

N12<521524342 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhausen
Biberach, Kummer Weg

Theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

115. Band 2004
Heft 1-2

TR

Verlag W. Kohlhammer

18. 2. 2004

20

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

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

Inhalt

115. Band (Vierte Folge LIII) Heft 1-2

Simon Gerber, Heinrich von Lettland – ein Theologe des Friedens. „Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen. Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei.“	1
Martin Faber, „Gubernator, protector et corrector“. Zum Zusam- menhang der Entstehung von Orden und Kardinalprotektoraten von Orden in der lateinischen Kirche	19
Dieter Groh u. Mitarbeit von Birgit Praxl, Heinrich Bullingers Bundestheologie	45
Michael Knüppel, Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ugnad von Sonneck (1493–1564)	100
Thomas Freller, „(...) Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur.“ Der Schiffbruch des Hl. Paulus auf „Melita“ und die Installation eines Kults	117
Olga Lukács, Die Kirchenpolitik der habsburgischen Monarchie im ersten Jahrzehnt der Besatzung Siebenbürgens (1690–1701) ...	164
Antje Roggenkamp, Undoing gender? Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik. „Mit meinem Gott kann ich über Männer springen!“	164
<i>Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft</i>	198
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	199

theol

**ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE**

**115. BAND 2004
VIERTE FOLGE LIII**

Verlag W. Kohlhammer

207082

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

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert/Andreas Holzem.

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

Inhalt

Luise Abramowski, Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431. „Über die Befestigung des Symbols der heiligen Väter in Nicäa und über den vom Presbyter Charisius übergebenen Libellus“.....	382
Martin Faber, „Gubernator, protector et corrector“. Zum Zusammenhang der Entstehung von Orden und Kardinalprotektoraten von Orden in der lateinischen Kirche	
Thomas Freller, „(...) Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur.“ Der Schiffbruch des Hl. Paulus auf „Melita“ und die Installation eines Kults.....	117
Simon Gerber, Heinrich von Lettland – ein Theologe des Friedens. „Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen, Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei.....	1
Dieter Groh u. Mitarbeit von Birgit Praxl, Heinrich Bullingers Bundestheologie.....	45
Ruth Groh, „Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (...)“. Carl Schmitts gnostischer Dualismus.....	347
Michael Knüppel, Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck (1493-1564)	100
Olga Lukács, Die Kirchenpolitik der habsburgischen Monarchie im ersten Jahrzehnt der Besatzung Siebenbürgens (1690-1701)	164
Markus Matthias, Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs.....	318
Antje Roggenkamp, Undoing gender? Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik. „Mit meinem Gott kann ich über Männer springen!	181
Hans Schneider, Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506)	295



Gh 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Alberigo, Giuseppe Ruggieri, Giuseppe (Hrg.): Giuseppe Dossetti. Per una „Chiesa Eucaristica“. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965 (Joachim Schmiedl) S. 437
- Asche, Matthias / Schindling, Anton (Hrg.): Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges (Martin Ohst) S. 274
- Auffarth, Christoph / Rüpke, Jörg (Hrg.); unter Mitarbeit von Franca Fabricius und Diana Püschen: Ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier (Richard Klein) S. 209
- Avvakumov, Georgi: Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (Hans-Dieter Döpmann) S. 236
- Bachmann, Christine: Wahre und eigentliche Bildnus. Situationsbezogene Stilisierungen historischer Personen auf illustrierten Flugblättern zwischen dem Ende des 15. und der Mitte des 17. Jahrhunderts (Esther-Beate Körber) S. 415
- Bayer, Axel: Spaltung der Christenheit (Karl Pingéra) S. 234
- Beck, Wolfhart: Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne (Clemens Vollnhals) S.
- Becker, Irmgard Christa: Geistliche Parteien und die Rechtsprechung im Bistum Konstanz (1111 – 1274) (Andreas Sohn) S. 248
- Beckmann, Klaus: Die fremde Wurzel (Henning Theißßen) S. 282
- Berndt, Rainer (Hrg.): „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“ (Jörg Ulrich) S. 408
- Blümer, Wilhelm / Henke, Rainer / Mülke, Markus (Hrg.): ALVARIUM. (Richard Klein) S. 391
- Brachtendorf, Johannes (Hrg.): Gott und sein Bild. Augustins ‚De Trinitate‘ im Spiegel gegenwärtiger Forschung (Johannes Zachhuber) S. 219
- Brent, Allen: The Imperial Cult and the Development of Church Order (Ulrich Volp) S. 225
- Campi, Emidio, Grane, Leif, Ritter, Adolf Martin (Hrg.): Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht (Heinrich Holze) S. 413
- Chadwick, Owen: The Early Reformation on the Continent (Alasdair Heron) S. 250
- Diez, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas Platonica“ (Michael Basse) S. 272
- Dröge, Markus, Engelke, Erich, Metzing, Andreas, Offerhaus, Ulrich, Schneider Thomas Martin, Stahl, Rolf (Hrg.): Pragmatisch, preußisch, protestantisch ... (Gustav Adolf Benrath) S. 280
- Fairbairn, Donald: Grace and Christology (Ulrich Volp) S. 398
- Foerster, Frank: Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik (Martin H. Jung) S. 424
- Franzmann, Majella: Jesus in the Manichaean Writings (Theresia Heimerl) S. 397
- Freund, Stefan: Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilzitaten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius (Hartwig Heckel) S. 207
- Fries, Lorenz: Chronik der Bischöfe von Würzburg 742 – 1495, hg. von Ulrich Wagner und Walter Ziegler. Bd. IV: Von Sigmund von Sachsen bis Rudolf II. von Scherenberg (1440 – 1495) bearb. von Ulrike Grosch, Christoph Bauer, Harald Tausch und Thomas Heiler (Manfred Heim) S. 247

- Ganzer, Klaus / Steimer Bruno (Hrg.): Lexikon der Reformationszeit (Athina Lexutt) S. 251
- Ganzer, Klaus / zur Mühlen, Karl-Heinz (Hrg.): Akten der deutschen Religionsgespräche im 16. Jahrhundert, Zweiter Band: Das Wormser Gespräch (1540/41) (Gottfried Seebass) S. 256
- Glaser, Karl-Heinz / Stuth, Steffen (Hrg.): David Chytraeus (1530 – 1600) (Ernst Koch) S. 266
- Graumann, Thomas: Die Kirche der Väter (Alfons Fürst) S. 217
- Greenfield, Richard P. H.: The Life of Lazaros of Mt. Galesion (Wolfgang Hage) S. 235
- Hartenstein, Judith: Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge (Ulrich Schoenborn) S. 211
- Hartmann, Wilfried / Schmitz, Gerhard (Hrg.): Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudo-isidorischen Fälschungen (Lothar Vogel) S. 232
- Hausammann, Susanne: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 1: Frühchristliche Schriftsteller. „Apostolische Väter, Häresien, Apologeten; Bd. 2: Verfolgungs- und Wendezzeit der Kirche: Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinischen Wende; Bd. 3: Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit. Trinitätslehre, Anfänge des Mönchtums, Augustin und Augustinismus; Bd. 4: Das Christusbekenntnis in Ost und West. Chalcedon – Trullanum. Germanenmission (Wolfgang A. Bierner) S. 204
- Heid, Stefan: Kreuz – Jerusalem – Kosmos (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 399
- Heiler, Thomas: Die Würzburger Bischofschronik des Lorenz Fries (gest. 1555) (Manfred Heim) S. 249
- Hergemöller, Bernd-Ulrich: Cogor Adversum Te. Drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei (Klaus-Frédéric Johannes) S. 244
- Horst, Ulrich: Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin (Josef Kreiml) S. 246
- Ising, Dieter: Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk (Christoffer H. Grundmann) S. 425
- Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 43 (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 206
- Joassart, Bernhard: Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme (Lutz E. von Padberg) S. 201
- [Johannes Calvin:] Ionnis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata, ed. B. G. Armstrong (Hellmut Zschoch) S. 419
- Just, Patricia: Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) (Richard Klein) S. 215
- Kaufmann, Thomas / Oelke, Harry (Hrg.): Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“ (Gury Schneider-Ludorff) S. 286
- Klein, Richard: Roma versa per aevum (Wolfram Kinzig) S. 293
- Klein, Richard: Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike (Wolfram Kinzig) S. 396
- Körntgen, Ludger: Königsherrschaft und Gottes Gnade (Lothar Vogel) S. 405
- Kranz, Gisbert: Zehn Nothelfer (Heinrich Holze) S. 420

- Kruse, Jens-Martin: Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516 – 1522 (Gerhard Müller) S. 252
- Lane, Antony N. S: John Calvin. Student of thee Fathers (Anette Zillenbiller) S. 259
- Löther, Andrea: Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (Andreas Sohn) S. 249
- Lotz-Heumann, Ute: Die doppelte Konfessionalisierung in Irland (Harm Klueting) S. 271
- Lüdemann, Joachim: August Mylius (1819-1887) (Hugald Gafe) S. 423
- Marchetto, Agostino: Chiesa e Papato nella storia e nel diritto (Georg Schwaiger) S. 292
- Mills, Kenneth, Grafton, Anthony (ed.): Conversion: Old Worlds and New, Studies in Comparative History (Christoph Nebgen) S. 394
- Moeller, Bernd: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte (Anselm Schubert) S. 254
- Mörschel, Tobias: Buona Amicitia? Die römisch-savoyischen Beziehungen unter Paul V: (1605-1621) (Volker Reinhardt) S. 419
- Mohr, Walter: Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters (Lutz E. Padberg) S. 228
- Moulinier, Laurence (Hrg.) (durchgesehen von Rainer Berndt): Beate Hildegardis Cause et Cure (Susanne Ruge) S. 409
- Mühlen, Reinhard: Die Bibel und ihr Titelblatt. Die bildliche Entwicklung der Titelblattgestaltung lutherischer Bibeldrucke vom 16. bis zum 19. Jh. (Gerlinde Strohmaier-Wiederanders) S. 268
- Müller, Andreas: Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550)
- Müller, Andreas: Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550 (Cornelia Schlarb) S. 264
- Oakley, Francis: The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870 (Thomas Wünsch) S. 411
- Offergeld, Thilo: Reges pueri. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter (Lothar Vogel) S. 229
- Okkenhaug, Inger Marie: „The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure (Roland Löffler) S. 432
- Ortmann, Volkmar: Reformation und Einheit der Kirche (Stephen A. Buckwalter) S. 257
- Otte, Hans (Hrg.) – Magen, Beate (Mitarb.): Handbuch des kirchlichen Archivwesens, Bd. 1: Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche (Andreas Freiträger) S. 199
- Plank, Peter: ΦΩΣ ΙΑΠΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit (Karl Pinggéra) S. 226
- Prodi, Paolo / Reinhard, Wolfgang (Hrg.): Das Konzil von Trient und die Moderne (Harm Klueting) S. 261
- Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh. (Ulrich Schoenborn) S. 269
- Roggelin, Holger: Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil (Norbert Friedrich) S. 287
- Roggenkamp-Kaufmann, Antje: Religionspädagogik als „Praktische Theologie“ (Gury Schneider-Ludorff) S. 428
- Rudolph, Anette: „Denn wir sind jenes Volk...“ (Silke-Petra Bergjan) S. 401

- Rückert, Peter / Planck, Dieter (Hrg.): Anfänge der Zisterzienser in Südwestdeutschland. Politik, Kunst und Liturgie im Umfeld des Klosters Maulbronn (Arnd Friedrich) S. 237
- Samerski, Stefan (Hrg.): Wilhelm II. und die Religion (Thomas Benner) S. 284
- Sauer, Thomas (Hrg.): Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik (Christian Schmidtmann) S. 435
- Schmelz, Georg: Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten (Andrea Jördens) S. 402
- Schneider-Ludorff: Magdalene von Tiling (Ellen Ueberschär) S. 429
- Schwab, Christian: Das Augsburger Offizialatsregister (1348 – 1352) (Klaus Unterburger) S. 242
- Schwaiger, Georg, Heim, Manfred: Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte (Joachim Schmiedl) S. 396
- Schwarz Lausten, Martin: Oplysning i Kirke og Synagoge (Günter Weitling) S. 421
- Schweitzer, Albert: Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III (Werner Raupp) S. 430
- Segl, Peter (Hrg.): Zeitenwenden – Wendezzeiten. Von der Achsenzeit bis zum Fall der Mauer (Wolfgang Sommer) S. 202
- Slenczka, Notger: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie (Rudolf Keller) S. 288
- Šmahel, František: Die Hussitische Revolution, 3 Bde. (Thomas Wünsch) S. 244
- Sprandel, Rolf: Das Würzburger Ratsprotokoll des 15. Jahrhunderts. Eine historisch-systematische Analyse (Winfried Hecht) S. 412
- Steiger, Johann Anselm: Matthias Claudius (1740 – 1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik (Reinhard Görisch) S. 277
- Strohm, Christoph (Hrg.): Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (Thomas Schirrmacher) S. 416
- Teutsch, Georg Daniel: Die Gesamtkirchenvisitation der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen (1870 – 1888) (Cornelia Schlarb) S. 427
- Uebele, Wolfram: „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen (Thomas Lechner) S. 213
- Ueberschär, Ellen: Junge Gemeinde im Konflikt (Christoph Kösters) S. 290
- Vonderau, Dagobert: Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preussenkonkordat (1929) (Joachim Schmiedl) S. 279
- Wallraff, Martin: Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (Peter Gemeinhardt) S. 221
- Zeller, Dieter (Hrg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (Wolfgang A. Bienert) S. 203
- Zeller, Reimar: Prediger des Evangeliums. Erben der Reformation im Spiegel der Kunst (Heinrich Holze) S. 260

Verzeichnis der Rezessenten

- Basse, Michael S. 274
Benner, Thomas S. 286
Benrath, Gustav Adolf S. 282
Bergjan, Silke-Petra S. 402
Bienert, Wolfgang A. S. 204, 206
Buckwalter, Stephen A. S. 259
- Döpmann, Hans-Dieter S. 237
- Freiträger, Andreas S. 201
Friedrich, Arnd S. 242
Friedrich, Norbert S. 288
Fürst, Alfons S. 219
- Gemeinhardt, Peter S. 225
Görisch, Reinhard S. 279
Grafe, Hugald S. 424
Grundmann, Christoffer H. S. 427
- Hage, Wolfgang S. 236
Hecht, Winfried S. 413
Heckel, Hartwig S. 209
Heim, Manfred S. 248, 250
Heimerl, Theresia S. 398
Heron, Alasdair S. 251
Holze, Heinrich S. 261, 415, 421
- Jördens, Andrea S. 405
Johannes, Klaus-Frédéric S. 244
Jung, Martin H. S. 425
- Keller, Rudolf S. 290
Kinzig, Wolfram S. 293, 397
Klein, Richard S. 211, 217, 394
Kluetzing, Harm S. 264, 272
Koch, Ernst S. 268
Körber, Esther-Beate S. 416
Kösters, Christoph S. 292
Kreiml, Josef S. 247
- Lechner, Thomas S. 215
Lexutt, Athina S. 252
Löffler, Roland S. 433
- Müller, Gerhard S. 254
- Nebgen, Christoph S. 396
- Ohst, Martin S. 277
- Padberg, Lutz von S. 202, 229
Pinggéra, Karl S. 228, 235
- Raupp, Werner S. 432
Reinhardt, Volker S. 420
Ruge, Susanne S. 411
Schirrmacher, Thomas S. 419
- Schlarb, Cornelia S. 266, 428
Schmidtmann, Christian S. 437
Schmiedl, Joachim S. 280, 396, 437
Schneemelcher, Wilhelm-Peter S. 207, 401
Schneider-Ludorff, Gury S. 287, 429
Schoenborn, Ulrich S. 213, 271
Schubert, Anselm S. 256
Schwaiger, Georg S. 293
Seebass, Gottfried S. 257
Sohn, Andreas S. 249
Sommer, Wolfgang S. 203
Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde S. 269
- Theißen, Henning S. 284
- Ueberschär, Ellen S. 430
Ulrich, Jörg S. 409
Unterburger, Klaus S. 244
- Vogel, Lothar S. 232, 234, 408
Vollnhals, Clemens S. 435
Volp, Ulrich S. 226, 399
- Weitling, Günter S. 423
Wünsch, Thomas S. 246, 412
- Zachhuber, Johannes S. 221
Zillenbiller, Anette S. 260
Zschoch, Hellmut S. 419

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2004 kostet im Abonnement € 172,20 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 59,- 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 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7266, Telefax 0711/7863-8393.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg.

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 Rezessionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezessionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

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

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

UNTERSUCHUNGEN

Heinrich von Lettland – ein Theologe des Friedens

„Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen,
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei.“

Von Simon Gerber

Wem es so geht wie dem Bürger in Goethes Osterspaziergang, dem sei zur Lektüre die Livländische Chronik Heinrichs von Lettland¹ empfohlen. Die Bekehrung der Liven, Letten und Esten zum Christentum, die Heinrich berichtet, stellt sich dar als eine schier endlose Folge von Feldzügen, Belagerungen und Schlachten. „Kämpfend und predigend wurden sie [scil. die Christen] täglich stärker“, schreibt Heinrich (IX 12); an anderer Stelle heißt es: „Und mit Recht folgt nach den Kriegen die theologische Lehre, da zur selben Zeit nach allen vorher erwähnten Kriegen ganz Livland bekehrt und getauft worden war.“ (X 13)

Am Anfang der Geschichte² steht der Kanoniker Meinhard aus dem Augustiner-Chorherrenstift Segeberg in Holstein³, der um 1184 „einfach für

¹ Heinrich von Lettland, Chronicon Livoniae, MGH.SRG 31 (ed. Leonid Arbusow – Albert Bauer), Hannover ²1955. Lat.-dt. Ausgabe: AQDGMA 24 (ed. Albert Bauer), Darmstadt 1959. Die Stellenangaben beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die Bücher und Kapitel dieses Werks.

² Neben Heinrichs Chronik sind als Hauptquellen der livländischen und estnischen Missionsgeschichte zu nennen: Arnold von Lübeck, Chronica Slavorum (MGH.SS 21, Hannover 1869, 100–250 [ed. Johann Martin Lappenberg]) V 30, eine kurze, von Heinrich unabhängige Darstellung der Ereignisse von Meinhard bis zur Dreiteilung Livlands 1207 (vgl. Heinrich, Chronicon XI 3); Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten (ed. Friedrich Georg von Bunge), Band 1, Reval 1853, Nr. 1–120; Band 3, Reval 1857, Ad 1–Nr. 120b; Band 6, Riga 1873, Nr. 2713–2719 (darin auch Urkunden zur dänischen Mission in Estland). Sido von Neumünster erwähnt um 1195 in der Epistola ad Gozwinum (MGH.SRG 32 [ed. Bernhard Schmeidler], Hannover ³1937, 236–245) die holsteinische Livlandmission (S. 245,5–16). Geringer ist der historische Wert der um 1290 abgeschlossenen „Livländischen Reimchronik“ (ed. Leo Meyer, Paderborn 1876). – Eine Übersicht über die Geschichte der Livlandmission bieten: Friedrich Lezius, Art. Albert von Riga, gest. 1229, in: RE³ 1 (1896) 295–301; Heinz von zur Mühlen, Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561), in: Gert von Pistohlkors (Hrg.), Baltische Länder, Berlin 1994, 25–172, hier 30–61. – Weitere Literatur: Albert Hauck, Kirchengeschichte

Christus und zum Zwecke der Predigt mit einer Gesellschaft von Kaufleuten nach Livland kam" (I 2), von Fürst Wladimir von Polozk (weißruss. Polak) die Erlaubnis zur Predigt bekam (I 3) und in Üxküll (lett. Ikšķile) die erste christliche Gemeinde gründete. Er wurde 1186 von Erzbischof Hartwig II. von Hamburg-Bremen zum Bischof ordiniert (I 8). 1196 starb Meinhard (I 14). Mit Meinhards Nachfolger Berthold⁴, weiland Abt des Zisterzienserklosters Loccum, kam der kriegerische Geist Bernhards von Clairvaux in die Livlandmission. Noch zu Meinhards Lebzeiten hatte Meinhards Mitarbeiter Theoderich von Treiden⁵, wie Berthold ein Zisterzienser, heimlich das Land verlassen und von Papst Coelestin III. eine Kreuzzugsbulle erlangt⁶. Berthold

Deutschlands IV, Leipzig ³1913, 653–669; Heinrich Laakmann, Zur Geschichte Heinrichs von Lettland und seiner Zeit, in: Beiträge zur Kunde Estlands 18 (1933) 57–102; Manfred Hellmann, Das Lettenland im Mittelalter, Köln 1954, 112–165; Hermann Dörries, Fragen der Schwertmission, in: Reinhard Witram (Hrg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, 17–25; Albert Bauer, Der Livlandkreuzzug, ebd. 26–34 305–308; Gisela Gnegel-Waitschies, Bischof Albert von Riga, Hamburg 1958; Friedrich Benninghoven, Der Orden der Schwertbrüder, Köln 1965; Ernst Pitz, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter, Tübingen 1971; Michele Maccarone, I Papi e gli inizi della cristianizzazione della Livonia, in: ders. (Hrg.), Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia, Vatikanstadt 1989, 31–80; Kaspar Elm, Christi cultores et novelle ecclesie plantatores. Der Anteil der Mönche, Kanoniker und Medikanten an der Christianisierung und dem Aufbau der Kirche von Livland, ebd. 127–170; Sven Ekdahl, Die Rolle der Ritterorden bei der Christianisierung der Liven und Letten, ebd. 203–243; Reinhart Staats, Die Bibel in der Geschichte der Christianisierung Livlands und Estlands, in: Siret Rutiku – Reinhart Staats (Hrg.), Estland, Lettland und westliches Christentum. Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus, Kiel 1998, 1–20.

³ Über Meinhard vgl. Manfred Hellmann, Bischof Meinhard und die Eigenart der kirchlichen Organisation in den baltischen Ländern, in: Maccarone, Gli inizi (wie Anm. 2) 9–30, hier 17–29; ders., Die Anfänge der christlichen Mission in den baltischen Ländern, in: ders. (Hrg.), Studien über die Anfänge der Mission in Livland, Sigmaringen 1989, 7–36, hier 19–36.

⁴ Über Berthold vgl. Bernd Ulrich Hücker, Der Zisterzienserabt Berthold, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzzug, in: Hellmann, Studien (wie Anm. 3) 39–64.

⁵ Treiden ist die Landschaft am Unterlauf der Aa (lett. Gauja), benannt nach dem gleichnamigen Schloß (lett. Turaida). – Theoderich oder Dietrich (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Bruder Bischof Alberts) gehört zu den wichtigsten Gestalten der frühen baltischen Kirchengeschichte. Theoderichs genaue Herkunft ist unklar. Zu seiner Wirksamkeit in Treiden zur Zeit Meinhards vgl. I 10. Theoderich war an der Gründung des Schwertbrüderordens um 1202 beteiligt (VI 4). Er wurde 1205 Abt des Klosters in Dünamünde (lett. Daugavgrīva) (IX 7) und 1211 Bischof von Estland mit Sitz in Leal (estn. Lihula) (XV 4). 1219 wurde Theoderich auf dem Gebiet des späteren Reval (estn. Tallinn) von Esten erschlagen, die in seinem Zelt König Waldemar den Sieger suchten (XXIII 2). Vgl. über ihn Paul Johansen, Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland, in: Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademis Handlingar 74, Stockholm 1951, 94–103; Benninghoven, Der Orden (wie Anm. 2) 20–23 und passim; Elm, Christi cultores (wie Anm. 2) 134–141.

⁶ I 12. Dieser Kreuzzugsbulle entsprang offenbar, wenn anders mit *idem episcopus* Theoderich als späterer Bischof von Estland gemeint ist, das in I 13 geschilderte deutsch-schwedische Unternehmen, das, statt nach Kurland zu führen, in einer Plünderung

also kam zunächst ohne Heer ins Land und wurde freundlich empfangen, merkte aber, wie Heinrich berichtet, daß die Liven heimlich seine Ermordung planten, und verließ daraufhin das Land, um mit einer weiteren päpstlichen Bulle ein Heer anzuwerben (II 2f.). Mit den Kreuzfahrern kehrte er zurück an die Düna und besiegte die seiner Mission nicht günstig gesonnenen Liven in einer Schlacht, in der er allerdings selbst den Tod fand (24. 7. 1198: II 4–6). Dabei war es offenbar in erster Linie nicht darum gegangen, die Kirche gegen äußere Gewalt zu verteidigen oder die Heiden mit Gewalt zu bekehren, sondern darum, diejenigen, die den Glauben einmal angenommen hatten, dazu zu zwingen, Christen zu bleiben⁷. Vor der Schlacht hatten die Liven Berthold entgegengehalten:

Wierlands (des Nordostens Estlands, estn. Virumaa) endete. Vgl. Peep Rebane, Denmark, the Papacy and the Christianization of Estonia, in: Maccarone, Gli inizi (wie Anm. 2) 171–201, hier 179; Ekdahl, Die Rolle (wie Anm. 2) 216f.; Hücker, Der Zisterzienserabt (wie Anm. 4) 48f.

⁷ Vgl. dazu auch Hücker, Der Zisterzienserabt (wie Anm. 4) 54f. – Albert Bauer meint, daß die Missionsstrategie auch unter Meinhards Nachfolgern nicht wesentlich von der Strategie der früheren Hamburg-Bremer Missionare wie Ansgar und Vicelin abgewichen sei, die stets darauf aus gewesen seien, auch die jeweilige staatliche Obrigkeit für das Ziel der Mission zu gewinnen; da die Oberherrschaft, in diesem Falle die russischen Großfürsten von Polozk, aber ihre Unterstützung versagt habe, sei es konsequent gewesen, daß man sich auf das dänische Beispiel des Kreuzzugs besonnen habe und daß Bischof Albert das Bistum Riga selbst zur Staatsmacht ausgebaut habe. Daß die Staatsmacht das Werk der Mission mit Zwang fördern würde, hätten auch die früheren Missionare gehofft (Der Livlandkreuzzug [wie Anm. 2] 26–28 306f.). Jedoch: Wenn die Missionare bis zu Meinhard mit Geschenken und Empfehlungsschreiben zur jeweiligen Staatsmacht Beziehungen anknüpften, war es nicht darum gegangen, daß der Staat „den Zwang [ausüben sollte], der den Erfolg verbürgte“ (so Bauer, a.a.O. 27), sondern darum, daß er die christliche Mission in seinem Territorium gestatten und vor eventuellen Übergriffen schützen sollte. Vgl. dazu Rimbert, Vita Anskarii (MGH.SRG 55 [ed. Georg Waitz], Hannover 1884, 13–79) 9–11 24–28 31f.; Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (MGH.SRG 2 [ed. Bernhard Schmeidler], Hannover ³1917) I 15 25f. 59 61; II 35 50 60; Helmold von Bosau, Chronica Slavorum (MGH.SRG 32 [wie Anm. 2], 1–218) I 5 8 46 48. Deutsche Könige und Fürsten konnten fremde Herrscher wohl in Furcht vor dem Gott der Christen versetzen und sie zur Duldung der christlichen Missionspredigt zwingen, aber niemals zur Massentaufe ihrer Völker, vgl. Adam, Gesta I 56–58; II 3 5 23; Helmold, Chronica I 8f. Wenn ein solcher Herrscher seine Untertanen mit mehr oder weniger Gewalt zur Annahme des Christentums bringen wollte, was selten genug erfolgreich war, wurde das freilich in Bremen gebilligt, vgl. Adam, Gesta II 27 41 57f. 61; III 17 19; Helmold, Chronica I 29. Mehr aber sagen auch die von Bauer vorgebrachten Belege nicht. – Bernd Ulrich Hücker (a.a.O. 55–58) meint, der Übergang zum Kreuzzug nach Meinhard sei eine gemeinschaftliche Tat einerseits der zisterziensischen Kreuzzugsidologie, wie sie besonders im Morimond-Zweig, zu dem auch Bertholds Kloster Loccum gehörte, gepflegt wurde, andererseits der Interessen der fröhnhansischen Kaufleute und der mit ihnen verschwägerten städtischen Oberschichten. Daß zu Beginn der Kreuzzüge nach Livland eine tatsächliche äußere Bedrohung der jungen Kirchen nicht mindestens eine Rolle gespielt hat, möchte ich nicht so kategorisch ausschließen wie Hücker; die früheren hamburg-bremischen Missionare freilich hatten es in solchen Fällen als ihr Amt angesehen, bei ihrer Gemeinde zu bleiben und die Verfolgung zu erdulden, vgl. Rimbert,

„Erst wenn du das Heer entlassen hast, dann magst du mit deinen Leuten im Frieden zu deinem bischöflichen Amt zurückkehren, die, die den Glauben angenommen haben, dazu anhalten, ihn zu bewahren, und die anderen mit Worten, nicht mit Schlägen [verbis non verberibus] dafür gewinnen, ihn anzunehmen.“ (II 5)

Den gleichen Zweck hatte offenbar auch schon die erwähnte Bulle gehabt, die Theoderich von Coelestin III. bekommen hatte: Der Papst hatte beschlossen, daß alle, die freiwillig Christen geworden waren, gezwungen werden sollten, den Glauben zu bewahren (I 12). Nach ihrer Niederlage gegen Bertholds Heer versprachen die Liven, von nun an die Priester in ihre Burgen aufzunehmen und zu versorgen; viele ließen sich auch taufen (II 7). Freilich, das Schiff mit den Kämpfern war kaum am Horizont verschwunden, da wuschen sie die Taufe in der Düna wieder ab, malträtierten ihre Priester und wiesen sie zuletzt aus (II 8–10). Zum Nachfolger des gefallenen Bertholds wurde Albert von Buxhoeveden gewählt, ein Bremer Domherr und Neffe Erzbischof Hartwigs II. Er baute in den 30 Jahren seines Pontifikats die livländische Kirche in wechselvollen Auseinandersetzung mit den einheimischen Völkerschaften, aber auch mit Russen und Dänen⁸, zu einem geistlichen Fürstentum unter dem Bischof der von ihm nahe der Mündung der Düna gegründeten Stadt Riga aus⁹. Nachdem Albert von Papst Innozenz III. Bullen bekommen hatte, die den Kreuzfahrern nach Livland denselben vollen Nachlaß der Sünden gewährten

Vita Anskarii 17; Adam, Gesta I 21 55; II 42f. 54; III 50f.; Helmold, Chronica I 15f. 22–24 55. Bei alledem sollte aber auch nicht vergessen werden, daß die Livlandmission auch friedliche Missionsmethoden kannte, so besonders den Freikauf von Sklaven aus den zu missionierenden Völkern und ihre Ausbildung zu Klerikern, vgl. Rimbert, Vita Anskarii 8 15 36; Heinrich, Chronicon IV 4; X 7.

⁸ Dänen und auch Schweden hatten bereits im 12. Jahrhundert Missionsversuche und Kreuzzüge in Estland veranstaltet und hatten somit ein älteres Anrecht als die deutschen Livlandmissionare. Vgl. dazu und zum wechselvollen Verhältnis der dänischen zur deutschen Mission im 13. Jahrhundert Johansen, Nordische Mission (wie Anm. 5) 88–106; Rebane, Denmark (wie Anm. 6); Ekdahl, Die Rolle (wie Anm. 2) 205–211; Edgar Anderson, Early Danish Missionaries in the Baltic Countries, ebd. 245–275; Hellmann, Die Anfänge (wie Anm. 3) 8–13. Auch in Heinrichs Chronik spielen deutsch-dänische Rivalitäten eine Rolle, vgl. XXIII 10–XXVI 2; XXVIII 1; XXIX 6; XXX 2. Weitauß problematischer aber, ein Spiegel des Verhältnisses zwischen lateinischem und griechischem Christentum überhaupt, war das Verhältnis zu den Russen. Heinrich wirft ihnen mangelnden Missionseifer vor (XVI 2; XXVIII 4); er erzählt, wie die Letten an der Ymera (dem Kokenhöfischen Bach, lett. Jumera) per Los entschieden, das Christentum der Lateiner und nicht der Russen anzunehmen (XI 7), und wie einige Letten aus dem von den Russen christianisierten Tolowa (dem Nordosten des heutigen Lettlands) zum lateinischen Christentum übertraten (XVIII 3). Es gab auch kriegerische Auseinandersetzungen mit den Russen, da diese sich öfters mit den Gegnern der Rigenser verbündeten; in ihnen wurden immerhin russische Leben meist geschont, da die Russen ja Christen hießen (X 3 12; XI 8; XIII 4; XX 3–8; XXVII 3; vgl. aber auch XXII 2–7; XXIII 5; XXVIII 5f.). In diesen Kämpfen kam es auch zu gegenseitigen Plünderungen der Kirchen (XIII 4; XXII 4; XXV 5).

⁹ Gisela Gnegel-Waitzschies charakterisiert Albert am Ende ihrer Albert-Biographie als geschickten Politiker, Organisator und Diplomaten, weniger als Krieger; hinter der politischen Fähigkeit trete die Frömmigkeit deutlich zurück (Bischof Albert [wie Anm. 2] 161–167).

wie den Kreuzfahrern ins Heilige Land (III 2; IV 6), kamen Jahr für Jahr Kreuzfahrer (Pilger, wie sie bei Heinrich nach damaligem Sprachgebrauch heißen) aus Deutschland nach Livland, um im Kampf gegen die Ungläubigen für ihr Seelenheil zu sorgen. Um 1202 wurde der Orden der Schwertbrüder gestiftet, „um die Zahl der Gläubigen zu vergrößern und die Kirche inmitten der Heiden zu bewahren“; Innozenz III. bestimmte dem Orden die Regel der Tempelherren (VI 4). Wurde auch der Schwertbrüderorden schon bald vom dienstbaren Werkzeug zum Konkurrenten des Bischofs und verfolgte eigene politische Ziele¹⁰, so stand der deutschen Mission doch nunmehr eine Kerntruppe aus Pilgern und Schwertbrüdern zur Verfügung, die nach Bedarf von Kontingenten der eingeborenen Völker verstärkt wurde¹¹. Als Feldzeichen diente den Streitern die Marienfahne (XI 6; XII 3; XXV 2 u. ö.); Livland wurde (im Gegensatz zu Palästina, dem Land Christi) zum Land der Mutter Gottes erklärt (XIX 7; XXVI 2). Nachdem die Deutschen sich von den bereits bekehrten Letten in den Krieg gegen die Esten hatten hineinziehen lassen – der Krieg gegen die Esten ist das beherrschende Thema der Bücher XII–XXX¹² –, machten sie sich die grausame Kriegsführung der einheimischen baltischen und finnischen Völker¹³ immer mehr zu eigen: über den möglichst ahnungslosen Feind herzufallen, die Männer zu töten, Frauen, Kinder und Vieh zu verschleppen, Dörfer und Saaten zu vernichten¹⁴.

Heinrich von Lettland, unser Chronist¹⁵, hat die meisten Ereignisse selbst miterlebt oder unmittelbar von den Beteiligten erfahren. In der Nähe von Magdeburg geboren, wurde Heinrich zum Geistlichen ausgebildet, und zwar wahrscheinlich am Segeberger Augustiner-Chorherrenstift, an dem auch einige junge Liven unterrichtet wurden, die Bischof Albert sich als Geiseln hatte stellen lassen (vgl. IV 4)¹⁶. Schon Meinhard, der erste Livenmissionar,

¹⁰ Zur Rivalität zwischen Bischof und Schwertbrüdern vgl. Laakmann, Zur Geschichte (wie Anm. 2) 64–70, 77–91; Gnegel-Waitsches, Bischof Albert (wie Anm. 2) 90–117, 146f.; Benninghoven, Der Orden (wie Anm. 2) 75–253; Ekdahl, Die Rolle (wie Anm. 2) 222.

¹¹ Vgl. dazu und zur Kriegstechnik Ekdahl, Die Rolle (wie Anm. 2) 220–228.

¹² Abweichend von seiner Zählung der Bücher nach Jahren nennt Heinrich auch III 1–XII 5 das dritte Buch über Livland und zählt von XII 6 an das vierte Buch über Estland.

¹³ XII 6; XVI 8; XXI 7; XXII 7 u. ö.

¹⁴ XIII 5; XIV 10f.; XV 7; XIX 8f. u. ö.

¹⁵ Zu Heinrich s. Robert Holtzmann, Studien zu Heinrich von Lettland, in: NA 23 (1922) 159–211; Laakmann, Zur Geschichte (wie Anm. 2) 70–77; Paul Johansen, Die Chronik als Biographie. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. 1 (1953) 1–24; Albert Bauer, Einleitung, in: MGH.SRG 31 (wie Anm. 1) V–LIV, hier V–XV; Dieter Berg, Heinrich von Lettland, in: VerLex² 3 (1981) 776–778; Manfred Hellmann, 123. H. v. Lettland, in: LMA 4 (1989) 2096f.; Roger Aubert, 119. Henri de Livonie, in: DHGE 23 (1990) 1167f.; Karsten Brüggemann, Heinrich v. Lettland, in: LThK³ 4 (1995) 1392.

¹⁶ Vgl. Johansen, Die Chronik (wie Anm. 15) 10–13. Robert Holtzmann (Studien [wie Anm. 15] 180–183) und Paul Johansen (a.a.O. 9f.) nehmen an, daß Heinrich zu Weihnachten 1199 dabei war, als Erzbischof Ludolf im Dom zu Magdeburg Philipp von Hohenstaufen und seine Gemahlin Irene von Byzanz zum deutschen König und zur Königin krönte, und daß er damals auch Bischof Albert kennenlernte, der Kreuzfahrer für Livland anwarb (vgl. III 2). Im folgenden Jahr habe Heinrich seinen Vater, der sich

kam aus Segeberg. Das Stift war erst 1134 von Vicelin zusammen mit der Burg Segeberg gegründet worden, als Tochter des Stiftes Neumünster (1127 gegründet) und als Stützpunkt für die Missionierung der Slawen in Ostholstein¹⁷. Die ostholsteinische Kirche, erst wenige Jahrzehnte zuvor nach etwa 200jähriger wechselvoller Missionsgeschichte endgültig etabliert, und zwar letzten Endes weniger durch die Bekehrung der Slawen als durch die Besiedelung des Landes durch Deutsche, war, selbst noch im inneren Aufbau begriffen, nun ihrerseits zur missionierenden Kirche geworden¹⁸.

Im Sommer 1205 kam Heinrich zusammen mit Pilgern und Kaufleuten nach Riga (IX 6). 1208 wurde er zum Priester geweiht und für die neu bekehrten Letten an der Ymera¹⁹ als Pfarrer eingesetzt; die Pfarre befand sich in Papendorf (lett. Rubene) am Waidausee (lett. Vaidavas ezers), etwa 15 km südwestlich von Wolmar (lett. Valmiera) (XI 7). In den Jahren 1213–15 war Heinrich Begleiter und Dolmetscher Bischof Philipps von Ratzeburg, zuerst in Livland, dann auf dem Weg nach Rom zum IV. Laterankonzil; Philipp verstarb in Verona (XVII 1–XIX 7). Die Jahre 1225/26 sehen Heinrich abermals als Dolmetscher, diesmal für den päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena, der Livland besuchte (XXIX 2–8). Heinrich starb um 1260, hoch in den 70ern, über 30 Jahre nach dem Abschluß seiner Chronik²⁰.

In den Kämpfen mit den Esten wurde Heinrichs Pfarre dreimal zerstört (XV 2; XXII 4; XXVII 1); Heinrich nahm selbst an mehreren Feldzügen nach Estland teil²¹. Seine Darstellung der Ereignisse zeigt ein lebhaftes Interesse an Krieg und Kriegswesen. „Er war von Natur Krieger. ... Vor dem Thema Krieg tritt das der Mission sogar spürbar zurück.“²² „Er geht geradezu im estnischen Kriege auf.“²³ Meinhard und seine friedliche Methode der Mission hält Heinrich, bei aller Ehrfurcht vor dem Gründer der livländischen Kirche, doch für zu harmlos

habe mit dem Kreuz zeichnen lassen, nach Livland begleitet (vgl. IV 1); der Vater habe sich dann entschlossen, Heinrich zum Priester ausbilden zu lassen, und habe ihn nach seiner Rückkehr nach Deutschland dem Segeberger Stift anvertraut. Kritisch dazu Bauer, Einleitung (wie Anm. 15) IXf.

¹⁷ Helmold, *Chronica Slavorum* (wie Anm. 7) I 47 53 55 58 69 84. Vgl. Hauck, Kirchengeschichte IV (wie Anm. 2) 623–626 643f.; Karl Jordan, Die Anfänge des Stiftes Segeberg, ZGSHG 74/75 (1951) 59–94, hier 88–94; Walter Lammers, Das Hochmittelalter bis zur Schlacht von Bornhöved, Neumünster 1981, 275–280; Erwin Freytag, Die Klöster als Zentren kirchlichen Lebens, in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1. Anfänge und Ausbau, Neumünster² 1986, 147–202, hier 147–150; Elm, Christi cultores (wie Anm. 2) 149–154. Zur Kritik der Quellen über die Anfänge der Stifter Neumünster und Segeberg vgl. Bernhard Schmeidler, Neumünster in Holstein, seine Urkunden und seine kirchliche Entwicklung im 12. Jahrhundert, in: ZGSHG 68 (1940) 78–179; Jordan, a.a.O. 61–88; Enno Bünnz, Sido von Neumünster, in: VerLex² 8 (1992) 1152–1154; ders., ‘Versus de vita Vicelini’, in: VerLex² 10 (1999) 310–313.

¹⁸ Vgl. Staats, *Die Bibel* (wie Anm. 2) 2f.

¹⁹ Vgl. Anm. 8.

²⁰ Vgl. Bauer, Einleitung (wie Anm. 15) XV.

²¹ XX 2 6; XXI 2–5; XXII 2 9; XXIII 7–9, vielleicht auch XII 6; XIV 11; XVIII 5.

²² Bauer, Einleitung (wie Anm. 15) XIII; vgl. auch Johansen, *Die Chronik* (wie Anm. 15) 7f.

²³ Laakmann, *Zur Geschichte* (wie Anm. 2) 75.

gegenüber der Tücke und Halsstarrigkeit der Heiden (I 11; II 8). „So erscheint [in Heinrichs Darstellung der Ereignisse] die friedliche, werbende Mission als Methode, die keinen Erfolg mehr erwarten läßt, gleichsam als Anachronismus, gegenüber jener des Glaubenskrieges und der Zwangstaufe.“²⁴

Daß Heinrichs Chronik eine wertvolle Geschichtsquelle ist, steht außer Frage. Wie steht es aber mit ihrem theologischen Gehalt? Gibt es einen solchen? Leonid Arbusow etwa, einer der besten Kenner des *Chronicon Livoniae*, sprach Heinrich jedes theologische Interesse ab²⁵.

Bekannt ist, daß Heinrichs Chronik mit Zitaten und Anspielungen auf die lateinische Bibel sowie auf Brevier und liturgische Bücher durchsetzt ist. Um die Nachweisung dieser Zitate und Anspielungen haben sich besonders Wilis Bilkins und Leonid Arbusow verdient gemacht²⁶. Der Zweck der Zitate ist nun weniger die rhetorische Ausschmückung der Chronik. Vielmehr kommt es Heinrich darauf an, die Parallelität der von ihm berichteten Begebenheiten mit den in den heiligen Texten beschriebenen Ereignissen und Sachen zu zeigen; er begreift das ganze Leben und die wechselvolle Missionsgeschichte am äußersten Rand der damaligen Zivilisation geradezu als eine Wiederholung der Bibel, der Heiligeniten und der Liturgie. Typisch für Heinrich ist auch die häufige und ausführliche Erwähnung von Gottesdiensten und liturgischen Begehung, die ja als heilige Handlungen und Zeiten die profane Zeit ordnen und sie vom Ewigen her und auf das Ewige hin bestimmen²⁷. „Er lebt und webt nur in der Ausdruckswelt der lateinischen Bibel und Liturgie, drückt sich fast immer nur in biblischen Wendungen aus, als wenn das ganze Leben nur ein einziger, großer Gottesdienst wäre, als ob jedes einzelne Ereignis sich einfügen ließe in den täglichen Verlauf der Gebete und Gesänge zu Gott.“²⁸ Erst die heiligen Texte machen offenbar, was in Wahrheit geschieht. So erfüllt sich in der Mission die Verheißung Gottes, sich den fremden Völkern zuzuwenden (I 1: Ps 86 [87].4), so wiederholen die treulosen Liven und Esten den Verrat des Judas (I 11; XV 9: Mt 26,49), so trugen die Schwerbrüder bei ihrer Arbeit wie die Arbeiter im Weinberg des Tages Last und die Hitze und fordern ihren Lohn (XI 3: Mt 20,11), und so erfüllt sich, als im Jahr 1222 der Aufstand der Esten gegen die Dänen von Ösel (estn. Saaremaa) aus auf das Festland übergreift und die Deutschen in Fellin (estn. Viljandi) bedroht, das Evangelium jenes Tages, des 4. Sonntags nach Epiphanias: „Als Jesus in das Schiff trat, siehe, da erhob sich ein großes Ungestüm im Meer.“ (XXVI 5: Mt 8,23f.) Daß das erste Buch Samuelis und das erste Makkabäerbuch, die von den Kriegen der Gemeinde

²⁴ Bauer, Der Livlandkreuzzug (wie Anm. 2) 26.

²⁵ Leonid Arbusow, Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter, Bonn 1951, 74
87. Paul Johansen versucht immerhin, so etwas wie eine Weltanschauung Heinrichs zu skizzieren, vgl. Die Chronik (wie Anm. 15) 20f.

²⁶ Wilis Bilkins, Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs *Chronicon Livoniae*, Riga 1928; Leonid Arbusow, Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs „*Chronicon Livoniae*“, in: DA 8 (1950) 100–153; ders., Liturgie (wie Anm. 25) 42–88 102–111.

²⁷ Vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 47–64.

²⁸ Johansen, Die Chronik (wie Anm. 15) 12.

Gottes in alttestamentlicher Zeit berichten, besonders oft zitiert werden²⁹, wird niemand wundern.

Heinrich faßt also die Wirklichkeit symbolisch auf. D.h.: Dinge und Ereignisse werden so gedeutet, daß sie zugleich über sich hinaus weisen auf Ähnliches, das in der Vergangenheit oder Zukunft liegt. Mit einem Wort Ottos von Freising:

„Meistens ist sowohl das wahr, was andeutet [*significantia*, also z. B. ein in der Bibel berichtetes, vergangenes Ereignis], als auch das, was davon angedeutet wird [*eorum significata*, also der symbolische Gehalt].“³⁰

So kommuniziert miteinander, was scheinbar unverbunden ist, so verbindet sich zu einer Heilsgeschichte, was in keinem Kausalzusammenhang steht, und so bekommt scheinbar Zufälliges einen Sinn und wird zum Symbol des Vergangenen und Kommenden³¹. Ein Beispiel aus Heinrichs Chronik mag das verdeutlichen: In Riga wurde im Winter 1205/06 zur Katechisierung der Liven ein Schauspiel mit biblischem Inhalt aufgeführt, das sog. Rigaer Prophetenspiel³². Heinrich begleitete die Aufführung selbst als Dolmetscher. Diejenigen der Liven, die noch ungetauft waren, flohen, als sie in dem Spiel den (biblisch übrigens nicht belegten) Kampf Gideons mit den Philistern sahen, da sie meinten, es sei Ernst, und sie sollten erschlagen werden. Sie mußten erst behutsam überzeugt werden, zurückzukommen. Über diese Aufführung schreibt Heinrich:

²⁹ Vgl. Bilkins, Die Spuren (wie Anm. 26) 71–76; Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 108–112.

³⁰ Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (MGH.SRG 45 [ed. Adolf Hofmeister], Hannover 1912) VIII 20.

³¹ „Das Geschichtsbild des Symbolismus ist figural. ... Das Prinzip der Figuration stiftet zwischen den in Zeit und Raum isolierten Gestalten der Geschichte einen prophetischen Zusammenhang. Die scheinbare Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft ist darin aufgehoben; die ‘sacra consona aetatum’ sind für den Gläubigen mystische Gegenwart. ... Der Symboliker sieht die Ereignisse der Heilsgeschichte kraft einer mystischen Kausalität miteinander kommunizieren.“ (Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1979, 13f.; vgl. auch Walter Lammers, Einleitung, in: Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, AQDGMA 16 [ed. Walter Lammers – Adolf Schmidt], Darmstadt 1960, XI–LXX, hier LVI–LXII.) Die symbolisch-figurale Deutung der Geschichte und Gegenwart als Heilsgeschichte knüpft an die typologische Geschichtsauffassung im Urchristentum seit Paulus an (Röm 5,14; 1Kor 10,6–11). Vgl. Leonhard Goppelt, *τύπος κτλ* in: ThWNT 8 (1969) 246–260, hier 251: „Als τύποι werden demnach nicht alttestamentliche Texte gekennzeichnet, sondern geschichtliche Ereignisse, die in loser Anlehnung an das Alte Testament dargestellt werden (Anm.: Das ist ein grundlegender Unterschied gegenüber der Allegorese, die den Wortsinn metaphorisch deutet und sich von Wortsinn und Geschichtlichkeit meist distanziert ...). ... [Paulus entdeckt] Vorgänge, die Gott als τύποι für das der Gemeinde der Endzeit Widerfahrende hatte geschehen lassen und in der Schrift aufzeichnen lassen (1 K 10,11). ... Dabei ist die Entsprechung nicht nur in der Äußerlichkeit der Vorgänge, sondern vor allem in der Wesensgleichheit von Gottes Handeln zu suchen.“

³² Vgl. dazu Reinhard Schneider, *Straßentheater im Missionseinsatz*, in: Hellmann, *Studien* (wie Anm. 3) 107–121.

„Dieses Spiel aber war wie ein Vorspiel und ein Vorzeichen der kommenden Ereignisse. Denn in demselben Spiel gab es Kriege, nämlich die des David, Gideon und Herodes; es gab auch die Lehre des Alten und Neuen Testaments, denn allerdings mußte die Heidenschaft durch sehr viele Kriege, die folgen sollten, bekehrt werden und mußte durch die Lehre des Alten und Neuen Testaments unterwiesen werden, wie sie zum wahren Friedensstifter und zum ewigen Leben gelangen sollte.“ (IX 14)

Zweck dieses Schauspiels war natürlich nicht die Belehrung der Liven über Ereignisse, die sich viele Jahrhunderte früher in Palästina zugetragen hatten; vielmehr sollten die Geschichten aus der Bibel symbolisch die Bekehrung zum Christentum und das christliche Leben darstellen, dergestalt, daß das gegenwärtige Leben einerseits die biblische Geschichte widerspiegelt und dadurch seine Bedeutung gewinnt und daß andererseits die biblische Geschichte von Anfang an dazu bestimmt ist, sich zu wiederholen. So legen sich biblische Geschichte und Gegenwart gegenseitig aus. Doch damit erschöpft sich die symbolische Bedeutung nicht; sie reicht weiter in die Zukunft. Denn das Spiel stellte zugleich die Kriege dar, die von nun an den Charakter der Mission prägen sollten. So sind die Missionskriege zugleich Bild und Symbol der biblischen Geschichte wie des christlichen Lebens und sind von ihnen her zu deuten, wie sich denn auch die biblische Geschichte sowohl in der *militia Christiana* des Einzelnen als auch in der Mission wiederholt und fortsetzt und wie schließlich das christliche Leben als Kampf sein Vorbild in den Kämpfen der Bibel und den Missionskämpfen der Gegenwart und Zukunft hat³³. Ein Bewußtsein vom Fortschreiten der Heilsgeschichte, z. B. vom Alten zum Neuen Testament, scheint Heinrich aber nicht zu haben. Die Kämpfe des alten Israel und der Makkabäer sind nicht weniger Symbol und Vorbild der christlichen Mission als die Taten der Apostel.

Bilder und Metaphern für das Missionswerk gibt es einige, die Heinrich mit seinen Zeitgenossen gemeinsam hat; genannt seien die Metapher der Saat und Pflanzung für die junge Missionskirche³⁴ und die der Erleuchtung und Ausbreitung des göttlichen Lichts in der Finsternis³⁵. Das Leitmotiv aber, das Heinrichs Chronik bestimmt, ist – bei einem Bericht über das vielleicht blutigste Kapitel der mittelalterlichen Missionsgeschichte erstaunlich – der Friede!

Im hinteren Teil seines Werks stellt Heinrich zu Beginn eines Jahresberichts oft fest, gleichsam als Überschrift und Summarium für das Jahr, ob die Kirche

³³ Schneider, Straßentheater (wie Anm. 32) 119–121, meint, das Rigaer Prophetenspiel sei für Heinrich ein Schlüsselerlebnis gewesen, indem es ihn, der zunächst Skrupel gehabt habe, von der Notwendigkeit kriegerischer Mission überzeugt habe. Mit dem modernen Bibliodrama ist das Prophetenspiel wohl nicht zu vergleichen (so Staats, Die Bibel [wie Anm. 2] 15).

³⁴ VI 5; X 14; XXIV 4f.; XXIX 2 u. ö. Vgl. Helmold, Chronica (wie Anm. 7) praef.; I 12; Versus de vita Vicelini (MGH.SRG 32 [wie Anm. 2] 224–235) 146 157 206; Sido, Epistola ad Gozwinum (wie Anm. 2) S. 237,28f. u. ö.; Arnold, Chronica (wie Anm. 2) III 3 5; VII 3. Biblischer Hintergrund sind Texte wie Ps 80,9–12; Jes 5,1–7; Mt 13,1–30; 20,1–16; 1Kor 4,5–9.

³⁵ Prol. 3f. 12f.; IX 13. Vgl. Helmold, Chronica (wie Anm. 7) I 47. Biblischer Hintergrund sind Texte wie Jes 9,1; Mt 5,14–16; Luk 2,32; Joh 1,9; Apg 26,18; 2Kor 4,4; Eph 3,8f.; 1Joh 2,8.

von Riga in diesem Jahr Frieden hatte oder nicht. Da heißt es dann entweder, die Kirche und das Land hätten sich der Ruhe und des Friedens erfreut und von den Kämpfen geruht³⁶, oder aber, die Kirche und das Land hätten noch keinen Frieden gehabt³⁷. Ob Friede herrscht, in der Mutterkirche Riga und in dem ihr übergebenen Land der heiligen Jungfrau und Mutter Gottes, erscheint also als die entscheidende Frage. Der Friede ist das Endziel allen Wirkens, des menschlichen, selbst dann, wenn Krieg geführt wird, aber auch des göttlichen, das im menschlichen Handeln zu seinem Ziel kommt. Als mit der Eroberung der Burg Dorpat (estn. Tartu) 1224 der Widerstand der Heiden gebrochen und die Mission abgeschlossen zu sein scheint, begrüßt Heinrich den Frieden als den nunmehr erreichten Endzustand:

„Und es gingen die Esten aus ihren Lagern heraus und bauten ihre verbrannten Höfe und ihre Kirchen wieder auf, desgleichen kamen auch die Liven und die Letten aus den Schlupfwinkeln in den Wäldern, in denen sie sich schon mehrere Jahre in der Kriegszeit versteckt hatten, und es ging ein jeglicher zu seinem Hof und zu seinen Feldern zurück, und sie pflügten und säten in großer Sicherheit, die sie an vierzig Jahre lang nicht gehabt hatten, weil die Litauer und die anderen Völker ihnen weder bevor bevor Gottes Wort in Livland gepredigt worden war noch nach ihrer Taufe je Ruhe und Sicherheit gegeben hatten. Nun also ruhten sie und erfreuten sich auf ihren Feldern und bei ihren Arbeiten, und es war niemand, der sie erschreckte, und sie nahmen an Weisheit im christlichen Glauben zu und bekannten Jesus Christus, Gottes Sohn, der sich nach traurigen Kriegen und nach der Tötung vieler und nach Pestilzenzen und vielen Übeln endlich seines übriggebliebenen Volkes erbarmt hatte und ihnen Frieden und Sicherheit verlieh. Und das ganze Volk ruhte vor dem Herrn und lobte den, der da gelobt ist in Ewigkeit.“ (XXIX 1)

Des weiteren ist für die Annahme des Christentums durch die Heiden der Friede in der Regel das entscheidende Motiv. So befällt die aufständischen Liven nach dem Abzug der mit ihnen verbündeten Russen die Furcht Gottes, sie schicken nach Riga und bitten um Frieden. Dieser wird ihnen zunächst verweigert, da sie bisher jeden Frieden gebrochen hätten und es nicht verständen, Kinder des Friedens zu sein; doch dann kommt es doch noch zum Friedensschluß und zur Taufe der Liven, soweit sie noch ungetauft sind (X 13f.). Daß das Christentum angenommen wurde, um Frieden mit den Eroberern zu erlangen³⁸, ist freilich kaum eine Fiktion des Chronisten, sondern entspricht den Ereignissen. Vor die bernhardinische Alternative Vernichtung oder Taufe gestellt, war nach einer Niederlage die Bekehrung zum Christentum die einzige Möglichkeit, der Vernichtung zu entgehen; andererseits sahen die Unterlegenen im Sieg der Christen auch den Beweis, daß deren Gott stärker sei als die eigenen Götter. So sagte die Besatzung der Burg Fellin bei ihrer Kapitulation:

³⁶ So zu Beginn der Bücher XI, XIV, XVIII, XXIV, XXV, XXIX und XXX und am Ende des Buches XIX.

³⁷ So zu Beginn der Bücher XV, XXI–XXIII und XXVI–XXVIII. Zum Ursprung der Redewendung *tranquillitas pacis* aus Meßformularen vgl. Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 127f.

³⁸ Vgl. auch XVI 4; XIX 4; XXIX 1; XXX 5 u. ö. Bei einer russischen Kampagne gegen Odenpäh (estn. Otepää) kommt es nach dem Friedensschluß zur Taufe einiger Esten; die scheint jedoch freiwillig gewesen zu sein (XIV 2).

„Wir erkennen, daß euer Gott größer ist als unsere Götter; er hat, indem er uns besiegt hat, unser Herz geneigt gemacht zu seiner Verehrung. Daher bitten wir, daß ihr uns schont und das Joch des Christentums wie den Liven und Letten, so auch uns barmherzig auflegt.“ Daher legen die Deutschen, nachdem die Ältesten aus der Burg herausgerufen worden sind, ihnen alle Rechte des Christentums vor und versprechen ihnen Frieden und brüderliche Liebe.“ (XIV 11)

Heinrich gestaltet diese Szenen nun oft so, daß den um Frieden Bittenden und zur Taufe und Annahme des Christentum Bereiten kurz die christliche Missionsbotschaft verkündet wird. Und in diesen kurzen Predigten steht ebenfalls meistens das Motiv des Friedens im Mittelpunkt. Als die verbündeten Deutschen, Liven, Letten und Esten aus Sakkala³⁹ und Ugaunien⁴⁰ fünf Tage lang Wierland⁴¹ verwüstet und Tausende getötet haben, bitten die überlebenden Ältesten Wierlands um Frieden. Rudolf, Meister des Schwertbrüderordens, antwortet ihnen:

„Verlangt ihr denn noch nach Frieden, die ihr unseren Frieden mit euren Kriegen oft gestört habt? Aber es soll euch kein Frieden gegeben werden als nur der Friede jenes wahren Friedensstifters [*verus pacificus*], deraus beidem eines gemacht hat [Eph 2, 14] und das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und befriedet hat. Der stieg vom Himmel herab, der ersehnte König für die Völker, ihre Hoffnung und ihr Heiland. Der gebot seinen Jüngern und sprach: Geht hin, lehrt alle Völker, taufst sie [Mt 28, 19]. Wenn ihr also getauft werden und denselben einen Gott der Christen mit uns verehren wollt, dann werden wir euch jenen Frieden geben, den er uns gab, den er scheidend denen, die ihn verehrten, zurückließ [Joh 14, 27], und euch in die Gemeinschaft [*consorciū*] unserer ewigen Bruderschaft aufnehmen.“ Und es gefiel ihnen das Wort, und sogleich versprach es, alle Rechte des Christentums mit der Taufe derer aus Riga gläubig anzunehmen.“ (XXIII 7)

Friede bedeutet also nicht einfach die Zeit nach der Beendigung eines Feldzuges oder den Zustand zwischen zwei Kriegen. Friede ist nicht oder nur scheinbar etwas Politisches, etwas, was zwischen Völkern und Staaten geschlossen würde. Der Friede ist vielmehr *unser* Friede, also der Friede der Kirche, der Friede, der gestört wird, wo ein Volk sich gegen die Ordnung des Bistums Riga auflehnt. Der Friede der Kirche ist aber auch nicht Eigentum der Kirche und liegt nicht in ihrer eigenen Macht. Die Kirche handelt vielmehr im Auftrag Christi; um *seinen* Frieden weiterzugeben, ist sie da. Christi Frieden ist der Frieden schlechthin, er ist die Versöhnung von Himmlischem und Irdischem. Offenbar denkt Heinrich hier an die Inkarnation, die Menschwerdung des wahren Gottessohns. Als sein Testament gebot Christus seinen Jüngern, den Frieden, den er ihnen gelassen hatte, ihrerseits weiterzugeben und alle Völker durch Lehre und Taufe mit einzubeziehen in seine große, Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft des Friedens und der Liebe⁴².

³⁹ Landschaft westlich des Wirz-See (estn. Võrtsjärv), zwischen Oberpahlen (estn. Põltsamaa) und der Sedde (lett. Seda).

⁴⁰ Östliche Nachbarlandschaft Sakkalas zwischen Wirz-See und Peipussee, entspricht etwa dem Gebiet der heutigen estnischen Landkreise Jõgevamaa, Tartumaa, Põlvamaa, Valgamaa und Võrumaa.

⁴¹ Vgl. Anm. 6.

⁴² Als die neugetauften Liven Kyrian und Layan in Üxküll die Pläne der abgefallenen Liven auskundschaften wollen, aber ergriffen werden und man sie drängt, den Glauben an Christus zu verwerfen und sich von den Deutschen loszusagen, da „bekennen sie, sie

Schon der Name Riga verrät, daß das Benetzen [*rigare*], also Taufen der Heiden die Aufgabe der Kirche von Riga ist (IV 5; XIX 7; XXX 6 u. ö.). Der durch das Taufen ausgebreitete Friede Christi muß unter Umständen auch mit Waffengewalt durchgesetzt werden, indem seine Feinde entweder unterworfen oder vernichtet werden. Unterwirft sich aber ein Feind und nimmt den Frieden an, so ist er von Stund an kein Feind mehr, sondern Glied der Liebesgemeinschaft und Bruderschaft in dieser und der kommenden Welt und natürlich auch ein potentieller Verbündeter im weiteren Streit gegen die Störenfriede⁴³.

Den Titel *wahrer Friedensstifter – verus pacificus* legt Heinrich Christus noch öfter bei. Als die Ältesten der Wiek⁴⁴ die deutschen, livischen und lettischen Truppen des Bischofs von Riga, die ihr Land nach gewohnter Weise verheert haben, um Frieden und Abzug bitten, bekommen sie zur Antwort: „Wenn ihr mit der heiligen Quelle genetzt werden [*rigari*, vgl. oben zu dem Wortspiel] und mit uns Kinder des wahren Friedensstifters, der Christus ist, werden wollt, dann werden wir den wahren Frieden mit euch bekräftigen und euch in unsere Bruderschaft aufnehmen.“⁴⁵ Der Titel *pacificus* für Christus ist nicht biblisch⁴⁶; in Col 1,20 heißt Christus allerdings *pacificans*. Augustin übersetzt den Namen Salomo mit *pacificus* und schreibt, Salomo als Friedenskönig kündige zugleich schattenhaft Christus, den wahren *rex pacificus*, an⁴⁷. Otto von Freising nennt in seiner Chronik einmal Christus den *vere pacificus*⁴⁸. Wenn Arbusows Vermutung stimmt, haben Otto und Heinrich den Titel den ersten beiden Antiphonen der ersten Weihnachtsvesper entnommen⁴⁹.

hätten den empfangenen Glauben mit aller Neigung der Liebe liebgewonnen, und bezeugen, von der Liebe und Gemeinschaft der Christen könnten sie alle Arten der Martern nicht scheiden.“ (X 5)

⁴³ Zur Kapitulation der Bewohner von Wolde (estn. Valjala) auf Ösel vor den christlichen Deutschen, Liven, Letten und Esten schreibt Heinrich: „Es werden die Öseler in Wolde gehorsame Kinder [1Petr 2,14], die einst hochmütige Kinder waren [1Mcc 2,47]. Der einst ein Wolf war, wird ein Lamm. Der einst Verfolger der Christen war, wird ein Mitbruder, empfängt den Frieden, weist es nicht von sich, Geiseln zu geben, bittet gläubig um die Gnade der Taufe und scheut sich nicht, immerwährenden Tribut zu entrichten.“ (XXX 5)

⁴⁴ Landschaft an der estnischen Westküste, entspricht etwa den heutigen estnischen Landkreisen Läänemaa und Pärnumaa.

⁴⁵ XXI 5; ähnlich XVIII 7; XX 6. Weitere Belege des *pacificus*-Titels für Christus: IX 14; XI 6; XXVIII 3.

⁴⁶ Im Neuen Testament ist das Wort nur zweimal belegt: Mt 5,9 und Jac 3,17. Bei den meisten der rund 120 Belege in der Vulgata handelt es sich um *pacifica* als kultischen Fachterminus (hebr. *šelāmîm*, in der Lutherbibel meist „Dankopfer“) in Verbindung mit *hostia, victima, holocausta, sacrificium* usw. (Ex 20,24; Lev 3,1–9; Num 7,17–88; Ez 46,2–12 u. ö.) oder um die Wendung *verba pacifica* (Ex 18,7; 1Mcc 7,15.24 u. ö.).

⁴⁷ *Contra Faustum* (CSEL 25,1 [ed. Joseph Zychaj], Wien 1891, 249–797) XIII 7; *Sermo* (1–50: CChr.SL 41 [ed. Cyrille Lambot OSB], Thorrhout 1961) 10,4 7; *Enarrationes in Psalmos* (CChr.SL 38–40 [ed. Eligius Dekkers OSB – Johannes Fraipont], Thorrhout 1956) 71,1 17; 126,2; *De civitate Dei* (CChr.SL 47; 48 [ed. Bernhard Dombart – Alfons Kalb], Thorrhout 1955) XVII 8. Vgl. Stanislaw Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck 1988, 120f.

⁴⁸ *Chronica* (wie Anm. 30) II 51.

⁴⁹ *Liturgie* (wie Anm. 25) 86.

Jedenfalls war dieser Titel nicht gerade gängig; Heinrichs Vorliebe für ihn ist theologisches Programm.

Auch wo der Begriff *pacificus* fehlt, steht Christus als der wahre Friede (vgl. Eph 2,14) und die Gemeinschaft des Friedens und der Liebe im Mittelpunkt des Missionskerygmas⁵⁰. Die Form, die dieser Friede hat, ist aber die der Rechtsordnung, die nicht nur die Taufe und die anderen Sakramente umfaßt, sondern z. B. auch den kirchlichen Zehnten und die Versorgung der christlichen Priester. So ist häufig von der Annahme der Rechte des Christentums (*jura christianitatis*)⁵¹ und vom Auflegen des Jochs (*jugum*)⁵² die Rede.

Entsprechend seinem symbolischen Verständnis der Wirklichkeit ist ein rein profaner Friede, also ein politisches Abkommen, das nicht zugleich über sich hinausweist auf den göttlichen Frieden, für Heinrich ein Ding der Unmöglichkeit⁵³. Kategorisch sagen die getauften Letten den in der Burg Beverin (vielleicht Wolmar) belagerten Esten: „Zwischen Christen und Heiden wird es nie ein Herz und eine Seele noch auch eine dauerhafte Form des Friedens geben.“ (XII 6) Freilich weiß Heinrich, daß es gelegentlich doch Friedensschlüsse auch mit heidnischen Völkern gibt (V 2f.; XV 11; XVI 8). Mit dem heidnischen Stamm der Semgallen ging das Bistum Riga sogar ein regelrechtes Bündnis ein und unternahm zusammen Feldzüge gegen Litauer und Treidener (VI 5; IX 2–4; X 10). Eine gemeinsame Heerfahrt nach Litauen im Jahr 1208 führte aber zu einer katastrophalen Niederlage der Deutschen (XII 2). Sie war denn auch das letzte Unternehmen dieser Art. Heinrich schrieb, die ganze Stadt Riga habe getrauert, und ihre Ältesten hätten zu Gott gebetet und beschlossen, sich von nun nicht mehr auf die Menge der Heiden zu verlassen noch mit den Heiden gegen andere Heiden zu kämpfen, sondern auf Gott zu vertrauen und mit den schon getauften Liven und Letten mutig zu allen Heiden fortzugehen. Dies sei dann auch geschehen, denn noch im selben Jahr hätten die Deutschen, Liven und Letten angefangen, das Banner der seligen Jungfrau nach Ugaunien und dann zu allen Esten zu tragen (XII 3). Insofern hatte diese Niederlage also für Heinrich etwas Gutes, als sie die Rigenser von faulen Friedensschläßen und politischen Abwegen abbrachte

⁵⁰ XII 6; XIII 4; XIX 8; XXI 5 u. ö. Die Missionspredigt kennt aber noch andere Motive, so namentlich die Aufforderung, von den falschen Göttern zu lassen und den einen, wahren Gott zu verehren (X 14; XIV 11; XVI 3f. u. ö.; vgl. Helmold, Chronica [wie Anm. 7] I 69 84).

⁵¹ XIV 11; XV 5; XVI 3f.; XXI 5 u. ö.

⁵² IX 13: *jugum Domini*. X 1: *jugum fidei*. XII 6; XXIII 6; XXVII 6 u. ö.: *jugum christianitatis*. XXV 2: das Joch der heiligen Jungfrau. Das Wort *jugum* steht ebenso für das Joch Christi (vgl. Mt 11,29f.; so auch Sido, Epistola ad Gozwinum [wie Anm. 2] S. 236,13–15; 238,21f.) wie für Unterwerfung und Knechtschaft, vgl. Helmold, Chronica (wie Anm. 7) I 7 9 25 36; Sido, Epistola ad Gozwinum S. 241,19–23; Arnold, Chronica (wie Anm. 2) VII 3.

⁵³ Für die Pilger ist es ebensowenig zu dulden, wenn estnische Piraten, Heiden und Feinde des Christennamens, mit Frieden, also unbehelligt am Hafen von Wisby (schwed. Visby) vorbeisegeln können, wie wenn die Wisbyer Bürger und Kaufleute sich lieber der Sicherheit des Friedens erfreuen wollen, als mit den heidnischen Räubern eine Seeschlacht zu wagen (VII 2).

und auf den rechten Weg ihrer Berufung zurückführte, den Weg, auf dem sie, wie er am Ende seines Werks rückblickend feststellt, dann auch mit Gottes und der heiligen Jungfrau Hilfe Sieg um Sieg erringen sollten (XXIX 9; XXX 6)⁵⁴. Dabei gehört das Motiv des Friedensstifters Christus und des auszubreitenden göttlichen Friedens bei Heinrich jedoch durchaus in den Zusammenhang der Missionspredigt. Der Kreuzzug ist Streit für den Namen Christi (VII 2), Gottesdienst unter dem eigenen Kreuz (VII 3), seine Kämpfe sind Gottes Kämpfe (XIII 2); er dient dem Schutz und der Befreiung der Schafherde Gottes (XI 5; XIII 4) und der Ausbreitung des Namens Christi (XVIII 7). In unmittelbaren Zusammenhang mit dem Frieden bringt Heinrich ihn aber nicht; der Friede bleibt auf die dem Kampf folgende Bekehrung und Taufe bezogen⁵⁵.

Woher hat nun Heinrich seine Deutung der Missionsgeschichte als einer Geschichte der Ausbreitung des Friedens Christi und der Kirche? Das Buch, das den Frieden in den Mittelpunkt des theologischen Denkens stellt, ist das XIX. Buch von Augustins *Gottesstadt*. Als meistgelesenes Werk des Ordensheiligen stand *De civitate Dei* sicher auf dem Lehrplan für die am Chorherrenstift Segeberg auszubildenden Geistlichen, sei es im Original oder in einer Bearbeitung für den Lehrbetrieb⁵⁶. Ein Indiz dafür, daß *De civitate Dei* XIX in der jungen Kirche Ostholsteins bekannt war, gibt der *Godeschalcus*, der Bericht eines Neumünsteraner Chorherrn über die dreitägige visionäre Jenseitsreise Gottschalks, eines Bauern aus Horchen (heute Großharrie oder Kleinharrie), 1190 aufgezeichnet, gut zehn Jahre also, bevor Heinrich Schüler des Neumünsteraner Tochterstiftes Segeberg wurde: Als Gottschalk am dritten Tag seiner Wanderung durch die jenseitigen Gefilde eine Art Stadt (*civitas*) erreicht, licht und luftig und ohne Verteidigungsanlagen, da zitiert der Aufzeichner Ps 147,14: „der zu ihren Grenzen [oder: ihrem Ziel] den Frieden gesetzt hat [qui fines eius pacem posuit]“. Es ist kaum zufällig eben der Vers, den Augustin an den Anfang seiner Ausführungen über den Frieden der Gottesstadt gestellt hat⁵⁷. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß Heinrich die Grundgedanken von *De civitate Dei* XIX von seiner Studienzeit in Segeberg her kannte.

Nach Augustin also ist das höchste Gut, das Gut, das nicht Mittel zu anderen Zwecken, sondern selbst letzter Zweck und unbedingt anzustreben ist, das

⁵⁴ Vgl. auch Johansen, Die Chronik (wie Anm. 15) 8f. zu Heinrichs Abneigung gegen alle politischen Winkelzüge.

⁵⁵ Vgl. X 13. Bei Helmold, *Chronica* (wie Anm. 7) I 60 kann der Kreuzzug hingegen der Ausbreitung des Friedens dienen. Er denkt dabei aber an die Kreuzzüge ins Heilige Land, deren Zweck der Schutz der heiligen Stätten und die Schwächung der islamischen Mächte waren.

⁵⁶ Im Original hat Heinrich als in seiner Zeit als Pfarrer und Dolmetscher kein Werk der Kirchenväter mehr vor sich gehabt; die wenigen direkten Zitate aus Gregor dem Großen und Sulpicius Severus stammen aus dem Brevier, vgl. Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 129–131.

⁵⁷ *Godeschalcus* (QFGSH 74 [ed. Erwin Assmann], Neumünster 1979, 46–159) 50,1; Augustin, *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 11. Zu Gottschalks Vision vgl. Assmanns Einleitung (a.a.O. 9–44); Enno Bünz, 'Visio Godeschalcii' / 'Godeschalcus', in: VerLex² 10 (1999) 404–408.

ewige Leben oder der ewige Friede. Zum Frieden, dem geordneten, harmonischen Zustand von Über- und Unterordnung, strebe alles, das sei ein Naturgesetz; auch die Störenfriede und Räuber strebten als Ziel nicht etwa den Streit an, sondern einen Frieden, wenn auch einen zu anderen Bedingungen, weshalb sie erst den bestehenden Frieden brechen wollten. Ohne irgend einen Rest von Frieden aber könne nichts bestehen; ebenso, wie es kein Übel ohne ein Gut gebe, an dem das Übel hafte, da das Übel selbst keine Substanz habe, so könne es auch keinen Krieg oder Streit geben, der nicht an einem Frieden hafte. Der Friede stelle sich auf den verschiedenen Ebenen des Seins verschieden dar: als Friede lebloser Dinge und Körper, Friede der vernunftlosen Seele, Friede der vernünftigen Seele, Friede zwischen Leib und Seele, Friede zwischen Mensch und Gott während des irdischen Lebens, Friede des Hauswesens, Friede des Staates und Friede der Gottesstadt (*civitas Dei*). Der letztere sei identisch mit dem ewigen Leben und der ewigen Seligkeit und bestehe in der wohlgeordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Genusses Gottes und des wechselseitigen Genusses in Gott, dergestalt, daß alles seinen besten Zustand erreicht habe, sich des Friedens erfreue und ruhe⁵⁸.

Auch bei Heinrich ist der Friede der Endzweck allen Handelns. Die Mission, auch wenn sie zu kriegerischen Mitteln greift, ist ja nichts anderes als die Ausbreitung des Friedens, jenes Friedens, den der wahre Friedensstifter Christus in die Welt gebracht hat. Das Ziel ist dort erreicht, wo alle sich durch die Taufe in die Friedensgemeinschaft haben aufnehmen lassen (oder vernichtet sind) und der Friede nicht mehr gestört wird. Die *civitas Dei*, deren Friede das von Gott geordnete höchste Gut und letzte Ziel ist, weshalb zu Beginn vieler Jahresberichte kurz gesagt wird, ob sie Frieden und Ruhe hatte oder nicht, ist dann aber nichts anderes als Stadt und Kirche von Riga! Riga kann einfach die *civitas* genannt werden, und zwar gerade dann, wenn es bedroht ist (IX 1; XII 3; XIV 5). In solchem Zusammenhang heißt Riga einmal auch tatsächlich die *civitas Dei*:

„Einer aber aus der Familie des Bischofs, Theoderich Schilling, findet [in der Schlacht] Suellegate [einen Litauer], der gesagt hatte, er werde die *civitas Dei* vernichten. Als er ihn im Wagen sitzen sieht, durchbohrt er seine Seiten mit dem Speer.“ (IX 4)

Freilich sind die wesentlichen Unterschiede zwischen der Konzeption Augustins und der Heinrichs nicht zu übersehen. Zunächst: für Augustin ist die *pax* der *civitas Dei* eine jenseitige Größe⁵⁹. Sie wird genau unterschieden vom Frieden der Frommen mit Gott in diesem Leben und vom Frieden der

⁵⁸ Augustin, *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 11–14. Vgl. dazu Erich Dinkler, Friede A.–C., in: RAC 8 (1972) 434–494, hier 477–480; Joachim Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*, Wiesbaden 1973; Budzik, *Doctor pacis* (wie Anm. 47); Wilhelm Geerlings, *De civitate dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: Christoph Horn (Hrg.), *Augustinus, De civitate dei*, Berlin 1997, 211–233. Laufs weist Fuchs' These zurück, Augustin sei wesentlich von einer verloren gegangenen Schrift Marcus Terentius Varros über den Frieden abhängig, seine Ausführungen zur *pax* fügten sich daher nicht in die Konzeption von *De civitate Dei* (Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926).

⁵⁹ Vgl. besonders *De civitate Dei* (wie Anm. 47) XIX 20.

civitas terrena, dessen sich, obwohl er eine Notordnung unter den Bedingungen der Sünde ist und obwohl die *civitas terrena* nicht von der Liebe zu Gott, sondern der Eigenliebe geleitet wird, auch die *civitas Dei* bedient⁶⁰. Für Heinrich fällt beides zusammen. Er ist ein politischer Theologe; für ihn ist der Friede, der das Ziel allen Handelns ist, zugleich eine politische Ordnung im Diesseits⁶¹. Überhaupt teilt Heinrich den Dualismus Augustins nicht. Einen profanen Frieden kennt Heinrich ebenso wenig wie eine *civitas terrena*, die bei Augustin der *civitas Dei* gegenübersteht als die von Eigenliebe und Ehrgeiz getriebene Feindin und Verfolgerin der *civitas Dei*, die aber andererseits Ordnung und Frieden unter irdischen Bedingungen gewährleistet⁶². Auch irdischen Frieden stiftet ja für Heinrich die *civitas Dei*, und von einer dem Missionsbistum Riga entgegengesetzten, einheitlichen *civitas* weiß Heinrich nichts. Die von Augustins *Gottesstadt* maßgeblich geprägte Chronik Ottos von Freising lässt seit der Christianisierung des Römischen Reichs durch die Kaiser Konstantin und Theodosius die *civitas mundi* betäubt und fast besiegt sein, aber Ottos Welt war ein christliches Imperium, dessen Einheit er freilich seit dem Investiturstreit zerbrechen sah⁶³. Heinrich dagegen lebte auf einer vom Heidentum umgebenen und bedrohten christlichen Insel, die sich ihr Dasein erst erkämpfen mußte. Märtyrer waren für ihn nicht nur Heilige aus der Frühzeit der Kirche, sondern auch Zeitgenossen⁶⁴. So hätte es eigentlich nahe gelegen, die Missionsgeschichte in Anlehnung an Augustin als Streit zwischen der *civitas Dei* und der *civitas diaboli* zu deuten.

Bei Heinrich, für den die göttliche Friedensordnung bereits eine Sache des Diesseits ist, spielt das Jenseitige überhaupt eine geringe Rolle. Von dem wundergläubigen Arnold von Lübeck z. B. hebt sich Heinrich wohltuend durch seine Nüchternheit ab⁶⁵. Auch über das Leben nach dem Tod redet

⁶⁰ De civitate Dei (wie Anm. 47) XIX 13–17. Vgl. Budzik, Doctor pacis (wie Anm. 47) 255–281 346–357.

⁶¹ Insofern stimmte Heinrich auch mit dem Streben des Papsttums seiner Zeit nach der Weltherrschaft überein. Nach 1250 unterstützte er die papsttreue Partei, die Estland und Livland zu einem nordischen Kirchenstaat machen wollten, vgl. Johansen, Die Chronik (wie Anm. 15) 18.

⁶² De civitate Dei (wie Anm. 47) XIV 28; XV 1; XIX 17.

⁶³ Vgl. Chronica (wie Anm. 30) IV 4; V prol.; VII 21 34. Otto unterscheidet sich hier von Augustin, für den sich das Neben- und Gegeneinander beider *civitates* erst durch ihren Ausgang löst und für den in dieser Hinsicht weder Christi Ankunft noch die Christianisierung des Staats durch Konstantin und Theodosius einen Fortschritt bedeutet, vgl. De civitate Dei (wie Anm. 47) XVIII 46–54.

⁶⁴ Vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 70.

⁶⁵ Vgl. z. B. Arnold, Chronica (wie Anm. 2) I 14; II 7; III 3; V 14f. 23. Heinrich berichtet von einem wunderbar verlängerten Brett (VII 6). Er kolportiert auch eine Wanderlegende von Toren, die einen fest gemauerten Turm mit Stricken fortziehen wollen (I 6; vgl. Johansen, Die Chronik [wie Anm. 15] 17), und eine Legende von einer auf sieben Meilen Entfernung bei ihrer Auffahrt in den Himmel gesichteten Seele (I 10; vgl. Arbusow, Liturgie [wie Anm. 25] 55f. 78). Daß jedoch Bernhard zur Lippe, später Abt von Dünamünde und Bischof von Selonien, nach seinem Eintritt in den Zisterzienserorden und seiner Annahme des Kreuzes für die Verteidigung Livlands von einer Lähmung der Füße geheilt wurde – die Lähmung war eine göttliche Strafe für in seiner westfälischen Heimat begangene Kriegsüge – (XV 5), ist auch sonst belegt, vgl. zu

Heinrich auffällig wenig. Natürlich glaubt er daran. Die völkerumfassende Gemeinschaft der Christen ist eine Bruderschaft, die sich auch auf das kommende Leben erstreckt (XVIII 7); die Heiden dagegen erwartet nach dem Tode die Hölle (XVI 4; XVIII 5). In die Missionspredigt gehört selbstverständlich auch die Ankündigung der Freuden des ewigen Lebens (XIX 7). Ebenso wird bei im Kreuzzug gefallenen oder von Heiden gemarterten Christen – von Fall zu Fall auch mit dem Vorbehalt *ut speramus* – gesagt, sie seien in das *consortium martyrum* hinübergegangen⁶⁶. Tiefer eingegangen wird auf all das aber nicht, es bleibt formelhaft⁶⁷. Das Fegefeuer erwähnt Heinrich übrigens gar nicht. Spielen also Raum und Welt jenseits der irdischen Welt bei Heinrich nur eine geringe Rolle, so das Jenseits als Ende der irdischen Zeit gar keine. Von der um 1200 durchaus belegten Erwartung des baldigen Weltendes⁶⁸ finden wir bei Heinrich nichts. Die Figur des Antichrists, die deutsche Theologen des 12. Jahrhunderts von Rupert von Deutz über Otto von Freising und Gerhoch von Reichersberg bis zu Hildegard von Bingen viel beschäftigte, als Chiffre der symbolischen Geschichtsdeutung und der Zeitkritik, bei Otto und Gerhoch aber auch der eschatologischen Naherwartung⁶⁹, wird von Heinrich nie erwähnt. Auch deren historischen Pessimismus – schon im Alten Testament die andere Seite der Apokalyptik und eschatologischen Naherwartung – teilt Heinrich nicht; statt von endzeitlicher Verderbnis redet schon der Prolog der Livländischen Chronik hoffnungsfroh von *nova gaudia* und *nova lumina* sowie von der Austreibung von Schmutz, Krankheit und Übeltaten⁷⁰.

Ist Heinrich also ein Geschichtsschreiber, der ganz im irdischen, diesseitigen Geschehen aufgeht und darüber hinaus kein Interesse hat? Keineswegs. Die Geschichte der Mission als der Stiftung und Ausbreitung des göttlichen Friedens ist ja für ihn (in, mit und unter den irdisch-geschichtlichen Begebenheiten) ein Ereignis der Heilsgeschichte, das sich in Bibel und Liturgie symbolisch widerspiegelt. Sie ist nichts anderes als das Endziel der Geschichte und insofern allerdings das endzeitliche Ereignis schlechthin. Mit dem Sieg der Mission und der Aufrichtung einer kirchlichen Rechtsordnung im Jahr 1227 endet die Chronik dann auch, obwohl Heinrich auch über die folgenden drei Jahrzehnte, die er noch erlebte, manches zu berichten gehabt hätte.

Bernhard: ADB 2 (1875) 422–424; Paul Becker, 255. Bernard de Lippe, in: DHGE 8 (1935) 743–745. Auch die wunderbare Drehung eines ungünstigen Windes, die Heinrich selbst miterlebt haben will (XIX 6), wird tatsächlich geschehen sein.

⁶⁶ XIV 8; XXII 8; XXIII 11; XXIV 3 u. ö. Vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 70–73.

⁶⁷ Vgl. demgegenüber z. B., was Helmold über Vicelins jenseitiges Schicksal zu berichten weiß (Chronica [wie Anm. 7] I 78f.).

⁶⁸ Nach den Annales Marbacenses (MGH.SRG 9 [ed. Hermann Bloch], Hannover 1907, 1–103) sagte der Astronom Johannes aus Toledo für 1185 den Weltuntergang und das Kommen des Antichrists voraus und fand viel Glauben (S. 56, 16–31). Ein Geistlicher aus Ratzeburg sagte aufgrund einer Vision: „Im Jahr 1208 wird das Ende kommen.“ Arnold deute das auf die Ermordung König Philipps (Chronica [wie Anm. 2] VII 12).

⁶⁹ Vgl. Rauh, Das Bild (wie Anm. 31) 532–540 und passim.

⁷⁰ Ob Heinrich aus den Florilegien seiner Schulzeit die 4. Ekloge der Vergilschen Bucolica (P. Vergili Maronis opera [ed. Otto Ribbek] 1, Leipzig ²1894, 1–58) mit ihrer Prophezeiung eines goldenen Friedenszeitalters kannte? Vgl. Arbusow, Das entlehnte Sprachgut (wie Anm. 26) 102–107.

Der Ausbreitung des Christentums und seiner Friedensordnung entsprechen auf der anderen Seite Freude und Dank. Schon der Prolog der Chronik enthält dreimal das Stichwort *Freuden (gaudia)*⁷¹. Berichte über Kämpfe und Feldzüge enden häufig mit der Freude über den Sieg und mit Lob und Dank an Gott⁷². Dies ist sozusagen der angemessene Abschluß eines Unternehmens, das im göttlichen Auftrag und mit göttlichem Beistand glücklich ausgeführt wurde; es erinnert nicht zufällig an die Akklamation der Gottheit, mit der viele Wundergeschichten schließen⁷³. Auch dann, wenn eine Episode mit einem Missionserfolg endet, mit Heidenbekehrung und Taufe oder mit der Rückkehr Abgefallener zum Glauben, stehen Freude, Dank und Gotteslob am Schluß⁷⁴, ebenso dann, wenn die Gläubigen aus einer großen Gefahr gerettet wurden⁷⁵. Lob, Dank und Freude aber sind nicht einfach Ausdrücke menschlicher Empfindungen. Sie sind die Antwort der Schöpfung auf Gottes Handeln, das den Frieden durchsetzt, und sie verbinden sich mit der Liturgie an den kirchlichen Feiertagen zum großen Jubel über die göttlichen Heilstaten in Vergangenheit und Gegenwart, Zeit und Ewigkeit.

⁷¹ Verse 2 12 24. Heinrich liebt auch die Wendung, Menschen (meist kirchliche Würdenträger) seien mit Freuden empfangen worden: IV 2; XI 1; XVI 1; XXIX 2 u. ö.

⁷² VII 2; X 8–13; XII 6; XXVIII 6 u. ö. Der liturgische Hintergrund dieser Dankfeiern ist nicht ganz klar, vgl. Arbusow, Liturgie (wie Anm. 25) 50–52 104. Deutlicher erkennbar sind die zu Beginn eines Feldzuges gehaltenen Feiern (ebd. 48f.).

⁷³ Z. B. Mk 7,37; Luk 5,26; 18,43; Apg 3,9f. Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1931, 241. Auch die Bibel erzählt von Dankfeiern nach Siegen: Ex 15,1–21; 2Chr 20,26–28; Jdt 16,1–24; 1Mkk 4,23–25.

⁷⁴ XI 6; XIX 8; XX 6; XXX 5f. u. ö.

⁷⁵ XI 5; XIV 5; XIX 5f.; XXII 3 u. ö.

Alle Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin ²1994 = Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Randgebiete, Berlin ²1992.

„Gubernator, protector et corrector“

Zum Zusammenhang der Entstehung von Orden und Kardinalprotektoraten von Orden in der lateinischen Kirche

Von Martin Faber

Das relativ geringe Interesse, das die Institution der Kardinalprotektoren in der Forschung bisher gefunden hat (und dies nicht erst seit ihrer Abschaffung im Zuge der Reformen des 2. Vatikanums), zeigt sich besonders deutlich daran, dass sich bisher niemand mit der Frage befasst hat, welche Gründe überhaupt zur Entstehung dieser Institution geführt haben. Und das, obwohl der Zeitpunkt der Entstehung ziemlich genau bekannt ist, im Gegensatz zu vielen anderen Einrichtungen, die ihren Ursprung im Mittelalter haben. Der katholischen Tradition war immer bewusst, dass der erste Protektor eines Ordens Kardinal Hugolino von Segni gewesen war, der den hl. Franz von Assisi bei der Gründung und Organisation seines Ordens unterstützt hatte und der damit als Erster eine Funktion übernahm, die dann 1223 in der Franziskanerregel festgeschrieben wurde, wo es hieß, dass die Brüder sich vom Papst immer einen Kardinal als „gubernator, protector et corrector“ erbitten sollten¹. Franziskus hatte die Erfahrung gemacht, dass seine Anhänger dazu neigten, von der ursprünglichen Lebensweise abzuweichen, und deshalb den Kardinal gebeten, mit seiner Autorität über deren Einhaltung zu wachen. Aber das erklärt nicht, warum auf eine solche Idee nicht auch schon frühere Begründer klösterlicher Lebensweisen gekommen sind, obwohl Abweichungen vom Willen der Stifter und Verfall von Klöstern schon lange zuvor in der Kirche zu beobachten waren. Und es erklärt auch nicht, warum nun im Lauf des Spätmittelalters die Einrichtung der Protektoren sich auch auf die anderen Orden ausbreitete, darunter auch auf die, die schon seit langem bestanden hatten und bis dahin ohne Protektoren ausgekommen waren.

Ich möchte im Folgenden die These darlegen, dass die Einführung der Kardinalprotektoren von Orden seit etwa 1220 mit einem grundlegenden Wandel zusammenhängt, den das abendländische Mönchtum in dieser Zeit durchmachte, nämlich der Organisation in Orden, also in überregionale Verbände von Mönchen und Klöstern mit einer gemeinsamen geistlichen

¹ S. unten Anm. 38.

Ausrichtung². Dass jeder Mönch einem Orden angehört, erscheint uns zwar leicht selbstverständlich, aber dass es das nicht ist, zeigt allein schon die Tatsache, dass die orthodoxe Kirche bis heute keine Orden kennt, obwohl das Mönchtum auch dort keineswegs homogen ist und es auch niemals war. Von daher lässt sich schon vermuten, dass die Entstehung der Orden in der lateinischen Kirche erst in die Zeit nach ihrer Trennung von der griechischen anzusetzen ist³. Zwar zog sich diese Entstehung über mehrere Jahrhunderte hin, aber gerade zur Zeit der Gründung der Franziskaner wurde der entscheidende institutionelle Schritt vollzogen, als die Leitung der Kirche es unternahm, das gesamte Mönchtum in überregionalen Verbänden zu organisieren und auf diese Weise ihre Kontrolle darüber auf eine neue Grundlage zu stellen. Da auch dieser Prozess der Entstehung von Orden bis heute keine ausführliche wissenschaftliche Darstellung erfahren hat, soll er hier zunächst zumindest skizzenhaft vorgestellt werden.

Der Anspruch der kirchlichen Hierarchie, dass das Mönchtum unter ihrer Oberaufsicht zu stehen habe, war zur Zeit des Franziskus keineswegs neu. Schon das Konzil von Chalkedon hatte 451 im Kanon 4 bestimmt, dass die Mönche einer Stadt oder eines Gebiets dem jeweiligen Bischof unterstehen sollten⁴. Der Hintergrund dieser Bestimmung war der enorme Einfluss, den die Mönche in den christologischen Streitigkeiten erlangt hatten, die auf dem Konzil entschieden werden sollten. Die Lehre von der einen, göttlichen Natur in Christus (Monophysitismus), die dann als häretisch verurteilt wurde, wurde vor allem von Mönchen vertreten, und auf deren Unterwerfung unter die Entscheidung des Konzils konnte man nur hoffen, wenn klar war, dass sie ebenso wie alle anderen Christen letztlich den Bischöfen als den Vorstehern der Gesamtkirche unterstanden⁵.

Doch in diesem Kanon war eben nur von der Unterstellung der Mönche unter die Bischöfe die Rede, nicht von der der Orden unter den Papst. Eine solche Aufsichtsfunktion hätten zum Einen die Päpste in Rom in dieser Zeit noch gar nicht ausüben können, weil ihre Machtstellung auch in der Kirche

² Diese Definition bezieht sich auf die gegenwärtige Fragestellung. Die Definition von religiösen Orden ist ansonsten keineswegs einheitlich. Während das *Lexikon für Theologie und Kirche* in der älteren Ausgabe als Orden einen „klösterlichen Verband, in dem feierliche Gelübde ... abgelegt werden“, bezeichnete (Bd. 7 von 1962, 1197), sind Orden nach der neuen Ausgabe des LThK nur „organisierte Verbände geistlicher Gemeinschaften“ (Bd. 7 von 1998, 1091), eine Definition, die m. E. zu weit gefasst ist.

³ Wobei hier vernachlässigt werden kann, dass es sich bei dieser Trennung um einen langen Prozess handelt, der in der Bannbulle des Jahres 1054 nur seinen spektakulären Höhepunkt erreichte.

⁴ „... τοὺς δε καθ'έκαστην πόλιν καὶ χώραν μονάζοντας ὑποτετάθαι τῷ επισκόπῳ ...“. Zit. nach Ueding (wie Anm. 5), 605.

⁵ Vgl. zu diesen Ereignissen Leo Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht (Hrg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II. Würzburg 1953, 569–676 mit reichen Erläuterungen zum Verhältnis von Bischöfen und Mönchen vor und nach diesem Konzil.

des Westens dafür noch nicht ausreichte⁶. Aber zum Zweiten stellte sich diese Frage überhaupt nicht, weil es noch gar keine Orden gab. Zwar war das Mönchtum damals auch schon ins Abendland vorgedrungen, aber wie in seinen Ursprungsländern im Osten – Ägypten, Palästina und Syrien – handelte es sich dabei entweder um Eremiten, die allein lebten, oder wenn es sich – wie in den meisten Fällen – um Mönche handelte, die ein gemeinsames Leben führten, dann war ihre Organisationseinheit nur das einzelne Kloster und sollte es auch noch lange bleiben. Wenn für die folgenden Jahrhunderte von der Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums im Westen die Rede ist, dann handelte es sich dabei eben nicht um die Ausbreitung eines vom hl. Benedikt gegründeten Ordens, sondern lediglich um die Verbreitung der auf ihn zurückgehenden Klosterregel. Diese Regel hatte sich einfach in der Praxis so bewährt, dass sie von immer mehr Klöstern übernommen wurde, so dass schließlich sogar die karolingischen Herrscher den Mönch Benedikt von Aniane gezielte Maßnahmen ergreifen ließen, um die Benediktregel als alleinige Mönchsregel im Frankenreich durchzusetzen und auf diese Weise das Klosterleben zu vereinheitlichen, was auch weitgehend gelang⁷.

Doch dabei sollte es nicht bleiben. Die Entwicklungen, die mit der zunehmenden Etablierung der Klöster verbunden waren, ihr wachsender Reichtum und ihre Verbindung mit der weltlichen Macht, führten zu einem Niedergang des Mönchsideals, der schließlich seit dem 10. Jh. Reformbewegungen auf den Plan rief, von denen die von Cluny die bedeutendste wurde. Hier erleben wir aber nun zum ersten Mal in der abendländischen Mönchsgeschichte das Phänomen, dass eine Reformbewegung sich gegen den Widerstand der Anhänger des Bestehenden durchsetzen musste, ohne dieses ganz verdrängen zu können, und dass die Anhänger der Reform dadurch zum Zusammenschluss untereinander veranlasst wurden. Die neue Regelstrenge der Cluniazenser ließ sich nur verwirklichen durch die Trennung ihrer reformierten Klöster von den nichtreformierten. In einer Urkunde von 931 erlaubte Papst Johannes XI. dem Abt Odo, andere Klöster zur Besserung in den Einflussbereich von Cluny aufzunehmen⁸. So entstand der cluniazensische Klosterverband, auf dessen Ausformung im Einzelnen wir hier nicht einzugehen brauchen.

⁶ Und auch was die griechische Kirche betrifft, aus der die überwältigende Mehrheit der Konzilsbischofe von Chalkedon stammte, ist es bezeichnend, dass die Initiative zur Aufnahme dieses Kanons nicht von den Bischöfen ausging, sondern vom byzantinischen Kaiser. Die christologischen Auseinandersetzungen hatten ein solches Ausmaß angenommen, dass sie das ganze Reich zu spalten drohten, und so war die Kontrolle über das Mönchtum zunächst zu einer politischen Frage geworden.

⁷ Vgl. zur Entwicklung unter den Karolingern und zu den Reformen Benedikts von Aniane Die Geschichte des Christentums IV: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), Freiburg – Basel – Wien 1994, 699–703.

⁸ „Si autem cenobium aliquod ... in sua ditione ad meliorandum suspicere consenseritis, nostram licentiam ex hoc habetis.“ Zitiert nach Harald Zimmermann (Hrg.), Papsturkunden 896–1046, Wien 1988, Nr. 64, S. 108.

Wichtig ist aber, dass der Papst nicht nur in der gleichen Urkunde dem Kloster die Freiheit von jeder weltlichen Herrschaft zusprach⁹, sondern dass er darüber hinaus am Anfang des 11. Jhs. Cluny und die von ihm abhängigen Klöster auch im Geistlichen von der Hoheit der Bischöfe befreite¹⁰. Durch diesen Vorgang, *Exemption* genannt, wurden die Cluniazenser zum ersten Fall eines Klosterverbands, der kirchenrechtlich nur noch dem Papst unterstand. Solche Exemtionen hatten die Päpste zwar auch schon zuvor für einzelne Klöster ausgesprochen¹¹, aber diese Politik wurde beschleunigt durch den Zusammenschluss von Klöstern über die Grenzen von Diözesen hinaus. Dadurch stellte sich nun dringlicher die Frage nach einer überdiözesanen Autorität, die die Unterstellung des Mönchtums unter die Hierarchie der Kirche weiterhin gewährleisten konnte. In diese Autorität wuchs jetzt das Papsttum hinein, umso mehr, als seit dem Ende des 11. Jhs. zunehmend die Päpste den Klöstern, denen sie die *Romana libertas* gewährten, damit drohten, dass sie ihre Privilegien wieder verlieren würden, wenn sie die Regel, zu der sie sich verpflichtet hatten, nicht beobachteten¹². So trug die Exemption von Klöstern und Klosterverbänden wesentlich zur Stärkung der Macht der Päpste bei, während andererseits das Vorhandensein dieser Macht nun auch eine organisatorische Differenzierung des Mönchtums ermöglichte, ohne dass dadurch die Einheit der Kirche gefährdet worden wäre.

Die Entwicklung von Klosterverbänden zu fest gefügten Orden stellte sich allerdings erst bei den klösterlichen Reformbewegungen des 11. und 12. Jhs. ein, und auch hier nicht sofort. Die Kamaldulenser, Kartäuser und Prämonstratenser bildeten zunächst autonome Klöster, deren organisatorischer Zusammenschluss erst später erfolgte, nachdem zwei Entwicklungen dafür die Voraussetzungen geschaffen hatten: die gregorianische Reform in der Kirche und die Entstehung des zentralistisch organisierten Zisterzienserordens.

Die gregorianische Reform richtete sich zwar zunächst auf die Befreiung der Bischöfe und des Weltklerus von den Einflüssen weltlicher Gewalt, aber sie wurde in Gang gesetzt von Päpsten und Kardinälen, die in ihrer Mehrheit ehemalige Mönche waren und das Vorbild ihrer Klosterverbände vor Augen hatten. Sie kamen zunächst vor allem aus den Klöstern Cluny und Montecassino¹³, aber ab etwa 1120 wurden an der Kurie die Vertreter des traditionellen benediktinischen Mönchtums zusehends abgelöst von Angehörigen neuer mönchischer Gruppen, vor allem von den Zisterziensern.

Auch die Zisterzienser verstanden sich als eine Bewegung zur Klosterreform auf der Grundlage der Benediktregel, was sich daran zeigte, dass ihr

⁹ „Itaque sit illud monasterium cum omnibus rebus ... liberum a dominatu cuiuscunque regis aut episcopi sive comitis aut cuiuslibet ex propinquis ipsius Uuilemi.“ (ebd., 107).

¹⁰ Herbert E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970, 7.

¹¹ Vgl. Willy Szaivert, *Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts*, in: MÖIG 59 (1951) 265–298.

¹² Ian Stuart Robinson, *The Papacy 1073–1198. Continuity and innovation*, Cambridge u.a. 1990, 236–238.

¹³ Robinson (wie Anm. 12), 211–214.

größter Vertreter, Bernhard von Clairvaux, noch einmal dazu neigte, mit dem ihm eigenen Pathos die Lebensweise seines Klosterverbands als das wahre und einzige Mönchtum hinzustellen. Aber tatsächlich waren die Zisterzienser gerade deshalb besonders um ihren Zusammenhalt bemüht, weil die Vielfalt der mönchischen Lebensweisen inzwischen eine unabänderliche Tatsache war und man die eigene Weise nur behaupten konnte, wenn man sich überregional organisierte. Wie die Cluniazenser erhielten auch die Zisterzienser ihren Namen von ihrer ersten Abtei, Citeaux, die zur Mutter einer Klosterfamilie wurde. Nur bemühten sich die Gründer der Zisterzienser nun von Anfang an viel zielstrebiger und systematischer darum, dass diese Familie sich ausbreitete und dabei einig blieb. Zwar sollte noch immer jede Abtei grundsätzlich selbstständig bleiben, sie wurde aber eingebunden in ein Filialsystem, bei dem die Tochtergründungen vom Abt des Mutterklosters regelmäßig besucht wurden. Und außerdem sollten sich alle Zisterzienserabtei in jedem Jahr in Citeaux versammeln und über die gemeinsamen Angelegenheiten beraten. Damit war die Institution des Generalkapitels entstanden, die schnell auch in anderen Klosterverbänden eingeführt wurde¹⁴. Bei den Kamaldulensern, Kartäusern und Prämonstratensern führten die Päpste im Lauf des 12. Jhs. Zentralisierungsmaßnahmen durch¹⁵, was letztlich dazu führte, dass auch sie sich zu Orden entwickelten. Und das Vorbild der Zisterzienser bei der Einführung der Generalkapitel wurde bald ein allgemeines und trug wesentlich zur Entstehung des Ordenssystems in der katholischen Kirche bei¹⁶.

Dessen Geburtsstunde schlug im Jahr 1215 beim 4. Laterankonzil. Vielen Konzilsvätern wird die Tragweite ihres Vorgehens nicht bewusst gewesen sein, als sie in Kanon 13 Maßnahmen beschlossen, um einer übergrößen Verschiedenheit im Mönchtum entgegenzutreten. Weil das zur Verwirrung in der Kirche führe, legten sie fest, dass keine neuen klösterlichen Lebensweisen mehr eingeführt werden sollten. Wer künftig ein solches Leben führen wolle, der solle sich einer der genehmigten Weisen anschließen, und wer dafür ein Haus gründen wolle, solle die Regel von einer solchen genehmigten Weise nehmen¹⁷.

¹⁴ Sogar die Cluniazenser führten Ordenskapitel ein. Vgl. zur Ausbreitung der zisterziensischen Strukturen Florent Cygler, Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern, in: Gert Melville (Hrg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996, 6–58, bes. 9–13.

¹⁵ Vgl. Robinson (wie Anm. 12), 239. Zur Zentralisierung bei den Kamaldulensern s. das Zitat aus einer Bulle Papst Paschalis' II. von 1113 in Anm. 22.

¹⁶ Zur Entstehung von Klosterverbänden im Mittelalter und ihrer Institutionalisierung als Orden vgl. auch Klaus Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen, in: Gert Melville (Hrg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln – Weimar – Wien 1992, 295–341.

¹⁷ „Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusione inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque

Der Text dieses Kanons ist außerordentlich schwer zu interpretieren und nur richtig zu verstehen, wenn man ihn im Zusammenhang mit den Entwicklungen sieht, die sich in dieser Zeit im Mönchtum abspielten¹⁸. Wichtig ist zunächst, dass hier weder von Orden noch von Klöstern die Rede ist, sondern von *religio*. Das war zwar ein traditioneller Begriff für das Mönchsleben, der aber in der letzten Zeit einen gewissen Bedeutungswandel erfahren hatte und sich nun nicht mehr nur auf Mönche bezog, sondern auch auf Regularkanoniker, zu denen man auch die Mitglieder der Ritter- und Hospitalorden zählte, die im 12. Jh. entstanden waren. Das entscheidende Merkmal war nun das Ablegen von ewigen Gelübden auf die drei evangelischen Räte in Verbindung mit dem Leben nach einer Regel, unabhängig davon, ob jemand Priester war oder Laie. Auf diese Weise wurden die *religiosi* abgegrenzt von den zahlreichen anderen Gruppen, die sich damals mit dem Ziel einer religiösen Lebensführung gebildet hatten¹⁹. Die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung hatte sich im Pontifikat des Konzilspapstes Innozenz III. immer deutlicher herausgestellt, und damit wurde *religiosi* zur Bezeichnung für die Gruppe, für die sich später im Deutschen der Begriff *Ordensleute* einbürgerte.

Dem Kanon 13 liegt nach seinem Text zunächst einmal eine einschränkende Absicht zugrunde, indem er die Einführung neuer Formen von *religio* verbietet. Doch das wurde in der Folgezeit nicht eingehalten²⁰, stattdessen wurde der Kanon zum Ausgangspunkt eines neuen kirchenrechtlichen Umgangs mit dem, was man von nun an *das Ordensleben* nennen kann.

Denn mit ihm hatte das Konzil ja eine Vielfalt von klösterlichen Lebensweisen als grundsätzlich legitim anerkannt, dabei aber den Anspruch erhoben, dass diese Vielfalt der Aufsicht und der Regelung durch die Gesamtkirche unterliege. Jeder Mönch und jedes Kloster musste in Zukunft nach einer genehmigten Lebensweise leben, und die Genehmigung oblag, auch wenn das hier nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde, dem Papst. Die Genehmigung von Klosterregeln und von Gewohnheiten (*consuetudines*) überregionaler Verbände von Klöstern war seit langem Sache der Päpste gewesen, die als Einzige dafür in Frage kamen, weil Konzilien ja nur selten zusammentreten konnten. Klöster, die nicht als ganze exempt waren, unterstanden nun zwar

voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter, qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis.“ (zit. nach Joseph Wohlmuth [Hrg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien II: Konzilien des Mittelalters, Paderborn u.a. 2000, 242).

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Michele Maccarone, Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III., in: RSCI 16 (1962) 29–72.

¹⁹ Ebd., 62–64.

²⁰ Ein Zeugnis für die Änderung der Praxis und die Anpassung der Theorie an sie ist der Kanon 23 des Zweiten Konzils von Lyon von 1274, der zwar den Kanon 13 des 4. Lateranums zunächst bestätigt, dann aber nur die Orden für aufgelöst erklärt, die sich seitdem gebildet, aber keine Bestätigung des Apostolischen Stuhls erlangt haben. Dagegen werden nicht nur die Dominikaner und Franziskaner, sondern auch die Karmeliter und Augustinereremiten ausdrücklich in ihrer Existenz bestätigt (Dekrete [wie Anm. 17], 326). Vgl. Thomson (wie Anm. 42), 33.

weiterhin der Aufsicht des jeweiligen Diözesanbischofs, der aber auch dabei gebunden war an die Richtlinien für das Mönchsleben, die sich bisher in der Kirche entwickelt hatten und die von den Päpsten weiterentwickelt wurden. Das Prinzip der Exemption wurde somit zumindest im Hinblick auf die klösterliche Lebensweise ein allgemeines, allerdings ging es dabei primär auch nicht mehr um die *Freiheit* von Klöstern, sondern um die Regelung ihrer Angelegenheiten auf überregionaler Ebene. Die Aufsicht der kirchlichen Hierarchie über das Mönchsleben, die in Chalkedon grundgelegt worden war, verschob sich nun endgültig von den Bischöfen zu den Päpsten, und auch die Organisation des Mönchslebens wurde jetzt allgemein den neuen Verhältnissen angepasst.

Denn der Kanon 12 desselben 4. Laterankonzils bestimmte, dass in Zukunft die Äbte oder Prioren eines Gebiets alle drei Jahre zu einem gemeinsamen Kapitel zusammenkommen sollten. Dabei sollten sie in der ersten Zeit jeweils zwei Zisterzienseräbte hinzuziehen, die ihnen mit Rat und Hilfe beistehen könnten, weil sie in der Durchführung solcher Kapitel eine lange Erfahrung hätten²¹. Die Zisterzienser hatten ja die Einrichtung des Ordenskapitels erfunden, die wesentlich zum Zusammenhalt ihres Klosterverbands beitrug und dazu, dass dieser Verband als *ordo* begriffen wurde, wie es auch dieser Kanon formulierte. Der Begriff des *ordo* hatte ursprünglich nur die Lebensweise nach einer Regel bezeichnet, seit einiger Zeit wurde aber auch die Gesamtheit von Klöstern mit derselben Regel so genannt. Die Vorschrift des Konzils, dass auch diejenigen Äbte, bei denen das bisher nicht üblich gewesen war, sich nun regelmäßig zu Kapiteln versammeln sollten, war ein entscheidender Schritt auf dem Weg, alle *religiosi* in verschiedene Orden zu unterteilen und zu organisieren²².

Dieser Kanon entsprach genau den Wünschen Innozenz' III. Waren die Regelungen für das Mönchsleben beim Konzil von Chalkedon noch auf

²¹ „In singulis regnis sive provinciis fiat de triennio in triennium, salvo iure dioecesanorum pontificum, commune capitulum abbatum atque priorum abbates proprios non habentium, qui non consueverunt tale capitulum celebrare. ... Advocent autem caritative in huius novitatis primordiis duos Cisterciensis ordinis abbates vicinos, ad praestandum sibi consilium et auxilium opportunum, cum sint in huiusmodi capitulis celebrandis ex longa consuetudine plenius informati.“ (Dekrete [wie Anm. 17], 240–242).

²² Ein Beispiel für diese in Einzelfällen schon seit längerem verfolgte Politik der Päpste und für die zeitgenössische Unterscheidung der Begriffe *religio*, *congregatio* und *ordo* findet sich in der Bulle, mit der 1113 Papst Paschalis II. den Zusammenschluss der kamaldulensischen Klöster bestätigte und sie zu einer einheitlichen Körperschaft verband: „Nostris siquidem temporibus Camaldulensis eremi sive coenobii religio adeo aucta est, adeo abundavit, ut congregations diversae in unam congregationem Dei gratia convenienter, et loca plurima disciplinam unam, ordinem unum et unum regimen, tanquam corde et una anima continerent. ... Haec igitur omnia ... statuimus, et apostolicae sedis auctoritate sancimus, tanquam corpus unum sub uno capite, id est sub priore Camaldulensis eremi temporibus perpetuis permanere, et in illius disciplinae observatione, sub illo, inquam, priore, qui ab ipsis congregationis abbatibus sive prioribus et ab eremiticis regulariter electus praestante Domino fuerit.“ (PL 163, 330f.). – Zum Verhältnis von *religio* und *ordo* s. auch Grundmann (wie Anm. 28), 199f.

Vorschlag des Kaisers beschlossen worden²³, so war es nun eindeutig der Papst, der die Initiative auf diesem Gebiet hatte. Er und seine Vorgänger hatten schon in den Jahren zuvor gewisse Schritte unternommen, die darauf abzielten, die verschiedenen Formen des Mönchtums der Kontrolle des Apostolischen Stuhls zu unterwerfen²⁴. Dabei hatten sie sich aber noch auf einzelne Klöster und Länder beschränkt, doch nun bezog sich die Vorschrift des Konzils, Kapitel abzuhalten, auf alle Religiösen in der ganzen Welt.

Andererseits sollten jetzt offensichtlich nicht mehr, wie Innozenz zuvor geplant hatte, die Äbte *aller* Klöster eines Gebiets zu einer Versammlung zusammenkommen, sondern getrennt nach ihren jeweiligen *ordines*. Nur so kann man eigentlich die Bestimmung interpretieren, dass jeweils zwei Äbte aus dem *cisterciensis ordo* hinzugezogen werden sollten. Dass von der Unterteilung in Orden hier noch nicht ausdrücklich die Rede war, hängt möglicherweise damit zusammen, dass das Ordenssystem noch nicht allgemein ausgebildet war. Das zeigt sich auch daran, dass als territoriale Einheit für die Gebietskapitel (von Generalkapiteln ist hier gar nicht die Rede) *regna et provinciae* vorgesehen sind, also weltliche Territorien, dass man also noch nicht eigene Ordensprovinzen zugrunde legen konnte, wie sie später üblich wurden. Immerhin sollten die Kapitel aber nun von Äbten aus den Orden selbst geleitet werden, während Innozenz zuvor noch Bischöfe als Leiter von Mönchsversammlungen vorgesehen hatte.

Um diesen Kanon durchzuführen, musste nun aber festgelegt werden, welche Klöster jeweils ihre Äbte zu einem gemeinsamen Kapitel schicken sollten. Bei den Zisterziensern war der Fall klar, und auch von den anderen, schon bestehenden Klosterverbänden hatten viele die Institution des Kapitels ja bereits eingeführt. Aber die Verallgemeinerung des Prinzips machte es jetzt erforderlich, dass *alle* Klöster in Verbänden zusammengeschlossen wurden. Das stieß zwar zunächst vielerorts auf erheblichen Widerstand, aber die Päpste und die Kurie widmeten sich dieser Aufgabe in den folgenden Jahrzehnten mit großer Energie und schufen dabei das uns heute bekannte System der Gliederung des lateinischen Mönchtums in verschiedene Orden.

Zur Grundlage dieser Zusammenschlüsse wurde aber nicht, wie man nach dem Kanon 13 annehmen könnte, die Gemeinsamkeit einer Regel. Schon die Kämpfe um die Observanz der Benediktregel hatten ja gezeigt, dass unterschiedliche Auslegungen einer Regel eine organisatorische Trennung unvermeidlich machen konnten, und so wurde zur Grundlage der Bildung von Orden der faktische organisatorische Zusammenschluss von Klöstern, die zumindest einer gemeinsamen Regel folgten, aber von Fall zu Fall auch noch zusätzliche Gemeinsamkeiten besitzen konnten. Somit war schon klar, dass das Verbot neuer Mönchsregeln nicht die Entstehung neuer Orden verhindern musste. Ein und dieselbe Regel konnte nach unterschiedlichen Richtlinien befolgt werden, und auch die Art des Zusammenschlusses konnte bei den einzelnen Orden sehr verschieden aussehen.

Zudem trat gerade in dieser Zeit eine Entwicklung auf den Plan, die der Ausfaltung des Ordenswesens eine ganz neue Dynamik verlieh, und die uns

²³ S. Anm. 6.

²⁴ Vgl. dazu Maccarone (wie Anm. 18), 30–34.

auf unser eigentliches Problem, die Kardinalprotektorate, hinführt: die Entstehung der Bettelorden. Die wichtigsten Impulse ergaben sich dabei durch die Einführung einer gänzlich neuen organisatorischen Struktur der Gemeinschaften. Ungeachtet aller sonstigen Unterschiede bildeten sowohl die Franziskaner als auch die Dominikaner den neuen Typ des Personenverbandsordens aus, bei dem der einzelne Mönch nicht mehr an ein Kloster gebunden war, sondern von vornherein in den Gesamtorden eintrat und damit nicht mehr einem Abt unterstand, sondern dem General- und dem Provinzoberen. Somit waren nach den Klöstern nun auch die einzelnen Mönche in überregionale und damit auch überdiözesane Strukturen eingebunden. Ein einzelner Bischof konnte schwerlich noch eine Autorität über einen Ordensoberen haben, dessen eigene Autorität sich auf die Mitglieder seines Ordens in vielen Bistümern erstreckte. Das konnten nur noch der Papst und die Kurie in Rom, und dort bildeten sich nun immer stärker die Einrichtungen und Verfahren aus, mit denen das Papsttum die Aufsicht über das Ordenswesen wahrnahm.

Zu einem wichtigen Element dabei sollte die Institution des Kardinalprotektors werden, die – wie schon erwähnt – der Tradition nach²⁵ zuerst bei den Franziskanern eingeführt wurde. Es heißt, Franz von Assisi habe 1220 nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land festgestellt, dass inzwischen seine Vertreter in Italien in der Gemeinschaft seiner Brüder Neuerungen eingeführt hatten, die nicht seinen Vorstellungen entsprachen. Daraufhin bat er Papst Honorius III., den Kardinal Hugolino von Segni zum Protektor seiner Bewegung (die man damals noch nicht einen Orden nennen konnte) zu ernennen, damit er über die Einhaltung des Ideals wache.

Allerdings ist dieser Vorgang in der jüngeren Historiographie auch ganz anders interpretiert worden. Der Franziskus-Biograf Paul Sabatier hat als Erster die These vertreten, Hugolinos Einstellung sei den Intentionen des *poverello* ganz entgegengesetzt gewesen²⁶. Der naive Franziskus habe sich nur nicht wehren können, als der machtbewusste Kardinal die freie, nur dem Evangelium verpflichtete Gemeinschaft seiner Brüder in einen von Regeln eingezwängten, hierarchisch aufgebauten Orden verwandelt und diesen der Aufsicht der Kurie unterstellt habe. Der Höhepunkt dieser Entwicklung sei 1230 die Bulle „Quo elongati“ gewesen, in der Hugolino, inzwischen Papst Gregor IX., erklärt hatte, das Testament des Franziskus sei für die Franziskaner nicht bindend. Sabatiens These ist neuerdings von Helmut Feld wieder vertreten worden²⁷, und so stellt sich die Frage, ob es sich bei den Kardinalprotektoren um eine Institution handelt, die nicht nur die Franziskaner, sondern möglicherweise auch andere religiöse Bewegungen von ihren ursprünglichen Intentionen abgebracht hat.

²⁵ Es ist nicht positiv gesichert, dass es nicht auch schon zuvor Ordensprotektoren gab. Vgl. Dominique Bouix, *Tractatus de iure regularium II*, Paris 1857, 167 und Stephen L. Forte, *The Cardinal-Protector of the Dominican Order*, Rom 1959, 9, Anm. 3; vgl. außerdem unten S. 36.

²⁶ Paul Sabatier, *Leben des Heiligen Franz von Assisi*, Zürich 1919.

²⁷ Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994, 319–351.

Tatsächlich hatte Franz von Assisi zunächst überhaupt nicht daran gedacht, einen Orden zu gründen. Er fühlte sich dazu berufen, in der Nachfolge Christi umherzuwandern und in Armut das Evangelium zu predigen, und er war der Ansicht, dass es dazu außer dem Evangelium selbst keiner weiteren Regeln bedürfe. Aber als sich ihm immer mehr Menschen anschlossen, die dauerhaft in Kontakt mit ihrem geistlichen Lehrer bleiben wollten, war er bald mit der Frage konfrontiert, was denn aus den von ihm Bekehrten werden sollte. Dass eine solche Entwicklung zu Schwierigkeiten führen konnte, hatten die Erfahrungen der voraufgegangenen Jahre gezeigt. Denn Franziskus war beileibe nicht der Erste, der sich von den Stellen im Evangelium hatte inspirieren lassen, in denen Jesus dazu aufruft, alles aufzugeben, um ihm nachzufolgen. Man hat von der *religiösen Armutsbewegung* gesprochen, die sich etwa seit dem Beginn des 12. Jhs. entwickelte und eine Reaktion war auf den Reichtum, der sich in den Städten ansammelte, und auf die Verweltlichung des Klerus und der Klöster, die sich mittlerweile etabliert hatten und von festen Einkünften lebten²⁸. Schon die Klosterreform der Zisterzienser und die häretische Bewegung der Katharer hatten auf die Armut besonderen Nachdruck gelegt, aber zur entscheidenden Erfahrung, die den Umgang mit den Bettelorden bestimmte, wurden für die Kirche die Waldenser.

Der Lyoner Kaufmann Petrus Waldes und seine Gefährten hatten zunächst beim 3. Laterankonzil 1179 die Zustimmung dafür erhalten, von Ort zu Ort zu ziehen und das Evangelium zu predigen. Dabei wollten sie gemäß der Weisung Jesu an die Apostel²⁹ in Armut leben, doch das brachte sie sehr schnell in Konflikt mit vielen Klerikern und Mönchen, denen die Waldenser vorwarfen, reich geworden zu sein, und denen sie nach einiger Zeit vollends das Recht absprachen, die Sakramente zu spenden. Das führte dazu, dass sie als Häretiker verurteilt und verfolgt wurden, obwohl das Ziel ihrer Predigt ursprünglich gerade die Bekehrung der häretischen Katharer gewesen war.

Andererseits hatte aber gerade der ursprüngliche Erfolg der Waldenserpredigt viele in der Kirche erkennen lassen, wie wertvoll solche Bewegungen sein könnten. Die hohe Motivation derer, die die Aufforderung des Evangeliums radikal ernst nahmen, alles zu verlassen, um Christus nachzufolgen, führte nicht nur zu deren persönlicher Heiligung, sondern durch ihre Tätigkeit als Prediger auch zu einer immensen Breitenwirkung, die der Kirche neue Glaubwürdigkeit im Kampf gegen die Häresie brachte und überall christliches Bewusstsein weckte oder stärkte.

Das war auch die Einsicht des Mannes, der im Jahr 1198 den Stuhl Petri bestieg, des Kardinals Lothar von Segni, der sich als Papst Innozenz III. nannte und der das Papsttum auf den Höhepunkt seiner Macht führen sollte, nicht zuletzt auch durch den Kurswechsel, den er im Umgang mit der Armutsbewegung vollzog. Innozenz hatte deren Wert voll erkannt. Das Problem war nur, die armen Wanderprediger davon abzuhalten zu behaupten, alle Priester

²⁸ Vgl. dazu Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Darmstadt 1961.

²⁹ Mt 10, 1–16, vgl. Lk 9, 1–6.

und Mönche oder gar alle Christen müssten so leben wie sie. Wenn das gelang, war Innozenz bereit, solche armen Prediger nicht nur grundsätzlich zuzulassen, sondern ihnen auch überall ihre Tätigkeit zu ermöglichen.

Und zu diesem Zweck bot sich nun die bereits bestehende Form des Lebens in einem *ordo* an, bei der sich Christen durch Gelübde ausdrücklich auf bestimmte Lebensregeln verpflichteten, ohne dass dadurch andere Christen ebenfalls an diese Regeln gebunden waren. Das hatte seinen Ausgang im Grunde schon bei der Entstehung des Mönchtums in der Spätantike genommen, aber erst in den letzten Jahrhunderten hatte sich – wie wir sahen – im abendländischen Mönchtum die Vorstellung durchgesetzt, dass es verschiedene Formen religiösen Lebens nach Regeln geben könne und dass es zur Kompetenz des Papstes gehöre, solche Regeln und die durch sie begründeten *ordines* zu genehmigen.

Doch bisher waren die Päpste in diesem Bereich nur reaktiv tätig geworden. Sie hatten viele der Bewegungen, die seit dem 10. Jh. das Mönchtum zu reformieren bemüht waren, unterstützt, indem sie ihre Lebensweise und Regeln genehmigten und sie vor dem Einfluss von Bischöfen und weltlichen Gewalten, aber auch der Klöster alter Ordnung schützten. Nun aber begann das Papsttum, bei der Gründung von Orden selbst aktiv zu werden³⁰ bzw. – um es korrekter auszudrücken – bestehende religiöse Bewegungen gezielt als Orden zu organisieren³¹.

Das begann mit den Humiliaten, einer in Oberitalien verbreiteten Armutsbewegung, die 1184 gemeinsam mit den Waldensern als Häretiker verurteilt worden waren, die Innozenz aber 1201 wieder in die Kirche aufnahm, indem er ihnen eine feste Lebensregel gab. Predigen durften sie allerdings nur bei den Versammlungen ihrer eigenen Gemeinschaft, wobei sie sich auf den Bereich sittlicher Ermahnung beschränken sollten und dogmatische Fragen nicht berühren durften. Doch schon 1208 ging Innozenz weiter, als er eine Gruppe von Waldensern, die zur Rückkehr in die katholische Kirche bereit waren, unter dem Namen der *Katholischen Armen* wieder aufnahm. Auch sie mussten die Autorität der Hierarchie anerkennen, ebenso das alleinige Recht der geweihten Priester, die Sakramente zu spenden, unabhängig von ihrer moralischen Würdigkeit. Aber anders als bei den sesshaften Humiliaten wurde ihnen auch das Recht zur Wanderpredigt zugestanden und dies summarisch für alle Mitglieder der Gemeinschaft durch päpstliche Vollmacht. Wenn sich nun einzelne Bischöfe beim Papst beschwerten, die *Katholischen Armen* benähmten sich nach ihrer Anerkennung durch die Kirche immer noch genauso wie die Waldenser, mahnte Innozenz sie zu Vorsicht und Milde, um das Unkraut nicht mit dem Weizen auszureißen.

³⁰ „.... si affermava ... il nuovo principio che la legislazione canonica sui religiosi era competenza della Sede apostolica, non più lasciata unicamente alla vigilanza dei vescovi diocesani, e pertanto la Curia passava dalla semplice protezione accordata alle case religiose nei secoli precedenti, e anche dalla approvazione concessa dai papi del sec. XII ai nuovi Ordini e Congregazioni, ad un diretto intervento ed a una propria elaborazione dell'ordinamento e della disciplina dei religiosi.“ (Maccarone [wie Anm. 18], 51).

³¹ Vgl. zum Folgenden vor allem Grundmann (wie Anm. 28), 70–127.

Aber in diesem Fall blieben seine Bemühungen letztlich noch vergeblich. Die *Katholischen Armen* wurden weiter verfolgt, verloren an Bedeutung, und die Reste ihrer Bewegung wurden in der Mitte des 13. Jhs. in andere Orden überführt, deren Strukturen sich mittlerweile als dauerhafter erwiesen hatten. Die *Humiliaten* existierten zwar noch länger, aber auch sie standen bald im Schatten von zwei neuen Bewegungen, deren Konzeption sich als wesentlich zukunftsträchtiger erwies: der Dominikaner und der Franziskaner. In ihnen fanden die Bemühungen Innozenz' III. um die Integration der Armutsbewegung in die Kirche ihre endgültige Gestalt, und ihre Organisation als *Bettelorden (ordines mendicantes)* führte zu einer revolutionären Entwicklung in der Geschichte des abendländischen Mönchtums.

Wir werden uns hier im Folgenden auf die Entwicklung bei den Franziskanern konzentrieren, zum einen, weil bei ihnen das Ideal der Armut im Zentrum stand, während für den hl. Dominikus die Armut vor allem ein Mittel war, um der Predigt gegen die Ketzer Glaubwürdigkeit zu verleihen. Zum anderen waren es die Franziskaner, bei denen zuerst die Institution des Kardinalprotektors eingeführt wurde, für deren Entstehung wir hier den Grund suchen. Und wir werden feststellen, dass dieser Grund genau mit der gerade skizzierten Entwicklung zusammenhängt: der Integration der Armutsbewegung in die Kirche durch ihre Organisation in Orden.

Es war wohl im Jahr 1210, als Franz von Assisi zum ersten Mal mit einigen Gefährten nach Rom kam und Innozenz III. um Erlaubnis bat, als Wanderprediger das Evangelium zu verkünden und dabei in völliger Armut zu leben. Man kann fragen, inwieweit er sich dabei dessen bewusst war, dass in den Jahrzehnten zuvor schon viele andere ähnliche Wege zu gehen versucht hatten, und ob ihm vielleicht das Schicksal der Waldenser als warnendes Beispiel vor Augen stand und er es bewusst zu vermeiden suchte. Aber ob es nun eine reflektierte Einsicht in die Gefährlichkeit war, den eigenen Weg absolut zu setzen, oder einfach nur die Tugend der Demut, jedenfalls unterschied er sich von den meisten seiner Vorgänger in der Armutsbewegung von Anfang an durch eine entschiedene Kirchlichkeit, für die die Unterstellung unter die Hierarchie ein unbedingtes Gebot war. Und das machte ihn in besonderer Weise geeignet für die Pläne Innozenz' III., der Armutsbewegung einen festen Platz in der Kirche zu geben.

Die Entwicklung der von Franziskus angestoßenen Bewegung zu einem Orden ist oft beschrieben worden³², und über ihre Einzelheiten gibt es immer noch unterschiedliche Auffassungen. Fest steht, dass zunächst weder Franziskus noch die Kurie die Gründung eines Ordens planten. Franziskus war – wie gesagt – der Meinung, dass ihm und seinen Brüdern als Richtschnur das Evangelium genüge und es keiner Ordensregeln bedürfe, und an der Kurie wollte man erst einmal abwarten, wie sich die Gemeinschaft entwickelte, und war dann eher geneigt, ihnen zum Anschluss an eine der bestehenden Formen mönchischen Lebens zu raten. Damit aber stieß man auf den entschiedenen Widerstand des Franziskus, der zwar das Mönchtum in seiner bisherigen Form

³² Vgl. z. B. John Moorman, *A history of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*, Oxford 1968.

akzeptierte, aber selbst entschlossen war, einen anderen Weg zu gehen, und sich damit schließlich durchsetzte. Die Lebensweise seiner Gemeinschaft wurde von den Päpsten als eine neue *religio* akzeptiert, dabei allerdings die Mitglieder der Gemeinschaft darauf verpflichtet, die drei Mönchsgelübde abzulegen und Franziskus als ihrem Haupt Gehorsam zu leisten, der seinerseits zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl verpflichtet war.

Wie schon angedeutet, ist das Verhältnis des Franziskus zu Kardinal Hugolino, der dann zum ersten Protektor der Franziskaner wurde, bis heute umstritten³³. Sicher ist, dass Hugolino auf die Ausgestaltung des Ordens und seiner Regel Einfluss nahm und dabei Dinge einführte, die nicht den ursprünglichen Vorstellungen des Franziskus entsprachen. Die Frage ist aber, ob Franziskus sich dabei manipulieren ließ und die Neuerungen nur resigniert hinnehmen musste oder ob er ihnen letztlich selbst zustimmte, weil er einsah, dass die gewandelten Verhältnisse eine straffere Organisation notwendig machten und der Kardinal deshalb mit seinen Bestrebungen Recht hatte. Da die Quellen zu dieser Frage schweigen oder von modernen Autoren gegebenenfalls als parteilich angesehen werden, ist es entscheidend, welche Vorstellung man von den grundsätzlichen Zielen der beiden Männer und davon hat, wie sie sich zu den tatsächlichen Verhältnissen stellten, in denen sie sich befanden oder in die sie hineingerieten.

Es war vor allem das rasche Wachstum seiner Bewegung, das Franziskus vor Probleme stellte, die er nicht vorausgesehen hatte. Je mehr Männer sich ihm als Brüder anschlossen, umso weniger konnten sie alle gemeinsam als Wanderprediger umherziehen. Sie mussten sich auf verschiedenen Städte und Regionen verteilen und dafür Absprachen treffen, und um dann den Kontakt untereinander nicht zu verlieren, mussten sie geeignete Maßnahmen ergreifen. So trafen sich zunächst alle Brüder regelmäßig in Assisi und schufen dabei im Lauf der Zeit dauerhafte Organisationsstrukturen, an deren Weiterentwicklung später auch Hugolino beteiligt war, der als Protektor selbst regelmäßig zu diesen Treffen kam, aus denen sich dann die Ordenskapitel entwickelten.

Allgemein ist anerkannt, dass Hugolino persönlich eine große Zuneigung zu dem Armutsideal des Franziskus empfand, ihn bewunderte und ihn teilweise auch nachzuahmen suchte. Wann die beiden sich zum ersten Mal begegneten, ist ungewiss, aber die Rolle, die Hugolino dann gegenüber der Bewegung einnehmen sollte, zeichnete sich zum ersten Mal ab, als sie sich im Jahr 1217 in Florenz trafen. Franziskus hatte kurz zuvor beim Kapitel in Assisi seine Brüder zur apostolischen Arbeit in andere Länder ausgesandt, und – um selbst mit gutem Beispiel voranzugehen – sich entschieden, nach Frankreich

³³ Vgl. dazu neben Sabatier (wie Anm. 26) und Feld (wie Anm. 27) u.a. Lilly Zarncke, Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des Heiligen Franz., Leipzig – Berlin 1930 (Neudruck Hildesheim 1972); Rosalind B. Brooke, Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure, Cambridge 1959, 56–76; Kurt-Victor Selge, Franz von Assisi und Hugolino von Ostia, in: Atti del IX Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina sul tema: „San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni“, Todi 1971, 159–222; Raoul Manselli, Franziskus. Der solidarische Bruder, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 195–207.

zu gehen. Aber Hugolino hielt ihn nun davon ab, weil – wie er sagte – seine Bewegung an der römischen Kurie zahlreiche Gegner habe. Er und andere Kardinäle seien bereit, ihn dort zu unterstützen, aber das könne nur gelingen, wenn Franziskus selbst in Italien bleibe³⁴.

Wie Recht er damit hatte, wurde zwei Jahre später deutlich, als Franziskus ins Heilige Land reiste, um die Muslime zum Christentum zu bekehren. Kaum hatte er Italien verlassen, eskalierten dort die Auseinandersetzungen unter seinen Mitbrüdern. Die beiden Vikare, die er als seine Vertreter eingesetzt hatte, führten einige Neuerungen ein, die nicht seinen Vorstellungen entsprachen. Ein anderer Bruder bemühte sich an der Kurie um die Erlaubnis, einen eigenen Orden für die Pflege von Aussätzigen zu gründen, und der Bruder Philippus Longus ließ sich vom Papst die Sorge über die Frauen übertragen, die sich durch die Predigt der Franziskaner bekehrt hatten. Viele dieser Frauen wollten nun Klöster gründen, aber Franziskus hatte sich bisher strikt dagegen ausgesprochen, dass seine Brüder die Betreuung dieser Frauen übernahmen. Einige Brüder, die mit der Entwicklung nicht einverstanden waren, riefen ihn aus dem Orient zurück. In Italien begab er sich – wie die Chronik Jordans von Sachsen berichtet – aber nicht zu den Unruhestiftern in seinem Orden, sondern gleich zu Papst Honorius III. Er wagte es nicht, gleich zu ihm hineinzugehen, sondern wartete lange vor der Tür, bis der Papst herauskam. Dann redete er ihn an und sprach davon, wie schwer es sei, bei seinen vielen Geschäften zu ihm vorzudringen und mit ihm zu sprechen, wenn das notwendig sei. Stattdessen habe ihm der Papst viele Päpste gegeben, und er solle ihm nun lieber einen geben, mit dem er an Stelle des Papstes die Angelegenheiten seines Ordens beraten könne. Honorius III. war einverstanden und übertrug diese Aufgabe auf die Bitte des Franziskus an Hugolino, den Kardinalbischof von Ostia. In Verhandlungen mit ihm erreichte Franziskus auch gleich, dass dem Bruder Philippus die Sorge über die „armen Frauen“ wieder entzogen und der Bruder, der den Aussätzigenorden hatte gründen wollen, von der Kurie verwiesen wurde³⁵. So wurde Hugolino der erste

³⁴ „Frater, nolo quod vadas ultra montes, quoniam multi prelati sunt et alii qui libenter impedirent bona tue religionis in curia Romana. Ego autem et alii cardinales, qui diligimus tuam religionem libentius protegimus et adiuvavimus ipsam, si manseris in circuitu istius provinciae.“ (zitiert nach Brooke [wie Anm. 33], 68f., Anm. 6).

³⁵ „Beatus Franciscus ... reddit in Ytaliam. Et ibi causis turbacionum plenius intellectis non ad turbatores, sed ad dominum papam Honorium se contulit. Ad fores ergo domini pape pater humilis iacens cubiculum tanti principis perstrependo pulsare non audebat sed eius spontaneum egressum longanimiter expectabat. Quo egresso beatus Franciscus facto ei reverentia dixit: ‚Pater papa, Deus tibi det pacem!‘ At ille: ‚Benedicat tibi Deus, fili!‘ Et beatus Franciscus: ‚Domine, cum sis magnus [dominus] et magnis sepe prepeditus negotiis, pauperes ad te accessum habere sepe non possunt nec tibi loqui, quociens necesse habent. Multos mihi papas dedisti. Da unum, cui cum necesse habeo, loqui possim, qui vice tua causas meas et ordinis mei audiat et discutiat.‘ – Ad quem papa: ‚Quem vis ut dem tibi, fili?‘ – Et ille: ‚Dominum Hostiensem‘. Et concessit. Cum ergo beatus Franciscus domino Hostiensi pape suo causas turbacionis sue retulisset, litteras fratris Philippi in continentia revocavit et frater Iohannes cum suis cum verecundia a curia est repulsus.“ (Heinrich Boehmer Hrg., *Chronica fratris Jordani*, Paris 1908, 13–15).

Kardinalprotektor der Franziskaner und überhaupt der erste Ordensprotektor der Kirchengeschichte.

Der Ablauf der Begegnung, wie er von Jordan von Sachsen erzählt wird, gibt die damalige Lage des Franziskus gut wieder. Auf die Überwindung der Widerstände, die sich in seiner Bewegung erhoben hatten, konnte er nur hoffen, wenn er dabei die Unterstützung durch die Autorität des Papstes und der Kurie hatte. Und das vor allem deshalb, weil diejenigen unter seinen Brüdern, die seinem Willen entgegenstrebten, sich ebenfalls um Unterstützung durch die Kurie bemühten. Angesichts der Streitigkeiten ließ sich die Einheit der franziskanischen Bewegung nur bewahren, wenn die Autorität des Franziskus durch die Autorität der kirchlichen Hierarchie geschützt wurde. Und bei einer Bewegung, die sich schon an vielen Orten Europas und darüber hinaus ausgebreitet hatte, konnte diese Autorität auch nicht mehr von einem einzelnen Bischof, sondern nur noch vom Papst ausgeübt werden.

Andererseits wird aus den Worten, die Franziskus an den Papst richtete, deutlich, dass die Ausübung dieser Autorität bei den Franziskanern nun so häufig erforderlich war, dass der Papst allein sie nicht mehr leisten konnte. Die Rede von den „vielen Päpsten“ zeigt, dass das schon dazu geführt hatte, dass verschiedene Leute an der Kurie sich berechtigt fühlten, über die Angelegenheiten der Franziskaner zu entscheiden. Nicht nur die zahlreichen Gegner der Bewegung, sondern auch die streitenden Gruppen in ihr selbst suchten und fanden an der Kurie Personen, die ihre jeweiligen Anliegen unterstützten. Wenn das nicht zum Zerfall führen sollte, dann musste nicht nur in dem entstehenden Orden, sondern auch an der Kurie eine einheitliche Autorität eingeführt werden, die für die Belange der Franziskaner zuständig war.

Damit ist schon ein weiterer Faktor bei der Ausbildung der Kardinalprotektorate angedeutet: Die Protektoren sollten die Orden gegen schlechte Einflüsse sowohl von innen als auch von außen schützen. Nicht nur die Franziskaner, sondern auch andere Orden und religiöse Bewegungen waren sowohl durch innere Streitigkeiten bedroht als auch durch äußere Gegner, die ihnen entweder ganz die Existenzberechtigung bestritten oder zumindest ihre Tätigkeit einschränken wollten. Wenn die Kurie dennoch bestrebt war, solche Gruppen zu fördern, dann mussten die Protektoren ihre Autorität in beide Richtungen geltend machen. So hatte das Amt des Kardinalprotektors von Anfang an das Doppelgesicht, das in Zukunft immer wieder zu Auseinandersetzungen darüber führen sollte, worin eigentlich sein wahrer Sinn bestand. Später wurden immer wieder Klagen darüber laut, dass die Protektoren ihre Macht bei den Orden missbrauchten und sich über Gebühr in deren innere Angelegenheiten einmischten. Dagegen erließ 1373 Papst Gregor XI. die Bulle „Cunctos Christi fideles“³⁶, in der er den Eingriffen der Protektoren bei den Franziskanern genaue Grenzen zog. Diese Bestimmungen galten dann bald auch für die anderen Orden, mussten allerdings in den kommenden

³⁶ Abgedruckt bei Bernardino da Siena, *Il cardinale protettore negli istituti religiosi specialmente negli ordini francescani*, Florenz 1940, 162–164.

Jahrhunderten von den Päpsten immer wieder eingeschärft werden³⁷, denn sie wurden regelmäßig übertreten, wobei häufig die Protektoren von Mitgliedern der Orden selbst zum Eingreifen gegen ihre Oberen aufgefordert wurden.

Gregor XI. verwies in seiner Bulle die Protektoren vor allem auf ihre Aufgabe, die Orden gegen äußere Feinde zu verteidigen. Das war natürlich durch das Wort *protector* auch nahe gelegt, aber tatsächlich hieß es in der 1223 approbierten Franziskanerregel, dass die Brüder sich vom Papst immer einen Kardinal als „governator, protector et corrector“ erbitten sollten³⁸, es muss hier also auch um Befugnisse bei dem Orden selbst gegangen sein. Und jedenfalls hatte Franz von Assisi, als er den Papst um die Beauftragung des Kardinals Hugolino bat, die größere Gefahr für seine Bewegung von den Widerständen bei seinen eigenen Brüdern ausgehen sehen, und auch in späteren Zeiten lässt sich beobachten, dass die Macht von Protektoren am größten war, wenn Orden durch innere Auseinandersetzungen geschwächt waren³⁹ oder wenn in einzelnen Orden die Oberen von vornherein eine schwache Machtstellung hatten⁴⁰.

Die Einführung des Protektors bei den Franziskanern hat ihren Grund also nicht in einer Manipulation des Franziskus durch einen machthungrigen Kardinal und künftigen Papst, sondern in Franziskus' eigener Einsicht in die tatsächliche Gefährdung seiner Bewegung. Hugolino mag manches getan haben, das nicht den ursprünglichen Absichten des Franziskus entsprach, aber er tat dies immer in Reaktion auf tatsächliche Widerstände, die sich dem Ideal entgegenstellten, und auch Franziskus selbst zeigte sich – solange er lebte – durchaus empfänglich für vernünftige Argumente, insbesondere, als es darum ging, dem Orden eine feste Struktur zu geben⁴¹.

³⁷ Zur Geschichte der Kompetenzen von Ordensprotektoren s. da Siena (wie Anm. 36), 73–109.

³⁸ „Ad haec per obedientiam iniungo ministris, ut petant a domino papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus qui sit gubernator, protector, et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae, stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus.“ (zitiert nach Kajetan Esser, Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition, Grottaferrata 1989, 371).

³⁹ Bei den Domikanern hat dies Forte für das Protektorat von Kardinal Oliviero Carafa (1478–1511) zeigen können (Forte [wie Anm. 25], 24).

⁴⁰ Vgl. dazu meine Ausführungen zur Rolle der Protektoren bei der Benediktinerkongregation der Olivetaner in meiner in Kürze erscheinenden Dissertation „Scipione Borghese als Kardinalprotektor“.

⁴¹ Vgl. dazu insbesondere Selge (wie Anm. 33), der auch keinen wirklichen Gegensatz zwischen den Intentionen des Franziskus und Hugolinos sieht. Eine durchaus zutreffende Wiedergabe der damaligen Lage ist insofern die Legende, die in diesem Zusammenhang in den Chroniken erzählt wird (vgl. Feld [wie Anm. 27], 320f.): Danach sah Franziskus in einer Vision eine Henne, die so viele Küken hatte, dass sie sie nicht alle im Schutz ihrer Flügel bergen konnte. Das deutete er als Sinnbild des Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitbrüdern und entschloss sich daraufhin, die Brüder der Sorge der Heiligen Römischen Kirche anzuvertrauen.

Im Übrigen geht die Entstehung der Kardinalprotektorate von Orden auch nicht auf die Idee und Initiative eines einzelnen Kardinals zurück, sondern war zumindest der Sache nach schon vorher angelegt. Schon seit Franziskus und seine Gefährten 1210 zum ersten Mal an die Kurie gekommen waren, um beim Papst die Erlaubnis für ihre Lebensweise zu erwirken, hatten sie dort Unterstützung durch einflussreiche Personen benötigt und erhalten. Zuerst war es der Bischof Guido von Assisi, der sich gerade an der Kurie aufhielt und der ihnen dann Zugang verschaffte zu Kardinal Johannes von St. Paul, dem Großpönitentiar der Kirche⁴², der von manchen schon als der erste Kardinalprotektor der Franziskaner angesehen wird⁴³. Johannes soll zunächst versucht haben, Franziskus zur Annahme einer der bestehenden Mönchsregeln zu veranlassen, aber als er damit auf dessen entschiedenen Widerstand stieß, vertrat er ihr Anliegen vor Papst Innozenz III. Einige Kardinäle erhoben zwar Bedenken, weil diese Lebensweise neu sei und über menschliche Kräfte gehe, aber auf die Fürsprache des Kardinals Johannes wurde sie schließlich vom Papst zunächst mündlich genehmigt.

Johannes von St. Paul starb 1215, und es ist nicht klar, ob gleich danach ein anderer Kardinal seine Rolle als Anwalt der franziskanischen Gemeinschaft übernahm⁴⁴. Die Franziskaner stützten sich damals auch offensichtlich auf die Hilfe von verschiedenen Kardinälen, die ihnen wohlgesonnen waren, und erst allmählich trat unter ihnen Hugolino von Ostia in den Vordergrund, bis es sich schließlich als zweckmäßig erwies, dass der Papst ihn zum besonderen Beauftragten für den Orden ernannte.

In ähnlicher Weise scheint es auch schon zuvor zur Einrichtung eines Protektorenamts bei den *Katholischen Armen* gekommen zu sein. Denn ihr Führer, Durandus von Huesca, erwähnt nicht nur mehrere Kardinäle, die seine Gemeinschaft unterstützten, sondern nennt auch Kardinal Leo Brancaleone als denjenigen, den er sich zum Protektor und besonderen Korrektor erwählt habe⁴⁵. Die Übernahme von Schutz- und Aufsichtsver-

⁴² Vgl. dazu und zum Folgenden Grundmann (wie Anm. 28), 129–133; Selge (wie Anm. 33), 171–179; Williel R. Thomson, The Earliest Cardinal-Protectors of the Franciscan Order: A Study in Administrative History 1210–1261. In: SMRH 9 (1972), 21–80, hier 25–37.

⁴³ Z.B. von Thomson (wie Anm. 42), 27, 31 mit Anm. 45.

⁴⁴ Thomson (wie Anm. 42), 38f., Selge (wie Anm. 33), 179–183.

⁴⁵ „... Yperaspistem nostrum dominum Leonem tituli sancte Crucis in Iherusalem presbiterum cardinalem, cui hoc opus proposuimus destinandum specialiter eligo correctorem. Deus omnipotens, cuius est omne datum optimum et perfectum, collaudetur omni tempore, qui cordis eius et fratrum ipsius venerabilium dominorum cardinalium domini Pelagii, domini Nicholay, domini Stephani, domini Guale, domini Iohannis de Columpna et aliorum celitus inspiravit ut nobis amicarentur ipsius reverentia et amore.“ (zit. nach Christine Thouzellier [Hrg.], *Une somme anti-cathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1964, 82–84, Lesart P. Vgl. Selge wie Anm. 33, 181). Das hier verwendete „ύπερασπιστήρ“ ist die griechische Übersetzung des Wortes „protector“, vgl. Ps 17,3 und 31 nach der Septuaginta und Vulgata. Die Schrift des Durandus ist zwar erst nach 1223 entstanden, Leo Brancaleone war aber schon Kardinal, als die Katholischen Armen 1208 ihre kirchliche Anerkennung erhielten (s. S. 30), kann also schon ihr Protektor gewesen sein, bevor es dieses Amt bei den Franziskanern gab.

hältnissen über neue geistliche Gemeinschaften durch Kardinäle lag offenbar in der Luft⁴⁶. Es hatte sich gezeigt, dass Armutsbewegungen leicht in die Häresie abgleiten konnten, und deshalb war die Kurie seit Innozenz III. bemüht, solche Bewegungen unter besondere Aufsicht zu stellen.

Dann war sie aber auch bereit, diese Bewegungen in Schutz zu nehmen, wenn sie von anderer Seite in der Kirche immer noch Angriffen ausgesetzt waren. Und das geschah in der Folgezeit auch bei den Franziskanern nicht selten. Die ersten Mitglieder des Ordens, die auf ihren Missionsreisen nach Frankreich und Deutschland kamen, gerieten dort schnell in den Verdacht der Ketzeri, und es war der Protektor Hugolino, der ihnen bei Honorius III. einen Schutzbrief erwirkte, in dem der Papst erklärte, ihre Lehre sei katholisch und ihre Gemeinschaft sei von der römischen Kirche anerkannt⁴⁷. Franziskus selbst soll zwar gegen solche Schutzbriefe gewesen sein, denn er war der Meinung, dass seine Brüder eher die Ausweisung durch örtliche Bischöfe in Demut hinnehmen als sich durch den Appell an eine höhere Instanz gegen sie wehren sollten. Dennoch wandten sich einige Brüder an den Protektor, und Hugolino scheint nicht eingesehen zu haben, wieso er hier nicht helfen sollte, wo er doch helfen könnte.

Zumal der Streit der Franziskaner mit Bischöfen und Klerus wohl schon hier einen Hintergrund hatte, der in der Folgezeit zu einem Dauerkonflikt mit weitreichenden Folgen führen sollte. Schon die Waldenser scheinen ja an den Orten ihrer Predigt vom Klerus als unerwünschte Konkurrenz angesehen worden zu sein, nicht nur, weil sie Priestern und Mönchen ihren Reichtum vorwarfen, sondern auch, weil das Volk zu ihren Predigten strömte und die bisherigen Seelsorger weniger Zulauf hatten. Da war der Vorwurf der Häresie gegen die Waldenser gerade recht gekommen.

Im Grunde bedeuteten aber die Angehörigen der Bettelorden überall dort, wo sie hinkamen, für den etablierten Klerus eine ähnliche Konkurrenz wie zuvor die Waldenser, nur mit dem Unterschied, dass die Bettelorden nun mit der Rückendeckung der Päpste aufraten und sich dadurch die Gewichte in dem Konflikt verschoben. Durch das ganze Spätmittelalter zieht sich in der lateinischen Kirche der Kampf zwischen den Bettelorden und dem Pfarrklerus um die Kompetenzen in der Seelsorge. In jeder Stadt, in der die Franziskaner oder Dominikaner sich niederließen, wehrten sich die Pfarrer dagegen, dass sie dort eigene Kirchen bauten und Gottesdienste abhielten, zu denen die Leute ebenso gut gehen konnten wie in ihre Pfarrkirchen. Die Ordensleute predigten und spendeten die Sakramente, sie beerdigten Stadtbürger auf den Friedhöfen ihrer Klöster und nahmen dafür Gebühren und Stiftungen entgegen, die sonst wohl den Pfarreien zugeflossen wären. Und sie konnten das alles tun, weil die Päpste in dem Streit zumeist auf ihrer Seite standen und ihnen immer wieder Privilegien verliehen, mit denen ihnen die Seelsorgtätigkeit in den Pfarreien ausdrücklich erlaubt wurde. 1254 gab Papst Innozenz IV. einmal dem Druck des Weltklerus nach und widerrief in der Bulle *Etsi animarum* den größten Teil dieser Privilegien. Als er aber wenige Tage später starb, werteten manche in den Bettelorden das als Gottesurteil, umso mehr, als zu seinem Nachfolger der

⁴⁶ Vgl. Hofmeister (wie Anm. 60), 426f., 432.

⁴⁷ Selge (wie Anm. 33), 193f.

Protektor der Franziskaner gewählt wurde, Kardinal Rainald von Segni, der als Papst Alexander IV. das Protektorat über den Orden beibehielt und die Bulle sofort widerrief⁴⁸.

Die Päpste hielten die Seelsorge durch die Bettelorden für wirkungsvoller, und das wohl insgesamt zu recht⁴⁹. Nun, nachdem die Gefahr der Häresie in der Armutsbewegung durch die Organisation in Orden gebannt war, lag es deshalb sogar im Interesse der Päpste, die armen Prediger zu unterstützen, zumal sie sich auf diese Weise auch deren besondere Loyalität sicherten. Denn die Orden waren ihrerseits viel stärker vom Papsttum abhängig als die Bischöfe und der Weltklerus. Ihre Existenz als überdiözesane geistliche Gemeinschaften war angewiesen auf die Unterordnung unter eine überdiözesane kirchliche Autorität, nicht nur, um sie im Streit mit örtlichen Vertretern der Hierarchie zu schützen, sondern auch, um Streitigkeiten in den eigenen Reihen bewältigen zu können. Denn solche gab es gerade bei den Franziskanern reichlich. Hatte schon bei den Mönchen der früheren Jahrhunderte das Streben nach christlicher Vollkommenheit immer wieder zu erbitterten Auseinandersetzungen und Spaltungen geführt, so machte nun paradoxe Weise gerade die Bemühung um Armut und Demut die Franziskaner zu einem besonders streitsüchtigen Orden. Auch bei ihnen entwickelte sich die gleiche Problematik wie bei anderen Armutsbewegungen: Der Anspruch, das Evangelium radikal zu verwirklichen, führte zu einer Frontstellung gegenüber denen, die man für weniger radikal hielt. So brachte er die Versuchung mit sich, sich anderen Christen überlegen zu fühlen, und das nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des eigenen Ordens.

Die geschichtstheologischen Thesen von Joachim von Fiore fanden unter den Franziskanern eine große Verbreitung, weil man danach Franziskus als den von Gott gesandten Propheten eines neuen Weltalters ansehen konnte⁵⁰, und das ließ viele erst recht glauben, dass man bei der Verwirklichung seines Ideals auch nicht die kleinsten Kompromisse eingehen dürfe. Aber schon über die genaue Gestalt des Ideals waren sich die Franziskaner gar nicht einig. Die Auseinandersetzungen über die richtige Interpretation von Franziskus' Absichten hatten ja schon zu dessen Lebzeiten begonnen, und sie verschärften

⁴⁸ Vgl. zur besonders intensiven Unterstützung Alexanders für die Bettelorden im Streit mit dem Weltklerus Thomson (wie Anm. 42), 63–75. – Die wechselnden Erlasse der Päpste in dieser Auseinandersetzung lösten übrigens die erste Diskussion über die Unfehlbarkeit des Papstes aus, vgl. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972, sowie Josef Ratzinger, *Der Einfluss des Bettelordensstreits auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura*, in: Johann Auer, Hermann Volk (Hrg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. München 1957, 697–724.

⁴⁹ Dass auch die Orden dann gerade durch ihre Beliebtheit in den Genuss von Spenden und regelmäßigen Einkünften kamen und ihr Armutsideal dadurch im Lauf der Zeit mehr und mehr in Frage gestellt wurde, steht auf einem anderen Blatt.

⁵⁰ S. dazu Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, darin über die Franziskaner 175–241; Ernst Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1964.

sich, je mehr der Orden bei seiner Ausbreitung in Situationen geriet, die der Gründer nicht vorausgesehen hatte⁵¹. Die Übernahme von Verpflichtungen in der Seelsorge, die Organisation der Ausbildung im Orden, der Bezug von festen Häusern führten noch im 13. Jh. zur Protestbewegung der Spiritualen, die den Kern des Ideals in der radikalen Armut und Ungebundenheit sahen. Gerade unter den Spiritualen waren die Ideen Joachims von Fiore besonders populär, denn sie lieferten ihnen Argumente im Kampf gegen ihre Gegner, denen sie vorwarfen, sich gegen den göttlichen Heilsplan zu versündigen, wenn sie sich an die Verhältnisse anpassten, die dem vergangenen Weltalter angehörten. Und als am Ende des 13. Jhs. die Päpste der gemäßigten Richtung im Orden zum Sieg verhalfen, beriefen sich die radikalsten unter den Spiritualen darauf, dass im neuen Zeitalter des Heiligen Geistes die Herrschaft des Papsttums in der Kirche durch die geistliche Herrschaft der armen Mönche abgelöst worden sei und die Päpste kein Recht hätten, über den Orden zu verfügen. Das war für die Päpste und den größten Teil der Christenheit nicht akzeptabel, und so kam es bei den Franziskanern doch noch einmal zur Abspaltung einer häretischen Gruppe, der Fratizellen.

Aber auch danach gingen die Auseinandersetzungen innerhalb des Ordens über die richtige Interpretation der Absichten ihres Gründers weiter. Am Ende des 14. Jhs. formierte sich die Bewegung der Observanten, die erneut die Rückkehr zur ursprünglichen Armut und zur wörtlichen Beachtung der Regel des hl. Franziskus versuchte. Nur forderten die Observanten nun nicht mehr, dass alle anderen sich ihnen anschließen müssten. Unter diesen Umständen fanden sich die Päpste dann bereit, einzelne Konvente zu genehmigen, die nach der strengen Observanz lebten. Als diese Konvente aber immer zahlreicher wurden, kam es zur gleichen Entwicklung wie bei den Klosterreformen des Hochmittelalters: Es erwies sich als notwendig, die reformierten Konvente organisatorisch von den übrigen zu trennen. Trotz aller Versuche, die Einheit des Ordens zu bewahren, vertiefte sich die Kluft im 15. Jh. immer mehr, bis schließlich 1517 Papst Leo X. nichts anderes übrig blieb, als die Franziskaner endgültig in zwei verschiedene Orden, die Observanten und die Konventualen, aufzuspalten, zu denen wenig später noch die Kapuziner als dritter franziskanischer Orden hinzukamen.

In all diesen Streitigkeiten zeigte sich, dass kein Orden so sehr auf die Autorität des Papsttums angewiesen war wie die Franziskaner. Und deshalb ist es kein Zufall, dass das Amt des Kardinalprotektors gerade bei ihnen entstand. Franz von Assisi hatte seinerzeit festgestellt, dass er sich in den Anliegen seiner Gemeinschaft so oft an den Papst wenden musste, dass dieser damit überlastet war, und ihn deshalb gebeten, einen seiner Mitarbeiter für solche Fragen zu delegieren. Zwar mussten auch später noch die großen Konflikte der Franziskaner mit dem Weltklerus und im eigenen Orden durch päpstliche Bullen entschieden werden, aber diese Entscheidungen wurden nun von den Protektoren mit vorbereitet, die außerdem mit den weniger wichtigen Angelegenheiten befasst waren.

⁵¹ Diese Entwicklungen hat mit großer Klarheit der hl. Bonaventura analysiert. Vgl. Schreiner (wie Anm. 16), 333–338.

In dieser Hinsicht ist noch viel Forschungsarbeit zu leisten⁵², aber auf einen Bereich soll hier noch eingegangen werden, weil er schon bei der Entstehung des Franziskanerprotektorats eine große Rolle spielte und weiteres Licht auf diese Entstehung wirft. Es ist vielleicht bezeichnend, dass die modernen Kritiker des ersten Protektors Hugolino dessen Eingriffe in den Orden dort am wenigsten kritisiert haben, wo sie am intensivsten waren und auf den größten Widerstand des Franziskus stießen: bei der Eingliederung des weiblichen Zweigs in den Franziskanerorden.

Es hatte sich schnell gezeigt, dass die Predigt der Bettelorden bei Frauen genauso viel Wirkung zeigte wie bei Männern. Das lag auch durchaus in der Absicht der Ordensleute, die dann allerdings bald vor dem Problem standen, was aus den Frauen werden sollte, die sich nun zu einem radikalen Leben nach dem Evangelium entschlossen hatten. Denn es war klar, dass sie das nicht in der gleichen Weise tun konnten wie die Männer. Sie konnten sich schwerlich ihren Lebensunterhalt durch öffentliches Betteln verdienen, sondern mussten in geschlossenen Klöstern leben, und sie waren dort für die Spendung der Sakramente auf Priester angewiesen, die von außen kamen. Die zahlreichen Frauen, die in ganz Europa auf die Predigt der Bettelorden hin Klöster gründeten oder gründen wollten, erwarteten oft ihre wirtschaftliche Absicherung, zumindest aber ihre seelsorgerische Betreuung von den Franziskanern und Dominikanern. Damit stießen sie aber auf äußersten Widerwillen in beiden Orden, wo man solche Verpflichtungen als Behinderung der apostolischen Ungebundenheit ansah. Es waren dann die Päpste, die in einem langen Prozess die Verpflichtung der männlichen Ordenszweige durchsetzten, die Frauenklöster zu betreuen, und die damit die weiblichen Zweige eigentlich erst schufen⁵³.

Im Fall der Franziskaner waren an diesem Prozess wesentlich die Kardinalprotektoren beteiligt. Eine der ersten Aktivitäten des Kardinals Hugolino war – noch bevor er Protektor wurde – seine Sorge für die zahlreichen geistlichen Gemeinschaften von Frauen, die sich im Rahmen der Armutsbewegung in Mittelitalien gebildet hatten. Er sicherte ihre Existenz in den Klöstern, fasste sie durch eine gemeinsame Regel zu einem Orden zusammen und war bestrebt, sie durch franziskanische Seelsorger und Visitatoren betreuen zu lassen. Damit aber biss er bei Franziskus auf Granit. Denn trotz seiner engen Beziehung zur hl. Klara von Assisi und ihrem Kloster *S. Damiano* wollte der Begründer der „minderen Brüder“ auf keinen Fall mindere Schwestern, und als erste Amtshandlung hatte 1220 der Protektor Hugolino auf sein Verlangen dafür zu sorgen, dass dem Bruder Philippus die Sorge über die Frauen wieder entzogen wurde, die er sich während Franziskus' Abwesenheit hatte übertragen lassen⁵⁴. Doch war diese Beauftragung mit Wissen und Billigung von Hugolino geschehen, der seine Pläne nun zwar zurückstellt, sie aber sofort wieder aufnahm, nachdem Franziskus

⁵² Einen gewissen Einblick bieten bisher nur die Arbeiten von Thomson (wie Anm. 42) und da Siena (wie Anm. 36).

⁵³ Ausführlich dargestellt ist dieser Prozess bei Grundmann (wie Anm. 28), 199–318.

⁵⁴ S. oben S. 33. Vgl. Grundmann (wie Anm. 28), 263f.

1226 gestorben und er 1227 als Gregor IX. zum Papst gewählt worden war. Es ist hier nicht der Ort, um das nun folgende zähe Ringen zwischen den Päpsten und den Organen des Ordens darzustellen⁵⁵. Wichtig ist nur, dass die Protektoren dabei immer auf der Seite der Frauen und der Päpste standen, bis auf einen kurzen Zeitraum zwischen 1261 und 1263, als die Klarissen, wie der Frauenorden inzwischen hieß, einen eigenen Kardinalprotektor bekommen hatten. In dieser Situation übernahm der Protektor des männlichen Zweigs, Kardinal Giovanni Gaetano Orsini, sofort den Standpunkt seines Ordens und ließ alle Franziskaner aus den Frauenklöstern abziehen. Doch das führte zum Streit mit dem Protektor der Klarissen, der schnell vor den Papst getragen wurde. Urban IV. sah auch bald ein, dass man die Frauenklöster nicht ohne Seelsorger lassen könne und dass das beste Mittel dazu sei, die Protektorate der beiden Orden wieder zu vereinigen. So wurde schon 1263 Kardinal Orsini auch zum Protektor der Klarissen ernannt und *ihm* die Aufgabe übertragen, für Seelsorger in den Frauenklöstern zu sorgen. Das hätten somit nicht unbedingt Franziskaner sein müssen, aber Orsini schwenkte nun um und sorgte dafür, dass faktisch die Mitglieder des männlichen Zweigs überall die Sorge für die Klarissenklöster übernahmen, bis ihnen 1297 auch offiziell wieder die *cura monialium* übertragen wurde und sie dies schließlich akzeptierten.

Der Protektor behielt allerdings die Gesamtverantwortung für die Klarissen, den *Zweiten Orden*, und übrigens auch für den *Dritten Orden*, die angeschlossenen Laiengemeinschaften, deren Betreuung von den Brüdern des Ersten Ordens ebenfalls nicht immer gern übernommen wurde⁵⁶. Der Zweite und der Dritte Orden konnten ohne die Hilfe einer äußeren Autorität noch weniger existieren als der Erste Orden, die ursprünglichen Franziskaner.

Es stellt sich nun allerdings die Frage, warum bei dem zweiten großen Bettelorden, den Dominikanern, das Amt des Kardinalprotektors erst viel später, am Ende des 14. Jhs. eingeführt wurde⁵⁷. Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass auch die dauerhafte Inkorporation von Frauenklöstern in den Dominikanerorden das Werk eines Kardinals war, Hugos von St. Cher, dem diese Aufgabe 1254 von Papst Innozenz IV. übertragen wurde und der sie in wenigen Jahren löste⁵⁸, ohne dabei den offiziellen Titel eines Protektors zu tragen. Ansonsten wird man wohl sagen können, dass infolge ihrer

⁵⁵ S. dazu Grundmann (wie Anm. 28), 235–284 und 303–312. Zur Tätigkeit Hugolinos siehe auch Zarncke (wie Anm. 33), 26–77. Zarncke kommt zu dem Schluss, dass eigentlich Hugolino als Gründer des weiblichen Zweigs der Franziskaner gelten muss.

⁵⁶ Vgl. Moorman (wie Anm. 32), 216. – Ob die Sorge der Protektoren für den Dritten Orden ebenfalls schon auf Hugolino von Segni zurückgeht, haben auch die Untersuchungen Zarnckes (wie Anm. 33, 78–102) nicht klären können. Jedenfalls wurde der Protektor der Franziskaner auch gelegentlich als „protector trium ordinum“ bezeichnet (Helmut Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 175).

⁵⁷ Die erste Erwähnung eines Kardinalprotektors bei den Dominikanern findet sich in den Akten des Generalkapitels von 1376. Vgl. dazu Forte (wie Anm. 25).

⁵⁸ Vgl. Grundmann (wie Anm. 28), 289–295.

Ausrichtung und inneren Struktur die Dominikaner weniger Lenkung durch eine äußere Autorität brauchten als die Franziskaner. Im Mittelpunkt ihres Ideals stand nicht die radikale Armut, sondern die Predigt, und von Anfang an wurde die gesamte Organisation des Ordens darauf ausgerichtet, diesem Ziel zu dienen. Für das Leben in den Klöstern galt die alte Augustinusregel, und für den überregionalen Zusammenhalt wurden Ordenskonstitutionen geschaffen, deren Effektivität bald berühmt war, so dass zumindest in den ersten Jahrzehnten ein besonderer Beauftragter des Papstes für den Orden nicht nötig war⁵⁹.

Dafür wurden aber inzwischen Kardinalprotektoren auch bei anderen Orden eingeführt⁶⁰. Der interessanteste Fall ist dabei wohl der der Augustinereremiten, weil hier ein Orden von seinem Protektor überhaupt erst gegründet wurde⁶¹. Die Augustinereremiten behaupteten zwar später lange Zeit hartnäckig, sie seien vom hl. Augustinus selbst gegründet worden, in Wirklichkeit entstanden sie aber erst in der Mitte des 13. Jhs. durch den Zusammenschluss mehrerer Kongregationen von Eremiten in Italien. Ihr Name röhrt daher, dass sie damals auf die Regel verpflichtet wurden, die Augustinus im 5. Jahrhundert für das Zusammenleben von Klerikern und religiösen Laien in seiner Bischofsstadt Hippo verfasst hatte. Diese Regel hatte in der lateinischen Kirche immer großes Ansehen genossen und ihre Existenz neben der Benediktregel hatte mit dazu beigetragen, dass sich niemals das Ideal eines völlig einheitlichen Mönchtums durchgesetzt hatte. Die Augustinusregel erwies sich als besonders geeignet für religiöse Vereinigungen, die kein so intensives Gemeinschaftsleben führen wollten oder konnten, wie es in den Benediktinerklöstern üblich war. Das galt z. B. für Kleriker und führte im 11. Jh. zur Entstehung der Augustinerchorherren. Es konnte aber auch für Eremiten gelten, wenn sie sich zusammenschlossen. Und der organisatorische Zusammenschluss von Eremiten in Orden wurde spätestens nach dem 4. Laterankonzil von der römischen Kurie intensiv betrieben.

Die Beschlüsse des Konzils hatten ja der Kurie den Anlass gegeben, eine durchgreifende Systematisierung des Mönchslebens zu betreiben⁶². Neben den bereits bestehenden Orden sollten nun auch alle anderen Klöster und Mönche zu organisatorischen Einheiten zusammengeschlossen werden, deren Äbte sich dann treffen und als Vertreter eines *ordo* verstehen würden. Das war natürlich gerade bei Eremiten eine schwierige Aufgabe, die aber insofern erleichtert war, als sich viele Eremiten schon zu kleineren Einheiten verbunden hatten und auch häufig bereits in gemeinsamen Häusern lebten.

⁵⁹ Interessanterweise erreichte aber später die Macht des Protektors bei den Dominikanern einen Höhepunkt, als um 1500 der Orden durch Reformbewegungen gespalten und seine Zentralgewalt geschwächt war. S. dazu Anm. 39.

⁶⁰ S. dazu Philipp Hofmeister OSB, Die Kardinalprotektoren der Ordensleute. In: TThQ 142 (1962), 425–464, bes. 431–446.

⁶¹ Das Folgende fußt in erster Linie auf Francis Roth, Cardinal Richard Annibaldi, First Protector of the Augustinian Order (1243–1276), in: Aug (L) 2 (1952) 26–60, 108–159 und 230–247; 3 (1953) 21–34 und 283–313; 4 (1954) 5–24.

⁶² S. oben S. 23–26.

1244 entstand dann eine Kongregation aller Eremiten in der Toskana, die von Papst Innozenz IV. bestätigt wurde, der ihnen die Augustinusregel gab, sie direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt und ihnen Privilegien gegenüber den Diözesanbischöfen verlieh, wie sie auch die Bettelorden hatten. Außerdem erhielten sie einen gemeinsamen Oberen und als Stützpunkt in Rom das Kloster S. Maria del Popolo, in dem später der Augustinereremitt Martin Luther bei seinem römischen Aufenthalt wohnen sollte.

Für die Überlassung dieses Klosters durch die Franziskaner, denen es zuvor gehört hatte, hatte Kardinal Richard Annibaldi gesorgt, der vom Papst beauftragt worden war, die Gründung der toskanischen Eremitenkongregation durchzuführen, und der somit zu ihrem Protektor wurde. Die Kongregation breitete sich nun schnell auch in anderen Ländern aus und wurde 1256 mit vier weiteren italienischen Eremitenkongregationen zu einem Orden vereinigt. Das Vereinigungskapitel in S. Maria del Popolo war von Papst Alexander IV. einberufen worden, der danach die Ergebnisse in einer Bulle bestätigte, geleitet wurde das Kapitel aber von Kardinal Annibaldi, der dem neuen Orden auch seinen Namen gab: „Ordo Eremitarum Sancti Augustini“. Allerdings gaben die meisten Mitglieder des neuen Ordens nun ihr Eremitendasein auf, zogen in gemeinsame Konvente in den Städten und widmeten sich der Seelsorge. Das entsprach den Wünschen des Papstes und des Protektors, die hier das erfolgreiche Modell der Bettelorden auf andere Mönche übertrugen, ungeachtet dessen, dass nun die Franziskaner und Dominikaner die Augustinereremiten vielerorts als Konkurrenz empfanden, es den ersten Bettelorden also genauso ging, wie wenige Jahrzehnte zuvor dem Weltklerus mit ihnen.

Die Hauptlast bei der Gründung und Leitung der Augustinereremiten trug in jenen Jahren eindeutig Kardinal Annibaldi⁶³, dem dafür von den Päpsten die gleichen Vollmachten wie dem Protektor der Franziskaner gegeben worden waren. Die zahlreichen päpstlichen Bullen für die Augustinereremiten wurden von ihm vorbereitet, und er setzte sich intensiv für die Ausbreitung des Ordens ein. Andererseits neigte er schon dazu, sich in die Leitung des Ordens auch da einzumischen, wo dessen Organe selbstständig hätten handeln können, was dazu führte, dass der dritte Ordensgeneral von seinem Amt zurücktrat.

Das Beispiel der Augustinereremiten zeigt, dass die Päpste in der Mitte des 13. Jhs. endgültig von einer reaktiven zu einer aktiven Rolle bei der Gründung und Gestaltung von Orden übergegangen waren. 1336 versuchte Papst Benedikt XII. sogar, für die alten Benediktinerklöster ein Provinzsystem einzuführen. Zwar ließen sich die Bestimmungen seiner Reformbulle letztlich nicht durchsetzen, weil die Autonomietraditionen der einzelnen Klöster zu stark waren⁶⁴, aber dafür entstanden bald unter den Benediktinern selbst Reformkongregationen, die überregionale Leitungsstrukturen ausbildeten und so die Politik der Päpste bestätigten und unterstützten.

⁶³ Zu Annibaldis Amtsführung s. Roth (wie Anm. 61) 3 (1953) 23–27.

⁶⁴ Zu diesem Vorgang s. Franz J. Felten, Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionengeschichtlichem Aspekt, in: Melville (wie Anm. 16), 369–435.

Zu einem wesentlichen Helfer bei dieser Politik entwickelten sich die Kardinalprotektoren. Wenn die Kompetenzen der Protektoren auch in späteren Jahrhunderten immer relativ unscharf umschrieben blieben, so hängt das einfach mit der Entstehung des Amtes zusammen, bei der die Päpste ursprünglich ihre Vollgewalt über die Mönche auf die Kardinäle delegiert hatten, weil sie selbst nicht mehr genügend Zeit hatten, um sich mit den immer zahlreicher werdenden Orden zu befassen. In der wohl ersten Ernennungsbulle für einen Kardinalprotektor übertrug 1263 Papst Urban IV. dem Kardinal Giovanni Gaetano Orsini das Recht, als Protektor der Franziskaner alles zu tun und anzuordnen, was ihm zum Wohl des Ordens nötig erscheine⁶⁵. Wenn besonders wichtige Angelegenheiten von Orden auch weiterhin durch päpstliche Bullen geregelt wurden, dann weniger deshalb, weil die Päpste den Kardinälen nicht trauten, sondern vor allem, weil dafür die Autorität eines Kardinals nicht ausreichte.

Die Franziskanerregel hatte ja ursprünglich von „governator, protector et corrector“ gesprochen⁶⁶, und die Einschränkung auf den Namen und die Funktion eines Protektors geschah erst später. Denn es stellte sich bald heraus, dass manche Kardinäle eher zu viel Zeit für die Orden hatten. Jedenfalls war bei vielen Protektoren zu beobachten, dass sie sich in die Angelegenheiten ihrer Orden auch dann einschalteten, wenn diese sie durchaus selbst bewältigen konnten. Einzelne Ordensmitglieder oder Parteien in den Orden, die sich gegen die Autorität der Oberen nicht durchsetzen konnten, waren leicht bereit, die Protektoren um ihr Eingreifen zu bitten, und für die Kardinäle bot sich hier eine Möglichkeit, Patronage zu üben und dadurch ihren persönlichen Einfluss zu vergrößern. Die Oberen wiederum konnten gegen solche Eingriffe nur an den Papst appellieren. So ließen die Päpste in den folgenden Jahrhunderten immer wieder Erlasse ergehen, in denen sie sich auf den nun eingebürgerten Namen *protector* beriefen und versuchten, die Kompetenzen der Protektoren auf die Angelegenheiten einzuschränken, in denen die Orden tatsächlich der Hilfe von außen bedurften. Nur bei solchen Gelegenheiten bemühten sich die Päpste dann auch, den Umfang dieser Kompetenzen genauer zu beschreiben⁶⁷. Aber weil die verschiedenen Orden je nachdem mehr oder weniger Hilfe von außen brauchten, war eine einheitliche Regelung nie zu erreichen und mussten immer wieder Sonderbestimmungen für einzelne Orden geschaffen werden.

1586 gründete dann Sixtus V. die Kongregation für die Ordensleute. Wir haben es dabei wohl mit einem klassischen Fall des Übergangs von personaler zu bürokratischer Herrschaft zu tun, allerdings übernahm die neue Behörde nur sehr langsam von den Kardinalprotektoren die Kompetenzen bei der Aufsicht über die Orden, auch deshalb, weil die Orden selbst es lieber mit einzelnen Kardinälen zu tun haben wollten, für die das Wohlergehen ihrer

⁶⁵ „.... ordinandi, statuendi, et faciendi omnia per te vel alium seu alios, tam in spiritualibus quam temporalibus, quae ad salubrem statum memorati ordinis generaliter et specialiter expedire videris ...“ Zit. nach Roth (wie Anm. 61) 3 (1953) 24, Anm. 354.

⁶⁶ S. Anm. 38.

⁶⁷ S. S. 35 mit Anm. 37.

Orden auch eine Frage des persönlichen Prestiges war. Abgeschafft wurde die Institution der Ordensprotektoren erst 1964 von Papst Paul VI.⁶⁸

Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen: Dass es in der katholischen Kirche des Westens überhaupt Orden gibt, liegt an der Rolle, die das Papsttum dort spielte. In der Ostkirche waren die Voraussetzungen zur Organisation des Mönchtums in Orden nicht gegeben, weil es dort keine überdiözesane geistliche Autorität gab, die über überdiözesane Verbände von Mönchen und Klöstern die erforderliche kirchliche Aufsicht hätte führen können. Solche Verbände entwickelten sich in der lateinischen Kirche seit dem 10. Jh. mit der Unterstützung der Päpste, die dadurch ihrerseits von den Orden Unterstützung für ihren universalkirchlichen Machtanspruch erhielten. Ein entscheidender Schritt in diesem Prozess vollzog sich am Anfang des 13. Jhs., als zunächst das 4. Laterankonzil festlegte, dass alle Klöster sich in überregionalen Verbänden zusammenschließen sollten, und als wenig später mit den Bettelorden ein neuer Typ des Mönchtums entstand, bei dem der einzelne Mönch nicht mehr an ein Kloster gebunden war, sondern an einen tendenziell weltweit verbreiteten Personenverband. Zunächst bei den Franziskanern und dann auch bei anderen Orden erwies sich nun die Betreuung durch die Päpste als so aufwendig, dass es notwendig wurde, die weniger wichtigen Angelegenheiten zu delegieren. So entstand das Amt der Kardinalprotektoren, das dann auch eine Rolle spielte, als es in der Folgezeit darum ging, das Ordenswesen insgesamt zu systematisieren. Erst seit der frühen Neuzeit wurden die Aufgaben der Kardinalprotektoren langsam von einer päpstlichen Behörde, der Kongregation für die Ordensleute, übernommen.

⁶⁸ Genauer gesagt sollten von diesem Zeitpunkt ab keine neuen Protektoren mehr ernannt werden. Das entsprechende Schreibens des Kardinalstaatssekretärs vom 28. April 1964 in AKathKR 134 (1965) 499.

Heinrich Bullingers Bundestheologie

Von Dieter Groh u. Mitarbeit von Birgit Praxl

Einleitung: Werdegang und Wirken des Schweizer Reformators

Heinrich Bullinger wurde am 18. Juli 1504 in dem kleinen Städtchen Bremgarten im Bernbiet, eine Wegstunde von Zürich entfernt, geboren, wo sein Vater Kaplan war¹. Er besuchte von 1516 bis 1519 die Stiftsschule in Emmerich und geriet dort in Kontakt mit dem Gedankengut der *Devotio Moderna*, von deren Prinzipien und Frömmigkeitspraxis er Anregungen empfangen hat, was auch in seiner eigenständigen theologischen Entwicklung gegenüber Zwingli zum Ausdruck kommt². Parallelen zwischen Bullinger und den Devoten findet man beispielsweise in der Konzentration auf die Heilige Schrift, ein reformatorisches Prinzip, das in der *Devotio moderna* vorgebildet worden war, außerdem in der Zielrichtung auf ein christlich-ethisches Leben im Alltag, auf die *Perfectio* des Menschen, und im Zusammenhang damit in der

Für die kritische Lektüre der Erstfassung danke ich Berndt Hamm, Erlangen. Seine Anmerkungen zur Interpretation des Verhältnisses Bullinger-Augustin haben mich zur Präzisierung meines eigenen Standpunktes angeregt, freilich divergieren unsere Interpretationen dieses Verhältnisses. Ich danke der Fritz Thyssen Stiftung für großzügige finanzielle Förderung.

¹ Bullinger war ebenso wie Erasmus ein Priestersohn, seine Eltern lebten allerdings offen als Ehepaar zusammen, ohne dass ihnen oder den Kindern daraus größere Nachteile entstanden wären. Über Herkunft, Jugend und Ausbildungsgang vgl. die Studie von Fritz Blanke, Der junge Bullinger (1942), wiederabgedruckt in Ders./Immanuel Leuschner, Heinrich Bullinger. Vater der reformierten Kirche, Zürich 1990, 11–128; außerdem die entsprechenden Kapitel in der älteren, aber immer noch ausführlichsten Biografie Bullingers von Carl Pestalozzi, Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen, Elberfeld 1858.

² Der Einfluss der Devoten auf seine eigene theologische Entwicklung ist zwar von Fritz Blanke bestritten worden, die Mehrheit der Forschung geht allerdings inzwischen davon aus, dass man eine solche frühe Beeinflussung annehmen muss. Zur Diskussion mit Hinweisen auf die ältere Literatur: Hans Georg vom Berg, Die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ und die Stiftsschule von St. Martin zu Emmerich. Zur Frage des Einflusses der *devotio moderna* auf den jungen Bullinger, in: Ulrich Gäßler, Erland Herkenrath (Hrsg.), Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. 1: Leben und Werk, Zürich 1975, 1–12. Berg hebt die „ethische Abzweckung der Theologie“ und die damit verbundene Betonung der individuellen Sittlichkeit, außerdem die Neigung, die

Hochschätzung erbaulichen Schrifttums, das Bullinger mit seinem Hausbuch, den Dekaden, zu größter Wirkung gebracht hat³.

Nach dem Schulbesuch schrieb er sich an der Artistenfakultät in Köln ein, wo er eine katholische, aristotelisch-scholastisch geprägte Ausbildung nach der *via antiqua* absolvierte. Daneben bekam er aber von seinen Lehrern Anregungen zu humanistischen Studien: Er las antike Autoren und die Werke zeitgenössischer Humanisten, wie die des Erasmus, Agricolas und Reuchlins⁴. Damals beabsichtigte er noch, dem Kartäuser-Orden beizutreten, dessen Mönche in strenger Frömmigkeit und Weltabgewandtheit lebten⁵.

Bullinger betrieb wie Zwingli ein ausführliches und selbständiges Schriftstudium, das neben der Heiligen Schrift auch eine intensive Lektüre der Kirchenväter umfasste. Zu den Autoren, auf die er sich in seinen theologischen Abhandlungen häufiger berief, gehörten Irenäus, Tertullian, Chrysostomos, Cyprian, Athanasius, Origenes und besonders Laktanz, außerdem Ambrosius und Augustin⁶. Im Kampf gegen die katholische Heiligenverehrung bezog er seine Argumente unter anderem aus Tertullians' und Irenäus' Schriften gegen den heidnischen Polytheismus. Ein besonderes Vorbild war für den jungen Bullinger Laktanz, dessen gegen heidnische Kulte gerichtete Lehre von der Geistigkeit Gottes und der geistigen Verehrung er im Kampf gegen den katholischen Kultus weiterführen wollte⁷. Irenäus dürfte seine enge Ver-

Bibel als Lebensregel zu lesen und als Anleitung für die *perfectio* des Menschen aufzufassen, als Merkmale der Devoten hervor, die in Bullingers eigener Lehre aufgegriffen werden; außerdem sieht er Parallelen im spiritualistischen Abendmahlverständnis der Brüder. Vgl. auch Joachim Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zürich 1962, 20–27. Staedtke meint (S. 22 f.), die *Devotio moderna* mit ihrem ethischen Skopos habe Bullinger ein gelungenes Beispiel für einen konservativen christlichen Reform-Humanismus gegeben, der ein Gegengewicht zum italienischen, emanzipatorischen Humanismus und dessen Abwendung vom Christentum bilden konnte.

³ Zum Einfluss der Dekaden besonders in England siehe Kap. 3.2. Von der englischen Ausgabe der Dekaden von 1587 existiert eine kritische Ausgabe: *The Decades of Henry Bullinger, Minister of the Church of Zurich*, translated by H.I. ed. for the Parker Society by Rev. Thomas Harding, 4 Bde., Cambridge 1849–1852. Ich zitiere im Folgenden diese englische Ausgabe als *Decades*, mit Band- und Seitenangabe und die lateinische Ausgabe, Zürich 1552, unter dem üblichen Kürzel *Dec.* mit Blatt-Angabe.

⁴ Zum Nebeneinander von scholastischen und humanistischen Einflüssen in Köln vgl. Blanke, Leuschner, Heinrich Bullinger, 34–47 (wie Anm. 1). Gustav von Schultheß-Rechberg, Heinrich Bullinger. Der Nachfolger Zwinglis, Halle 1904, 2 f.

⁵ Blanke, Leuschner, Heinrich Bullinger, 34, 44 f. (wie Anm. 1)

⁶ Einen Überblick über die patristischen Einflüsse auf die Theologie Bullingers gibt Staedtke, *Theologie*, 17–19 u. 39–46 (wie Anm. 2).

⁷ Diese Parallelisierung von heidnischem Götzenkult und katholischer Heiligenverehrung nimmt Bullinger z. B. in *'De origine erroris'* vor (lat. Erstausgabe Basel 1528) Kap. 33–35; ich zitiere hier und im Folgenden aus der deutschen Übersetzung, *De origine erroris et de conciliis*. Das ist: Vom Ursprung, Auffkommung, und Fürgang aller Irrthümen, so je bey den Heiden, Juden unnd Christen gewesen und noch sind. ... Erstlich durch den Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herren Heinrich Bullinger in Latein beschrieben, jetzo aber dem gemeinen, der Warheit begirigem Mann zu gutem getrewlich in hoch Teutsch versetzt, Durch Philips Mertzig Pfarrhern zu Heidelberg, Heidelberg 1579, dort 197–210. Zum Einfluss von Laktanz auch Willy Rordorf, *Kritik an*

knüpfung von Christologie und Soteriologie und sein Verständnis der Heilsgeschichte beeinflusst haben. Von Tertullian, Laktanz und Irenäus erfuhr er Anregungen für seine Bundestheologie⁸. Für das reformatorische Prinzip der *sola scriptura* berief er sich auf Cyprian, um gegen die katholische Hochschätzung der eigenen Auslegungstradition das Schriftprinzip als die wahre alte Lehre zu erweisen. Die Betonung der Göttlichkeit Christi lässt sich auf Tertullian, Athanasius, die Kappadozier, besonders aber auf Cyril zurückführen; hier trat Bullinger in Gegensatz zur lutherschen Vorstellung von der *communicatio idiomatum*⁹, dem Austausch zwischen Göttlichem und Menschlichem, den Luther in einem doppelten Sinn verstand: Er erfolgt sowohl innerhalb der Person Christi als auch zwischen Christus als Gott und der gesamten Menschheit, denn indem Christus Mensch wird und damit die gesamte Natur des Menschen einschließlich Sündhaftigkeit und Tod annimmt, wird im Gegenzug die gesamte Menschheit erhöht. Gegenüber einem solchen Austausch von Göttlichem und Menschlichem beharrte der Zürcher Reformator strikt auf der Integrität der Göttlichkeit Christi¹⁰. Von Augustin übernahm Bullinger das Lehrstück von der Totalität der Sünde, das allerdings durch den Gedanken der Erneuerung im Glauben entscheidend verändert, sowie die Synthese von Welt- und Heilgeschehen, die aber spezifisch modifiziert wurde. Seine eigenen Erfahrungen bei der Lektüre der Heiligen Schrift und der Väter sowie die Rezeption der Werke von Luther und Melanchthon führten zur Abkehr von der römisch-katholischen Lehre. Eine eigene reformatorische Position formte sich somit schon vor seiner Bekanntschaft mit Zwingli aus¹¹.

Zu Beginn des Jahres 1523 trat der junge Magister eine Stelle als Klosterlehrer in Kappel an¹². Da im Kloster formal noch das katholische Bekenntnis und seine Riten herrschten, bedingte er sich allerdings aus, weder das Mönchs- noch sonstige Gelübde ablegen und auch nicht an der katholischen Messfeier teilnehmen zu müssen. Er lehrte gemäß humanistischer Methoden und Inhalten, wobei er vor allem das Neue Testament

Hieronymus. Die Schrift ‚Contra Vivantium‘ im Urteil Zwinglis und Bullingers, in: Gäbler/Herkenrath (Hrsg.), Bullinger, Bd. 1, 49–63, hier 54 (wie Anm. 2).

⁸ Vgl. Jack Warren Cottrell, Is Bullinger the source for Zwingli's doctrine of the covenant?, in: Gäbler/Herkenrath (Hrsg.), Bullinger, 75–83, bes. 77 (wie Anm. 2).

⁹ Siehe Verf., Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/Main 2003, 596 f.

¹⁰ Dazu mit Zitaten Staedtke, Theologie, 144–148 (wie Anm. 2).

¹¹ Über die Entwicklung des jungen Bullinger und die Voraussetzungen seiner reformatorischen Theologie informiert am besten Staedtke, Theologie, 16–51; über seinen Weg zur Reformation bes. 16–20. Staedtkes Werk schöpft intensiv aus handschriftlichen Quellen und enthält zahlreiche Zitate aus unveröffentlichten Handschriften. Wo ich mich im Folgenden auf solche Zitate beziehe, insbesondere bei den in der Kappeler Zeit entstandenen Auslegungen zum Neuen Testament, die mit Ausnahme des Römerbrief-Kommentars noch nicht herausgegeben sind, gebe ich den Titel der jeweiligen Schrift und die Seitenzahl des Fundortes bei Staedtke an.

¹² Als Überblick über die Umstände und die Aktivitäten während seiner Kappeler Zeit vgl. Pestalozzi, Bullinger, 20–53 (wie Anm. 1), und Blanke, Leuschner, Der junge Bullinger, 49–63 (wie Anm. 1).

behandelte, sowie Schriften des Erasmus und Melanchthons „*Loci Communis*“ von 1521 als Lehrbücher heranzog. Beispielsweise ist die Johannesvorlesung aus dieser Zeit stark von den Wittenbergern, daneben aber auch von Augustin und anderen Kirchenvätern beeinflusst; Melanchthons Auslegung wird streckenweise wörtlich übernommen, wobei Bullinger sich allerdings stets die Freiheit vorbehielt, an manchen Stellen kritisch eine andere Meinung zu vertreten als seine Gewährsleute¹³. Seine Vorlesungen waren nicht nur für Klosterangehörige bestimmt, sondern legten auch in öffentlichen Lesungen volkssprachlich das Evangelium, freilich nach reformatorischem Verständnis, aus. Seine öffentliche Tätigkeit fand großen Anklang bei den Bauern der Umgebung und ist ein frühes Beispiel für seine Bemühungen um die allgemeine Verbreitung der wahren Lehre – zwei Jahre, bevor Zwingli in Zürich seine Auslegungsschule, die Prophezei einrichtete, in der ebenfalls humanistische Textarbeit und reformatorische Exegese der Heiligen Schrift zur Verbreitung des wahren Evangeliums vereint wurden¹⁴. In Kappel bewirkten seine Lehren zunächst eine Hinwendung zur Reformation und letztlich die Auflösung des Klosters.

1523 kam Bullinger in engeren Kontakt mit Zwinglis reformatorischer Theologie¹⁵. Nachdem er im Sommer dessen „Auslegung und Begründung der Schlussreden“ gelesen und sich dadurch in seiner theologischen Position sehr bestärkt gefühlt hatte, ging er Ende des Jahres nach Zürich, um Zwingli und Leo Jud predigen zu hören und persönlich kennen zu lernen. Insbesondere stimmten sie in der Abendmahlfrage überein. Zwingli schätzte den jungen Klosterlehrer: Er lud ihn beispielsweise zur Disputation mit den Täufern 1525

¹³ Dazu Ulrich Gäßler, Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523, in: Ders./ Herkenrath (Hrsg.), Bullinger, I, 13–27 (wie Anm. 2). Gäßler nennt mehrere Kirchenväter, die Bullinger für seine eigenen Exegese herangezogen hat, wobei nicht immer gesagt werden kann, ob er seine Kenntnis aus ihren Schriften oder aus Kommentaren Dritter, etwa des Erasmus, entnommen hat: So Cyril, der häufig zitiert wird, Cyprian, für den Gäßler direkte Quellenlektüre Bullingers annimmt, und Chrysostomos, bei dem er dies eher bezweifelt. Er tritt auch aufgrund mehrfacher, zustimmender Zitation Augustins der Auffassung entgegen, der junge Bullinger habe damals in erster Linie Hieronymus für seine eigene Exegese herangezogen und Augustin demgegenüber eher vernachlässigt. Ebd. 20 f.

¹⁴ So Blanke, Leuschner, Der junge Bullinger, 56. (wie Anm. 1)

¹⁵ Über die äußereren Daten der Freundschaft mit Zwingli ebd. 64–72. Vgl. auch Emil Egli, Bullingers Beziehungen zu Zwingli, in: Zwingliana 1 (1904) 439–443. Über das Verhältnis zwischen Bullingers und Zwinglis Theologie, über Einflüsse und Unterschiede, gibt es noch keine angemessene Untersuchung. Die Frage wird in verschiedenen Studien zu Bullinger angeschnitten, wobei in der Regel Bullinger als treuer Nachfolger Zwinglis erscheint, der seinen Vorgänger gegen Angriffe in Schutz nahm und sein Werk erhalten und weiterführen wollte; so z. B. bei Blanke, Leuschner, Der junge Bullinger, 139–142 (wie Anm. 1). Trotz dieser loyalen Haltung erkennt die neuere Forschung das intellektuelle und theologische Eigengewicht Bullingers zunehmend an und weist auch auf Abweichungen innerhalb der Lehren hin: Staedtke, Theologie, 234–254 (wie Anm. 2), über die unterschiedliche Begründung der allerdings beiden gemeinsamen symbolischen Abendmahllehre. Zur Frage, wer auf wen in der Bundestheologie Einfluss ausübt, vgl. Cottrell, Is Bullinger the source (wie Anm. 8). Zu Zwingli vgl. Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 11 (wie Anm. 9).

als Protokollführer ein und nahm ihn auch 1528 zur Berner Disputation mit. Die Einladung des Zürcher Reformators, ihn zu den Marburger Religionsgesprächen mit Luther zu begleiten, lehnte der junge Bullinger nur wegen eigener Verpflichtungen ab. Während eines mehrmonatigen Studienaufenthaltes in Zürich, bei dem er vor allem Vorlesungen an der Prophezei bewohnte, vertiefte er nicht nur seine Bekanntschaft mit Zwingli, sondern auch seine Kenntnisse in Griechisch und Hebräisch.

Von 1529 bis 1531 wirkte er, obwohl nur *Magister Artium* und nicht examinierter Theologe, als Pfarrer in seiner Heimatstadt Bremgarten, die er, da die Bürgerschaft noch unentschieden war, durch sein überzeugendes Wirken als Prediger vollständig zur Abkehr vom Katholizismus bewegen konnte¹⁶. Wegen seiner Aufenthalte in Zürich und der Freundschaft mit Zwingli war Bullinger der Zürcher Gemeinde und dem Rat so gut bekannt, dass er nach Zwinglis Tod 1531 ohne größere Auseinandersetzungen zu dessen Nachfolger ernannt wurde. Da viele Zürcher Zwingli die Schuld für ihre schwierige politische Lage nach der Niederlage von Kappel zuschrieben, erwartete man von seinem jungen Nachfolger, dass er sich nicht direkt politisch engagieren werde wie sein Vorgänger. Was das Verhältnis zum Zürcher Rat betrifft, war Bullinger denn auch stets um Kompromissbereitschaft und Zusammenarbeit bemüht und erkannte die politische Oberhoheit der weltlichen Macht uneingeschränkt an; wenn es aber um Belange der Kirche ging, etwa beim Erhalt von Kirchengütern für die Armenfürsorge und für die Finanzierung des Schulwesens, oder wenn gar die reine und ungehinderte Verkündigung des wahren Evangeliums in Frage stand, war er unnachgiebig¹⁷.

Dass Bullinger mehr auf Versöhnung als auf Auseinandersetzung bedacht war, zeigte sich auch in seinem Umgang mit anderen reformatorischen Theologen. Gegenüber dem calvinistischen Genf bemühte er sich stets, gemeinsame theologische Prinzipien zu formulieren, die die Basis für die Einheit der reformierten Kirche bilden sollten. Dies kommt insbesondere im *Consensus Tigurinus*, einem gemeinsam erarbeiteten Kompromiss in der Abendmahllehre, zum Ausdruck¹⁸. Bullingers Fähigkeit, eine für viele reformatorische Richtungen akzeptable Lehrgrundlage zu formulieren, belegt insbesondere das Zweite Helvetische Bekenntnis. Das von ihm zunächst privat verfasste Glaubensbekenntnis, das er Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Ende 1565 auf dessen Bitte als Beitrag zur Verteidigung der reformierten Lehre vor dem Reichstag übersandte, wurde 1566 veröffentlicht und in den nicht-katholischen Gemeinden der Schweiz fast allgemein übernommen. Außer-

¹⁶ Vgl. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, 55–67 (wie Anm. 1).

¹⁷ Ausführlich über Bullingers Verhältnis zur städtischen Obrigkeit in Zürich die Studie von Hans Ulrich Bächtold, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575, Bern 1982. Über das Verhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit und geistlichen Dienern (ministres) und Führern der Gemeinde: Pamela Biel, Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1573, Bern u.a 1991 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 15).

¹⁸ Zum Text siehe: Karl Müller (Hrsg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig 1903, 159–163.

dem erlangte die *Confessio Helvetica Posterior* große Bedeutung und Einfluss nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Frankreich, in Schottland und in den reformierten Kirchen Polens und Ungarns¹⁹.

Auch Luther gegenüber war Bullinger trotz des barschen Tons, den der Wittenberger in theologischen Auseinandersetzungen anzuschlagen pflegte, mit Kritik zurückhaltend. Seine Einlassungen zu strittigen Glaubensfragen waren milder und konzilianter in der Form als die Zwinglis, wenn auch konsequent in der Sache, eine Stildifferenz, die durchaus bezeichnend ist für die theologischen Intentionen und das praktisch-pastorale Vorgehen seines Nachfolgers²⁰. Er erkannte die Verdienste Luthers und auch Melanchthons um die Verbreitung des Evangeliums stets dankbar an, obwohl Meinungsverschiedenheiten in wichtigen Fragen wie z. B. der Abendmahlslehre bestehen blieben.

1 Bundestheologie als Zentrum

1.1 Der Bund zwischen Gott und Mensch, der Skopus von Bullingers Theologie

Die Theologie Bullingers hat ihr Zentrum, wie in der Literatur bereits mehrfach festgestellt, in der Lehre vom Bund zwischen Gott und den Menschen²¹. Ernst Koch meint sogar kurz und bündig, „Bullingers Theologie ist Foederaltheologie“²², denn er hat herausgearbeitet, dass sowohl die einzelnen Lehrstücke seiner Theologie als auch deren Zuordnung auf der

¹⁹ Als Überblick über Entstehung und Wirkung der *Confessio Helvetica Posterior* (im Folgenden abgekürzt als CHPost) vgl. den Anhang zur deutschen Übersetzung: Das Zweite Helvetische Bekenntnis. *Confessio Helvetica posterior*. Verfasst von Heinrich Bullinger und erstmals erschienen im Jahr 1566 als Bekenntnis der schweizerischen reformierten Kirchen. Ins Dte. übertr. u. mit Darstellung seiner Geschichte, sowie mit Registern hrsg. v. Rudolf Zimmermann u. Walter Hildebrandt, Zürich 1936, 119–136. Ich zitiere, wo nicht anders angegeben, nach dieser Übersetzung. Einen Überblick über die Bewertung der *Confessio* in der Forschung gibt die ausführliche Untersuchung von Ernst Koch, Die Theologie der *Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vly 1968, 11–13. Vgl. außerdem den Sammelband: Joachim Staedtke Hrsg., Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre *Confessio Helvetica Posterior*. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, Zürich 1966.

²⁰ Dazu Susi Hausammann, Anfragen zum Schriftverständnis des jungen Bullinger im Zusammenhang mit einer Interpretation von ‚*De Scripturae negotio*‘, in: Gabler/Herkenrath Hrsg., Bullinger, Bd. 1, 29–41, hier 30 f. (wie Anm. 2).

²¹ Dazu insbesondere die Studie von J. Wayne Baker, Heinrich Bullinger and the Covenant. The other Reformed Tradition, Athens/Ohio 1980; dort weitere Literaturhinweise. Auch Staedtke, Theologie (wie Anm. 2), weist mehrfach auf die Bedeutung der Bundeslehre hin; Peter Walser, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger in Zusammenhang mit seiner Gotteslehre, Zürich 1957, widmet ihr ein eigenes Kapitel, hält den Bundesbegriff aber eher für einen Sammel- als für den Kernbegriff von Bullingers Theologie; ebd. 234–249. Eine Diskussion der älteren Literatur bezüglich des Bundes bei Bullinger bietet Koch, Theologie der *Confessio*, 415–423 (wie Anm. 19).

²² Ebd. 416.

Annahme eines bestimmten Urverhältnisses zwischen Gott und den Menschen aufzubauen, nämlich auf dem zwischen einem gütigen Gott und seiner Gnadengabe an die Menschen, die sie in glaubendem Gehorsam annehmen sollen²³: Das Verhältnis von gütiger Gabe und dankbarer Annahme liegt schon immer der Schöpfung zugrunde, es konkretisiert sich in der Heilsgeschichte, die Bundesgeschichte ist, und bestimmt auch die Anforderungen an die Gläubigen hinsichtlich ihres Lebens vor Gott in dieser Welt.

Calvin hat den Bund als allein von Gott zu erfüllend und von ihm tatsächlich mit der Sendung seines Sohnes als bereits erfüllt betrachtet²⁴; die Menschen spielten für den Genfer Reformator lediglich eine passive Rolle als Rezipienten oder Objekte des Bundesgeschehens. Bei dem Zürcher dagegen beinhaltete der Bund eine zweiseitige Verpflichtung²⁵: Zum einen bindet Gott sich selbst durch sein Versprechen gegenüber den Menschen; zum anderen sind die Menschen verpflichtet, den von Gott offenbarten Willen durch ihren Gehorsam und ihr Verhalten auszuführen. Was er ausführlich in *„De testamento seu foedere Dei unico et aeterno“* (1534) darlegte, die als erste umfassende Abhandlung zur Bundestheologie gilt und somit am Anfang einer wichtigen religions- und politikgeschichtlichen Tradition steht²⁶. In der 1527/28 entstandenen *„Studiorum ratio“* schreibt Bullinger im 20. Kapitel unter dem Titel *„Von dem alleinigen Ziel der Schrift, auf das hin alle biblischen Bücher ausgerichtet sind“* kurz und prägnant²⁷:

²³ Prächtig zusammengefasst hat dies Koch, Theologie, 424–427 (wie Anm. 19). Seine Studie widmet sich zwar der *Confessio Helvetica Posterior*, er zieht aber auch zahlreiche andere Schriften Bullingers zur Überprüfung seiner Thesen heran. Zudem kann dieses Bekenntnis durchaus als repräsentative Zusammenfassung von Bullingers Theologie gelten.

²⁴ Vgl. Leonard J. Trinterud, *The Origins of Puritanism*, in: *Church History* 20 (1951) 37–57; hier 45, 56 Anm. 27.

²⁵ Dazu Baker, *Bullinger and the Covenant*, 12 (wie Anm. 21). In Bakers Studie ist die Bedeutung der Bundeslehre als formierendes und organisierendes Element in Bullingers Theologie gut herausgearbeitet.

²⁶ Die Rolle Bullingers als Ahnherr der Bundestheologie, deren Entwicklungslinie bis zur Vertragstheorie und zum Föderalismus führt, betonen Charles S. McCoy, J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. With a Translation of „De testamento seu foedere Dei unico et aeterno“* (1534) by Heinrich Bullinger, Louisville 1991.

²⁷ „*Omnis sacrae scripturae libros communem quandam habere scopum, qui, qualis sit, videamus: Deus coeli, Deus ille omnipotens pepigit cum humano genere testamentum, pactum seu foedus sempiternum. ... Duo autem sunt, quae in hoc continentur foedera: Primum astringit es nobis Deus, pollicetur et indicat, quis et qualis nobis esse velit. Deinde praescribit, quid a nobis exigat. ... Iam vero nos attinet, debemus omnino nos pactum hoc custodire, integre illi fidem servare, unico haerere, innocentie studere, ad nutum et et voluntatem Dei vivere Nam qui secus egerint, eus ceu foedifragos auxilio nudatos inimicis et malis omnibus exponit.*“ Heinrich Bullinger Werke, Sonderband: *Studiorum ratio – Studienanleitung*, hrsg., übers. u. komm. v. Peter Stotz, 2. Teilbde., Zürich 1987, I, 74–77. Wo nicht anders angegeben, wird die *„Studiorum ratio“* im Folgenden immer nach dieser kritischen Ausgabe und der dortigen Übersetzung zitiert. Die im lateinischen Text verwendeten Abkürzungen und Sonderzeichen werden ebenso wie die Schreibweise von „v“ statt „u“ der klassischen Schreibweise entsprechend

„Soviel ist gewiss, dass alle Bücher der Heiligen Schrift ein gemeinsames Ziel haben, ... : Der Gott im Himmel, jener allmächtige Gott, hat mit dem Menscheneschlecht auf ewig ein Testament, einen Vertrag oder ein Bündnis abgeschlossen. ... Zwei Dinge aber sind es, die in diesem Bündnis enthalten sind. Zunächst bindet sich Gott selbst uns gegenüber, verspricht und zeigt an, wer und welcherart er uns gegenüber sein wolle. Danach bestimmt er, was er von uns verlangt. ... so sollen wir dieses Bündnis gänzlich einhalten, Gott uneingeschränkt die Treue halten, ihm allein anhangen, nach Rechtschaffenheit trachten, nach Gottes Wink und Willen leben. Denn solchen, die anders handeln, entzieht er als Bündnisbrüchigen seine Hilfe und setzt sie den Feinden und allem Übel aus.“

Das doppelte Bundesverhältnis, das die Menschen nicht zwingt, sondern Treue und eigene Aktivität von ihnen einfordert und ihnen die Freiheit zum Bündnisbruch lässt, liegt allen theologischen Lehrstücken, und, wie ich zu Kochs eher systematisch ausgerichteten Ergebnissen hinzufügen kann, auch der seelsorgerischen Praxis Bullingers zugrunde.

1.2 Die Einheit des Bundes, der Schrift und der Kirche in der Ausrichtung auf Christus

Der reformatorische Grundsatz *sola scriptura* galt selbstverständlich auch für Bullinger, der ihn insbesondere in der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche und gegen alle menschliche Verfremdung des göttlichen Wortes einsetzte. Die Schrift solle man allein durch die Schrift auslegen, forderte er ähnlich wie Zwingli²⁸. Er berief sich zwar häufig auf die Schriften der Väter und zitierte ihre Meinungen in allen wichtigen theologischen Fragen; aber er zog sie – als diskussionsbereiter Theologe – eben immer nur als Vertreter bestimmter Meinungen heran, nie als Autoritäten aufgrund der Tradition. Im Kanon der Heiligen Schrift, identisch mit dem Wort Gottes, habe dieser den Menschen seinen von Anfang an bestehenden Heilswillen klar und vollständig offenbart²⁹. Ein zentraler Punkt seiner Lehre war daher die Einheit der beiden Testamente: Das Neue Testament habe nicht wirklich etwas inhaltlich Neues gebracht und auch nicht die Gültigkeit der älteren Schriften aufgehoben³⁰,

aufgelöst; dies gilt auch für alle Zitate aus Originaldrucken. Zitate aus dem (Schweizer-) Deutschen werden in der Regel buchstabengetreu wiedergegeben, die uneinheitliche Schreibung von Umlauten – entweder mit einem hochgestellten „e“ oder mit Punkten über dem Vokal – werden zugunsten der Verwendung von „ä/ö/ü“ vereinheitlicht; wo der Umlaut durch ein hochgestelltes „e“ angedeutet wird, aber im heutigen Sprachgebrauch phonetisch völlig ungebräuchlich ist, lasse ich den einfachen Vokal stehen.

²⁸ Siehe auch Baker, Bullinger and the Covenant, 10 u. 14 (wie Anm. 21).

²⁹ Im 1. Kapitel ‚De scriptura sancta, vero Dei verbo‘ der 1566 erstmals gedruckten CHPost (wie Anm. 19) heißt es programmatisch: „Wir glauben und bekennen, dass die kanonischen Schriften der heiligen Propheten und Apostel beider Testamente das wahre Wort Gottes sind, ... Und in dieser Heiligen Schrift besitzt die ganze Kirche Christi eine vollständige Darstellung dessen, was immer zur rechten Belehrung über den seligmachenden Glauben und ein Gott wohlgefälliges Leben gehört.“ Vgl. dazu Koch, Theologie, 23–49 (wie Anm. 19).

³⁰ Vgl. Baker, Bullinger and the Covenant, 10 f. (wie Anm. 21).

denn das Alte Testament habe den Menschen bereits alles Nötige über den göttlichen Heilsplan und das von ihnen geforderte Verhalten gesagt, ja Gott habe Adam im Paradies ein Protoevangelium offenbart mit allen zentralen Aussagen über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch³¹.

Die Einheit der Schriften aus der Zeit vor und nach der Menschwerdung des Gottessohnes begründete der Zürcher Reformator mit der thematischen Ausrichtung aller dieser Texte auf das Kommen und Wirken des Messias, der selbst das Wort Gottes ist. Christus als einzige versöhnende Instanz zwischen Gott und Menschen ist anzuhören, wolle man Gottes Willen verstehen und in und durch ihn wieder zum Vater gelangen – das reformatorische *sola scriptura* wird so mit dem *Christus solus audiendus* verknüpft³². In diesen christozentrischen Horizont wird das Alte Testament bruchlos einbezogen, wobei die Einheit der Testamente in der *Heilsgeschichte* als *Bundesgeschichte* verankert ist: Christus selbst, der als das Wort von Anfang an beim Vater war, habe das Alte Testament zur Erkenntnis seiner eigenen Person und seiner Sendung vorgegeben, und hier sei auch das Abraham gegebene Bundesversprechen niedergelegt, das bereits Christi Kommen verspricht und deswegen immer schon auf diesen hin ausgerichtet ist. Denn der Bund wird, so Staedtke, „mit Abraham geschlossen im Hinblick auf den ‚somen, in dem alle volker sollten glückselig werden‘ und erhält damit seinen Wesensinhalt aus einem noch kommenden Geschehen. In eschatologischer Weise redet das Zeugnis des Alten Testamentes, indem es den Bund mit Abraham und seinem Samen zu seiner Aussage hat, von Jesus Christus als der in der Geschichte stattfindenden Bundeserfüllung Gottes seinem Volk gegenüber“³³. Das Alte Testament enthält nach Bullingers Auffassung bereits die *vollständige* Verkündigung des göttlichen Willens, d.h. des christlichen Heilsgeschehens, und weist damit wie bei Joachim von Fiore auf die später zur Erfüllung kommenden Ereignisse hin.

Durch Christus habe der mit Abraham geschlossene und in den Schriften des Alten Testaments verkündete Bund allerdings eine neue Qualität bekommen, denn während im Alten Testament die Ankunft des Messias aus dem Samen Abrahams nur verheißen wird, verkündet das Neue Testament die Erfüllung dieses Versprechens³⁴, womit das Bundesgeschehen eine neue Stufe erreicht: Zum einen, was die Erfüllung der Bundespflicht durch Gott betrifft; zum anderen in Bezug auf die Verkündung des Bundes durch den Menschensohn selbst und nicht zuletzt im Hinblick auf seine Gültigkeit, die durch den Opfertod des Gottessohnes ein für alle mal sichtbar gemacht und besiegelt worden ist. Insofern hat die Rede vom *Neuen* Testament

³¹ Vgl. Koch, Theologie, 395–397, mit Quellenhinweisen (wie Anm. 19).

³² Vgl. Staedtke, Theologie, 52–71 (wie Anm. 2). Dort auch zahlreiche Zitate.

³³ Staedtke, Theologie, 63. Vgl. auch 61–63 (wie Anm. 2).

³⁴ In der Schrift Von der Tauf (1524/24) heißt es dazu: „Darum nemmend wir aber die Zyten vor Christus Purt alte Testam: Dass dieselben fleischliche Ceremonien gehebt habend, und Christus innen allein verheißen gsyn ist: Darum aber heißen diese Zyten nüw Testam: Dass die fleischliche Ceremonien ufgehebt, alle Dinge nüw worden sind, dass uns Christus geleistet ist.“ Diese kleine Abhandlung richtete Bullinger an Heinrich Simler, um ihn im Kampf gegen die Widertäufer zu unterstützen. Sie ist gedruckt bei: Johann Jacob Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchen- Geschichte, vornehmlich des Schweizerlandes II, Zürich 1767, 90–112; Zit. 104.

auch für Bullinger ihre Berechtigung. Die Auffassung von der Geschichtlichkeit des Bundes veranlasst ihn zu einer historischen Interpretation der alttestamentarischen Prophetenbücher³⁵: Im Rahmen der Heilsgeschichte als Bundesgeschichte verkünden, bzw. gemahnen die Propheten das Volk an den bereits geschlossenen Bund und rufen es damit ihrerseits auf, seine Verpflichtungen zu erfüllen, also den alleinigen Gott dankbar zu verehren. Damit weisen sie bereits über ihre Zeit hinaus auf das Heilsgeschehen in Christus hin, das, weil es als göttliche Verheißung gewiss ist, auch den Alten bereits das Heil gesichert hat³⁶.

Die Lehre von der Einheit der beiden Testamente hat auch Konsequenzen für das Verhältnis von Evangelium und mosaischen Gesetzen. Der Zürcher Reformator konstruierte keine Dialektik von Gesetz und Evangelium wie der Wittenberger. Beides war für ihn aufeinander bezogen, „weil die Schrift nichts Christus Fremdes beinhaltet und umgekehrt Christus Gesetz und Propheten erfasst und zur Erfüllung bringt“³⁷. Denn das Gesetz offenbart dem Menschen, der es nicht einhalten kann, seine eigene Sündhaftigkeit und führt ihn so dazu, statt auf eigene Taten allein auf die Gnade Gottes zu vertrauen. Das Gesetz selbst offenbart also die Sünde und weist gleichzeitig schon auf die Gnade hin³⁸, womit es im göttlichen Heilsplan direkt dem Evangelium zugeordnet ist, denn „dz gsatzt ist alein dorumb gegeben, dz es uns inzunte (einzäunt, D.G.) in dz testament und glouben an Jesum, also dz wir imm selbigen heil suchtend und nitt ussprechend in die gerechtigkeit unser werchen“³⁹. Die formale Gesetzestreue, wie die Juden sie praktizierten, hielt Bullinger deshalb für ein fleischliches Missverständnis der geistigen Bedeutung des Gesetzes. Dem Gesetz der Juden ist das natürliche Gesetz funktional gleichgeordnet: Es weist die Heiden auf ihre eigene Sündhaftigkeit hin und soll sie damit zur Anerkennung der Gnade bewegen⁴⁰.

Auch seine Ekklesiologie ist geprägt von der Auffassung vom einzigen, ewigen Bund, den Gott durch Christus mit den Menschen geschlossen hat, woraus folgt, dass es nur eine einzige Kirche gibt, welche die getauften Christen ebenso wie die vorchristlichen Juden umfasst. In der *Confessio Helvetica Posterior* heißt es⁴¹:

„Weil Gott von Anfang an wollte, dass die Menschen selig würden und zur Erkenntnis der Wahrheit kämen, muss es immer eine Kirche gegeben haben und muss es jetzt und bis ans Ende der Welt eine Kirche geben, ... Und da es immer nur einen einzigen Gott gibt, nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Messias Jesus, einen Hirten der ganzen Herde, ein Haupt dieses Leibes, schließlich einen Geist, ein Heil, einen Glauben

³⁵ Vgl. unten 1.5.

³⁶ Zitate über diese vergangenheits-, gegenwarts- und zukunftbezogenen Funktion der Propheten bei Staedtke, Theologie, 63 f. (wie Anm. 2).

³⁷ So Hausammann, Anfragen zum Schriftverständnis, 35 (wie Anm. 20).

³⁸ Vgl. dazu Staedtke, Theologie, 125–129 (wie Anm. 2)..

³⁹ Kurtze usslegung der epistel zuon Galaten des usserwelten vasz Pauli durch III bücher ussgeführt (1525) 13. Zit. nach Staedtke, Theologie, 127 (wie Anm. 2)..

⁴⁰ Vgl. ebd. 129–134.

⁴¹ CHPost, Kap. 17, 60f (wie Anm. 17).

und *ein* Testament oder *einen* Bund, so folgt daraus notwendig, dass es auch nur eine einzige Kirche gibt. Deshalb nennen wir sie die allgemeine christliche Kirche, weil sie allumfassend ist, sich über alle Teile der Welt und über alle Zeiten erstreckt und weder durch Ort noch Zeit eingeschränkt ist.“

Die Auffassung von der *einen* Kirche haben zahlreiche reformatorische Bekenntnisse übernommen – so etwa das Schottische Bekenntnis von 1560⁴² – und sie genutzt, um ihre eigene Glaubensrichtung als die eine uralte Kirche zu beschreiben und dadurch zu legitimieren. Was dann dazu führte, dass der *einen* wahren und christlichen Kirche, die oft unterdrückt gewesen sei, eine nur scheinbar, nur äußerlich christliche Kirche gegenübergestellt wurde⁴³.

2. Sündenlehre und Glauben: Das Geschenk der guten Werke

2.1 Erb-Sündenlehre

Auch die Sündenlehre Bullingers und im Zusammenhang damit seine Vorstellungen von Rechtfertigung, Prädestination und guten Werken ist durch das Verhältnis von göttlichem Gnadengeschenk und dankbarem menschlichem Gehorsam – ohne göttlichen Zwang! – bestimmt. In Abwehr der katholischen Verdienst-Lehre vertrat er als Reformator eine strenge Erbsündenlehre: Er betonte die Unfähigkeit des gefallenen Menschen, aus eigenen Kräften etwas Gott wohlgefälliges tun oder sich gar das eigene Heil verdienen zu können. Allerdings nahm er an, dass durch Adam nicht dessen Schuld und deswegen das Verderben allen Menschen vererbt worden war, sondern dass der Stammvater seinen leiblichen Nachkommen sein Fleisch, seine eigene Natur vererbe, die eben sündig und verderbt sei, „nitt, dass uns sin schuld trucke (drücke) oder angebornen sye, oder wir die selbige bezahlen müssend. Sunder wir sind im bar, luter fleisch erboren, welches unglöubig und gottlos ist“⁴⁴. Bullinger bezeichnete die Sünde dementsprechend mit einem von Zwingli eingeführten Begriff als „präst“, als Gebrechen; sie bestehe in der Gegnerschaft zu Gott und in der Selbstliebe des Menschen⁴⁵: „So ist nun der

⁴² Müller, Bekenntnisschriften, 256. Vgl. auch ebd. 65 Anm. 27 (wie Anm. 18)

⁴³ Die Lehre von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche kam vor allem im Zusammenhang mit der Rezeption der Apokalypse und des Antichrist-Motivs auf; sie ist bei Bullinger bereits angelegt und erfuhr in England, wo seine Predigten zur Offenbarung weit verbreitet waren, eine intensive Weiterentwicklung. Vgl. dazu unten 3.1.

⁴⁴ Der erst Teil über die Epistel Pauli zuon Römeren, welcher Inhalt 4 bücher über 5 die Ersten capittel in 26 letzten (Lektionen) gehandelet (1525). HBW 3.1, 125. Ebd. beschreibt Bullinger die Vererbung der Sünde folgendermaßen: „So ist auch das gewüss, dass Adam aller welt vatter und alle menschen von Adam geboren sind. Nu ist aber unmuglich, dass ein mensch und fleisch anders möge geberen von natur dan fleisch. Dorumb volget, dass wir sünden (wan Adam, der vater, ein sündner ist) geboren werdent.“

⁴⁵ Kurtze usslegung der epistel zuon Epheseren von Paulo, dem heiligen Apostel beschryben, und hie durch II bücher ussgefürt (1526). Zit. nach Staedtke, Theologie, 161 (wie Anm. 2).. Zum Begriff „präst“ ebd. Anm. 10 weitere Literaturangaben, u. Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 11.3 (wie Anm. 9).

präst nütz anders, dann die verwildet natur, die Gott schücht (scheut), sich liebet, iren alein wol will und wollust nach hengt.“ Selbstliebe und Abwendung von Gott entstehen aus Ungehorsam und Unglauben, die die eigentliche Sünde darstellen, weswegen er auch Röm 5,12 so auslegte, dass „die sünd Adae nüt anders ist, dann der ungloub. ... Item er (Paulus, D.G.) nemmet och die kinder Adae fleischlich und natürlich menschen, so von natur adamisch sind, kinder des ungloubens, Ephe 2 und 5. Dieser ungloub züchtiget in uns die liebe unser selbs ...“⁴⁶.

Ohne göttliche Hilfe vermöge die sündige menschliche Natur, ihre Weisheit und ihr Verstand nichts zu erreichen, wie Paulus in Röm 1,18 gesagt habe; ein Vers, der „die natur selbs uffs mul“ treffe, wie Bullinger drastisch formulierte⁴⁷. Im Kommentar dazu schreibt er weiter, dass die menschliche Natur „je lenger je gottloser je böser wirt“, was die Strafe und der Zorn Gottes für die seit dem Sündenfall herrschenden Gottlosigkeit sei: Die ist „die rechte husschlang, daruss die anderen husnatteren gezüchtiget werden“⁴⁸, da „Gott sünd mitt sünd straft“⁴⁹. Indem Gott Sünder mit Sünden schlägt, ist er selbst nicht der Urheber des Bösen, er lässt vielmehr in seiner Gerechtigkeit nur die Menschen an den Folgen ihrer adamitischen Verderbtheit leiden, führt sie dabei aber gleichzeitig zu Christus hin⁵⁰.

Im Streit über den freien Willen und die Fähigkeit des sündigen Menschen zu guten oder gar verdienstvollen Werken ging Bullinger von strengen reformatorischen Positionen aus, wie sie auch Luther vertrat⁵¹:

„Die freg vonn dem fryen willen des menschen ist das fundament oder der grund der hochfertigen (hoffärtigen, D.G.) leer von dem verdienst des menschen: gerade als ob etwas guts in uns als uß uns sye, unnd als ob wir uß unseren krefften das gute fry thun mögind, darum hernach Gott uns das ewige läben, als ein verdienst lon, schuldig sye. Aber das wort der waarheit leert uns vil anders, namlich dass der Mensch uß im selbs kein gots vermöge, auch uß sinen krefften das gut nit thüye. Dann der verstand und will des menschen, der noch von Gott nit wider geboren, der massen uß der Ersten verderbung und sünd verdunklet, entkrefffiget und mit prästen und sunden umfangen unnd gefangen, das er zu dem bösen genatürt, und nit zu dem guten geneigt unnd geschickt ist.“

⁴⁶ Römerbrief-Vorlesung, HBW 3.1, 123.

⁴⁷ Ebd. 53, 56 verwendet Bullinger auch Luthers Redewendung von der „klug hur“ der Natur und der menschlichen Vernunft. 71 heißt es „vernunfft und natur sye alles, das da vom alten Adam, ... Also das ,von natur thun‘ nüt anders sye, dan Gott nüt achten, Gott verachten, sich und das sin suchen und nüt thuon dan sünden.“

⁴⁸ Ebd. 53 f. Zit. 53.

⁴⁹ Ebd. 57.

⁵⁰ Ebd. 58–63. Zur Ursache des Bösen und der Sünde im Menschen und dem Wirken Gottes, der noch in Zorn und Strafe das Heil der Menschen bewirke, vgl. Koch, Theologie, 76–84 (wie Anm. 19).

⁵¹ „Bericht, Wie die, so von wägen unsers Herren Jesu Christi und sines heiligen Evangeliums jres glaubens ersucht, unnd mit allerley fragen versucht werdend, antworten und sich halten mögind‘, Zürich 1560, 17, Frage 66f. Auszüge aus diesem Text (Ausgabe von 1559) in neuhochdt. Sprache abgedr. im Quellenanhang bei Pestalozzi, Bullinger, 526–549 (wie Anm. 1). Zur römischen Kirche ebd. 529–539.

Scholastische Diskussionen, ob die Sünde nun *substantia* oder nur *accidens* sei, hielt er für völlig überflüssig: Die Gläubigen würden durch solche Begriffe nur verwirrt anstatt bestärkt, weswegen er die Diener des Wortes ermahnte, sich auf die einfache apostolische Lehre zu beschränken⁵². Entscheidend war, dass aus menschlicher Verdorbenheit und Unglauben ohne Hilfe von außen – Externalität! – kein Weg herausführt, weswegen Gott zunächst das mosaische Gesetz und später das Evangelium erlassen habe, um den Menschen ihre Sündhaftigkeit zu offenbaren und sie damit auf die Gnade als den Weg zur Erlösung zurückzuführen⁵³ – diesen Gnadenweg zu Gott müsse man predigen, nicht Spitzfindigkeiten über das Wesen der Sünde. Für den Gläubigen, der in der Zugehörigkeit zu Christus ein neues Leben erhalten habe und wiedergeboren sei, gelten dann neue Bedingungen. Auch die Absolutheit der Sünde erhält mit Blick auf ihre Überwindung im Glauben eine neue Bedeutung: Sie wird insofern relativiert, als sie in einer *ex-malo-bonum*-Wendung Grundlage für das göttliche Erlösungswerk wird, in dem letztlich die Folgen der Erbsünde überwunden werden⁵⁴: „Die gschrifft hatt alles beschlossen under die sünd, uff das sich Gott aller erbarme und die gerechtigkeit kumme uss dem glouben in Christum Jesum.“

2.2 Soteriologie: Der Heilswille Gottes

Der Unglaube stellt die eigentliche Ursünde dar, woraus folgt, dass im Gläubigen die Sünde im Prinzip überwunden ist, wenn auch unvollkommen. Christus ist der entscheidende Vermittler in diesem Prozess⁵⁵, denn er ist derjenige, der den Menschen, die Gott selbst nicht mehr erkennen können, dessen Willen offenbart, der ihnen die göttliche Gnade und Rechtfertigung bringt, der den Bund zwischen Gott und Menschen besiegt, ja verkörpert. Der Sündenfall stellt also nur einen Anlass für Gottes Güte dar – hier klingt wieder deutlich der *ex-malo-bonum*-Topos an –, denn Gott tritt durch seinen Sohn in einen Bund mit den gefallenen Menschen ein, um sich erneut mit ihnen zu versöhnen und sie an sich zu ziehen. Dieser Bund bezieht sich

⁵² Vermanung An alle Diener der worts Gottes und der kyrchen Jesu Christi, dass sy jre spänn, die sy gegen anderen habend und übend, hinlegen und in disen letzten verderbten gefaarlichen zyten der wält einhällig allein unnd einfaltig den waaren glouben in Jesum Christum, unn die besserung des läbens predigen wollind, geschrieben durch Heinrychen Bullingeren, Zürich 1572, Bl. 10.

⁵³ Römerbrief-Vorlesung, HBW 3.1, 65–68.

⁵⁴ Ebd. 91.

⁵⁵ So auch in der Summa christenlicher Religion (1556), 2,6 f. Die Summa ist teilweise ins Neuhochdeutsche übertragen und abgedruckt im Anhang zu Pestalozzis Bullinger-Biografie. Ich zitiere im Folgenden, wo möglich, nach dieser Ausgabe, da sie für den interessierten Leser leichter einzusehen ist als der Originaldruck. Wo in Pestalozzis Text Lücken sind, zitiere ich die Summa nach der Ausgabe Zürich 1558, deren Paginierung mit der des Erstdrucks übereinstimmt. Die angegebene Stelle bei Pestalozzi, Bullinger, 514–516 (wie Anm. 1).

ausdrücklich auf das ganze Menschengeschlecht seit Adam, auch wenn er gegenüber Abraham besonders klar zutage getreten ist⁵⁶:

„Derhalben (durch den Sündenfall, D.G.) ist Gott ein andere ursach dem Menschen guts zuthun gegeben worden. Dann der gütig Vatter hat nit gewölt, dass der, den er erschaffen, gar verdürbe, berufft derwegen ihn, ... gantz freundlich widerumb zu sich, und nimpt in wider zu gnaden an, und solches umb seines Sohns willen. ... Und auff diese weise hat er nicht allein Adam, sondern uns alle, die wir der Göttlichen wareit glauben, mit dem allerstärcksten Bunde mit ihm verbunden. Disen fürdtrefflichen herrlichen Bund hat er nachfolgenden zeiten nicht nur einmal, sonder nahe zu einer jeden zeit, fürnemlich aber zur zeit Abrahams, ernewert.“

Christus ist der Mittler, mit dessen Hilfe Gott seinen Heilswillen gegenüber den Menschen realisiert und so den Bund erfüllt. Die Christologie wird dabei weitgehend mit der Soteriologie verschmolzen, wobei auch die 2-Naturen-Lehre konsequent unter dem Blickwinkel des Heilsgeschehens ausgelegt wird. Im Gegensatz zur lutherischen Annahme einer *communicatio idiomatum*⁵⁷ lehrt er – unter Rückgriff auf Kirchenväter wie Tertullian, Athanasius und Cyril –, dass jede Natur nach ihrer Art rein erhalten bleibt, „dieser naturen würckungen söllend nitt werden zu samen gefelt, sunder yede bliben für sich selbs in siner art und krafft“⁵⁸. Die Gottheit Christi bleibt also auch in dem einen, Fleisch gewordenen Christus göttlich, eine unabdingbare Grundlage für das Erlösungswerk, weil die Göttlichkeit des Menschensohns zum einen die Sündenvergebung garantiert, die kein menschliches Opfer verdienien könnte, und zum anderen den Menschen den Willen des unsichtbaren Gottes offenbart, mit dem der Sohn wesensgleich ist⁵⁹:

„Dieser Christus ist krefftig xin, die sünd zu verzühen; dann er warer Gottes son ist, warer und lebender Gott. Erstlich ist Christus dz ebenbild des unsichtbaren Gottes. ..., dz ist, eins solchen wässens, dz in all wysz und masz Gottes vatters wäsen lich sye, Nun aber Gottes willen ghein creatur und überal niemands on alein der son wust. Und aber der selbig will must kundt thon werden, hat Christus müssen menschliche natur an sich nehmen, damit wir inn hörren möchtend.“

Indem der eine Christus Göttliches und Menschliches jeweils rein in sich vereint, kann er als Vermittler zwischen den Menschen und Gott dienen; und weil das Bundesvolk eine Einheit bildet und der Bund ewig ist, steigt er sogar zu den vor seiner Zeit Verstorbenen hinab und erlöst auch sie⁶⁰; außerdem versöhnt er die Menschen durch sein Opfer nicht nur einmalig hinsichtlich der

⁵⁶ De origine erroris (1528, dt. 1579), 20 f. (wie Anm.7).

⁵⁷ Siehe Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 9., bes. 9.5 (wie Anm. 9).

⁵⁸ Kurtze usslegung der epistel zuon Epheseren von Paulo, dem heiligen Apostel beschryben, und hie durch II bücher ussgefürt (1526), fol. 46b. Zit. Staedtke, Theologie, 145 (wie Anm. 2).. Vgl. zur Christologie Bullingers ebd. 140–159.

⁵⁹ Kurtze usslegung der epistel zuon Collosseren von Paulo, dem heiligen Apostel beschryben, und hie durch II bücher ussgefürt (1526). Zit. ebd. 150.

⁶⁰ Vgl. zu Bullingers Interpretation des „Hinabsteigens“ Jesu in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung ebd. 174.

Erbsünde mit dem Vater, sondern er dient als ewiger Fürsprecher und Versöhnner zwischen Gott und den Menschen⁶¹.

In der Rechtfertigungslehre folgt Bullinger damit zunächst der reformatorischen Hauptlehre: Die Rechtfertigung geschieht unabhängig von menschlichen Leistungen, Gott bewirkt sie allein durch den Glauben an Jesus Christus, wie ihn der Heilige Geist im Gläubigen wirkt⁶². *Iustitia Dei* definiert er nicht als Gerechtigkeit in Gott, sondern als Gerechtigkeit, die von Gott kommt, das heißt die Gerechtigkeit Christi, die den Menschen vor Gott angerechnet wird, wenn sie an Christus glauben. Durch das Opfer des Menschensohnes wurde der Gerechtigkeit Genüge getan, den Gläubigen werden ihre Sünden nicht mehr angerechnet, sie werden durch externe Rechtfertigung der Gnade und Erlösung teilhaftig⁶³. Für die im Glauben Wiedergeborenen gelten also die Folgen der Sünde nicht mehr. Auch wenn ihr Fleisch weiter sündigt, erkennen, beklagen und bekämpfen sie ihre Sünden und vertrauen fest darauf, dass ihnen nicht diese Untaten, sondern die Unschuld Christ angerechnet werden wird, weshalb die Sünde bei ihnen ihre Macht eingebüßt hat und nicht mehr zu Tod und Verdammnis führt⁶⁴.

Die Gerechtigkeit Gottes ist untrennbar mit seiner Barmherzigkeit und Versöhnung verbunden: Weil nur Gott selbst, bzw. Christus angesichts der menschlichen Sünden Gott wieder versöhnen und der Gerechtigkeit genüge tun kann, schickt der Vater aus Barmherzigkeit seinen Sohn und versöhnt sich also selbst⁶⁵. Damit hat der dreieinige Gott seine Bundespflicht treu erfüllt –

⁶¹ Diese Vermittlertätigkeit des Gottessohnes setzt Bullinger dem katholischen Heiligenglauben entgegen. Er spricht dabei von Gott und dem Menschengeschlecht als zwei „Partheyen“, was wiederum auf seine Bundeslehre verweist. „De origine erroris et de conciliis. Das ist: Vom Ursprung, Auffkommung, und Fürgang aller Irrthümen, so je bey den Heiden, Juden unnd Cgristen gewesen und noch sind. ... Erstlich durch den Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herren Heinrich Bullinger in Latein beschrieben, jetzo aber dem gemeinen, der Warheit begirigem Mann zu gutem getrewlich in hoch Teutsch versetzt, Durch Philips Mertzig Pfarrhern zu Heidelberg 1579; lat. erstmals 1528, Kap. 23, 126–132.“

⁶² Anleitung, Frage 7. Nach Pestalozzi, Bullinger, 542–544 (wie Anm. 1).

⁶³ Römerbrief-Vorlesung. HBW 3.1, 93–102. Zit. 97: „Das ist summa summarum: Gott ist alein fromm; alle menschen sind sünden. Gott teilt aber mitt die fromigkeit denen, so da an Jesum gloubend. ... Also ist der gloub alein die fromigkeit, dorumb, dass er alein vor Gott gilt und uffgenommen wirt für die gerechtigkeit.“ Vgl. auch Staedtke, Theologie, 179 f. (wie Anm. 2).

⁶⁴ In der „Vermanung“ betont Bullinger, die apostolische Sündenlehre unterscheide zwischen den von Gott Wiedergeborenen und den nicht Wiedergeborenen: „Die widerbeornen sind die glöubigen, welche den sonen Gottsworts, geists, unnd gloubens in iren herten habend und behaltend. Die selben sünden wol ouch, uß anerborner sündiger art, da sy wider Gottes gesatzt thund, aber nit zum todt oder verdamnuß. Dann diewyl sy ire sündige art und presten erkennend und beklagend, unnd durch waaren glouben vest haltend, das inen ire sünd, von wegen des buts (der Geburt) und todsts (des Todes) Jesu Christi, verzigen, unnd deßhalb zum todt nit verrächnet, aber die unschuld unnd gerächtigkeit Christi, inen uffgerächnet werde, zudem sy täglich der sünd absterbend, sünden sy ja nit, aber nit zum todt, das sy verdampt werdind.“ 11b-12a.

⁶⁵ Vgl. dazu Staedtke, Theologie, 120–124, 176–179, 188–200 (wie Anm. 2). Staedtke sieht hier zurecht einen Einfluss der nominalistischen Imputatio-Lehre, nach der der

eine allein aus der Selbstverpflichtung, der *promissio*, erwachsende Treue, die Bullinger immer wieder den Gläubigen vor Augen führt⁶⁶: „Der, der in seinem hertzen und by imm gloubt, das imm Gott trüw sye, der ist grecht, er wirt auch leben.“ Der Aspekt der Selbstbindung Gottes und der aktiven Annahme dieses Angebotes auf Seiten der Menschen überwiegt deutlich gegenüber der göttlichen Willkür. Das Bundesgeschehen, das sein Zentrum in der Menschwerdung des Gottessohnes hat, dient als besonderer Beweis für die Güte und den Heilswillen Gottes gegenüber den von ihm abfallenen Menschen⁶⁷.

2.3 Erwerb des Glaubens und restitutio der Gotteebenbildlichkeit

Bullinger versteht den Glauben im Rahmen seiner Bundestheologie ganz konkret als Treue, zum einen als Treue Gottes gegenüber den Menschen, in denen er den Glauben bewirkt, und zum anderen als Treue der Menschen zu Gott, d.h. als festes Vertrauen auf die göttliche Gnade und Liebe⁶⁸:

„In der geschrifft wirt das wörtlín „glouben, ποτι, fides“, für „trüw“ genommen. Welche ist, dass man sich uff einen verlassen tarff, zulucht zu imm haben und sich als gewüss des halten, das er hat zugesagt. ... Die gerechtigkeit und fromgheit kumpt daruss, wann wir gloubend und vertrüwend, das uns Gott gnedig und trüw ist, uns liebet und uns wol will.“

Der treue Glaube bewirkt auch Rechtfertigung und Heil, die allein den Gläubigen geschenkt werden. Der Glaube an Christus ist nicht menschliche

souveräne Gott durch den Sohn den Menschen seine eigene Gerechtigkeit imputiert und ihnen deshalb ihre Sünden nicht mehr anrechnet. Bullinger nutzt diese Lehre aber nicht, um den Gläubigen Ehrfurcht vor dem Allmächtigen einzuflößen, sondern um den Angefochtenen und ob ihrer verbliebenen Sündhaftigkeit verzweifelten Gläubigen Trost zu vermitteln: „Der ist selig nit, der ghein sünd hat ode vil werchen thut, sunder der, dem die sünd nitt wirt zuogerechnet. ... Da lug, ob das nitt trostliche wort syend! Ob wir glich sünd habend und glöubig sind, werden si doch hingenommen.“ HBW 3.1, 106.

⁶⁶ Ebd. 51. Im Kommentar zum Römerbrief distanziert sich Bullinger von der für Röm 1,17 üblichen Übersetzung, die Gerechtigkeit komme „uss glouben in glouben“. „ποτι“, lat. fides, bedeute in der Heiligen Schrift nämlich häufig „Treue“, die Stelle werde also am besten verdeutscht, die Gerechtigkeit „kumpt uss glouben in die trüw“. „Die gerechtigkeit und fromgheit kumpt daruss, wann wir gloubend und vertrüwend, das uns Gott gnedig und trüw ist, uns liebet und uns wol will. ... Die gerechtigkeit kumpt nienen anders har, dan alein uss luterer gnad, liebe, trüw und verheissung Gottes, und sust weder uss gesatz noch uss natur oder werchen. Diese trüw aber und warheit Gottes, in verheissungen fürgehalten, verschaffet und schöppft in uns den glouben, also kumpt uss dem glouben, der sich gründt in die trüw.“ Die Treue Gottes ermöglicht, ja verursacht in uns erst den Glauben daran, aber der menschliche Glauben bedingt auch die Gültigkeit der Verheißung, denn „wo ein verheissung ist, mus der gloub sin. Und wo der gloub ist, mus die verheissung sin“.

⁶⁷ So in „De origine erroris“, 21 (wie Anm.7). Vgl. Berndt Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.

⁶⁸ Römerbrief-Vorlesung. HBW 3.1, 49.

Leistung, denn er wird allein durch den dreifaltigen Gott im Gläubigen bewirkt und bestätigt so die Liebe Gottes und seinen Willen, uns an sich zu ziehen, uns zu erlösen. Er ist die Konkretisierung der Gnade und der Erwähltheit, für deren Erlangen keine Mitwirkung des Menschen nötig oder auch nur möglich ist⁶⁹, denn es ist „gewiss, dass der Glaube ein freies Geschenk Gottes ist“⁷⁰.

Andererseits bedient Gott sich, wenn er den Glauben bewirkt, bestimmter Mittel, wie in der ‚Summa christenlicher Religion‘ ausführlich dargelegt wird. An erster Stelle steht die Predigt des Evangeliums, woraus sich die besondere Verpflichtung und Bedeutung der Prediger innerhalb der Kirche ergibt⁷¹: „So kommt denn der Glaube aus dem Hören, das Hören aber aus dem Wort Gottes.“ „Fides ex auditu“ (Röm 10,17) bezieht sich wohl auf Luthers reformatorische Entdeckung von 1518, das Wort als Gnadenmittel zu verwenden⁷². Der Einzelne soll auch immer wieder im Gebet um das Geschenk des Glaubens bitten und diese Gabe nicht passiv abwarten: Gott habe sich zuzeiten von Mose und Ezechias durch deren Bitten „bewegen lassen“, und Christus selbst habe die Menschen aufgefordert, ihre Gebete vor Gott zu bringen⁷³. Eine weitere an die menschlichen Bedürfnisse angepasste Stütze des Glaubens seien die Sakramente, da sie den Bund zwischen Gott und Menschen besiegeln und, wie gesiegelte Vertragsurkunden, dessen Existenz und Gültigkeit bezeugen und damit den Gläubigen der göttlichen Gnade versichern⁷⁴.

Bullinger versuchte also stets, das Vertrauen und die Aktivität der Gläubigen zu fördern, selbst wenn er dadurch Abstriche an der Vorherbestimmtheit des Welt- oder des individuellen Lebenslaufes machen musste. Er ging sogar soweit, den Menschen die Freiheit zuzugestehen, entweder Gottes Gnadenmittel zu nutzen und sich zum Glauben zu bekehren, oder verstockt in der Sünde zu verharren. Zwar könne kein Mensch den Glauben und damit Rechtfertigung und Erlösung unmittelbar aus freiem Willen und aus eigener Kraft gewinnen, gleichwohl könne man das angebotene Geschenk Gottes dankbar annehmen oder eben zurückweisen. Trotzdem trügen die Ungläubigen die Schuld für ihre Verurteilung selbst, weil sie „die Gnade Gottes zurückweisen und die himmlischen Geschenke nicht annehmen“⁷⁵. Auch hier mildert der Zürcher die Allmacht des göttlichen

⁶⁹ Vgl. dazu mit Zitaten Staedtke, Theologie, 183–188, bes. 185 (wie Anm. 2).: „Der gloub ist ein salbung Gottes des heiligen Geistes! Disen geist habed wir zur versicherung, das uns Gott erlöst und fürderhin erlösen will.“

⁷⁰ Summa 1,2. Nach Pestalozzi, Bullinger, 507 (wie Anm. 1).

⁷¹ Ebd. Ebd. 507. Über Gottes „Zug“ zum Glauben hin, der im gepredigten Wort besteht, siehe auch Walser, Prädestination, 120 (wie Anm. 21).

⁷² Siehe Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 9,1, 550 (wie Anm. 9).

⁷³ So Summa 2,5, wo es weiter heißt: „Ob gleich alles in Gottes Verwaltung steht, so ist doch darum das Gebet der Gläubigen darum nicht unnütz, weil es auch in der Ordnung und im Willen Gottes begriffen und von Gott selbst als nützlich geboten ist.“ Nach Pestalozzi, Bullinger, 513 (wie Anm. 1). Ähnlich ebd. 1,2. Ebd. 507 f.

⁷⁴ Vgl. ebd. 1,2 u. 3,8–10. Ebd. 508 u. 516–23.

⁷⁵ Traheron-Brief (1553). CO Bd. 14, Sp. 488: „Quod autem non credunt et intereunt quidam, non in Deum aut praedestinacionem eius culpam reiicimus, sed in ipsum hominem gratiam Dei repellentem nec coelestia dona recipientem.“ Übersetzung leicht verändert.

Wirkens ab zugunsten der Selbstbeschränkung und Güte Gottes, der nicht Urheber des Bösen und des Unglaubens sein darf⁷⁶.

Da Gott selbst es so eingerichtet hat, dass der Mensch die Mittel zum Glauben besitzt, muss dieser sie auch eifrig nutzen. Keinesfalls, so warnt er, dürfe man im Hinblick auf einen vor aller Zeit erfolgten Ratschluss des Herrn, wen er erlösen werde, untätig verharren oder sich in unnütze Disputationen über Zahl und Merkmale der Erwählten verlieren⁷⁷: „Darum sollen alle Gläubigen gehorsam bei der Ordnung Gottes bleiben und die Mittel, die ihnen Gott zur Erlangung des Glaubens bestimmt hat, gebrauchen und nicht erst über die Allmacht Gottes disputieren.“ Spekulationen über die Allmacht Gottes und die Mitwirkung des Menschen, der etwa Augustin bei der Ausbildung seiner radikalen Gnadenlehre großes Gewicht zumaß, interessierten den Schweizer Reformator überhaupt nicht, ja er lehnte sie zugunsten pastoraltheologischer Überlegungen ausdrücklich ab! Gerade unter dem Aspekt der Bundestheologie richtete er seine Bemühungen als Prediger und Seelsorger vor allem darauf, die Christen zu einem gottgefälligen Leben gemäß der Heiligen Schrift anzuleiten. Denn aus der Zugehörigkeit zu Christus resultierte für ihn ein Zustand, in dem der Gläubige selbst zu einem sittlichen und Gott wohlgefälligen Verhalten fähig ist⁷⁸. Der Glaube ist „ein nüwerung des gemütz“, die dem ganzen Leben eine neue Ausrichtung gibt, so wie Abraham auf Gottes Verheißung hin von seinem bisherigen Besitz gelassen hat und ausgezogen ist⁷⁹.

Wenn der Gläubige, der durch Christi Gnade befreit worden ist, nun im Geist Gottes selbst Gutes tut, wird dieses Gute nicht ihm, sondern eben dem Wirken des Heiligen Geistes angerechnet. Die neue Freiheit des Gläubigen besteht also zunächst in der Befreiung vom Bösen, die allein Gott durch die Sendung seines Sohnes ermöglicht; gleichwohl ist die durch Christus errungene Freiheit des Menschen weiterhin durch seine fleischliche Schwäche in hohem Maße eingeschränkt⁸⁰. Trotz dieser Reminiszenz an ein striktes und umfassendes Sündenverständnis hält Bullinger seinen Lesern aber die auf das göttliche Geschenk folgende Freiheit des Gläubigen beim Tun des Guten vor Augen⁸¹, denn „wenn üch aber der son fry machet, denn sind ir warlich fry. Fry namllich von der Sünd, von dem Tüfel, Tod und der Hell, und dß ir auch fry und gutwillig uß dem geist Gottes ungezwungen unnd ungetrungen das gut thund das ir thund.“

⁷⁶ Siehe Walser, Prädestination, 125–127 (wie Anm. 21)..

⁷⁷ Summa, 1,2. Pestalozzi, Bullinger, 506 (wie Anm. 1).

⁷⁸ So auch Staedtke, Theologie, 122 f. (wie Anm. 2).

⁷⁹ Römerbrief-Vorlesung. HBW 3,1, 112.

⁸⁰ Bericht, 17. Frage, S. 68 (wie Anm. 51). Pestalozzi, Bullinger, 540 (wie Anm. 1): „Hierumm gäbend wir die fryheit dem menschen nit wyter zu, dann so ferr die gnad Gottes fry würkt, und der mensch fry vom geist Gottes geleitet und erhalten wird: So vil aber die ankläbende menschliche blödigkeit belangt, ist unnd blybt im menschen die beschwerd und hindernuß des geists, der massen dass der fry will des menschens zum guten keins vermögens ist, und also das wollen und das thun des guten in dem menschen der gnaden und des geists Gottes blybt.“

⁸¹ Bericht, 17. Frage, S. 67 (wie Anm. 51).

Was menschliches Handeln betrifft, unterscheidet sich seine Auffassung von der Augustins, nach der Gott die Menschen letztlich wie Marionetten zum Guten hin bewegt; trotzdem hält er daran fest, dass Gott allein Wollen und Tun des Guten ermöglicht – wofür ihm auch das Verdienst zukommt –, aber der Mensch kann sich selbst innerhalb der durch Gott gewährten Freiheit für oder gegen das Gute entscheiden⁸²:

„Aber in uns ist ohne underlas ein Freyer will, aber nicht allzeit gut. Entweder ist er frey von der Gerechtigkeit, wann er nemlich der Sünten dienet, als dann ist er böß. Oder ist frey von Sünden wann er nemlich sich der Gerechtigkeit befeleissiget, als dann ist er gut.“ Wenn der Mensch die Gnade Gottes annimmt, wird sein eigener Wille zum Guten zu voller Entfaltung gebracht: „Durch diese gnade wird auch weiter zuwege gebracht, dass der gut will, so ein mensch bekommen, gemehrt und so groß wirt, dass er die gebott Gottes vollbringen kann, so er will, unnd von grund seines hertzens einen lust darzu hat.“

Das trichotomische Menschenbild eines Erasmus oder Origenes modifiziert Bullinger, ohne sich allerdings Luthers Dichotomie von Fleisch und Geist und seiner *totus-homo* -Lehre anzuschließen. Er übernimmt zwar die Auffassung von der Dreiteilung in Leib, Seele und Geist, behauptet jedoch unter expliziter Ablehnung der Lehren von Origenes, Hieronymus und Erasmus einen völligen Verlust des Geistigen im sündigen Menschen, der insofern ganz Fleisch sei. Eine solch radikale Bestimmung wird allerdings relativiert, wenn er erklärt, Christus habe für die Menschen den Geist zurück gewonnen und dieser göttliche Geist lenke jetzt die Seelen⁸³. Damit schreibt er zwar alles Verdienst dem dreieinigen Gott zu; schlussendlich fordert er doch einen sittlichen Lebenswandel und hält den Gläubigen dafür auch fähig. Der Zürcher Reformator konnte deswegen immer wieder von innerer Befreiung reden und auch von der freudigen Zuversicht, die dem Christen aus seinem Glauben erwachse und eine entsprechende Lebensführung bewirke⁸⁴. Einerseits forderte er, der Gläubige solle sich von der Welt abwenden, „tot“ für sie

⁸² De origine erroris, 14 (wie Anm.7).

⁸³ Kurtze usslegung der Ersten epistel zuon Thessalonicher von Paulo, dem heiligen Apostel, beschryben, und hie durch eines einigs buoch hinusegeführt (1526). Zu 1 Thess 5,23 heißt es: „Hie ercklert Paulus, wie er gemeint habe das heiligen durch und durch. Und sin nun hie deren vil, so usz diesem text weysz ich was erbochen wollend, usz dem Origene, Hieronymo und Erasme, wie die Seel das mittel sye under dem Fleisch oder Lyb und Geist. Das ich aber noch nitt in Paulo erfunden hab. Ich red also: Wo die gschrift von dem geist redt, da redt sie von der bewegung Gott desz heiligen geists. Welche bewägung die seel bewägt. Sust mag die seel nützid dann fleischlichs verston. Kurtz: Der mensch ist geschaffen von Gott; nach dem geist Gott glich; nach der seel adler dann andere thier, nach dem lib wie andere thier. Nun ist aber uns der geist genommen, Gene 6. Dorumb sind wir nützid dann fleisch, das ist, wir verstand nützid geistlichs. Christus aber, der hat uns den geist erlanget, damitt er regiert in unsern herten. Darusz wir gwüsz, frei und versiglet sind, aber nitt eines fryen willens, dann Gott thut alles in allen durch seinen geist.“ Staedtke, Theologie, 208 (wie Anm. 2).

⁸⁴ „Der wahre Christenglaube, von dem heiligen Geist eingegeben ... ist nicht ein bloßer Wahn, der müßig und ohne Wirkung und Frucht im Gemüth des Menschen schwebt, ... Sondern der wahre Christenglaube ist eine wahrhaftige Erkenntniß und eine göttliche Kraft und liebliche Wirkung in uns, ja auch eine Versicherung des gnädigen Willens Gottes, der Verzeihung der Sünden und des ewigen Lebens. Denn der

werden, womit er aber keineswegs meinte, man solle ein Eremitendasein anstreben. Denn andererseits bedeutete die Abwendung vom Weltlichen, dass man das Böse, also das Fleischliche fliehen und dadurch ein gutes sittliches Leben in der Welt führen solle. In diesem Sinn schrieb er an seine Braut Anna Adlischweyler, um sie vom Klosterleben abzubringen und für ein Leben als Ehefrau, Verwalterin des Hauses und Mutter zu gewinnen⁸⁵:

„... darum thut es noth, dass wir Alle, die auf den Namen Gottes getauft sind und in ihm durch Jesum Christum auf das ewige Leben vertrauen, die Welt und was darinnen ist, verlassen und uns gestalten nach dem Bilde Gottes, nach welchem wir geschaffen sind und das wir ewig zu genießen begehrten. Dieß geschieht aber dann, wenn wir ein tugendlich Leben führen.“

Ein solches Leben sei besonders in der ehelichen Gemeinschaft zu verwirklichen. Obwohl er den Verlust aller natürlichen Kräfte durch den Sündenfall behauptet hatte, erwartete er trotzdem für den gläubigen Christen eine – zumindest annäherungsweise – Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit in dieser Welt und *durch* ein sittliches Leben in dieser Welt. Staedtke konnte deshalb zurecht feststellen, dass Bullinger „den Skopus und das Ziel des göttlichen Heilswerkes in der Reintegration des Menschen erblickt, das nicht als Konsequenz, sondern immer schon mit der Rechtfertigung auch die sittliche Vollkommenheit und Heilung des Menschen einschließt“⁸⁶. Die Wiederherstellung umfasst auch den Willen, so dass er gegenüber Bartholomäus Traheron, der eher der radikalen calvinschen Position zuneigte, bekräftigen konnte, dass der *im Glauben wiederhergestellte* Mensch tatsächlich über einen freien Willen verfüge⁸⁷, d.h., nur der Glaubende hat aus Gnade einen zum Guten befreiten Willen – eine Position, die an Luther und Zwingli erinnert.

Der Glaube ist zudem immer mit Liebe zum Nächsten und guten Werken verbunden, „nitt dz der gloub ein werck sye, dann er ein vertruwen, gab und salbun ist, sunder dorumb, dz er one werch der gerechtigkeit nitt ist“⁸⁸. In der Römerbriefvorlesung heißt es, dass Glaube, Liebe und Hoffnung ein und dasselbe sind, nur in verschiedenen Erscheinungsformen und auf verschiedene Objekte bezogen⁸⁹. Bullinger nimmt also ganz selbstverständlich,

Gläubige ... empfindet auch die Gnade Gottes und das Leben Christi in seinem Herzen, hat Friede, Freude und lebt in Christo. Dies bezeugt die Erfahrung, ... “ Summa 1,1. Nach Pestalozzi, Bullinger, 505 (wie Anm. 1).

⁸⁵ Abgedruckt im Quellenanhang bei Pestalozzi, Bullinger, 580–588. Zit 580 (wie Anm. 1).

⁸⁶ Stadetke, Theologie, 206 Anm. 23 (wie Anm. 2).

⁸⁷ Der Brief ist in CR Bd. 14, Sp. 480–490, abgedruckt, siehe bes. Sp. 486. Vgl. auch Walser, Prädestination, 101–103 (wie Anm. 21)..

⁸⁸ Kurtze usslegung der Ersten epistel zuon Thessalonicher von Paulo, dem heiligen Apostel, beschryben, und hie durch eines einigs buoch hinusgefürt. Zit. Staedtke, Theologie, 198 (wie Anm. 2).

⁸⁹ Zu Röm 5,17 f. heißt es, „der gloub fur sich selbs in dz wort Gottes ist alein der gloub. So er sich aber usstreckt uff die nechsten, ist er die liebe. ... Und kummend aber alle von Gott. ... Von der liebe und dem glouben, das sy eins syend, besecj man 1. Timoth 1.“ HBW 3,1, 118.

ja sogar notwendig gute Werke des Gläubigen in der Welt an. Er ruft auch die Diener Gottes, die Prediger, dazu auf, gute Werke als Früchte des Glaubens besonders hervorzuheben⁹⁰: Gott der Vater, der seinen Sohn liebt, nimmt um des Sohnes Willen auch alle, die an Christus glauben, als Kinder an; und aus göttlicher Liebe sowie aus dankbarer Liebe der Gläubigen wachsen dann auch die Liebe zum Nächsten und alle guten Werke⁹¹. In diesem erneuerten Zustand als Kind Gottes vermag der Christ gottgefällige Werke zu vollbringen, so dass „Gott jetzund, so wir versönt sind, alle unsere werch gefallend, und dass wir jetzt also lebend, das ghein sünd uns ützig schaden oder zum todt bringen mag“⁹².

In Christus liegt für die Menschen nicht nur die Möglichkeit zu guten Werken, sondern auch zur Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Natur, ja zur Vollkommenheit! Denn wenn „wir in imm vin grund stiff und recht vertruwend, so sind wir volkommen. ... Christus alein ist der, in dem alles vollkomne ist, und ohn inn niemands“⁹³. Im selben Text heißt es weiter, „es ist Gott also wol gefellig xin, dz in sinem son alein alle volckomne were und nitt in dir, in dinem fryen willen, in dinem verdienien.“ Damit hält Bullinger die Mitte zwischen einer als semipelagianisch zu qualifizierenden Möglichkeit, der gläubige Mensch könne einen guten, ja vollkommenen Lebenswandel realisieren einerseits sowie andererseits der lutherschen Skepsis, ob solches Tun allein aus menschlichen Kräften überhaupt möglich ist – nicht *ex nobis*, sondern nur *ex gratia*. Obwohl er auf der reformatorischen Lehre von der menschlichen Unfähigkeit zum Guten besteht, präsentiert er das Tun guter Werke sogar als *von Beginn der Schöpfung an* vom dreieinigen Gott festgelegte und von ihm nach dem Sündenfall durch den Bund mit den Menschen wiederum ermöglichte Bestimmung⁹⁴: „Demnach (Eph 2,10, D.G.) sind wir *gschaffen zu guten werchen*. So nun dem also so volgt, dz sy nitt fromm machend. Nitt, dz wir usz uns guts thun könnend. Es stat durch Christum und dz wir hierzu von ewigkeit syend versehen. So würckt Gott in uns und nitt wir.“ Durch seinen Bund ermöglichte Gott Abraham und seinen Nachkommen einen vollkommenen Lebenswandel, ja er verpflichtet sie dazu ihm Rahmen ihrer Bundespflichten⁹⁵:

„Gott der allmechtig will Abrahams Gott sin, ein sömlichs gut, darinn Abraham alles guts, schutz, schirm heil, trost ia alles überal finden soll. Abraham aber soll herwyderumb disen Gott für einen Gott haben, heilig fromglich und unstrefflich, ia

⁹⁰ Vermanung, Bl. 32b.

⁹¹ Römerbrief-Vorlesung. HBW 3.1, 122: „Sihe, das ist die recht lieb, die uns der geist in unsere geist zergüst, darus wir erlernend unsere seligkeit und fromgheit. Darus dan diese werch entstand.“

⁹² Ebd. 132.

⁹³ Kurtze usslegung der epistel zuon Collosseren von Paulo, dem heiligen Apostel beschryben, und hie durch II bücher ussgefürt. Zit. Staedtke, Theologie, 213 (wie Anm. 2). Dort auch das nächste Zitat.

⁹⁴ Kurtze usslegung der epistel zuon Epheser von Paulo, dem heiligen Apostel beschryben, und hie durch II bücher ussgefürt. Zit. Staedtke, Theologie, 199 Anm. 32 (wie Anm. 2). Hervorheb. D.G.

⁹⁵ Von dem Touff. Zit. Steadtke, Theologie, 210 (wie Anm. 2)..

vollkommenlich vor imm wandelen. Und ist dieser pundt nitt alein gemachet mitt dem verstandigen alten Abraham, sunder auch mitt seinen Kindern, nitt uff fünf tusend Jar, sunder alleweg.“

Die Verpflichtung zum sittlichen Lebenswandel erstreckt sich auch auf das politische Leben, woraus Bullinger die Forderung ableitete, die Gläubigen sollten sich gesellschaftlich engagieren und Ämter übernehmen, denn auch der Staatsdienst sei Gottesdienst⁹⁶. Er ermahnte alle Prediger, Gottes gute Ordnung in der Welt zu verkünden und Obrigkeit wie Untertanen ihre jeweiligen Pflichten in Erinnerung zu rufen⁹⁷. In der Bedeutung, die die supralapsarisch interpretierbare Bundestheologie⁹⁸ und die daraus abgeleiteten Verpflichtungen der Menschen für sein gesellschaftspolitisches Denken hatte, unterscheidet er sich etwas von Zwinglis Lehre vom göttlichen Bund, deren soziale Implikationen nicht ganz so stark sind⁹⁹. In John Hoopers Kommentar zum Dekalog, den er 1548, ein Jahr vor seiner Rückkehr nach England, in Zürich drucken ließ, wird die Beziehung zwischen Gott und Menschen als Vertrag, Allianz oder Konföderation auf der schriftlichen Grundlage des Dekalogs beschrieben¹⁰⁰. Diese Interpretation ist ohne Zweifel vom Umfeld der Zürcher Theologie beeinflusst, denn nach Leonard J. Trinterud folgte die Mehrheit der englischen Reformer nicht Calvins Lehre, die das Bundesgeschehen asymmetrisch als Handeln Gottes begreift, sondern der in den rheinischen Städten vorherrschenden Bundestheologie, nach der „the burden of fulfillment (of the covenant, D.G.) rests upon man, for he must first obey in order to bring God's reciprocal obligation into force“¹⁰¹.

In Schottland entfaltete die Bundestheologie eine besondere Wirkung. Dort bestand ohnehin, wie S. A. Burrell dargelegt hat¹⁰², eine alte – weltliche – Tradition des „banding“, von Bündnissen zur Verteidigung von Gut und Leben. Reformatorische schottische Theologen hätten daraus die These entwickelt, das schottische Volk sei in der Nachfolge der Stämme Israels das Bundesvolk und seine nationale Kirche müsse deswegen eine Vorreiterrolle bei der Wiedereinsetzung der wahren Lehre und des reinen Evangeliums spielen – weswegen die Bundestheologie in Schottland einen revolutionären

⁹⁶ Vgl. ebd. 224–226.

⁹⁷ Vermanung, Bl. 32.

⁹⁸ In der Literatur ist bezweifelt worden, dass Bullingers Bundestheologie supralapsarische Züge trägt, Koch hat dies aber zurecht zurückgewiesen: Theologie, 196 f. (wie Anm. 19).

⁹⁹ Gegen Baker, Bullinger and the Covenant, 167 (wie Anm. 21), der die Differenz zwischen den beiden Zürcher Reformatorien zu stark macht. Für Baker ist die Bullingersche Interpretation des Bundes zwischen Gott und den Menschen auch die geistige Grundlage für die spätere Entwicklung der Lehre vom Gesellschaftsvertrag: ebd. 176 f. u. Charles S. McCoy/Ders., Fountainhead of Federalism (wie Anm. 26).

¹⁰⁰ Siehe Trinterud, Origins of Puritanism, 43 (wie Anm. 24).. Hooper wird von William M. S. West als „Father of English Puritanism“ beschrieben: John Hooper and the Origins of Puritanism. Teildr. der Diss. „A Study of John Hooper, with special reference to his contact with Henry Bullinger“, Zürich 1955, 59.

¹⁰¹ Ebd. 45.

¹⁰² S.A. Burrell, The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol: Scotland 1596–1637, in: Church History 27 (1958) 338–350.

Impetus habe annehmen können. Burell meint allerdings, die schottischen Reformatoren, die diese Lehre entwickelten, seien strenge „Calvinisten“ gewesen¹⁰³. Seine Annahme resultiert aus der Vernachlässigung der Zürcher Bundestheologie, denn der spezifische Appell zum Wirksamwerden in der Welt in Verbindung mit apokalyptischer Naherwartung, wie sie in Schottland entwickelt wurden, stimmt weniger mit Calvins Theologie überein, sondern entspricht eher den ethischen Forderungen Bullingers, gleichwohl muss man sich hüten, den Unterschied zum Genfer Reformator zu überzeichnen.

3 Prädestination als Heilsangebot durch und in Christus

Die Frage nach der doppelten Prädestination und nach den Möglichkeiten, den eigenen Heilsstatus zu erkennen, Fragen, die im Calvinismus ja eine zentrale Rolle spielen sollten, waren für Bullingers Lehre von Gnade und Rechtfertigung kaum relevant. Bei ihm wird die Prädestinationslehre der Providenzlehre untergeordnet, die göttliche Vorsehung und Lenkung aber gut Zwinglianisch ganz auf die Güte Gottes hin ausgelegt¹⁰⁴. Er kennt also nur eine positive Prädestination als Erwählung zum Heil. Ausgangspunkt seiner Erwählungslehre ist die Überzeugung, Gott habe die Menschen bereits vor dem Fall, den er vorausgesehen habe, aus Gnade zu seinen Kindern erwählt und zwar in und durch Christus¹⁰⁵: „Dann wie Gott von ewigkeit har des menschen faal und verderbung sach, also rufet er och von ewigkeit har die artzny zu, damit er der verlorenen wält widerumb helfen wolt, und schlug an, das er wölte sinen Sun lassen mensch werden, in die wält kommen unnd den fal widerbringen.“ In der ‚Confessio Helvetica Posterior‘ wird die Prädestinationslehre denn auch konsequenterweise am Anfang der Christologie abgehandelt. Die *praedestinatio* wird den Gläubigen hier, wie Ernst Koch treffend zusammengefasst hat, als „der ewige Heilsratschluss Gottes in Christo“ erklärt, nicht „im Sinne eines neutralen, absoluten Dekrets“, sondern als „Akt der Güte und Menschenliebe Gottes“¹⁰⁶. Die Erwählung der Gläubigen wird von Bullinger nicht als absoluter, vor und außerhalb der Schöpfung liegender Akt dargestellt, sondern als ein im Bund und in der Menschwerdung Christi vollzogenes geschichtliches Ereignis. Durch die schon Abraham verkündete Sendung des Sohnes offenbart der Vater, dass er den Menschen seine Gnade durch dieses Zeugnis schenkt: Mit Hilfe der immer

¹⁰³ Ebd. 343 f.

¹⁰⁴ Über das Verhältnis von Providenz und Prädestination und deren gemeinsamen Kern im Guten Willen Gottes den Menschen gegenüber siehe Walser, Prädestination, 71–80 (wie Anm. 21).

¹⁰⁵ Summa Christenlicher Religion, Zürich 1558, Kap. 3, 77. Vgl. dazu auch mit weiteren Zitaten Staedtke, Theologie, 135–137, 136 (wie Anm. 2).: „Und ist die dancksagung darvon, das uns Gott von anfang erwölt hat zu kinderen und sölches durch Christum. Sich, dz ist die benedyung und gnad, das er uns erwelt hat zu den sinen one elles unsers verdieneten.“

¹⁰⁶ Koch, Theologie, 88 (wie Anm. 19)

wieder von frommen Dienern verkündeten Worte der Schrift ruft, ja zieht er die Menschen in den Glauben an Christus hinein¹⁰⁷.

Der Zürcher Reformator beschreibt die Güte Gottes den Menschen gegenüber mittels eines dreifachen Gnadenbegriffs¹⁰⁸: An erster Stelle steht die Schöpfungsgnade, dann folgen Versöhnungs- und Heilsgnade. Die Erste ist allen Menschen in der Welt zuteil geworden; die Zweite rechtfertigt die Gläubigen, die aufgrund der Verdienste des Sohnes wieder mit dem Vater versöhnt werden; und die Heilsgnade schließlich bringt im wiederhergestellten Menschen gute Werke als Früchte der Gerechtigkeit hervor. Trotz dieser funktionalen Dreiteilung, die den Gläubigen das Verständnis erleichtern soll, ist Gottes Gnade, seine Güte gegenüber den Menschen nur eine und unteilbar¹⁰⁹. Auch diese Lehre von der Einheit der Gnade wirkt einer Überbewertung der Prädestinationslehre etwa gegenüber der Schöpfungs- und Providenzlehre entgegen.

Bullinger betonte immer wieder, *jeder* könne auf die Gnade hoffen¹¹⁰. Obwohl er *im Prinzip* die Lehre von Erwählung und Verdammnis anerkannte, setzte er sie ganz anders in die pastorale Praxis um als die Vertreter der Lehre einer doppelten Prädestination, wie Calvin und Augustin, die er kritisierte, weil ihre Prädestinationslehre überspitzt sei¹¹¹. Die Angefochtenen wurden mit dem Hinweis getröstet, Rechtfertigung und mit ihr Heiligung des Menschen würde ja gerade den Sündern gewährt, denn *weil* sie nicht aus sich allein stark und treu seien, könnten auch sie mit der Erlösung durch Christi und der Stärkung durch den Heiligen Geist rechnen¹¹².

Über die Zahl der gnadenhaft Erwählten wollte Bullinger nicht spekulieren; er dachte dabei wohl in größeren Dimensionen, so dass für alle ein begründeter Anlass zur Hoffnung bestehe¹¹³. Dennoch lehnte er die grundsätzliche Annahme einer *ἀποκατάστασις παντῶν*, wie sie etwa Origenes

¹⁰⁷ Vgl. zu dieser christologischen Interpretation der Prädestination Staedtke, Theologie, 134–140 (wie Anm. 2)..

¹⁰⁸ Dec. Bl. 155a-156b. (wie Anm.3).Vgl. Walser, Prädestination, 80–82 (wie Anm. 21).

¹⁰⁹ Die Einheit der Gnade trotz ihrer funktionalen Dreiteilung legt Bullinger in der 29. Predigt der Dekaden dar. Decades, Bd. 3, 229f. Dec. Bl. 155b. (wie Anm.3).

¹¹⁰ So in der Summa, 1,2. Pestalozzi, Bullinger, 507 f. (wie Anm. 1)

¹¹¹ Über Bullingers Kritik an Calvin und Augustin vgl. Walser, Prädestination, 129 f. (wie Anm. 21).

¹¹² So in der Zuschrift an Frau Anna Roist ,Von dem Nachtmahl des Herrn, von der Vorbereitung zu demselben, von Schwäche und Wachstum des Glaubens'. Abgedr. bei Pestalozzi, Bullinger, 550–559 (wie Anm. 1).

¹¹³ In der CHPost (wie Anm. 19) heißt es im 10. Kapitel: „Obwohl nun Gott weiß, wer die Seinen sind, und da und dort die geringe Zahl der Erwählten erwähnt wird, muss man doch für alle das Beste hoffen, ... Und als der Herr nach Luk 13,23 gefragt wurde, ob nur wenige gerettet würden, antwortete der Herr nicht, dass Wenige oder Viele gerettet oder verworfen werden müssen, sondern er gibt vielmehr die Ermahnung, es solle jeder trachten, durch die enge Pforte einzugehen. Als hätte er gleichsam sagen wollen: Es gebührt euch nicht, nach diesen Dingen so neugierig zu forschen, sondern bemüht euch, auf dem schmalen Pfad in den Himmel einzugehen.“ Dt. Zimmermann/Hildebrandt 35 (wie Anm. 19). Hervorheb. D.G.

vertreten hatte, ab¹¹⁴. Die biblische Rede vom universalen Heilswillen (etwa 1. Tim 2,4, Titus 2,11 u.a.) deutete er dahingehend, dass „alle“ in diesem Fall Heiden und Juden bedeute: Im Gegensatz zu einer engen Auslegung des Bundes, die nur ein einziges Volk, bzw. eine kleine Schar Auserwählter einbezieht, ergeht das *Bundesangebot* nach seiner Vorstellung an alle, also an das jüdische genauso wie an alle heidnischen Völker. Ewiges Leben und Heil wird allerdings nur denen zuteil, die dieses Angebot annehmen, nämlich den Gläubigen. In der Auslegung des Thimotheusbriefes heißt es, „sin (Gottes, D. G.) barmhertzigkeit ist also grosz, dann er so vil heil macht usz Juden und Heiden, dz es ghein end noch zal hat, ... volgt ye häll, dz wir all sündar sind, aber dz wir all selig werdent dz volgt nitt, sunder alein die glöubigen“¹¹⁵. Somit können alle Gläubigen, auch wenn sie mit Anfechtungen zu kämpfen haben, doch ihre Erlösung erwarten, denn das Geschenk des Glaubens, die Zugehörigkeit zu Christus ist die eigentliche Gnade, die das ewige Leben im Geist bereits impliziert. Wer aber die angebotene Gnade ablehne und in der Sünde verstockt bleibe, der falle auch gerechterweise ewiger Verdammnis anheim, was Bullinger besonders gegenüber den Täufern immer wieder betont¹¹⁶. Insofern hat er durchaus von Erwählten und Verdammten gesprochen und auch davon, dass Gott von Anbeginn an die Existenz von Gerechten und von Verdammten bestimmt habe, wobei Bullinger die Höllenstrafen für die Ungläubigen als gerechte Strafe für die schuldhafte Zurückweisung der in Christus allen angebotenen Erlösung verstanden hat. Seine Lehre von der menschlichen Freiheit, die Gnade anzunehmen oder abzulehnen, brachte ihm von Bartholomäus Traheron den Vorwurf ein, sich zu stark an Melanchthon zu orientieren und nicht an Calvin, dessen Lehre doch zu bevorzugen sei¹¹⁷. Traheron verfehlte mit dieser Kritik wohl die besondere bundestheologische Pointe der Gnadenlehre des Zürcher Reformators. Dieser hat ja im Zweiten Helvetischen Bekenntnis im Kapitel über die Vorherbestimmung in seiner einleitenden Definition der Gnadenwahl nur von der gnadenhaften Erwähnung der Heiligen in Christus gesprochen. Erst im weiteren Verlauf des Kapitels werden diejenigen, die außer Christus sind, als Verdammte bezeichnet; die

¹¹⁴ Siehe dazu Walser, Prädestination, 161 f. (wie Anm. 21), u. Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 3.2.6. (wie Anm. 9).

¹¹⁵ Kurtze usslegung der Ersten epistel S. Pauli, des heiligen Apostels, geschryben zum Timotheo und hie durch III bücher ussgefürt. Zit. Staedtke, Theologie, 172 Anm. 19. Vgl. dort 170–172 (wie Anm. 2)..

¹¹⁶ Der Widertofferen ursprung, fürgang, Secten, wäsen, fürneme und gemeine jre leer Articel ..., Zürich 1560, Bl. 71b-75b. 71b-72a: „Auch sind under dieser grüwenlichen Töfferen zal ubrig, die da hielten, dass sich Gott endlich, und nach geschächnem gericht, aller wurde erbarmen. Dann Gott könne und möge nit ewig zürnen. ... Darumb werdind endlich alle gottlosen sampt den Touflen och sätig. Sömlich unbegrunte und grüwenliche irrthumb, dienet niener zu anderes, ... dann ein ... schandlich und verrucht läben zu pflantzen. Und wie köndte der Tüfel unser gewusser syn, ... dann wenn wir dehin kömind, dass wir die ewige verdamnuß nit mer zefürchten bedörfund.“

¹¹⁷ Die beiden Brief Traherons an Bullinger vom September 1552 bzw. Juni 1553 zu diesem Thema sind abgedruckt in OL Bd. 1, 324–328, die Antwort Bullingers in CO Bd. 14, Sp. 480–490.

Verdammung spielt hier aber keine besondere Rolle, vielmehr warnt Bullinger davor, über die Zahl der Erwählten oder Verworfenen zu spekulieren, statt das Evangelium zu hören und darauf zu vertrauen, dass Gott uns alle durch Jesus Christus als seine Kinder annehmen wolle¹¹⁸. Im Brief an Traheron, den Anhänger Calvins und Verfechter der Lehre von der doppelten Prädestination, kommt Bullinger dessen Haltung allerdings scheinbar weit entgegen. Er definiert Prädestination als Gottes Verfügung, durch die er alles, insbesondere aber die Menschen zu einem festen Ziel bestimmt habe, und schreibt weiter: „die Wahl Gottes von Ewigkeit her ist es, durch die er die einen zum Leben erwählt hat, die anderen zum Untergang“¹¹⁹. Die Erwählten seien die Gläubigen, aber diese seien nicht *wegen* ihres Glaubens, also aus eigenem Verdienst erwählt, sondern Gott schenkt ihnen seine Gnade, sendet seinen Sohn, *damit* sie an diesen glauben und so selbst zu Kindern Gottes werden. Für die Überzeugung, dass der Glaube keine menschliche Leistung, sondern ein unverdientes Gnadengeschenk ist, beruft sich Bullinger auf Augustin. Dann allerdings, wenn Bullinger sich den Verdammten und der Ursache ihres Unglaubens zuwendet, tritt doch wieder die entscheidende Differenz zum späten Augustin und damit auch zu Traheron und Calvin zutage: Bullinger behauptet, die Ungläubigen hätten aus eigener Verantwortung heraus das ihnen ebenfalls angebotene Gnadengeschenk abgelehnt. Eine solche Möglichkeit sich der Gnade zu verweigern haben die Verfechter einer doppelten Prädestination ja gerade abgelehnt, denn ihrer Ansicht nach sind Gnade und Glaube keine Angebote, sondern unwiderstehliche Zuteilungen Gottes, die nur den von Ewigkeit her dazu Bestimmten gegeben, den anderen aber in Ewigkeit gerechterweise vorenthalten werden. In diesem entscheidenden Punkt vertritt Bullinger, so sehr er um Einigkeit mit Traheron – und Calvin – bemüht ist, eine andere Position¹²⁰:

„Wir sagen also, dass alle Gläubigen Erwählte sind und dass allen Gläubigen der Glaube von Gott geschenkt ist. Wir sagen, dass die Ungläubigen verworfen sind, und weil nicht alle Menschen glauben, sind nicht alle Menschen Erwählte. Dass diese aber nicht glauben und untergehen, die Schuld dafür führen wir nicht auf Gott oder seine Prädestination zurück, sondern darauf, dass der *Mensch selbst die Gnade Gottes zurückweist und das himmlische Geschenk nicht annimmt*.“

¹¹⁸ CHPost, 10. Kapitel (wie Anm. 19). Zimmermann/Hildebrandt, 34–36 (wie Anm. 19). Bullinger zitiert hier ausschließlich aufmunternde Bibelstellen, wie etwa Mt 18,14 „Es ist nicht der Wille eures Vaters im Himmel, dass eines dieser Kleinen verloren gehe.“ Oder Luk 11,9 f. „Bittet, so wird euch gegeben ..., denn jeder, der bittet, empfängt.“

¹¹⁹ CR Bd. 14, Sp. 487: „Porro praedestinatio, praeordinatio aut praeſinitio illa Dei ordinatio est qua ab aeterno in certem finem omnia, imprimis autem hominem dominum destinavit, idque sancto et iusto suo consilio, iudicio decretove. Iam et electio Dei ab aeterno est qua quidem alios ad vitam elegit, alios ad interitum.“ Im Anschluss verweist Bullinger allerdings wieder nur auf solche Bibelstellen, die von der Erwählung zum Heil und zum Glauben reden.

¹²⁰ Ebd. Sp. 488: „Dicimus ergo omnes credentes esse electos et omnes credentes fide esse donatos a Deo. Dicimus non credentes esse reprobos, et quoniam non omnes homines credunt non omnes homines esse electos. Quod autem non credunt et intereunt quidam, non in Deum aut praedestinationem eius culpam reiicimus, sed in ipsum hominem gratiam Dei repellentem nec coelestia dona recipientem.“ Hervorheb. D.G.

Da die Zugehörigkeit zum Bund, die den Menschen mit dem Glauben geschenkt wird, von ihnen auch abgelehnt werden kann, geschieht Prädestination nicht in einer vorzeitlichen Aufteilung der Menschen in Erwählte und Verdammte nach göttlichem Ratschluss. Ganz im Gegenteil vollzieht sich Gottes Urteil über Erwählung und Heil für die Einen oder gerechte und ewige Verdammnis für die Anderen im Leben jedes Einzelnen, gemäß der persönlichen Glaubensentscheidung¹²¹. In den Dekaden heißt es dazu in der zeitgenössischen englischen Ausgabe¹²²:

„For we must not imagine that in heaven there are laid two books, in the one whereof the names of them are written that are to be saved, and so to be saved, as it were of necessity, ... and that in the other are contained the names of them which, do what they can and live they never so holy, yet cannot avoid everlasting damnation.“

Als weiteres Beispiel dafür, dass Erwählung vom eigenen Glaubensentscheid abhängt, wird im Kommentar zum Johannesevangelium Judas vorgeführt, der die gleiche Möglichkeit wie alle anderen Apostel hatte, das ewige Leben zu verdienen, der sich aber aus eigener Bosheit und undankbar gegenüber diesem Gnadengeschenk dazu entschied, gegen Gottes Willen zu handeln. Bullinger lehnte dabei ausdrücklich die Vorstellung von einem deterministischen vorzeitlichen Beschluss Gottes ab¹²³:

„Obwohl Judas den Willen des Herren erkannte, handelte er nicht danach; deshalb hat er sich frevelhaft von der Glückseligkeit dieser Heiligen ganz allein selbst ausgeschlossen. Er war nicht vom Herrn erwählt, weil er nicht die Zeichen der Erwählung trug. Zeichen der Erwählung ist bei Erwachsenen der Glaube. Der Glaube aber fehlte Judas, weil er das Wort Christi, aus eigenem Entschluss zu Bosheit, nicht wegen irgend einer schicksalhaften Notwendigkeit und eines eigensinnigen Herbeiführrens durch Gott, nicht geglaubt hat.“

In der Frage, wie ein solcher Entschluss zum Bösen zustande kommt und wie diejenigen Bibelstellen zu verstehen sind, in denen es heißt, dass Gott die Menschen verhärte, betont der Zürcher immer wieder, es könne nur im uneigentlichen Sinne davon die Rede sein, dass Gott das Böse im Menschen bewirke. Tatsächlich würden die Menschen von sich aus böse handeln und Gott lasse sie höchstens in dieser Verstockung alleine, verhärte ihr Herz insofern weiter zum Bösen, rufe dieses aber nie selbst hervor. In den Dekaden wird Augustins ‚De natura boni contra Manichaeos‘ (399) als Beleg für diese Überzeugung angeführt – eine Schrift, von deren Aussagen sich der Bischof von Hippo im Alter distanziert hat¹²⁴.

¹²¹ Vgl. Walser, Prädestination, 132 (wie Anm. 21).

¹²² 31. Predigt. Decades IV, 32 f. Vgl. auch ebd. 54. (wie Anm.3).

¹²³ In divinum Iesu Christi Domini nostri Evangelium secundum Joannem commentarii, Zürich 1556, Bl. 129 a: „At Iudas intelligebat voluntatem domini, sed non faciebat; ergo ex beatitudine illa sanctorum excludit semetipsum sceleratus. Nec electus erat a domino, quia carebat electionis signo. Signum electionis in adultis fides est. Fide autem carvit Iudas, qui verbo Christi, proprio impulsus malitia, non fatali quadam necessitate et morositate dei adactus, non creditit.“

¹²⁴ Decades, Bd. 4, 383; vgl. dort 381–384 (wie Anm.3).. Ähnlich äußert er sich im 8. Kapitel der CHPost (wie Anm. 19), dass Gott niemals wirklich Urheber des Bösen sein könne, aber als gerechter Richter die Bösen manchmal in aller Härte den Folgen ihres

Die zentrale Rolle spielt für Bullinger auch in der Frage der Prädestination das Verhalten gegenüber dem Wort Gottes, das den Menschen unmittelbar im Evangelium und in der Predigt entgegentritt¹²⁵. Das Wort ist nicht nur einmalig Fleisch geworden, sondern es ist als frohe Botschaft noch immer mitten unter den Menschen, es nimmt im Klang der Predigt immer wieder von neuem sinnliche Gestalt an und ruft alle zum Vater¹²⁶. Wie sich der Einzelne hier auf Erden gegenüber diesem verkündeten Wort verhält, das bestimmt seine Position als Gläubiger, Erwählter oder als Ungläubiger, Verdammter. Zu Mt 22,14 „Viele sind berufen, aber nur weniger erwählt“, heißt es deshalb in Bullingers Kommentar: „Denn vielen wird das Evangelium gepredigt, aber nicht alle nehmen das Evangelium wirklich und aus tiefstem Herzen heraus an. ... Berufen werden also jene genannt, die von Gott zum Leben berufen sind durch die Predigt des Evangeliums“ – diese Berufung, man könnte auch sagen, das Bundesangebot, gilt somit allen die jemals eine christliche Predigt gehört haben. Über die Ursache, warum trotzdem einige unter den Berufenen später nicht zu den Erwählten zählen, heißt es, über die Unfrommen sei Strafe und Verdammnis gekommen, weil „sie auf Erden Gott nicht erkennen wollten und das Licht des Evangeliums nicht annehmen wollten“¹²⁷.

Es handelt sich beim Zürcher Reformator also gar nicht um Prädestination im Sinne der durch Augustin und seine Nachfolger geprägten Begrifflichkeit, denn für Augustin besteht keine Freiheit des Wollens mehr und keine Möglichkeit, die Gnade Gottes zurückzuweisen.

Handelns überlasse und sie so strafe. Zimmermann/Hildebrandt, 29 f. (wie Anm. 19). Vgl. auch Walser, Prädestination, 127–129 (wie Anm. 21).

¹²⁵ Für Bullinger ist in der evangelischen Predigt tatsächlich das Wort Gottes gegenwärtig, ja die Predigt ist das Wort Gottes an die Gläubigen. Diese besondere Hochschätzung der Predigt liegt Bullingers bekanntem Ausspruch aus dem ersten Kapitel der CHPost (wie Anm. 19): „Praedicatio verbi Dei est verbum Dei.“ zugrunde. Daran hat sich eine Diskussion über das Verhältnis von Schrift und Wort angeknüpft, die bis zu Karl Barth reicht; vgl. Hans Stockelberger, Bullingers bekanntester Satz und seine Interpretation bei Karl Barth, in: Hans Ulrich Bächtold (Hrsg.), Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur zur Bullingerzeit. Rudolf Schnyder z. 70. Geb., Zug 2001, (Studien und Texte zur Bullingerzeit 2), 105–114.

¹²⁶ In der CHPost (wie Anm. 19) heißt es: „Man muss darauf hören, was der Herr selbst uns täglich im Evangelium predigt, indem er ruft und sagt: ‚Kommet alle her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch Ruhe geben‘. Zimmermann/Hildebrandt, 36 (wie Anm. 19).

¹²⁷ In Sacrosanctum Iesu Christi Domini nostri Evangelium secundum Matthaeum commentarii, Zürich 1542, Bl. 185 a: „Nam multis quidem praedicatum evangelium, sed non omnes vere et ex animo recipiunt evangelio. ... Vocati ergo appellantur, qui vocantur ad vitam a deo per praedicationem evangelii.“ Bl. 277 a: „In eo ergo erit supplicium et damnatio, quod impii qui in terris noluerunt agnoscere deum, ac recipere lucem Evangelii.“ Hervorheb. D.G.

4 Schöpfungstheologie

4.1 Ordnung der Schöpfung und göttliche Güte

Bullingers Schöpfungstheologie basiert, so wie seiner Überzeugung nach auch die Schöpfung selbst, auf der Grundannahme, dass Gott gütig sei. Weshalb sie auch anthropozentrisch ausgerichtet ist, wie wir gleich sehen werden, und zwar stärker noch als die Calvins. Der Genfer Reformator verkündete, Gott habe die Erde zum Nutzen und Unterhalt der Menschen geschaffen, aber er lehrte auch, die Menschen seien geschaffen worden, um Gottes Herrlichkeit und Allmacht zu preisen. Der Zürcher Reformator lehnte jedoch eine solche Auffassung ab: Der Schöpfer habe nämlich den Sündenfall und die Bosheit der Menschen, die ihn keineswegs verehren wollten, vorausgesehen, was ihn aber nicht davon abgehalten habe, das untreue Wesen Mensch zu schaffen, welches in allem und besonders im Offenbarungsglauben auf göttliche Hilfestellung angewiesen ist. Bullingers Gott will von den Menschen nicht blind verehrt werden, sondern ihnen Gnade und Wahrheit schenken, was Ausgangs- und Endpunkt des Bundesvertrags und der gesamten Schöpfung ist. Die für seine Schöpfungstheologie grundlegende Auffassung, die die Verdienste des Menschen einerseits minimiert, seine Stellung jedoch andererseits aufs Höchste privilegiert und auszeichnet, soll mit einem längeren Zitat belegt werden. In der Erbauungsschrift über ‚Das höchste Gut‘ heißt es unmissverständlich¹²⁸:

„Denn wessen bedurfte der Gott Himmels und der Erden? Nun er doch ohne das Reich der Erde der gewaltige, herrliche Gott war, in seiner Herrlichkeit von Ewigkeit her. Also muss er es uns zum Gutem erschaffen haben. Was bedurfte er des Menschen? ... Dass er Nutzen von ihm hätte oder von ihm verehrt würde? Nun wirt doch Gott von keiner Kreatur mehr geschmäht, denn von dem unglückhaften, bösen Tier des Menschen. Oder was an Nutzen sollte dem hohen Gott von dem armen Menschen zukommen, so doch alles das von Gott ist, was der Mensch an Leib und Seele hat?“

So folgt endlich, dass er uns erschaffen hab aus lauter Gnade, aus inniglicher Güte und Liebe, damit wir in seine Erkenntnis kämen und Erben würden des ewigen Lebens. Was hat er der Berge, Wälder, Weiden, Tier und Brunnen bedurft? Er ist doch die ewige, unveränderbare, unverbrüchliche Kraft. ... also bedarf er der Dinge nicht. Er hat sie auch von Ewigkeit nicht gehabt. Er hat sie erst dann erschaffen, da er den Menschen machen wollte. So folgt, dass alle die Ding allein dem Menschen zum Gut und zu seiner Erhaltung geschaffen sind.“

Auch an anderer Stelle betont er, dass Gott die Welt nicht zu seinem eigenen Nutzen erschaffen hat, sondern im Gegenteil, dass er zum Nutzen der Menschen Gott sein und wirken möchte¹²⁹: „Denn wir hetten keinen nutz noch freude davon, wann Gott für sich allein reich und gut were, darumb

¹²⁸ Heinrich Bullinger, *Das höchste Gut*, übers. u. hrsg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1955, 11 f. Ähnlich *De origine erroris*, 19 (wie Anm.7).: „Der Gott aber, der alles vermag und regiert, ist auch gut und gutthätig. Dann er begert dem Menschen gutes zuthun, und sich selbs und seine Güter uns allen mitzuteilen.“

¹²⁹ Ebd. 21.

verheisset er dass er unser und unsers samen Gott sein wölle, das ist, er verheisset dass er unser Heil, Leben, Hülfe, Schutz, und alles was uns nützlich und nötig ist, sein wölle.“ Bullinger bezeichnete wie Zwingli Gott mit dem (neu-) platonischen Begriff des *summum bonum*. Er hebt dabei auf das vollkommene Glück ab, das der Gläubige bei Gott findet, wodurch, so Staedtke, ein „utilitaristisches Moment in die Gotteslehre einfließt“¹³⁰. Konsequenterweise legt er nicht nur den initialen Schöpfungsakt, sondern auch die göttliche Vorsehung und Regierung der Welt hauptsächlich auf die Güte Gottes hin aus, ganz im Gegensatz zum Augustinschen oder nominalistischen Gottesbegriff. Die Providenz dient ihm nicht dazu, Gottes Allmacht zu erweisen und zu bekräftigen, sondern vielmehr zum Beleg dafür, dass Gott von sich aus nur gütig handelt, denn diese Güte ist sein Wesen¹³¹. Dementsprechend wird Providenz folgendermaßen definiert¹³²:

„Durch das wort fürsehung aber, verstehen wir die gemeine sorg und regierung aller deeren dingen, die Gott aus eigener krafft erschaffen, unnd mit derselbigen seiner macht, gerechtigkeit und güte regiert und erhelt. ... Dann er der HERR, der weiß, gut, gerecht, unnd allmächtig, König der welt, wirkt alles in allem. Folget derwegen, dieweil der so alles regiert, gerecht und gut ist, dass auch die Fürsehung sich nach der Regel der Gerechtigkeit unnd Güte halte, und alle ding recht zugehen.“

Dass alles „recht“, also gerecht und berechenbar zugehe, nicht willkürlich, ist ein wichtiger Aspekt von Bullingers Gotteslehre. Wenn er das Verhältnis von göttlicher Allmacht und natürlichen Abläufen gemäß der einmal eingesetzten Ordnung thematisiert, versucht er stets, den ordentlichen Lauf der Dinge als „Normalzustand“, mit dem der Mensch immer rechnen könne, herauszustellen – ein Argument, das an die *potentia Dei ordinata* Ockhams erinnert. Zwar könne Gott selbstverständlich Ausnahmen und Wunder bewirken; er halte sich aber selbst, von wenigen Ausnahmen abgesehen, an seine von ihm erlassenen Gesetze und benutze daher nur Mittel, die der einmal gestifteten Weltordnung immanent seien. Dies zeigt sich exemplarisch an der Auffassung, dass Gott sich sogar zur Erweckung des Glaubens menschlicher Vermittler bedient, anstatt eine wundersame Erleuchtung zu bewirken¹³³, weswegen es „offenbar“ sei, dass „wenige Ausnahmen der gewöhnlichen Ordnung und den Gesetzen keinen Eintrag tun“¹³⁴. In diesem Heranziehen menschlicher Vermittler und überhaupt in der Selbstbeschränkung Gottes zugunsten

¹³⁰ Staedtke, Theologie, 109 (wie Anm. 2).

¹³¹ Über die Güte als vorherrschende Eigenschaft Gottes – die ihn auch zur Selbstbeschränkung seiner Macht gegenüber den Menschen veranlasst – in der CHPost (wie Anm. 19), vgl. Koch, Theologie, S. 86–88 (wie Anm. 19).

¹³² De origine erroris, 11; 12 (wie Anm. 7) wird der Aspekt der Gerechtigkeit Gottes noch weiter ausgeführt.

¹³³ Vgl. oben 2.3.

¹³⁴ Summa 1,2. Pestalozzi, Bullinger, 506 (wie Anm. 1). Bullinger macht diese Aussage im Zusammenhang mit der Frage, wie der Glaube gegeben werde. Er führt dazu zahlreiche Schriftbeispiele an, dass der Herr, obwohl er durch seinen Geist den Glauben bewirke, doch menschliche Mittler benutzt habe – Apostel, Prediger, Boten –, um den Gläubigen quasi auf natürlichem, menschlichem Weg zu gewinnen. Wenn also selbst in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, im Glauben, die Einhaltung der natürlichen

natürlicher Mittel und Zweitursachen liegt für ihn ein weiterer Beweis für seine alles überstrahlende Güte¹³⁵. Dass Gottes Vorsehung sich bestimmter Mittel und insbesondere des Menschen selbst bedient, wird unter anderem im Zweiten Helvetischen Bekenntnis und im vierten Sermon der vierten Dekade betont¹³⁶. Da beide Schriften international stark rezipiert wurden, trugen sie wesentlich zur Ausbreitung der Forderung bei, die gläubigen Christen sollten ihr Leben in der Welt aktiv gestalten.

Nach Bullinger waren die Menschen sogar verpflichtet, sich nicht passiv zu verhalten, sondern die ihnen von Gott übergebene Welt gut zu verwalten, denn sie seien von Gott „gleich als zu Bawleuten der erd verordnet“, sie dürften „nicht zulassen, dass sie durch die grimmige Thier wild, nach rawen Stämm verwüstet werde“, sondern hätten durch ihre eigene Arbeit dafür zu sorgen, dass „die Felder, Insel, Gestaden an den wässern, allenthalben mit häusern und stättien unterschieden und geziert seind“¹³⁷. Eine solche religiöse Verpflichtung zur Verbesserung der Welt durch menschliche Kulturleistung bildete eine der zentralen Grundlagen für das spätere optimistische Weltbild der Vertreter der New Science.

4.2 Erkenntnis Gottes aus der Natur?

Obwohl die ganze Natur durch die Güte des Schöpfergottes ausgezeichnet und der Mensch Teil dieser guten Ordnung ist, bedeutete dies nicht, dass der Mensch allein aus dem Anblick der Schöpfung zur Erkenntnis Gottes und zu einem angemessenen gottgefälligen Leben finden könne. Die Schrift und die Natur zusammen geben aber genügend Hinweise auf die Allmacht Gottes und seine Providenz, weshalb die Gläubigen ausdrücklich aufgefordert werden, die Schöpfung in ihrer Schönheit zu betrachten¹³⁸:

„Nun die gantze krafft Gottes kann gleichwol nicht außgesprochen werden, aber stückweiß darvon zu reden kann man etlichermassen, auß der heiligen Propheten Lehr, betrachtung der schöne der gantzen welt, und erwegung der erschaffenen dingen, abnemen, wie sie ist. ... Aber wol, lasset uns die menge der wort hindan setzen, unnd gleich mit den Augen die schöne deren dingen, so die Göttliche krafft und weißheit ... erschaffen hat, anschauen.“

Bullinger bezweifelte also die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis allein aus der Natur und teilte hier die luthersche Vernunftskepsis. Er nahm aber, ähnlich wie der Wittenberger Reformator und sein Zürcher Vorgänger, an, dass

Ordnung mit ihren Mitteln für Bullinger so wichtig war, wie sehr konnte der Gläubige sich dann erst bei allen Prozessen innerhalb der Schöpfung auf die Gültigkeit der Naturgesetze verlassen!

¹³⁵ Vgl. Walser, Prädestination, 83–107 (wie Anm. 21).

¹³⁶ CHPost Kap. 6 (wie Anm. 19); dazu Koch, Theologie, 64–66 (wie Anm. 19). Decades, 184 f. (wie Anm.3). Vgl. auch Walser, Prädestination, 86, 98 f., 221 (wie Anm. 21).

¹³⁷ De origine erroris, 10 (wie Anm.7).

¹³⁸ Ebd. 10, 17 führt er weiter aus, dass Gott auch das Kleinste, selbst die Schnaken und Frösche geschaffen und geordnet habe und deswegen zu preisen sei.

derjenige, der durch die Offenbarung zum Glauben gelangt sei, auch den Schöpfergott und seine Providenz erkennen und in der Natur dessen Allmacht und Güte anschauen könne¹³⁹. Nach dem Trinitäts-Verständnis des Zürcher Reformators war das Wort, also Christus, von Anfang an beim Vater und mit ihm Urheber der ganzen Schöpfung, die um der Menschen Willen ins Werk gesetzt worden ist. Deshalb geht die Gottesoffenbarung durch Christus der Offenbarung in den Werken der Schöpfung schon immer voraus und ermöglicht sie erst¹⁴⁰. Nur Christen können die Natur daher richtig interpretieren, „durch den glouben (nicht durch die Anschauung!, D.G.) verstand wir, wie die gantz welt und alles, dz man in iren sieht, usz nüt, durch das wort Gottes geschaffen ist“¹⁴¹. Wie auch sein Vorgänger Zwingli war Bullinger zwar Vertreter einer Schöpfungstheologie, aber nicht einer Naturtheologie.

In seinem Bemühen, den Gläubigen Gottes Güte nahe zu bringen, verwies er allerdings ganz unmittelbar auf die Betrachtung der Schöpfung, ohne seine Aufforderungen stets durch Hinweise auf die Schwächung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu relativieren. So schrieb er in ‚De origine erroris‘: „es würde freylich kein Mensch, der die gantz welt anschawte, an der Göttlichen krafft und weißheit zweiffeln“¹⁴². Ein ähnliches Zitat führt Staedtke an¹⁴³: „Merck aber, das wir in der schöppfung Gottes macht, güte und gnad erkennend, durch welchen wir erhalten werdent, sidmal uns alle ding zu guten erschaffet.“ Nicht die Erkenntnis Gottes selbst soll uns das Betrachten der Schöpfung lehren, sondern die dankbare Anerkennung seiner Güte und Providenz. Besonders in seinen pastoralen und erbaulichen Schriften mochte der Zürcher Reformator keine vernunftskeptische Schranke vor der Erkenntnis der Güte Gottes errichten. Gottes Offenbarung in seinen Werken wird in den ‚Dekaden‘ sogar als eine doppelte beschrieben: Zum einen offenbart er sich in den natürlichen Abläufen der Dinge, so in den Sternen und ihren Bahnen, im Ablauf der Zeiten und in allen Lebewesen; zum anderen zeigt sich Gott in allem, was er für, in, oder durch die Menschen tut¹⁴⁴.

Bereits die Heiden wurden durch die Anschauung des Kosmos darauf

¹³⁹ Vgl. dazu mit Zitaten Staedtke, Theologie, 91–93, 116–120 (wie Anm. 2).

¹⁴⁰ Über die Erkenntnis Gottes aus Christus, aus der Schrift und aus der Schöpfung predigt Bullinger z. B. im dritten Sermon der vierten Dekade. Er nennt dort verschiedene Weisen, wie der Mensch Erkenntnisse über Gott gewinnen kann: aus den Namen Gottes – wobei das dt. Wort „Gott“ bzw. das engl. „God“ auf „Gut“, „good“ hin gedeutet werden –; aus Visionen, bildlichen Beschreibungen, die ihn etwa anthropomorphistisch darstellen, und aus historischen Berichten; am deutlichsten offenbart sich der Vater in Christus; er wird aber auch aus seinen Werken erkannt; Vergleiche deuten seine Eigenschaften an; schließlich lehren die Propheten und Apostel uns sowohl seine Einigkeit als auch die Dreieinigkeit. Vgl. dazu Walser, Prädestination, 49–70 (wie Anm. 21); über den Vorrang der Offenbarung in Christus vor der Offenbarung in den geschaffenen Werken ebd. 57.

¹⁴¹ Theologie, 92.

¹⁴² Ebd. 11.

¹⁴³ Staedtke, Theologie, 92 (wie Anm. 2).

¹⁴⁴ Decades, 151f. (wie Anm. 3).: „as in the works which toward man, or in man, or by man, the Lord himself doth finish and bring to pass.“

hingewiesen, dass ein Gott existiert und wie sein Verhältnis zu den Menschen gestaltet ist; und sie haben ihn unter mancherlei Namen verehrt¹⁴⁵. Dennoch nahmen sie seine Offenbarung nicht so an, dass sie ihr Leben ganz danach ausgerichtet hätten. Bullinger unterscheidet hier zwischen der schon von den Heiden aus der Schöpfung gewonnenen Erkenntnis, dass ein Gott existiert, und dem die gesamte menschliche Existenz verändernden Glauben, dass Gott unser gütiger Vater ist¹⁴⁶. Weshalb er auch vor der irreführenden Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis warnt, die nur auf die Vernunft, nicht aber auf das Leben wirke wie der echte Glaube, denn: „Hüt dich vor dem wort Philip. Melanchthonsi: „Deus lege naturae cognoscitur: Gott wirt durch das gsatzt der natur erkant! Wan er alein im glouben wirt erkant. Die natur aber hat ghein glouben“¹⁴⁷.

Im Kommentar zu Röm 1, 18–25 expliziert Bullinger, das heidnische Verharren im Unglauben sei zurückzuführen auf das Vertrauen auf die (Erkenntnis-)Fähigkeit der Vernunft. Eine solche Selbstüberschätzung sei aber schuldhaft, denn durch seine Offenbarung hat Gott den Menschen ja gerade die Möglichkeit und Notwendigkeit angezeigt, sich ihm und seiner Gnade ganz anheim zu geben und alles Fleischliche – darunter fällt auch die eigene Vernunft – aufzugeben¹⁴⁸: Nur wer als Gläubiger in den Bund mit Gott eintritt und an den gütigen Vater glaubt, dem wird dafür das geistige Leben und wahre Erkenntnis geschenkt, auch Erkenntnis der Schöpfung und der menschlichen Aufgaben in ihrem Rahmen.

5 Geschichte als Heilsgeschichte in eschatologisch-apokalyptischer Perspektive

Ebenso wie er aufgrund des geoffenbarten Wortes die ganze Schöpfung als Ausdruck der Güte Gottes und seines Wohlwollens gegenüber den Menschen versteht, legt der Zürcher Reformator auch die Weltgeschichte vor der Folie der Heiligen Schrift konsequent als Heilsgeschichte aus. Sein Geschichtsbild ist dabei geprägt von zwei eng miteinander verbundenen Elementen: Zum einen von der Überzeugung, dass die historischen Abläufe nur aufgrund des göttlichen Heilsplans zu verstehen seien, bzw. dass die biblischen Prophezeiungen mit realen geschichtlichen Fakten korrespondierten, und zum anderen von einem Endzeitbewusstsein, das nach einem spiralförmigen Ablauf von Ausbreitung und Unterdrückung der wahren Lehre in der Geschichte nach dem reformatorischen Aufbruch die endgültige Herrschaft der Wahrheit erwarten ließ.

¹⁴⁵ Zur Erkenntnis und Verehrung des einen Gottes unter verschiedenen Namen bei den Heiden vgl. „De origine erroris“. Kap. 8, bes. S. 36. (wie Anm.7).

¹⁴⁶ Siehe Staedtke, Theologie, 94–96 (wie Anm. 2).

¹⁴⁷ Römerbrief-Vorlesung. HBW 3.1, 54. Vgl. dazu auch ebd. 48 f.

¹⁴⁸ Ebd. 52–58, bes. 54 f.

5.1 Geschichtsbild und Endzeitbewusstsein

Bullinger hielt die Beschäftigung mit der Geschichte für ein höchst nützliches Unterfangen und legte es in der ‚Studiorum Ratio‘ dem Leser besonders ans Herz, denn „es gibt keine Gattung von Schriftstellern, um die du dich mit mehr Genuss und mehr Gewinn mübst, als die Geschichtsschreiber“. Die Geschichte sei „Zeugin der Zeiten, die Leuchte der Wahrheit, die Lehrmeisterin des Lebens“, die historischen Werke „befördern kluge Überlegung, leiten zum Handeln an, vertreiben Schädliches und zeigen das Allerbeste“¹⁴⁹. Hier werden humanistische Einflüsse deutlich, zumal an dieser Stelle ausführlich Cicero zitiert wird. Sein Interesse für Geschichtsschreibung beschränkte sich keineswegs nur auf das eines interessierten Rezipienten, der aus ihr praktische Anregungen für sein eigenes Leben und seine Aufgaben empfangen konnte. Denn Bullinger selber schrieb neben seiner Arbeit als Antistes der Zürcher Kirche eine ‚Eidgenössische Geschichte von der frühesten Zeit bis zur Reformation‘¹⁵⁰, für die er eifrig Quellen gesammelt hatte. Durch sein intensives historisches Interesse, das, wie wir noch zeigen werden, eschatologisch-apokalyptisch motiviert war, unterscheidet sich Bullinger von seinem Zürcher Vorgänger Zwingli¹⁵¹.

Er sah in der Geschichte nicht nur, wie die Humanisten, eine Lehrerin für die Bewältigung innerweltlicher Angelegenheiten, sondern in seiner Interpretation der Geschichte als Heilsgeschichte fließen auch humanistische und theologische Elemente zusammen. Die Berichte der Historiker interpretierte er einerseits auf dem Hintergrund biblischer Prophezeiungen und der Bundesgeschichte, andererseits konkretisierte er die Verkündigungen der Schrift anhand historischer Ereignisse. Speziell das Buch Daniel und die Johannesoffenbarung wurden weniger auf zukünftiges Geschehen hin ausgelegt, als auf die eigene Gegenwart bzw. auf die bereits durchlaufene Geschichte, denn die Offenbarung des Johannes tue „nüt ands dann blosse historien beschreybe“¹⁵². Da viele prophezeite Ereignisse inzwischen bereits

¹⁴⁹ HBW, SB 1, 46 f.: „nullum autorum genus est, in quo maiore et delectatione et fruge desudes quam historicis.“ „historiam esse testem temporum, lucem veritatis, magistrum vitae“ „Nam eloquentes ille (historias, D.G.) efficiunt, consilia instituunt, actus informant, nociva pellunt, optima queque inducunt.“

¹⁵⁰ Reformationsgeschichte. Druck der Ausg. Frauenfeld 1838–1840, hrsg. v. J.J. Hottinger/H.H. Vögeli, 3 Bde., Zürich 1984. Erstmals wurde das Werk 1573/74 veröffentlicht. Außerdem hat Bullinger ein Drama über den antiken Lucretia-Stoff verfasst, den er ganz auf die Situation in Zürich hin gestaltete. Zum zentralen Thema machte er die Sicherung der nach dem Sturz korrupter Mächte in Rom errungenen republikanischen Ordnung und erklärt explizit, „demnach fürbildet dißes spil wie man die erobert fryheit behalten mög“. Heinrich Bullinger/Hans Sachs, Lucretia-Dramen. Hrsg. v. Horst Hartmann, Leipzig 1973, 39.

¹⁵¹ Vgl. Joachim Staedtke, Die Geschichtsauffassung des jungen Bullinger, in: Gäßler/Herkenrath (Hrsg.), Bullinger I, 65–74; hierzu 69 (wie Anm. 2).

¹⁵² Die Offenbarung Jesu Christi. Anfangs durch den heiligen Engel Gottes, Joanni dem säligen Apostel und Evangelister geoffenbaret, und von jm gesähen und beschrieben: jetzund aber mit hundert Predigten erklärt von Heinrich Bullingern. Erstlich in Latein außgangen, neulich aber durch Ludwig Lavater auff das einfältigst in

Geschichte seien, wären die Bücher der Propheten inzwischen zum größten Teil auf diese Ereignisse anwendbar und dadurch klar verständlich¹⁵³, weshalb der Zürcher Reformator auch stets die Kanonizität der Offenbarung des Johannes verteidigte und ihr sogar eine zentrale Bedeutung für das Verständnis der Geschichte und der eigenen Gegenwart zusprach: In diesen unruhigen Zeiten sei dieses Buch höchst nützlich, ja notwendig als Trost für die Gläubigen, da die gegenwärtigen Verfolgungen als Teil des göttlichen Heilsplans erklärt und Gottes andauernde Fürsorge für seine Kirche offenbart werde¹⁵⁴. Er berief sich dabei auf zahlreiche andere Autoren, die diesem wichtigen Buch Kommentare gewidmet hätten¹⁵⁵. Die Geschichte, deren Urheber Gott ist, sei teleologisch auf die Erlösung der Menschen durch Christus hin angelegt, was der Vater ebenso in seinem Heiligen Wort als auch in den historischen Ereignissen offenbar mache¹⁵⁶.

Angesichts dieser christozentrischen, auf die Erlösung zulaufenden Geschichtsauffassung hat Staedtke von einer „eschatologischen Geschichtsschau“ Bullingers gesprochen, denn „alle Geschichte ist nichts weiter als die Erfüllung der eschatologischen Predigt der Schrift“, und er lasse „in auffälliger Weise spekulative und apokalyptische Züge vermissen“¹⁵⁷. Einerseits lehnte er Spekulationen über das Datum des Jüngsten Gerichtes streng ab, wie bereits Joachim von Fiore¹⁵⁸, gleichwohl beschrieb er die Entwicklung der Kirche Christi bekanntlich als eine Fortschrittsgeschichte, in der die Verbreitung der wahren Lehre und die Unterdrückung derselben einander in ständig gesteigerter Intensität ablösen, eine Geschichte, die in der gegenwärtigen

Teutsch vertolmetschet, Mühlhausen 1558. Zit. Bl. bb5 vorne. (Der lat. Text erschien 1557 unter dem Titel *In Apocalypsim Iesu Christi* in Basel. Ich zitiere im Folgenden die deutsche Übersetzung als Offenbarung.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ So in der Vorrede zu seiner Sammlung von Predigten über die Offenbarung Johannis: Offenbarung, Bl. aa3-cc3, bes. bb5 u. cc2; auch *De fine Seculi*, Bl. 3 f.

¹⁵⁵ Offenbarung, Bl. bb5. Bullinger nennt Theodosius Büchmann, Arethas von Caesarea, Primasius, Augustin und Thomas von Aquino; an neueren Werken die von Dr. Sebastian Meyer aus Bern, Dr. Franziskus Lampertus aus Avignon, einen anonymen Druck aus Wittenberg, außerdem hätten sich Martin Luther, Erasmus und Lorenzo Valla der Johannes-Offenbarung gewidmet. Bauckham, *Tudor Apocalypse*, 52 Anm. 30–32 (wie Anm. 165) meint, allerdings ohne nähere Begründung, Bullinger habe insbesondere die Kommentare des Bibliander, Primasius, Arethas und Pseudo-Aquinas genutzt, die einschlägigen Texte von Bede, Heymo, Ambrosius, Ansbertus, Rupert von Deutz, Joachim von Fiore, Dionysius Rickel, Albertus Magnus und Nicolas von Lyra, die damals alle gedruckt auf dem Markt waren, nicht selbst gelesen.

¹⁵⁶ Dazu Staedtke, Geschichtsauffassung, 68 f. (wie Anm. 2).

¹⁵⁷ Ebd. 69. Zwar fehlen spekulative Elemente insofern, als Bullinger die apokalyptischen Prophezeiungen in der Realgeschichte verortet und auch seine Zukunftserwartungen als durch die Schrift gesichert betrachtet. Aber das apokalyptische Moment lässt sich doch nicht leugnen, weswegen es verwunderlich ist, dass ein so intimer Kenner des Bullingerschen Werkes wie Staedtke diese apokalyptische Prägung von einer „eschatologischen“ abtrennt und ihr gegenüber als unwesentlich bezeichnet.

¹⁵⁸ Joachim sagt, die letzten Ereignisse würden eintreten „anno vel hora, qua Deus melius novit.“ *Liber Concordie* IV.31. Siehe auch Verf., Schöpfung im Widerspruch, Kap. 6.2–5 (wie Anm. 9).

letzten Verfolgung kumuliert und die baldige Wiederkunft Christi und den Anbruch seiner Herrschaft erwarten lässt¹⁵⁹.

Bullinger übernahm in seinem Danielkommentar von 1565 das Schema von den vier Reichen, wobei das Erste das Babylonische, das Zweite das Persische, das Dritte das Griechische – womit er die hellenistischen Königreiche meint – und das Vierte und Letzte das Römische Reich sei¹⁶⁰. In jedem sei die Kirche verfolgt worden, trotzdem sei sie nie untergegangen und werde schließlich den Sieg davontragen¹⁶¹:

„Durch diese Aussagen aber lehrt der Engel, dass sie die Kirche durch alle diese Reiche hindurch zerreißen, dass sie sie martern und die Kirche schließlich sogar zerstören wollen, dennoch wird sie niemals zerstört werden, vielmehr wird sie nicht nur durch die einzelnen Zeitalter der Welt fort dauern, sondern auch in Ewigkeit.“

Seine eigene Zeit nahm er unter einem apokalyptischen Blickwinkel wahr. Die Verfolgungen der Gläubigen seien noch nie so hart gewesen und die blutigen Verfolgungen, denen die Zeugen des reinen Evangeliums jetzt ausgesetzt seien, betrachtete er als Erfüllung der Johannesoffenbarung. So interpretierte er die zwei Zeugen der wahren Lehre, die nach Off. 11,3–13 getötet werden und doch wieder auferstehen, als zeitgenössische Reformatoren: Luther und Zwingli, an anderer Stelle auch Johann Huss und Hieronymus von Prag, die zwar von der katholischen Kirche verfolgt und getötet wurden, deren Verkündung aber dennoch immer mehr Anhänger fände¹⁶². Wann aber nun das Jüngste Gericht stattfinde, darüber könne und dürfe man, so Bullinger,

¹⁵⁹ Eine sehr gute, mit ausführlichen Zitaten belegte Darstellung von Bullingers Geschichtsauffassung bieten Garcia Archilla/Aurelio Angel, *The Theology of History and Apologetic Historiography* in Heinrich Bullinger. *Truth in History*, San Francisco 1992, siehe bes. 7–36 und 117–165. Seite 118 heißt es, Bullinger „construe an interpretation of the progress and development of the Christian Church“ (Hervorheb. D.G.).

¹⁶⁰ Daniel sapientissimus Dei propheta, qui a veterius polyhistor, id est, multiscius est dictus, expositus Homilijs LXVI, Zürich 1565. XXXIX. Homilie, Bl. 84: „Quatuor istae bestiae quatuor sunt reges. Id est, per bestias quatuor, adumbrantur quatuor regna, quae dominabuntur in terra. Nam per Reges intelligenda esse regna, et non tantum quatuor personas regnum, illud evincit, quod mox disertis verbis dicit, Bestia quarta est quartum in mundo regnum. Reges vero dixisse videtur, quod singulae monarchiae plures suos reges haberunt. Babylonica enim 3. habuit, Persica 10, Graeca multo plures: scissum est enim in regna quatuor. Multo illis plures in Romano imperio imperaverunt.“ „Diese vier Bestien sind vier Könige. Das heißt, die vier Bestien stellen vier Reiche dar, die auf Erden herrschen werden. Denn die Könige sind als Reiche zu verstehen, und nicht so sehr als die Herrschaft von vier Personen; dies erweist sich, wenn er (der Engel der Verkündung, D.G.) bald darauf mit deutlichen Worten sagt, die vierte Bestie ist das vierte Reich auf Erden. Könige aber scheint er gesagt zu haben, weil einzelne Monarchien mehrere Könige haben. Denn die Babylonische hatte drei, die Persische zehn und die griechische viel mehr, denn sie war in vier (Teil)Reiche zerfallen. Noch viel mehr als bei jenen haben im Römischen Reich geherrscht.“

¹⁶¹ Ebd.: „Ea vero sententia docet anglus ecclesiam per omnes istas monarchias divexent, excarnificantque atque adeo excindere cupiant ecclesiam, numquam tamen excindendam fore, imo permansuram hanc non modo per singulaque mundi saecula, sed et in aeterna saecula.“

¹⁶² Offenbarung Bl. 58, nennt Bullinger Luther und Zwingli als die zwei Zeugen, Bl. 61f. spricht er von Hieronymus von Prag und Huss und dem Erstarken der

keine Spekulationen anstellen¹⁶³; die in Daniel, Offenbarung Johannis und 2. Thessalonicher genannten apokalyptischen Zeichen seien jedoch in der Gegenwart erfüllt¹⁶⁴, was eine apokalyptische Naherwartung impliziert.

Die Offenbarung des Johannes, das Buch Daniel und andere apokalyptische Texte bildeten die Grundlage für Bullingers eschatologisch-apokalyptisches Verständnis der religiösen Auseinandersetzungen in Geschichte und Gegenwart. So nennt er als Kennzeichen des Antichrist, dass dieser sich göttliche Ehren anmaße, Christus selbst aber nicht offen bekämpfe, sondern als falscher Christus auftrete, durch Lügen und Täuschung viele vom rechten Glauben abbringe und die wahre Kirche unterdrücke – Merkmale, die die Reformatoren im Papsttum verwirklicht sahen¹⁶⁵. Im Rahmen seiner an den biblischen Prophezeiungen orientierten Interpretation der (Kirchen-) Geschichte übte der Zürcher Reformator scharfe Kritik am Papsttum, das die wahre Lehre nicht nur verfälscht habe, sondern die unverfälschte Verkündung des Evangeliums sogar gewaltsam bekämpfe¹⁶⁶. In dieser Auffassung war er schon früh durch die Lektüre von Luthers *De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium* bestärkt worden¹⁶⁷; er berief sich aber auch darauf, dass bereits Joachim von Fiore das Papsttum mit dem Antichrist gleichgesetzt habe¹⁶⁸, was so nicht stimmt. Der Gegensatz zwischen dem Herrschaftsbereich des Antichrist und der Gemeinde Christi wird im Kommentar zur Johannesoffenbarung das entscheidende Organisationsprinzip, unter dem er die Geschichte betrachtet. So beschreibt er in einem eindrucksvollen Bild die Welt als zwei Feldlager, das Lager der Guten unter dem Anführer Christus und das Lager der Bösen, das aller Häretiker der Geschichte, deren Haupt der Antichrist ist¹⁶⁹. Diese auf Augustins Lehre von den zwei Reichen zurückgehende Interpretation erlaubte es ihm, die Kontinuität der Römischen Kirche als wahrer Leib Christi zu bestreiten und stattdessen eine Anhäufung von Irrtümern in der

reformatorischen Bewegung in Böhmen seit der Hinrichtung auf dem Konstanzer Konzil. Ausführlich dazu die Studie von Rodney L. Petersen, *Preaching in the Last Days. The theme of the „two witnesses“ in the sixteenth and seventeenth centuries*, New York/Oxford 1993; speziell zu Bullinger 120–137.

¹⁶³ Offenbarung, Bl. 52–54, 194.

¹⁶⁴ So in *„Vom Antichrist und seinem Reiche“* Bl. Hii–Hiii. Ebd. Hii b: „Derhalben, o ihr lieben Christen, dweil der mehrerheyt dieser zeychen fürüber ist, Oder noch gewaltig im schwang gehen, Und der tag des Herrn schnell, wie ein fallstrick über all die uff erden wonen, kommen würt, So sind wacker alle zeet, unnd betten, das ihr werden mögen zu entfliehen, diesem allem das geschehen soll, und zu sten vor des menschen Sun. Amen.“

¹⁶⁵ Offenbarung, Bl. bb6–cc1. De fine saeculi, 1. Rede. Die Deutung der Merkmale des Antichrist auf den Papst spielten auch für die englischen Apokalyptiker, die stark von Bullingers Auslegung beeinflusst waren, eine entscheidende Rolle; vgl. Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth century apocalypticism, millennialism and the English Reformation: from John Bale to John Fox and Thomas Brightman*, Oxford 1978, 104.

¹⁶⁶ So auch im Bericht (wie Anm. 51), in: Pestalozzi, Bullinger, 526–549 (wie Anm. 1). Zur römischen Kirche ebd. 529–539.

¹⁶⁷ Vgl. Staedtke, Theologie, 46 f. (wie Anm. 2).

¹⁶⁸ Offenbarung, Bl. cc1.

¹⁶⁹ Offenbarung, Bl. 80b: „diese wält ist wie ein heerlager. In deren sind lager der guten, und lager der bösen: Lager der rechtlöubigen, und lager der secteren. Deren haupt ist der teufel, jener aber Christus.“

Geschichte des Papsttums auszumachen. Während die Apostel die Kirche auf einer einfachen und klaren Lehre errichtet hatten, kamen später zahllose Spitzfindigkeiten auf, die Verwirrung stifteten und die Kirche zerrissen und moralisch schwächten: Es entstanden zahlreiche Sekten, ja selbst die Lehre Mohammeds, die inzwischen die Christenheit bedrohte, führte Bullinger auf eine christliche, durch Rom provozierte Irrlehre zurück¹⁷⁰. Die apokalyptischen Schriften erlaubten es ihm, die Geschichte der Römischen Kirche als Werk des Antichrist zu deuten, der in ihr herrsche, und diesem Werk die lange verfolgte, aber nie ganz zu unterdrückende wahre Kirche gegenüberzustellen. Dabei ist der Antichrist nicht nur eine symbolische Figur, sondern die Gott stets entgegenarbeitende Macht, die sich in der Geschichte immer wieder in verschiedenen Personen konkretisiert hat, von Arius bis Johannes Eck¹⁷¹. Die Letzte und entscheidende, die eschatologisch-apokalyptische Verkörperung des Antichrist ist aber der Papst. Die Bedrohung durch die Türken, die im Reich starke Wirkung entfaltete, spielte in der Schweiz, ähnlich wie in England, gegenüber der Unterdrückung durch Rom eine untergeordnete Rolle, gleichwohl beschrieben sowohl Bullinger als auch die Engländer Mohammed und die Türken gelegentlich als apokalyptische Figuren¹⁷².

Die Reformatoren sah der Zürcher Antistes demgegenüber als Vertreter des wahren Christentums; die Epoche der Reformation bedeutete ein Wiedererstarken der ursprünglichen, wahren Lehre, wie sie zur Zeit der alten Kirche noch allgemein verbreitet gewesen sei. Diese Interpretation suchte er durch häufig vorgenommene Parallelisierungen von patristischen und reformatorischen Lehren zu stützen, wobei er besonders die Schriften von Tertullian, Irenäus und Laktanz gegen Polytheismus und heidnische Kulte als Vorläufer für seinen Kampf gegen Heiligenverehrung und pompöse Riten heranzog¹⁷³. Im Kommentar zur Johannesoffenbarung entwickelt er eine neue, dreistufige Periodisierung der Geschichte¹⁷⁴: Sie ist geprägt durch eine dreimalige, jeweils gesteigerte Wiederherstellung des Evangeliums, die auf Phasen besonderer Unterdrückung folgen: Die erste Reinigung erfolgte durch die Propheten bis zur Zeit der Makkabäer, die zweite begann mit dem Wirken Christi und der ersten Apostel, die seine Lehre in der Welt verbreiteten, die dritte und letzte Wiederherstellung der wahren Lehre aber findet durch das Wirken der Reformatoren statt. Er ordnete in seinen Predigten zur Offenbarung die dort genannten Symbole wie die sieben Siegel oder die Trompeten historischen Ereignissen zu, wobei die beschriebenen Leiden meist als papistisch-römische

¹⁷⁰ Vermanung, Bl. 34b-35a. Dazu mit weiteren Zitaten Staedtke, Geschichtsauffassung, 72 f. (wie Anm. 2).

¹⁷¹ „Am Ersten so merck, das vil sind Antichristen, als da ist Marcion, Arrius, Pelagius, Eckius, wann sy wider Christum, den herren stand und predigend wider sin heiliges evangelion.“ Kurtze usslegung der II epistel zu Thessalonicher. Zit. Staedtke, Geschichtsauffassung, 70 (wie Anm. 2).

¹⁷² Vgl. Bauckham, Tudor Apocalypse, 96–99 (wie Anm. 165).

¹⁷³ Vgl. Staedtke, Theologie, 40–46 (wie Anm. 2).

¹⁷⁴ Ausführlich dazu mit längeren Zitaten Archilla, Angel, History of Thruth, 132–150 (wie Anm. 159).

Verbrechen gedeutet wurden¹⁷⁵: Christus erscheint als *der Widersacher des Antichrist*, woraus die Gläubigen Hoffnung schöpfen sollen¹⁷⁶.

Bullingers heilsgeschichtlich-eschatologische Auslegung der Kirchengeschichte, seine Kritik am Papsttum und seine apokalyptische Deutung der gegenwärtigen Verfolgungen übten großen Einfluss auf die englischen Apokalyptiker aus¹⁷⁷. Ein Brief der in Frankfurt weilenden englischen Exilanten¹⁷⁸ sprach ihm Dank dafür aus, dass er seine Predigten zur Offenbarung den verfolgten Kirchen gewidmet habe. Anhand dieses Werkes hätten sie, so die Unterzeichner weiter, mit großem Gewinn die Johanness-Offenbarung und die Geschichte der Kirche Gottes studiert und erkannt, dass auch die gegenwärtige Situation gottgewollt sei. Bartholomäus Traheron, ebenfalls ein Brieffreund Bullingers, legte seinem eigenen Kommentar zu Off 4 die Predigten des Schweizers zugrunde und verwies mehrfach auf sein Vorbild¹⁷⁹. Über das Interesse, das der Danielkommentar aus Zürich bei vielen englischen Geistlichen fand, berichten deren Briefen an den Autor¹⁸⁰.

Die englischen Protestanten wurden besonders durch das Erlebnis der Verfolgung unter Maria Tudor, die gemäß den Aussagen der Johannesoffenbarung über die Gläubigen hereingebrochen war, auf die apokalyptischen Texte in der Heiligen Schrift aufmerksam und begannen nach dem Vorbild Bullingers mit deren intensiver Rezeption und Kommentierung¹⁸¹. Dabei entwickelten sie auch die Lehre von den zwei Kirchen weiter, von der sichtbaren und der unsichtbaren, und sahen aufgrund eigener Erfahrungen die Papstkirche in der Rolle des Widerchrist, des endzeitlichen Verfolgers¹⁸².

¹⁷⁵ Offenbarung, Bl. 60b-80a über die Siegel; 80a bis 92a über die Siegel aus Off 6. Beispielweise werden die Heuschrecken der fünften Trompete als immer weiter ausschwärrende Papisten gedeutet; ebd. Bl. 86a-88b.

¹⁷⁶ Offenbarung, Bl. 94a-99b.

¹⁷⁷ Die ausführliche Studie von Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse*, (wie Anm. 165) über die englischen Apokalyptiker weist den enormen Einfluss Bullingers detailliert nach; bes. 44–50, ein guter Überblick über die Ausstrahlung der Zürcher Theologie; 137, bzw. 142 Anm. 50, schreibt Bauckham, im Elizabethanischen England seien – inklusive der Zweitauflagen – 18 Ausgaben von Kommentaren zur Apokalypse erschienen, davon entfallen alleine drei auf Bullingers Kommentar, der sowohl auf Latein als auch in zwei Auflagen in englischer Übersetzung erschien. Über seinen Einfluss speziell auf die auch in England vorgenommene Gleichsetzung von Antichrist und Römischem Papsttum ebd. 99–104.

¹⁷⁸ OL 2, 763 f. Unterzeichnet ist der Brief vom 17. 9. 1557 von David Whitehead, John Wilford, Thomas Sowerby, Jo. Taverner, John Hales, William Master, Gregory Railton und Edmund Sutton.

¹⁷⁹ Dazu Bauckham, *Tudor Apocalypse*, 113–122 (wie Anm. 165); zum Einfluss Bullingers bes. 115 f. Die Erste von Traherons drei Predigten zu Off 4, die 1557 veröffentlicht und 1558, 1573, 1577 und 1583 erneut gedruckt wurden, ist veröffentlicht ebd. 289–297.

¹⁸⁰ ZL 1, 145 (Edwin Sandys, Bischof von Worchester); 150 (John Jewel, Bischof von Salisbury); 151 (Lawrence Humphrey); 220 (Richard Cox, Bischof von Ely).

¹⁸¹ So Bauckham, *Tudor Apocalypse*, 61–64, 113–118 (wie Anm. 165).

¹⁸² Siehe ebd. 59–62; Bauckham (wie Anm. 165) weist darauf hin, dass die große Mehrheit der englischen apokalyptischen Schriften vor 1558 (dem Regierungsantritt Elizabeths) von Glaubensflüchtlingen im Exil verfasst worden sind; ebd. 62.

John Hooper, Bullingers enger Freund und Schüler, predigte 1549/50 in London über Daniel 7 und Johannes 6, damit die Gläubigen bei der gegenwärtigen Spaltung Christ und Antichrist zu unterscheiden lernten¹⁸³. Eine sichere Unterscheidungsmöglichkeit spielte deshalb eine so große Rolle, weil man sich der Erwählung aufgrund der Prädestination nicht sicher sein konnte; aber anhand der Rollen, die die Menschen im Endkampf als Verfolgte oder als Verfolgende spielten, ließen sie sich leicht der Kirche Christi oder der Herrschaft Satans zuordnen. Eine Unterscheidung, die auch John Daus im Vorwort zur englischen Übersetzung von Bullingers Predigten zur Offenbarung hervorhob, als er schrieb, es sei „the true church of Christ knowen in this, that it suffereth persecution, and doeth Not persecute agayne“¹⁸⁴.

Aus der Überzeugung, selbst der wahren Kirche Christi anzugehören, wuchs auch das Vertrauen, dass die eigene Position sich schließlich mit göttlicher Hilfe durchsetzen würde. Gerade diese Hoffnung war es ja, die den Zürcher Reformator so eifrig die Lektüre apokalyptischer Schriften befürworten ließ, um aus ihnen die Heilsnotwendigkeit der gegenwärtigen Verfolgungen und Leiden zu erkennen. Millenaristische Erwartungen, es werde ein Reich des Geistes schon auf der Erde geben, lehnte er allerdings noch ausdrücklich ab. Vielmehr vertrat er einen rückwärts gewandten Millenarismus¹⁸⁵: Die tausend Jahre, von denen in der Offenbarung die Rede ist, bezügen sich auf die Vergangenheit, und zwar lässt Bullinger sie mit der „weltweiten“ Verkündung des Evangeliums durch die ersten Jünger beginnen; das Ende der tausend Jahre und den Beginn der Verfolgung datiert er um die Zeit Gregors des Großen, als das Papsttum damit begonnen habe, die wahre Lehre zu verdunkeln¹⁸⁶. Dies entspricht der zweiten Wiederherstellung des Evangeliums in dem dreigliedrigen Geschichtsschema, nach dem er die Offenbarung auslegte. Die Römische Kirche sei seitdem auf dem Weg des Verderbens immer weiter vorangeschritten und in Kürze sei eine Kumulation des Bösen in der letzten Verfolgung durch den Antichrist zu erwarten, die mit der letzten und vollkommenen Wiederherstellung der christlichen Lehre, dem Sieg der wahren Kirche enden wird, einen Sieg, den nicht menschliche Macht oder Waffengewalt, sondern allein Christus erringen könne. Mit dieser Vorstellung dynamisierte Bullinger das Augustinsche Bild von den zwei Reichen, das nun nicht mehr als statisch, sondern als ein sich steigernder Prozess beschrieben wird. Er vereint, wie Archilla und Angel es ausdrücken, das Augustinisch-statische Konzept mit einer Fortschrittsvorstellung, wie sie etwa Eusebius vertreten hat¹⁸⁷, was einem Geschichtskonzept entspricht, in dem die pessimistische Einschätzung von der Notwendigkeit des Bösen und seiner Macht in der Welt durch ein zyklisches Modell mit optimistischen

¹⁸³ Vgl. ebd. 102.

¹⁸⁴ Henry Bullinger, A hundred Sermons, Aiii.

¹⁸⁵ Offenbarung, Bl. 202–209; zur Ablehnung des innerweltlichen Millenarismus bes.

203 f.

¹⁸⁶ Ebd. Bl. 200 f.

¹⁸⁷ Theology of History, 138–140. Über die Tradition von Fortschritts- und Verfallsvorstellungen in theologischen Geschichtsdeutungsmustern vgl. Verf., Schöpfung im Widerspruch (wie Anm. 9).

Zukunftshoffnungen verknüpft wird, womit er – wie übrigens auch Martin Bucer – in Joachitischer Tradition steht¹⁸⁸.

Stärker noch als der Zürcher Reformator vertrauten seine englischen Rezipienten darauf, dass alle Gefahren und Leiden der Gegenwart Teil des göttlichen Heilsplans seien und letztlich in einer glorreichen Zukunft für die wahre Kirche in der Welt enden würden¹⁸⁹.

5.2 Verbreitung der „wahren Lehre“ und Systematisierung des Wissens

Die wahre Lehre, die das nötige Wissen über Gott und über das rechte Verhalten der Menschen in der Welt beinhaltet, ist nach Bullingers Auffassung nur in Christus zu finden, der als Mittler zwischen Gott und Menschen alles, was der Mensch von Gott wissen kann und soll und was die Aufgabe und Bestimmung des Menschen selbst ist, offenbart und verkörpert. Diese Wahrheit kann nicht durch philosophische Spekulationen erkannt werden, sie ist präsent im Heilswerk des Gottessohnes, das nur im und durch den Glauben erfahren werden kann¹⁹⁰:

„Also nempt er (Paulus, Tit 1,1–3) auch das evangelion und erkantnusz Christi ein erkantnusz der Warheit. Wann Christus ist die warheit. Das evangelio leert die warheit allein. Menschliche philosophia kans nitt! Und diese warheit wist uff die rechte seligkeit, die vor Gott gilt und von dannen wir ewigs leben erwarten mögind in Christo, wie es dann von ewigkeit har verheyssen ist und yetzund recht endeckt.“

Jedoch ist durch die Erbsünde die Erkenntnissfähigkeit des Menschen, seine Vernunft aufs äußerste verderbt und so eine natürliche Erkenntnis nicht mehr möglich¹⁹¹. Gleichwohl kann der Mensch infolge der Selbstoffenbarung Gottes und durch das Wirken des Heiligen Geistes wieder erleuchtet werden. Obwohl also einerseits das „Subjekt menschlicher Gotteserkenntnis ... die dritte Person des dreieinigen Gottes“ ist, wie Staedtke zurecht schreibt, muss andererseits der wahre Gläubige als jemand gedacht werden, der sich im Besitz der Erkenntnis befindet, die aus dem Glaubensgeschenk resultiert¹⁹². Die Menschen, oder zumindest die Auserwählten, deren Zahl zwar unbekannt, aber vermutlich nicht klein ist, können, ja sollen nach dem Plan Gottes zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen „Diese erkantnusz und glouben Gottes ist von ewigkeit har verordnet, dz sy und sölte eroffnet werden durch Christon und sin heiliges wort.“ An anderer Stelle wird eine solche Erkenntnis sogar

¹⁸⁸ Ebd. 150–152.

¹⁸⁹ Bullinger verleiht dem in der Vorrede zu seinen Predigten über die Johannes-Offenbarung Ausdruck: Offenbarung, Bl. aa6.

¹⁹⁰ Kurtze usslegung der epistel S. Pauli, desz heiligen Apostels, an Tition geschryben, und hie durch ein einigs buoch ussgefert. Zit. Staedtke, Theologie, 81 (wie Anm. 2).

¹⁹¹ Vgl. ebd. 81–85. „So behalt nu, das böses thun nüt anders ist, dann der vernunft volgen und in menschlicher wysheit bliben.“ Ebd. 83 Anm. 9.

¹⁹² Ebd. Zit. 85. Ebd.: „Nitt einieder erkent die gross gnad und krafft Gottes, die er mitt menschlichem geschlecht verwürckt, es werde dann von Gott eroffnet. Und diese krafft macht auch, dz wir dem hohen Gott gloubend. Wan der gloub nitt ein menschlicher fund ist.“

zum gottgesetzten Ziel menschlichen Seins: „So volgt entlich, das er uns erschaffen hab usz luterer gnad, usz innenglicher gütē und liebe, damitt wir in sin erkantnusz kämind“¹⁹³. Bullingers Position stellt also eine interessante Vermittlung dar zwischen reformatorischer Vernunftskepsis einerseits und optimistischem Vertrauen auf die den Gläubigen gewiss zuteil werdende rechte Erkenntnis andererseits. Dass sie notwendigerweise die richtige Lebensführung umfasst, wurde oben bereits dargestellt¹⁹⁴. Der Zürcher Reformator vereinigt also seine Interpretation des Heilsgeschehens mit seiner Überzeugung von der Bestimmung der Gläubigen zur wahren Erkenntnis. Den Verlauf der Geschichte hat er, wie bereits mehrmals dargestellt, als eine Geschichte der wahren Lehre beschrieben, ihrer sich in stets gesteigerter Form wiederholenden Unterdrückung und ihres Erstarkens sowie des am Ende zu erwartenden Sieges.

Auf sein Verständnis der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart als einer Epoche, in der die Wahrheit zum Durchbruch kommt, verbreitet und schließlich herrschen wird, und auf die damit zusammenhängende Bedeutung von Lehre und Wissen möchte ich noch etwas näher eingehen. Nach den ersten tausend Jahren der Ausbreitung und Festigung des Christentums war die Zeit seit Gregor dem Großen ja eine Epoche der Verdunkelung der christlichen Botschaft unter der Papstherrschaft gewesen¹⁹⁵, gleichwohl war die Wahrheit nie ganz untergegangen oder gar verschwunden. Bullinger berief sich immer wieder auf Gruppen oder Personen, die zwar von der römischen Kirche als Häretiker verfolgt wurden, aber tatsächlich Verkünder der wahren Lehre gewesen seien. Das Wort Häretiker oder Ketzer erklärt er als „Spalter“ der einen Kirche und zählt eine Reihe von zersetzenden Lehren auf, die seit der Zeit der Apostel verbreitet worden waren und die wahre Kirche bedrängt hätten; darunter eine Reihe von Charakteristika, die von den Zeitgenossen unschwer der katholisch-scholastischen Lehre zugeordnet werden konnten, womit deutlich wurde, wen er für die eigentlichen Häretiker hielt¹⁹⁶. Demgegenüber habe zunächst die humanistische Bewegung, deren besondere Verdienste in ihren Bemühungen um die philologischen Voraussetzungen der Heiligen Schrift und um die Lehren der Kirchenväter, also auf dem Feld der Herausbildung einer historisch-kritischen Bibelforschung lagen, das alte Wissen wieder erneuert. In der Auslegung der heiligen Texte stimmte Bullinger zwar häufig nicht mit den Humanisten überein, etwa in der Frage des freien Willens¹⁹⁷; dennoch lobte er deren Reinigung der heiligen Texte; eine Arbeit, die er als Teil des göttlichen Heilsplans zur Erneuerung des Evangeliums einstufte, deren Beginn auf das 14. Jahrhundert zu datieren sei¹⁹⁸.

¹⁹³ Ebd. 84, 92.

¹⁹⁴ Siehe 4.1.

¹⁹⁵ Er charakterisierte diese Zeit als Epoche, in der der Satan entfesselt würde, um die Gläubigen zu verführen und die wahre Lehre zu unterdrücken. Vgl. oben Kap. 5.1.

¹⁹⁶ In der Anleitung, Frage 4. Pestalozzi, Bullinger, 535–538 (wie Anm. 1).

¹⁹⁷ Er stellte sich in diesem Streit demonstrativ auf Seiten Luthers und gegen Erasmus und ließ sich zu der scharfen Aussage hinreißen, „so wir einen freyen willen habend, so ist Gott nit Gott“. Wider das Götzenbrot, an Anna Suider, 15. Juni 1525. Zit. Staedtke, Theologie, 32 (wie Anm. 2).

¹⁹⁸ Vgl. dazu mit Zitaten ebd. 30f.

Die Reformation selbst sei die Phase, in der das Evangelium durch gottgesandte Priester wieder rein verkündet werde und somit die wahre Weisheit, die im Gegensatz zur Verwirrung der scholastischen Philosophie in der reinen und einfachen Lehre Christi bestehe, neue Geltung erhalte¹⁹⁹. Die Deutung reformatorischer Prediger als apokalyptische Verkünder bestätigte seine Geschichtsauffassung²⁰⁰, denn nicht primär in der Bekämpfung von katholischen Zeremonien, sondern in der Reinigung der Lehre und der Erneuerung des Wissens sah Bullinger deren eigentliche Aufgabe²⁰¹, für die er sich der Unterstützung Gottes sicher war. So meinte er, da gegenwärtig die Sünden zugenommen hätten und herrschten wie zuzeiten Lots oder Noahs vor der Sintflut, täten jetzt rechte *Predigten* besonders Not, um die Menschen zu bessern²⁰², denn rechtes Wissen ziehe rechtes Verhalten automatisch nach sich. In diesem Zusammenhang erschien ihm die Technik des Drucks als Geschenk Gottes, das dieser kurz vor dem Ende der Welt zur Verbreitung der wahren Lehre und alles nützlichen Wissens den Menschen gemacht habe²⁰³:

„Gott hat den Truck in disen unsern letzten zyten, vor dem end der wält, geöffnet, und geordnet, dass dardurch noch vor dem Jüngsten tag, schnell durch alle diese wält ußgespreit und verkündet werde das heilig Evangelium, von der büß und verzyhung der sünden im namen Jesu Christi, welcher bald werde kommen zu richten die läbenden und die todten, darum yederman sich solle darzu rüsten, wachen und bätten. Der Truck ist auch darum von Gott geöffnet, und den menschen gäben, das gute nütze bücher in allerley spraachen, von alten (gemeint sind die Kirchenväter, D.G.) wider allerley yrthum von der waaren religion geschrieben, mengkliche mitgeteilt werdind, das man auch aller dingen, so zu guter policy und wüssen der historien und guter künsten dienend, rächtien bericht gehaben möge.“

Man könnte von einem Wissens- und Verkündigungsenthusiasmus sprechen, der allerdings weit überwiegend auf die Wahrheit der Heiligen Schrift bezogen ist und eher beiläufig auch weltliches Wissen einbezieht. Zudem forderte Bullinger eine obrigkeitliche Zensur, damit das Gottesgeschenk des Drucks

¹⁹⁹ Vgl. besonders die zweite Rede in ‚De fine saeculi et iudicio venturo Domini nostri Iesu Christi, deque periculis nostri huius seculi corruptissimi gravissimis, et qua ratione fiant innoxia piis, Orationes duae‘, Basel 1557, 62–107.

²⁰⁰ So deutete er Luther und Zwingli als die beiden in der Johannesoffenbarung genannten Zeugen; vgl. oben 5.1.

²⁰¹ Bullinger, der selbst in Zürich äußerste Schlichtheit praktizierte, war dennoch in Fragen der äußerlichen Ausstattung nicht so strikt wie etwa sein Freund John Hooper und die englischen Puritaner.

²⁰² ‚Vermanung‘, Bl.32a. Der Annahme der wahren Lehre und dem Glauben folgen ja, so Bullingers Überzeugung, die guten Werke und rechtes Verhalten in der Welt ganz selbstverständlich.

²⁰³ ‚Vermanung, Bl. 37b–38a schreibt er, durch den Druck könne verbreitet werden, „was gottselig, nütz, gut unnd fruchtbar ist, den kyrchen und regimenten, und gemeinen arbeitern, als das zu erlütterung unnd rächttem bruch göttlicher geschrift, zu förderung der rächtien religion, und schirm der waarheit, wider alle unwarheit, zu eröffnung guter gsatzten, rächtter künsten, ja zu friden unnd einigkeit, zum wolstand und aller erbarkeit, auch zu eröffnung rächtter unschuld, dienet“.

nicht zur Verbreitung schädlicher Lehren missbraucht werden könnte²⁰⁴ – eine Forderung, die in seinem Sündenverständnis und seiner Überzeugung vom verderblichen Wirken des Antichrist in dieser Endzeit gründet. Gleichwohl klingt bereits ein Wissenschaftsoptimismus an, auch hinsichtlich der bis dato unbekannten Schnelligkeit und Universalisierung der Wissensverbreitung mittels technischer Innovation. In England, wo dieser Text 1575 in einer Übersetzung von John Cox erschienen war, sollte der wissenschaftsoptimistische Ansatz gerade in Verbindung mit einer chiliastischen Naherwartung intensiv weiterentwickelt werden.

5.3 Pastoraltheologie und Bildungsprogramm

In Zusammenhang mit der großen Bedeutung, die Bullinger dem Studium und der Predigt des reinen Evangeliums, der Verkündigung der wahren Lehre beimaß, müssen auch seine Bemühungen um Förderung der (theologischen) Bildung und Wissensvermittlung gesehen werden. Hier lag ein Schwerpunkt seiner Tätigkeit, zum einen in Form der zahlreichen pastoralen Schriften – in erster Linie die Dekaden –, die das Wissen um Gottes Bund mit den Menschen verbreiten sollten. Schon in Kappel hatte er öffentliche Vorlesungen über die Heilige Schrift gehalten, die von zahlreichen Laien besucht wurden; und bereits vor der Einrichtung der Zürcher Prophezei hatte er eine ähnliche Anstalt im Kloster Kappel aufgebaut. Zum anderen bemühte er sich in jungen Jahren als Lehrer und ebenso später als Vorsteher der Zürcher Kirche um die Ausbildung der Jugend. Dies hing natürlich mit dem Bedarf der reformierten Kirchen an guten Theologen und Pfarrern zur Konsolidierung ihrer Gemeinden zusammen, was für ihn ein besonderes Anliegen gewesen ist²⁰⁵. Er sorgte gegen einige Widerstand dafür, dass in Zürich aus Kirchengut das Schulwesen finanziert wurde und richtete auch Stipendien ein, durch die begabten jungen Männern Studium und Auslandsreisen ermöglicht wurden. Der Zürcher Reformator nahm oft regen Anteil an den Fortschritten der Stipendiaten, stand ihnen neben finanzieller Unterstützung mit theologischem oder praktischem Rat zur Seite und vermittelte auch wichtige Kontakte zu bekannten Persönlichkeiten an ihrem jeweiligen Studienort.

Schon in seiner Zeit als Lehrer in Kappel hat er für Werner Steiner eine systematische Studienanleitung erstellt, die ‚Studiorum Ratio‘, ein ideales Bildungsprogramm. Darin empfiehlt er, unter Verweis auf Kirchenväter wie Basilius, Clemens von Alexandrien und besonders Origenes, gegen die Feinde der Bildung, die sich selbst als die „Apostolischen“ bezeichnen – gemeint sind bildungsfeindliche katholische Kleriker –, ein intensives Studium der freien

²⁰⁴ Ebd. Bl. 37b-38a.

²⁰⁵ Beide biografische Monographien widmen seiner Schulpolitik in Zürich eigene Kapitel: Pestalozzi, Heinrich Bullinger, 122–132 (wie Anm. 1); Blanke/Leuschner, Heinrich Bullinger, 162–167 (wie Anm. 1). Ausführlicher zu seiner Schulpolitik im Spannungsfeld zwischen Obrigkeit und Kirche Hans Ulrich Bächtold, Heinrich Bullinger vor dem Rat, Bern 1982, 189–231 (wie Anm. 17).

Künste und der „weltlichen Wissenschaften“²⁰⁶. Zwar hält er eine gewisse Reinigung des antiken Wissens von heidnischen Elementen für nötig und stellt die ganze Wissenschaft letztlich, wie Erasmus auch, in den Dienst der Bibellexegese und der erfolgreichen Predigt – weswegen er besonders ein Studium der Rhetorik für grundlegend hält²⁰⁷. Außerdem warnt er davor, Theologie und Philosophie zu vermischen, denn dies habe stets zu unnötigen Spitzfindigkeiten und Streit unter den Dienern Gottes geführt, was für die Gläubigen höchst nachteilig gewesen sei²⁰⁸. Auch könnte das Vermögen der Menschen nie allein zu echter und gottgefälliger Bildung gelangen, weil die himmlische Weisheit dem Studierenden helfen und seine Kräfte mehren müsste²⁰⁹. Aber gerade deswegen wäre ein ständiges Bemühen um das Studium von nöten, um sowohl die intellektuellen als auch die moralischen Kräfte, soweit wie nur irgend möglich, zur Entfaltung zu bringen und auf diese Weise ein rechter Mensch zu werden²¹⁰:

„Da also die menschlichen Wissenschaften in Wahrheit Menschen aus uns machen, da wir ohne sie schwerlich gut sein können, da sie in nicht geringem Maße zur Deutung und zum wahren Verständnis der heiligen Schrift beitragen, sollen alle Edlen und wahrhaft Wissensbeflissenen sie billigerweise nicht vernachlässigen, sondern vielmehr mit größter Aufmerksamkeit sie durch Lernen sich aneignen.“

Die weltlichen Wissenschaften sind also notwendig zum Verständnis der göttlichen Offenbarung und außerdem als Lehrmeister des rechten Verhaltens in der Welt²¹¹. Nach der Lektüre der Dichter, Redner und Geschichtsschreiber, die neben der Redekunst (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) auch Moralphilosophie vermitteln, müsse das Studium der Natur-Philosophie erfolgen. Bullinger spricht von „mathematicae disciplinae“ und versteht darunter die Disziplinen des Quadriviums: Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik²¹². Sie bildeten eine wichtige Grundlage für höheres Wissen, das man weder vernachlässigen, noch bei ihm verharren solle. Am Ende seiner Studienanleitung empfiehlt Bullinger, unter Berufung auf Erasmus und Origenes, beim Lernen alles Wissen in so genannte *loci parandi* einzuteilen. Dadurch könne man zum einen die Menge des Stoffes besser memorieren, zum anderen werde dadurch das vielfältige und in disparater Form aufgenommene Wissen sowohl insgesamt in ein geordnetes, hierarchisches System

²⁰⁶ Bullinger nennt die puristischen Gegner der „prophanas litteras“ „apostolicis, ut videri volunt“. Studiorum Ratio, 26 f. (wie Anm. 27).

²⁰⁷ Ebd. 26–33.

²⁰⁸ Vermanung, Bl. 6b; über den maßvollen Gebrauch heidnischen Wissens, da wo es mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, ebd. Bl. 8.

²⁰⁹ Studiorum Ratio, 12 f. (wie Anm. 27) im Widmungsbrevier an Werner Steiner.

²¹⁰ Ebd. 58 f.: „Cum ergo humanae litterae vere homines ex nobis ipsis efficiant, cum boni absque istis aegre simus, cum non modice ad sacras litteras interpretandas ac vere intelligendas conferant, debent nimurum ab omnibus ingenius et vere studiosis non negligi, sed maxima diligentis addisci.“

²¹¹ Besonders die Dichter und Geschichtsschreiber hält Bullinger für die besten Vermittler von Tugend und Ehrenhaftigkeit, von praktischer Klugheit auch im politischen Zusammenleben. Ebd. 43–47.

²¹² Ebd. 48 f.

gebracht, als auch die einzelnen Wissensteile nach ihrer Zugehörigkeit und ihrem Verhältnis zueinander bestimmt²¹³. Den Ersten der acht allgemeinen Begriffe, unter denen er alles Weitere einordnet, bildet die stoffliche Welt, *moles mundi*. Diese umfasst neben der Ausgangsfrage nach der Ewigkeit, dem Anfang der Welt und aller stofflichen Dinge insbesondere die Betrachtung, *consyderatio*, der verschiedenen natürlichen Objekte, vom Himmel und den Planeten über die Elemente zu den einzelnen Pflanzen, Tieren, Steinen usw²¹⁴. Die weiteren Oberbegriffe, die er für die Ordnung des Wissens vorgibt, sind 2. die Zeit, *tempus*, 3. der Mensch, *homo*, – worunter neben philosophisch-theologischen Erörterungen auch das Studium des Körpers gehöre –, 4. Gott und seine Verehrung, *Deus et religio*, 5. die Obrigkeit, *magistratus*, worunter die politische Ordnung des menschlichen Zusammenlebens fällt, 6. die *artes*, wozu die Wissenschaften ebenso zählen wie Künste und (handwerkliche) Techniken, 7. Tugenden und Laster, *virtutes et vicia*, und zuletzt 8. eine Sammelrubrik für allgemeine Dinge, *res communes*. Alle Oberbegriffe gliedern sich in zahlreiche Unterbegriffe. Man könnte von einzelnen Disziplinen sprechen, die einen jeweils spezifischen Gegenstand behandeln und oft wiederum unterteilt sind. Für die Theologie gibt Bullinger selbst ein solches Begriffsverzeichnis vor²¹⁵.

Die aus der Antike übernommene Mnemotechnik, die er zu einer Systematisierung des Wissens weiterführte, und seine Eingliederung der Naturbeobachtung in dieses System haben wahrscheinlich auch den Zürcher Stipendiaten und Schützling Bullingers, Konrad Gesner und dessen *'Historia Animalium'* beeinflusst. Dem jungen Gesner war schon von Zwingli ein Stipendium in Aussicht gestellt worden, aber besonders Bullinger wurde später sein „lifelong patron“: Er vermittelte ihm die Studienaufenthalte in Bourges und Paris, unterstützte ihn später in Zürich und vermittelte ihm wohl auch 1558 die Position als Chorherr²¹⁶. Mit Konrad Gesner stand Bullinger auch während dessen Auslandsstudium in Briefkontakt, er sandte ihm weiteres Geld und ermahnte ihn, es recht zu gebrauchen und fleißig zu studieren²¹⁷ – eine Forderung, der sein Schützling eifrig nachgekommen ist, was ihn zu einem der größten Universalgelehrten der Zeit machte²¹⁸.

²¹³ Ebd. 110–137.

²¹⁴ Ebd. 112–115.

²¹⁵ Ebd. 128–137.

²¹⁶ Richard S. Westfall, Gesner (Gessner), Konrad, <http://es.rice.edu/ES/humsoc/Galileo/Catalog/Files/gesner.html>. Westfall berichtet außerdem, Gesner habe trotz seiner eigenen finanziellen Nöte einen hoch bezahlten Posten bei Jakob Fugger in Augsburg abgelehnt, „out of love for Zurich, gratitude to Bullinger, and religious differences“. Über die Förderung, die Gesner durch Bullinger erfahren hat, legen seine Briefe an den Zürcher Zeugnis ab, in denen es immer wieder um die Finanzierung der Studien, aber auch um Empfehlungen und Geleitbriefe geht. Um all das scheint sich Bullinger persönlich gekümmert und die Aushändigung der Stipendien an die im Ausland weilenden Studenten über Vermittlung von Bekannten geregelt zu haben. Entsprechende Briefe sind abgedruckt in HB Briefwechsel (im Folgenden HBBW) und anhand des Registers am Ende jedes Bandes leicht auffindbar.

²¹⁷ Vgl. Pestalozzi, Bullinger, 130 (wie Anm. 1).

²¹⁸ Zu Gesner siehe Verf., Schöpfung im Widerspruch, 695 f. (wie Anm. 9).

6 Bullingers Beziehungen zu England: Der Transfer der Zürcher Reformation

Sowohl durch persönliche Kontakte und intensiven Briefwechsel mit führenden englischen Theologen als auch durch den Druck und die Übersetzung seiner Werke übte Bullinger einen nachhaltigen Einfluss auf die religiöse Entwicklung Englands aus, den Gustav von Schultheß-Rechberg sogar für größer hält als den Calvins²¹⁹.

6.1 Persönliche Kontakte und Briefwechsel

Schon unter der Regierung von Heinrich VIII. hielten sich in Zürich und auch in Bullingers Haus junge Engländer auf, mit denen er in der Regel nach ihrer Rückkehr eifrigen Briefwechsel pflegte²²⁰, so mit Nicolas Patridge, John Butler, William Udrof, Nicolas Eliot und Bartholomäus Traheron. Neben diesen Kontakten hauptsächlich zu jüngeren Gelehrten existierten unter König Heinrich noch keine engeren Beziehungen zur politischen und kirchlichen Führungselite, auch wenn Bullingers Werk ‚De Scripturae Sanctae authoritate‘ vom Erzbischof von Canterbury an den König weitergeleitet wurde²²¹. Die Schriften des Zürcher Antistes begannen zwar auch in England rezipiert zu werden; Eliots euphorische Äußerung gegenüber Bullinger, die englischen Buchhändler würden reich an seinen Werken²²², trifft jedoch eher für eine spätere Zeit zu.

Unter der Regierung König Edwards intensivierten sich die Kontakte. Der Zürcher Reformator stand in regem Briefverkehr mit anderen Deutschen oder Schweizern, die in England Lehraufgaben übernommen hatten, etwa mit

²¹⁹ Vgl. Schultheß-Rechberg, Heinrich Bullinger, 74 (wie Anm. 4).

²²⁰ Zu diesen frühen Kontakten zwischen Zürich und England Pestalozzi, Bullinger, 155–158 (wie Anm. 1). Ein guter Teil dieses Briefwechsels ist von der Parker Society im Lateinischen Original und/oder in Übersetzung herausgegeben worden: *Epistulae Tigurinae de Rebus Potissimum ad Ecclesiae Anglicanae Reformationem Pertinentibus Conscriptae A.D. 1531–1558. Ex Schedis Manuscriptis in Bibliotheca Tigurina aliquis servatis Parkianae Societatis Auspiciis Editae*, Cambridge 1848. *Original Letters relative to the English Reformation, Written during the Reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary: Chiefly from the Archives of Zurich. Transl. from Authenticated Copies of the Autographs and ed. for The Parker Society by Hastings Robinson, 2 Bde.*, Cambridge 1846–1847. *The Zurich Letters, Comprising the Correspondence of Several English Bishops and Others, with Some of the Helvetian Reformers, During the Earls Part of the Reign of Queen Elizabeth. Transl. from Authenticated Copies of the Autographs preserved in the Archives of Zurich and ed. for The Parker Society by Hastings Robinson, 2 Bde.*, Cambridge 1842–1845. Alle hier genannten Bände sind als Reprint erschienen New York/London 1968.

²²¹ Das Deditktionsexemplar mit autographischer Widmung an Heinrich VIII. befindet sich im Besitz des British Museum in London. Über die Kontakte unter Heinrich VIII. vgl. David John Keep, *Henry Bullinger and the Elizabethan Church. A study of the publication of his ‚Decades‘; his letters on the use of vestments and his reply to the bull which excommunicated Elizabeth*, Univ. of Sheffield (Diss.) 1970, 28–35.

²²² Pestalozzi, Bullinger, 257 (wie Anm. 1).

Johann von Ulm²²³, und erteilte ihnen Rat, ebenso wie seinen dort studierenden Landsleuten. Außerdem korrespondierte er weiterhin mit Richard Cox und dessen Familie, mit John Jewel und anderen²²⁴. Zunehmend ergaben sich Kontakte mit führenden Persönlichkeiten der Kirche bzw. des politischen Lebens, so mit dem Erzbischof von Canterbury, Cranmer, oder mit dem englischen Gesandten Christoph Mont, in dessen Verhandlungen mit der Stadt Zürich er einbezogen wurde²²⁵. König Edward selbst widmete er die Dritte und Vierte seiner Dekaden, die dieser dankbar entgegennahm²²⁶.

Eine besonders enge Verbindung zu Bullinger hatte John Hooper, der eine Zeit lang mit seiner Familie in dessen Haus lebte und ihm sein Leben lang eng verbunden blieb. Hooper, der unter Edward Bischof wurde und unter der katholischen Mary den Märtyrertod sterben sollte, folgte in seinen theologischen Schriften weitgehend seinem Schweizer Vorbild und Freund und erbat in Zweifelsfällen dort Rat und Hilfe²²⁷. 1549 vertrat er in seinen Londoner Predigten Zürcher theologische Positionen und löste damit eine heftige Kontroverse aus²²⁸: Im Rahmen einer Bundestheologie lehrte er, Gott wolle die Rettung aller und biete sie jedem an, gebe aber den Menschen nach ihren Taten; jeder Gläubige solle also – hier berief sich Hooper wie Bullinger auf Gen 17,1 – als vollkommen vor Gott wandeln und das Heilsangebot annehmen²²⁹. Aber nicht nur in der Lehre, auch in der Praxis von Kult und religiösem Leben berief Hooper sich auf Zürich und die dort herrschende Schlichtheit und Reinheit. Mit dieser Forderung nach Reinheit/purity in der Religion und im Leben jedes Gläubigen sei der Bischof, so William West, zu einem „Father of Puritanism“ geworden, wobei die Quelle dieser „puritanischen“ Theologie Hoopers Zürich und insbesondere Bullinger gewesen sei²³⁰. Der Zürcher Reformator wurde nach der Jahrhundertmitte in zahlreichen Streitfragen zur autoritativen Begründung von theologischen Positionen in der englischen reformierten Kirche herangezogen, was einen Schluss auf sein großes Renommé erlaubt²³¹.

²²³ Keep bezeichnet Johann von Ulm als „Bullinger's agent in England“, Henry Bullinger, 38 (wie Anm. 221).

²²⁴ Siehe: The Zurich Letters. Original Letters (beide wie Anm. 220). Die Register vermitteln einen Überblick über die Anzahl von Bullingers Briefpartnern unter den englischen Theologen und Kirchenführern und über die Intensität ihrer Kontakte.

²²⁵ Vgl. Pestalozzi, Bullinger, 442 f. (wie Anm. 1)

²²⁶ Die Dedikation ist abgedruckt in Decades, III, 3–16. (wie Anm. 3).

²²⁷ Vgl. Schultheß-Rechberg, Heinrich Bullinger, 73 f. (wie Anm. 4).

²²⁸ Siehe Evan Cameron, Hooper, in: RGG III, 4. Aufl.; 2000, Sp. 1899.

²²⁹ William M. S. West, John Hooper and the Origins of Puritanism, 15–18 (wie Anm. 100).

²³⁰ Ebd. 59; vgl. auch 13f., 23, 58–62

²³¹ In der Auseinandersetzung um die schickliche Kleidung für Amtsträger der Staatskirche, die sich an die Bischofswahl seines Freundes Hooper anschloss, riet Bullinger selbst zu einer versöhnlichen Haltung, indem er zwar die Einfachheit und Schlichtheit als wünschenswert darstellte, aber eine gewisse Rücksichtnahme auf die gewohnten Sitten und öffentliche Anforderungen für nicht unbillig erklärte. Hooper lehnte es strikt ab, die übliche pompöse Bischofstracht anzulegen und einen Eid auf den König zu schwören und kam dafür sogar kurzzeitig ins Gefängnis. Bullinger riet ihm,

Zu den einflussreichen politischen Führungsfiguren, mit denen Bullinger zurzeit Edwards in Kontakt stand, gehörte auch Henry Grey Dorset, später Herzog von Suffolk, dem die fünfte Dekade gewidmet ist. Jane Grey, seine hochbegabte Tochter, studierte die Schriften des Zürchers eifrig, sie konnte zahlreiche Passagen auswendig und bedankte sich in rührenden Briefen für die theologische Anleitung auf dem Weg zum Glauben, den sie aus seinen Büchern und Briefen empfangen habe²³². Als sie nach dem Tod Edwards für wenige Tage zur Königin erklärt, bald darauf aber hingerichtet wurde, vermachte sie unmittelbar vor ihrem Tod Bullinger ihre Handschuhe²³³ – eine Geste, die die Eindringlichkeit und Überzeugungskraft seiner pastoralen Schriften und die daraus resultierende Hochachtung für seine Person deutlich werden lässt; zudem ein Zeichen für die Resonanz, die er in England in höchsten politischen Kreisen fand.

Unter der Herrschaft der „Bloody Mary“, Maria Tudor, flohen zahlreiche reformatorisch gesinnte Engländer auf den Kontinent; eine beträchtliche Zahl wählte Zürich als Exil. Möglicherweise hat der unmittelbare Eindruck von der Verfolgung protestantischer Glaubensgenossen Bullinger bei der Abfassung seiner Predigten über die Johannesoffenbarung beeinflusst, in denen er die Verfolgungen der christlichen, d.h. reformatorischen Kirche als Teil des göttlichen Heilsplans interpretierte. Zumindest meinten die englischen

nachzugeben und kompromissbereit zu sein, was Hooper schließlich auch tat. West, John Hooper, 32–44 (wie Anm. 100). Eine ähnliche Position vertrat der Zürcher Reformator auch in der Vestarian Controversy von 1566/67, als puritanisch gesinnte Geistliche sich gegen den zeremoniellen Prunk innerhalb der anglikanischen Kirche, besonders bei der Kleidung von Bischöfen und anderen Würdenträgern, wandten und dies als gefährliche katholische Überbleibsel bekämpften. Seine Rolle in der Vestarian Controversy hat Keep, Henry Bullinger, 315–359 (wie Anm. 221), ausführlich dargestellt. Der Zürcher wurde damals eher unfreiwillig in diesen Streit verwickelt, da sich die Bischöfe Horn, Grindal, Humphrey und Sampson, die zu den Kritikern der Staatskirche gehörten, an ihn wandten und zu einer Stellungnahme drängten. Das Antwortschreiben von Bullinger und Rudolf Gualter, das aufgrund einseitiger Informationen hart mit der Staatskirche ins Gericht ging und von Bullinger deshalb später als unangemessen empfunden wurde, veröffentlichten die Bischöfe unautorisiert in englischer und lateinischer Sprache: Zürich Letters I, Nr. 68f.; die Briefe von Laurence Humphrey und Thomas Sampson an Bullinger; ebd. im Appendix, Nr. 3, Bullingers Antwort. Ebd. Bd. 1, Appendix, Nr. 2 das Schreiben, in dem Bischof Horn Bullinger über die zeremoniellen Bräuche der englischen Kirche berichtet und ebd. Nr. 3 das Antwortschreiben des Zürchers. Die Veröffentlichungspolitik der englischen Bischöfe ist ein Beleg dafür, dass der Name Bullingers damals in theologischen Streitfragen zur Begründung der eigenen Position herangezogen wurde und dass die Berufung auf ihn bzw. die Benutzung seines Namens und seiner Schriften sogar gegen seinen Willen, jedenfalls nicht in volliger Übereinstimmung mit seinen eigenen Absichten erfolgen konnte. Außerdem wird hier bereits die Tendenz deutlich, dass sich gerade Nonkonformisten, besonders strenge Minderheitsbewegungen, auf Bullinger beriefen. In einem Brief vom Juli 1556 berichtete William Turner von dem Streit, der unter den englischen Bullinger-Interpreten nach der unautorisierten Veröffentlichung seiner Briefe ausgebrochen war, und bat Bullinger, eindeutig Stellung zu beziehen. Zurich Letters II, Nr. 51, 124–126 (wie Anm. 220).

²³² Original Letters I, Nr. 4–6, Seite 4–11 (wie Anm. 220)

²³³ Pestalozzi, Bullinger, 444 f. (wie Anm. 1)

Exilanten, dass diese Texte auf ihre Situation passten und empfanden sie als Trost in der Verbannung. Gewidmet wurde die Druckversion der Predigten zwar allen wegen ihres Glaubens Verfolgten in Europa, aber die Engländer dankten ihm ganz besonders für diese Schrift²³⁴.

Auf der Basis der in diesen Jahren gepflegten engen Bekanntschaften wurde der Kontakt zwischen dem Zürcher Reformator und England weiter intensiviert, zumal viele der Exilanten später wichtige Positionen innehatten²³⁵. Aber auch englische Theologen, die nie in Zürich gewesen waren, achteten und kontaktierten ihn, wie Richard Bauckham formulierte, als „unofficial chaplain of the English in Europe“²³⁶. Über solche Verbindungen beeinflusste und unterstützte er auch nach dem Regierungsantritt Königin Elisabeths die führenden Theologen der anglikanischen Kirche beim Aufbau ihrer Nationalkirche²³⁷.

6.2 Verbreitung von Bullingers Theologie im Elisabethanischen England: Dekaden und apokalyptische Schriften

Neben seinem zumeist brieflich übermittelten Rat übten zurzeit Elisabeths Bullingers Schriften einen immer stärkeren Einfluss auf die Entwicklung von Theologie und Kirche in England aus, wobei seine Sammlung von 50 Predigten in fünf Zehnergruppen, die so genannten Dekaden eindeutig im Vordergrund stand. Sie entfalteten in volkssprachlichen Übersetzungen eine enorme Breitenwirkung und waren im deutschsprachigen Raum unter dem Titel „Hausbuch“²³⁸ ebenso beliebt und verbreitet wie in England als „Decades“²³⁹. In England wurde den Pfarrern empfohlen, aus diesen Predigten zu lernen, oder sie sogar wörtlich in ihrem eigenen Gottesdienst vorzulesen. Der Erzbischof von Canterbury bestimmte 1586 in einem Erlass, jeder Geistliche, der keinen akademischen Grad habe, müsse innerhalb einer bestimmten Frist den Besitz einer Bibel und einer Ausgabe der Dekaden nachweisen und außerdem belegen, dass er jeden Tag ein Kapitel der Heiligen

²³⁴ Vgl. Bauckham, Tudor Apocalypse, 48 f. Vgl. oben Kap. 3.1 (wie Anm. 165).

²³⁵ Die Dankbarkeit kommt in den zahlreichen Briefen der heimgekehrten Exilanten zum Ausdruck, die Königin Elisabeth stiftete Bullinger sogar einen silbernen Pokal in Anerkennung für seine Gastfreundschaft und Fürsorge um die englischen Gläubensbrüder. Vgl. auch Kepp, Henry Bullinger, 47–63 (wie Anm. 221), der eine Liste mit den Namen der Zürcher Exilanten und ihren späteren Ämtern unter Elisabeth abdruckt.

²³⁶ Bauckham, Tudor Apocalypse, 48 (wie Anm. 165)

²³⁷ Vgl. Pestalozzi, Bullinger, 447 (wie Anm. 1).

²³⁸ Walter Hollweg hat dieser Predigtsammlung eine ausführliche Studie gewidmet: Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung zu den Anfängen der reformierten Predigtliteratur, Neukirchen 1956; 69–191 über die Verbreitung des Buches, ausführlich zu England 142–178.

²³⁹ Die Bibliografie der gedruckten Werke Bullingers nennt an Komplett- bzw. Teilausgaben der Dekaden in England aus den 1550er bis 1580er Jahren zwei lateinische, in England gedruckte Texte und nicht weniger als fünf Veröffentlichungen in englischer Sprache: HBWBibl 1, Nr. 183, 189, 216–220.

Schrift und jede Woche eine Predigt Bullingers gelesen und exzerpiert habe²⁴⁰. Darüber hinaus diente sein Katechismus in Oxford als Lehrmaterial²⁴¹.

Seine Rolle innerhalb der reformierten Kirchen wird auch dadurch unterstrichen, dass er es war, der Königin Elisabeth und ihren kirchenpolitischen Kurs angesichts der von Rom verkündeten Exkommunikation verteidigt hat; und seine Erwiderung auf die päpstliche Bulle wurde in England innerhalb kurzer Zeit mehrfach herausgegeben und übersetzt²⁴². Überhaupt übten seine Vorstellungen über Pflichten und Rechte der christlichen Obrigkeit nicht geringen Einfluss auf die anglikanische Staatskirche aus und spielten eine Rolle bei der Rechtfertigung staatlichen Eingreifens in kirchliche Belange, aber nur soweit, dass Lehrfragen den Theologen überlassen blieben. Neben dem unmittelbaren Einfluss des Zürcher Reformators auf die anglikanische Kirche steht auch eine indirektere, aber nicht zu vernachlässigende Wirkung auf die Vorstellungen vom sozialen Zusammenleben in Politik und Gesellschaft, ganz speziell in der Familie. Besonders für das puritanische Familien-Ideal und für die Auffassung von der Rolle des Hausvaters als ein für das leibliche wie geistige Wohl seiner Angehörigen verantwortlicher Lenker und Erzieher, waren seine Schriften sehr einflussreich²⁴³. Bullinger hat 1540 eine Schrift „Der Christlich Eestand“ veröffentlicht, in der er sich zwar an humanistischen Vorbildern wie Juan Luis Vives und Erasmus orientiert und zahlreiche gelehrte Hinweise auf die Kirchenväter aufgenommen hat; insgesamt entwirft er hier aber eine ganz eigene reformatorische Ehelehre, die ausdrücklich auf eine möglichst große Leserschaft auch im einfachen Volk abzielt²⁴⁴. Diese Abhandlung wurde von Miles Coverdale übersetzt und in England sowohl von Studenten und Gelehrten als auch von einem breiten Laienpublikum gelesen²⁴⁵. Ausgehend von der dem Vater zugewiesenen Verantwortung für die christliche Erziehung der Familie hätten, so Margo Todd, die Puritaner „spiritualized the family and sacerdo-

²⁴⁰ Auf diesen Erlass hat schon Schultheß-Rechberg hingewiesen: Heinrich Bullinger, 76f (wie Anm. 4). Ausführlich hat Keep den großen Einfluss der Dekaden als grundlegendes Lehr- und Predigtbuch in England beschrieben: Henry Bullinger, 65–140, 437–448 (wie Anm. 221).

²⁴¹ Vgl. ebd. 415 f.

²⁴² Vgl. ebd. 372–407.

²⁴³ Siehe Margo Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge u.a. 1987, 96–117, bes. 96–98.

²⁴⁴ Die Einzige mir bekannte Abhandlung, die sich ausführlicher mit diesem Werk befasst, stammt von Alfred Weber, Heinrich Bullingers „Christlicher Ehestand“, seine zeitgenössischen Quellen und die Anfänge des Familienbuches in England. Diss. phil. Leipzig 1929; hier wird auch die Rezeption in England angesprochen. Vgl. neuerdings Alfred Schindler, Kirchenväter und andere Autoritäten in Bullingers „Der Christlich Eestand“ von 1540, in: Bächtold, Von Cyprian zur Walzenprägung, 29–39 (wie Anm. 125).

²⁴⁵ Coverdales Übersetzung erschien erstmals 1541 unter dem Titel „The Christian State of Matrimony“. Das Werk stieß bei dem reformatorisch gesinnten Thomas Becon auf großes Interesse, er schrieb zunächst ein Vorwort dazu und gab es später mit nur wenigen Überarbeitungen unter seinem eigenen Namen als „The golden boke of christen matrimony“ in mehreren Auflagen heraus; insgesamt erschienen bis 1575 neun englische Ausgaben. Siehe HBW Bibl I/I, Nr. 133–141.

talized the role of the father”²⁴⁶. Bullinger selbst hat das Bild vom fürsorglichen Vater gerne zur Beschreibung der Position Gottes gegenüber den Menschen herangezogen, zumal der dreieinige Gott im Rahmen seiner Bundeslehre als *Deus salutaris* begriffen wird, er ist, was der Bund verbürgt und Christus besiegt hat, *unser Gott*, der in seiner Treue unwandelbar ist²⁴⁷. Das Vertrauen auf einen gnadenhaften Gott drückte Bullinger dadurch aus, dass er den Höchsten immer wieder als Vater anredete und speziell auf seine liebende Fürsorge hinwies²⁴⁸, in Analogie zum Hausvater. Gerade aus den Dekaden lernten die englischen Gläubigen, sich Gott nicht in erster Linie als allmächtigen Schöpfer, sondern eher als liebevollen Vater vorzustellen²⁴⁹.

Unbestritten groß, wenn auch bisher hauptsächlich nur von Spezialisten gewürdigt, ist der Einfluss Bullingers auf die englischen Apokalyptiker, der ja oben bereits ausführlicher dargestellt worden ist²⁵⁰. Hinsichtlich der Verbreitung der Johannesoffenbarung in England hat schon Bauckham und erneut Paul Christianson darauf hingewiesen, dass zwar die häufigste und einflussreichste Bibel in England die Genfer gewesen sei, die Kommentare zur Offenbarung in deren Ausgaben seien aber aus Bullingers oder aus John Bales Schriften entnommen worden²⁵¹. Die von Richard Jugge 1552 überarbeitete Ausgabe von Tyndale’s New Testament benutzte den Kommentar des Zürcher Mitarbeiters von Zwingli, Leo Jud, zur Offenbarung – der in der englischen Ausgabe der Paraphrasen des Erasmus enthalten war – als Quelle²⁵². Bei den apokalyptischen Schriften liegt sogar der Schwerpunkt der Bullinger-Rezeption in England, denn von den verschiedenen Kommentaren zu biblischen Texten, die der Schweizer Reformator im Laufe seines Lebens veröffentlicht hat, sind vor allem diejenigen, die zum Themenkreis von Offenbarung, Apokalypse und Jüngstem Gericht gehören, in England übersetzt und gedruckt worden²⁵³.

²⁴⁶ Todd, Christian Humanism, 59, 79, 103 (Zit.) (wie Anm. 243).

²⁴⁷ Vgl. Staedtke, Theologie, 111–114 (wie Anm. 2).

²⁴⁸ So ebd. 115 f.

²⁴⁹ Serm. V, 5. Bullingers Decades, Bd. 5, 207 (wie Anm.3).: „Moreover, this sweet and favourable word, ‚Father‘, disburdens us clean of all distrust of heart; or we call him ‚Father‘, not so much in consideration of his creating of all things, as for his singular and fatherly goodwill toward us. Whereupon, thought he be Lord God, and indeed a great Lord, and an Almighty God; yet when we pray, we attribute none of this names unto him; but call him Father, because indeed he wisheth us well, loveth us, taketh care and good-will toward us, and, having pity upon us, is desirous, yea, of his own accord and good-will toward us, to store and heap upon us all good things whatsoever.“

²⁵⁰ Siehe 5.1.

²⁵¹ Paul Christianson, Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of Civil War, Toronto 1978, 48; ebenso Bauckham, Tudor Apocalypse, 49, 53 Anm. 51 (wie Anm. 165).

²⁵² Vgl. Bauckham, ebd. 44 f. (wie Anm. 165).

²⁵³ Ebd. 46 f. Bauckham (wie Anm. 165) meint, ausschließlich der Kommentar zur Apokalypse und der zum zweiten Tessalonicher-Brief, in dem Bullinger die Gestalt des Antichrist mit zusätzlichen Hinweisen auf das Buch Daniel beschreibt, seien auf Englisch veröffentlicht worden. Diese Feststellung ist nur tendenziell richtig und muss ergänzt werden: Als eines der wichtigsten Werke Bullingers, die in England in der Landessprache veröffentlicht wurden, müssen natürlich die Dekaden, die nahezu alle Themenkreise des

Neben Calvin und Martin Bucer war es vor allem Bullinger, der die Entwicklung von Theologie und Religion in England beeinflusst hat. Umstritten ist in der Forschung noch, welche Rolle im Zusammenhang mit der Bundestheologie seine schwache Prädestinationslehre gespielt hat. Dass seine Lehre vom Bund in England stark rezipiert wurde und dort eine enorme Wirkung entfaltet hat, haben insbesondere Wayne Bakers Studien unzweifelhaft dargelegt²⁵⁴. Leonard J. Trinterud hat die fundamentalen Unterschiede zwischen der Calvinschen Lehre und der Zürcher Bundestheologie sowie den Einfluss der Letzteren auf den englischen Puritanismus herausgearbeitet: Endgültig habe die Bundestheologie Zürcher Provenienz erst im 17. Jahrhundert über die Genfer Provenienz gesiegt²⁵⁵. Strittig ist jedoch, ob die Übernahme der Zürcher Bundeslehre automatisch zu einer Aufweichung der radikalen Calvinschen Prädestinationslehre geführt hat.

Leonard J. Trinterud ist der Meinung, auf der Grundlage der Zürcher Bundestheologie hätten die englischen und insbesondere die schottischen Puritaner eine doppelte Bundeslehre entwickelt. Sie umfasse einen Bund der Gnade, der sich nur auf die Auserwählten erstreckt habe, und daneben einen Bund der Werke, der *allen Menschen* angeboten worden sei und alle zu einem sittlichen Lebenswandel verpflichte²⁵⁶. Dowey D. Wallace dagegen bewertet den Einfluss, die die Bundestheologie Bullingerscher Prägung für die Aufweichung der radikalen Prädestinationslehre in England gespielt hat, nicht derart hoch und relativiert so den Einfluss der Bundestheologie auf die puritanische Gnadenlehre sehr stark²⁵⁷. Dies scheint mir nicht überzeugend, weil selbst er feststellen muss, dass gerade John Hooper, einer der frühesten

christlichen Glaubens und Lebens abdeckende Predigtsammlung, genannt werden. Außerdem ist aus dem Kommentar zum Matthäus-Evangelium der Abschnitt zum 28. Kapitel sowohl lateinisch als auch deutsch separat gedruckt worden, und dieser Teilkommentar wurde mehrfach ins Englische übersetzt und in England veröffentlicht. Vgl. HBWBibl Nr. 147–151. Dieser Kommentar behandelt die Auferstehung Christi und die Auferstehung des Fleisches, außerdem das ewige Leben der Gläubigen und die ewige Verdammnis der Ungläubigen – sie lässt sich somit ebenfalls in den Themenkreis von Apokalypse und Jüngstem Gericht einordnen. Zum Themenkreis Geschichte als Heils geschichte gehört das Werk „Das der Christen gloub von anfang der waelt gewaeret habe der Recht und ungezwyflet glouben sye, durch den allein alle frommen Gott gefallen habind, und heyl worden sygind, heyterer uß Heyliger gschrift bericht, durch HEINRICHEN BULLINGERN, Predigern des wort Gottes Zürich. Hierin hastu auch, lieber laeser, ein kurtze histori unn anzeychnen d'zyten, des heyligen gloubens und seiner fürnaemen wercken und veriaefern, auch ab unn zünemens, har reychend von anfang der waelt. un ist ein kurtzer begriff der gantzen Bibly.“ (Meist als „Der alte Glaube“ zitiert), das im 16. und 17. Jahrhundert vier mal in englischer Übersetzung mit einer Vorrede von Miles Coverdale gedruckt wurde. Außerdem wurde auch Bullingers Schrift über den Ehestand unter dem Titel „The Christen state of Matrimonye“ bzw. „The golden boke of christen matrimonye“ mehrfach gedruckt und stark rezipiert; vgl. Anm. 245.

²⁵⁴ Vgl. Baker, Bullinger and the Covenant (wie Anm. 21); McCoy/Ders., Fountainhead of Federalism (wie Anm. 26).

²⁵⁵ Origins of Puritanism, bes. 45f., 50 (wie Anm. 24)

²⁵⁶ Ebd. 48 f.

²⁵⁷ Dewey Wallace, Puritans and Predestination. Grace in English Protestant Theologie, 1525–1695, Chapel Hill 1982, 188f.

puritanisch gesinnten Bischöfe, Bullingers Prädestinationslehre gefolgt ist, die sich ja durchaus von der Calvins unterschied²⁵⁸. Immerhin differenziert Wallace insofern, als er innerhalb der puritanischen Bundestheologie zwischen einer vorherrschenden Strömung, die durchaus mit einer radikalen Prädestination vereinbar gewesen sei, und einer zweiten Richtung unterscheidet, deren Lehren zum Arminianismus tendiert oder hingeführt haben. Offenbar verlaufen die Fronten hier nicht immer klar, denn immerhin diskutierte auch Batholomäus Traheron, der von der Richtigkeit der Calvinschen Prädestinationslehre überzeugt gewesen ist, dies auch Bullinger gegenüber zum Ausdruck gebracht hat und ihn in dieser Richtung zu beeinflussen versuchte, die Frage der Vorsehung während seines Exils in Deutschland anhand von Bullingers Predigten zur Johannessoffenbarung²⁵⁹. Hier wird deutlich, dass die Engländer, Erwählung hin oder her, immer dann auf den Zürcher Reformator zurückgriffen, wenn es um das Verständnis der gegenwärtigen historischen Situation und um die Gestaltung der Zukunft ging.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Beurteilung der Bullinger-Rezeption in England besteht darin, dass einerseits Vertreter der Staatskirche seine Theologie bei innerenglischen Auseinandersetzungen zwischen Staatskirche und Nonkonformisten zur Stärkung bzw. Legitimierung der obrigkeitlichen Position und als Waffe gegen Täufer und „Sektierer“ einsetzen²⁶⁰, dass andererseits aber eine starke Rezeption von Bullingers Lehre gerade durch solche Theologen erfolgte, die besonders radikale Forderungen nach Reinheit und Schlichtheit in der Lehre, im Kult und im Lebenswandel der Gläubigen erhoben²⁶¹. So stellt David Keep zurecht fest, dass sich in England nicht nur Vertreter der Staatskirche, sondern auch und vor allem solche radikalen Gruppen auf den Schweizer berufen hätten, die den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft eher pessimistisch einschätzten, obwohl Bullinger selbst positiv über die Möglichkeit einer christlichen Gesellschaft und einer christlichen Obrigkeit geurteilt und radikale Sektengruppen wie das Täufertum stets bekämpft habe. Der Zürcher Reformator habe die permanente Unzufriedenheit mancher Engländer mit dem bisher Erreichten und mit dem überhaupt in der Welt zu Erreichenden sogar ausdrücklich beklagt – wodurch er, wie Keep meint, „antipuritanisch“ gedacht habe²⁶². Ich bezweifle allerdings, ob seine Kritik an solchem Pessimismus notwendigerweise als antipuritanisch eingestuft werden muss. Denn er selbst beurteilte bekanntlich die gegenwärtige Lage ja auch als Zeit der Verfolgung und als Zeit der Täuschung durch den Antichrist; aber gerade aus dieser endzeitlichen Wahrnehmung schöpfe er die Hoffnung auf ein baldiges Kommen Christi und auf den endgültigen Sieg über

²⁵⁸ Ebd. 18. Über den Widerspruch zwischen Calvins und Bullingers Prädestinationslehre, den Bartholomäus Traheron in einem Brief an den Zürcher bereits konstatiert hat, siehe oben 3.

²⁵⁹ Vgl. Bauckham, Tudor Apocalypse, 48 (wie Anm. 165).

²⁶⁰ So Keep, Henry Bullinger, 40 (wie Anm. 221).

²⁶¹ Als Paradebeispiel dafür kann Bullingers enger Freund John Hooper gelten; vgl. die Studie von West, John Hooper (wie Anm. 100).

²⁶² Henry Bullinger, 421–423 (wie Anm. 221)

das Böse. Innerhalb der puritanischen Bewegung konnten sich daher all diejenigen auf den Zürcher Reformator berufen, die eine besondere Klarheit und Reinheit von Lehre und Leben forderten und die wie Bullinger im Rahmen eines eschatologisch-apokalyptischen Zeitverständnisses auf einen baldigen Sieg der unverfälschten christlichen Wahrheit mit Christi Hilfe hofften.

Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck (1493–1564)

Von Michael Knüppel

I. Frühe Bibelübersetzungen ins Osmanisch-Türkische

In den meisten Arbeiten, die die verschiedenen türkischen Bibelübersetzungen zum Gegenstand haben, werden die Übersetzungen A(da)lbert Bobowskis (genannt Ali Bey) und William Seamans als die frühesten Übertragungen der Heiligen Schrift ins Türkische bezeichnet.¹ Erst als B. Flemming in einem 1986 erschienenen Aufsatz die Aufmerksamkeit auf eine noch ältere Übersetzung, nämlich die des jüdisch-türkischen Übersetzers Yaḥya Bin'Isḥak (genannt Ḥaki) aus dem Jahre 1659 lenkte,² wurde einer „breiteren Öffentlichkeit“ bekannt, dass es sich bei den Werken Bobowskis und Seamans nicht um die ältesten Übersetzungen handelte.³ Allerdings war auch die Übertragung Hakis nicht die erste Übersetzung der Bibel ins Türkische, sondern lediglich die älteste, eindeutig einer Person zuzuordnende, vollständige und erhalten gebliebene Fassung.

Wann, wo und von wem biblische Schriften erstmals in eine Turksprache übertragen wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Es ist jedoch anzu-

¹ A. A. Cooper, *The Story of the (Osmanli) Turkish Version with a brief Account of related Versions*, London 1901, 8 ff.; Graf v. Lüttichau, Ali Bey, ein mohammedanischer Sklave, übersetzte vor 300 Jahren die Bibel ins Türkische, in: *Bibelblatt* 79 (1953) 9–13; Paul H. Nilson, *Western Turkish Versions of the Bible*, in: *BiTr* XVII (1966) 133–138; Seaman übersetzte lediglich das Neue Testament (Guilelmi Seaman, *Domini nostri Jesu Christi Testamentum Novum turcie redditum opera Gu. Seaman*, Oxford 1666).

² Barbara Flemming, *Zwei türkische Bibelhandschriften in Leiden als mittelosmanische Sprachdenkmäler*, in: *WZKM* 76 (1986) 111–118.

³ Die Bibelübersetzung Ḥaki war vor einigen Jahren auch Gegenstand der Dissertation H. Neudeckers, die im Rahmen dieser Arbeit die beiden Bücher Samuel ediert hat (Hannah Neudecker, *The Turkish Bible Translation by Yaya Bin'Isa, also called Ḥaki [1659]*, Leiden 1994 [Publicaties van het oosters Institut 4]).

nehmen, dass es schon während der frühesten Kontakte turkophoner Gruppen mit dem Christentum, im Zuge der missionarischen Aktivitäten der Nestorianer in Mittelasien und China,⁴ zu Übersetzungen ins Uigurische kam.⁵ Die Nestorianer hatten sich im Verlaufe ihrer Mission in einem Raum ausgebreitet, der nahezu ganz Zentralasien umfasste und dabei auch turkophone Gruppen wie die Önggüt, Kerait, Naiman und Merkit, zumindest teilweise (oder vielmehr oberflächlich) christianisiert.⁶ Als älteste christlich-türkische Zeugnisse sind die türkischen Handschriften (teils in nestorianischer, teils in uigurischer Schrift) aus Turfan⁷ in West-China (Ost-Turkistan; heute Sinkiang) zu betrachten.⁸ Allerdings handelte es sich bei diesen Manuskripten nicht um biblische Texte, obgleich anzunehmen ist, dass bei den nestorianisch-christlichen Türken auch Bibelübersetzungen in Gebrauch waren. Unter den in China aufgefundenen Texten befanden sich u. a. eine Georgspassion,⁹ ein Hochzeitssegen¹⁰ und eine Darstellung der „Anbetung der Magier“.¹¹

Konkrete Hinweise auf türkische Bibelübersetzungen liegen erst aus dem 15. Jahrhundert vor. Eine der frühesten Erwähnungen osmanisch-türkischer

⁴ Hans-Joachim Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße, Opladen 1986 (Vorträge, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften: G 283); P. Yoshiro Saeki, The Nestorian Documents and Relics in China, 2. Aufl, Tokyo 1951; Bertold Spuler, Die nestorianische Kirche, in: Handbuch der Orientalistik: Die morgenländischen Kirchen, Leiden, Köln 1964, 121–169.

⁵ Die Funde nestorianisch-türkischer Handschriften (s. u.) geben hiervon ebenso beredt Zeugnis, wie die Grabinschriften von Semireje (W[assilij] W[assiljevič] Radlow, Das türkische Sprachmaterial der im Gebiete von Semirjetschie aufgefundenen syrischen Grabinschriften. Beilage I. zu: D[aniel] A[bramovič] Chwolson, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie, in: Mémoires de L'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série, Tome XXXVII, No. 8, St. Petersburg 1890, 138–157), Zaiton (S[hitiro] Murayama, Eine nestorianische Grabinschrift in türkischer Sprache aus Zaiton, in: UAJb XXIV [1964] 394–396) und Olon süme (Owen Lattimore, A Ruined Nestorian City in Inner Mongolia, in: The Geographical Journal LXXXIV [July-Dec. 1934] 481–497; P. Yoshiro Saeki, The Decipherment of Syro-turkish Inscriptions on the Nestorian grave Stones recently discovered in Inner Mongolia [japanisch], in: The Tōhō Gakuhō. Journal of Oriental Studys 9 [January 1939] 49–90).

⁶ Erica C. D. Hunter, The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007, in: ZAS 22 (1989/91) 142–163; Paul Pelliot, Chrétiens d'Asie centrale et d'extrême-orient, in: T'oung Pao XV (1914) 623–644.

⁷ Die meisten dieser Texte stammen aus Bulayiq, nördlich von Turfan.

⁸ Hierzu u. a. Anton Baumstark, Die christlich-literarischen Turfan-Funde, in: Oriens Christianus, N. S., III. Bd. (1913) 328–332; Peter Zieme, Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten, in: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, hg. v. Georg Hazai/ Peter Zieme. Berlin 1974, 661–668 (u. Tafeln 51–54).

⁹ Willi Bang, Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion, in: Le Muséon. Revue d'études orientales 39 (1926) 41–75.

¹⁰ Peter Zieme, Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen, in: Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Wiesbaden 1981, 221–232 (u. Tafel VIII–IX).

¹¹ Friedrich Wilhelm Karl Müller, Uigurica I. 1: Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück. Ein vorläufiger Bericht, ABAW 1908 (2), Berlin 1908.

Bibeltexte findet sich in der „*Historia Turchesca*“ des osmanischen Prinzenziehers Gian-Maria (Giovanni Maria) Angioletto.¹² Dieser berichtet vom Gebrauch religiöser Bücher (in arabischer Schrift) bei den turkophonen Christen eines Vororts von Konya. Nähere Angaben werden von Angioletto allerdings nicht gemacht, weshalb sich weder bestimmen lässt, um welche Art „*religiöser Bücher*“ es sich gehandelt haben könnte, noch von wem diese ins Türkische (?) übertragen wurden.

Die möglicherweise frühste türkische Bibelübersetzung,¹³ die eindeutig einer Person zugeordnet werden kann, könnte aus der Hand des Gründers der Württembergischen Bibelanstalt, Hans Ugnad (1493–1564), stammen oder vielmehr auf dessen Betreiben angefertigt worden sein.¹⁴ Allerdings ist bis heute unklar, ob es diese Bibelübersetzung überhaupt gegeben hat. Zwar finden sich zahlreiche Hinweise auf eine türkische Bibelübersetzung H. Ugnads – ja sogar auf eine Drucklegung derselben – jedoch ist diesen Informationen aufgrund widersprüchlicher Angaben mit einiger Skepsis zu begegnen. Dennoch ließen es die Hinweise aus den vergangenen vierhundert Jahren dem Verfasser gerechtfertigt erscheinen, der Frage nach gerade dieser türkischen Bibelübersetzung noch einmal nachzugehen.

II. Leben und Werk Hans Ugnads¹⁵

Hans Ugnad Freiherr zu Sonneck wurde am 18. August 1493 als ältester Sohn des kaiserlichen Kammermeisters Hans Ugnad geboren.¹⁶ Er gelangte schon in früher Jugend an den kaiserlichen Hof Maximilians I. (reg.

¹² Donado de Lezze (ed.), Giovanni Maria Angioletto: *Historia Turchesca*, Bukarest 1909, 66.

¹³ Auch J. Deny spricht im Zusammenhang mit Ugnads Arbeit von der „ersten Übersetzung der Bibel ins Osmanisch-Türkische“ (Jean Deny, *À propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chrétiens*, in: WI IV, Leiden 1956, 30–39).

¹⁴ Einer Aufstellung der türkischen Bibelübersetzungen W. Browns zufolge gab es wohl schon vor der türkischen Bibelübersetzung Ugnads eine Übersetzung des Alten Testaments ins Türkische (mit hebräischen Buchstaben), die für die Juden des Osmanischen Reiches bestimmt oder unter diesen verbreitet war (William Brown, *History of the Propagation of Christianity among the Heathen since the Reformation*, III. 3. Aufl., Edinburgh, London 1854, 496).

¹⁵ Theodor Elze, *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain* (Festschrift), Tübingen 1877, 10 u. 25–30; Bernard Raupach, *Evangelisches Oesterreich*, d. i. histor. Nachricht von den Schicksalen der Evangelischen Kirchen in dem Erzherzogtum Oesterrich unter u. ob der Ems, 6 Bde, Hamburg 1732–1741; Nützliche Beylagen zum ersten Teil des Erläuterten Evangelischen Oesterreichs. Von An. 1520 bis An. 1580, Num. IX. 81, Anm. c; Christoph Weismann, „Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung“. Reformation und Buchdruck bei den Südlawen 1550–1595, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* XXIX, Göttingen 1986, 9–37; Ljubomir Andrej Lisac, Ugnad Ivan (Hans, Janž), in: *Slovenski Biografski Leksikon* IV, Ljubljana 1980–1991, 289–292 (weitere Literatur s. ebd. 292); Bernhard Hans Zimmermann, Hans Ugnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südlawen, München 1937; Ernst Benz, Hans von Ugnad und die Reformation unter den Südlawen, in: *ZKG* III. Folge, Bd. LVIII, 3–4, 387–475; Albert

1493–1519) und wurde 1519 mit einer Gesandtschaft der österreichischen Erblande zu König Carlos I. (Karl V.) nach Spanien geschickt. 1523 war Hans Ungnad in den Diensten König Ludwigs von Ungarn. Seit 1530 diente er als Landeshauptmann der Steiermark¹⁷ und Hauptmann zu Cilli. Im selben Jahr wohnte er als persönlicher Gesandter des späteren Kaisers Ferdinand dem Reichstag zu Augsburg bei und hörte das Bekenntnis der protestantischen Stände, welches großen Eindruck auf ihn gemacht zu haben scheint. Denn schon bald galt er als „*Haupt des Luthertums in Innerösterreich*“.¹⁸

Zusammen mit Johannes Kazianer errang Ungnad 1532 auf dem Kreuzer Felde bei Linz einen Sieg über die Türken. Weniger erfolgreich war er 1537 in Ungarn, wo er den osmanischen Truppen unterlag.¹⁹ 1540 wurde Ungnad zum Obersten Feldhauptmann der fünf österreichischen Erblande sowie der „windischen“ (slowenischen) und kroatischen Gebiete ernannt.²⁰ Daneben war Ungnad zugleich auch Rat des Kaisers (Karl V.). Im Jahre 1542 übernahm er zudem bei der niederösterreichischen Regierung in Wien ein Statthalteramt (als Verwalter) und führte erneut einen Feldzug des Kaisers gegen die Türken. Bei diesem Waffengang soll er angeblich 10.000 Mann befehligt haben.²¹

1553 bat er den römischen König Ferdinand, ihn von der Landeshauptmannschaft in der Steiermark zu entbinden, was dieser jedoch ablehnte. Ferdinand erteilte Ungnad stattdessen einen Urlaub und entließ ihn vorübergehend vom Amt des Landeshauptmannes, was der Protestant Ungnad zu einer Reise nach Wittenberg nutzte. 1555 legte Ungnad die Oberste Feldhauptmannschaft nieder und begab sich erneut nach Wittenberg.²²

Landenberger, Hans von Ungnad und die erste Bibel- und Missions-Anstalt der evangelischen Kirche Deutschlands in Urach, 1880 (Für die Freunde des Gustaf-Adolf-Vereins 25).

¹⁶ Hans Ungnad (d. Ä.) war 1462 von Kaiser Friedrich III. mit Schloss Sonneck in Kärnten belehnt worden. Zu Hans Ungnad d. Ä.: Christian Friedrich Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrh. Ein literarischer Bericht, Tübingen 1799 (Neudruck: München 1989 [Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 20]) 43; Matthäus Dresser, Ungnadische Chronika. Darinnen der Herren Ungnaden Ankunft, Aussbreitungen, Reisen und Ritterliche Thaten verzeichnet werden, vom Keiser Cunrad dem Dritten, ums Jahr Christi 1147. an, biss auff dieses 1601. Jahr, auss den Historien, Monumenten, und Urkundten über 450. Jahr aussgeführt und im Druck verfertigt/ von Matthaeo Dressero, Leipzig 1602, 40.

¹⁷ Schnurrer (wie Anm. 16) 43; nach anderen Angaben wurde er erst 1535 Landeshauptmann (A. Julius Cäsars Staats- und Kirchengeschichte des Herzogthums Steyermark. Siebenter Band. Graz 1788, 43); Artur Steinwenter, Aus dem Leben des steirischen Landeshauptmannes Hans III. Ungnad-Weissenwolf, Freiherr von Sonneck, Marburg/ Maribor 1884 (Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in Marburg, 1884); Bernd Zimmermann, Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonnegg (1493–1564). Ein Beitrag zu seiner Biografie, in: Siedlung, Macht und Wirtschaft. Festschrift Fritz Posch zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Gerhard Pferschy, Graz 1981 (Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 12) 203–216.

¹⁸ Zimmermann (wie Anm. 17) 206.

¹⁹ Schnurrer (wie Anm. 16) 43; Dresser (wie Anm. 16) 40.

²⁰ Lisac (wie Anm. 15) 290.

²¹ Schnurrer (wie Anm. 16) 43.

²² Weismann (wie Anm. 15) 23.

Dort vermählte er sich am 1. Juli 1555 mit Gräfin Magdalena von Barby, die seine zweite Gemahlin wurde (die Erste war eine Gräfin von Thun).²³

Im Jahr 1556 bat Hans Ungnad – gemeinsam mit verschiedenen Gesandten der inner- und niederösterreichischen Gebiete – König Ferdinand um die Duldung des evangelischen Glaubensbekenntnisses und die Zulassung dieser Gebiete zu den im Augsburger Religionsfrieden von 1555 bewilligten Rechten. Eine Bitte die bereits 1541 in Prag und 1548 in Augsburg geäußert worden war. Ferdinand I. (reg. 1556–1564), der inzwischen Kaiser geworden war, lehnte dies mit dem Hinweis darauf ab, dass die Stände seiner Länder der Konfession ihres Landesherren – also der römisch-katholischen – zu folgen hätten.

Als Reaktion auf das Verhalten Kaiser Ferdinands legte Ungnad all seine Ämter nieder und übereignete die österreichischen Güter der Familie seinen beiden ältesten Söhnen. Er selbst begab sich mit seiner Gemahlin und den übrigen Kindern nach Sachsen, um dort gemäß seiner evangelischen Überzeugung leben zu können. Zwei Jahre hielt er sich in Wittenberg auf und stand während dieser Zeit u. a. mit Melanchthon in Verbindung.

Allerdings nahm Ungnad schon bald Anstoß an den heftigen theologischen Streitigkeiten, die das Klima in Wittenberg vergifteten und ihm den Aufenthalt dort unerträglich erscheinen ließen. Er siedelte daher im Sommer nach Württemberg um. Dort wurde Ungnad schon bald von Herzog Christoph (1515–1568) zu seinem Rat ernannt und erhielt den Mönchshof der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ bei der Amanduskirche in Urach als Residenz.²⁴

Ungnad stand schon seit längerer Zeit in Kontakt mit Primus Truber (vielleicht schon von Cilli her),²⁵ der sich in den vorangegangenen Jahren als Reformator der Krain und Begründer der slowenischen Schriftsprache (und Literatur) einen Namen gemacht hatte.²⁶ Truber war zu dieser Zeit gerade mit der Veröffentlichung, einer von ihm angefertigten slowenischen Übersetzung des Neuen Testaments beschäftigt und setzte Ungnad am 1. April 1560 darüber in Kenntnis, dass seine slowenischen Schriften gerade ins Kroatische übertragen würden und mit glagolitischen Lettern gedruckt werden sollten.²⁷ Truber hatte zu diesem Zweck Stephan Consul, einen der beiden

²³ Schnurrer (wie Anm. 16) 44.

²⁴ Zimmermann (wie Anm. 17) 213; Weismann (wie Anm. 15) 24; Schnurrer (wie Anm. 16) 44.

²⁵ F. Ahn, Bibliographische Seltenheiten der Truberliteratur, Graz 1894; Elze (wie Anm. 15) 29–32; ders., Primus Trubers Briefe mit den dazugehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert, Tübingen 1897 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CCXV); ders., Truber und die Reformation in der Krain, in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Suppl. III, hrsg. v. Johann Jakob Herzog, Stuttgart, Hamburg, Gotha 1866, 360 ff.; Jože Rajhman, Trubar (Truber) Primož, in: Slovenski Biografski Leksikon IV, Ljubljana 1980–1991, 206–225 (Literatur vgl. ebd. 223–225); Mirko Rupel, Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators, München 1965 (Südosteuropa-Schriften V); Elisabeth Seitz, Primus Truber – Schöpfer der slowenischen Schriftsprache? München 1998 (Slavistische Beiträge 363).

²⁶ Zu den frühen Kontakten Ungnads mit Truber vgl. Schnurrer (wie Anm. 16) 14 ff.

²⁷ Nach Schnurrer zwei „griechische Priester“, womit wohl solche griechisch-orthodoxen Bekenntnisses gemeint sein sollen (Schnurrer [wie Anm. 16] 53). Die Namen der beiden Geistlichen waren Matthes Popouich und Hans Malechewaz (ebd.).

kroatischen Priester, die an der Übersetzung arbeiteten, nach Nürnberg geschickt, um sich um die Anfertigung der benötigten Lettern zu kümmern. Allerdings fehlte es Truber an den für dieses Unternehmen erforderlichen finanziellen Mitteln. Er bat daher Hans Ugnad darum, bei den protestantischen Fürsten und Kurfürsten für das Projekt zu werben, umso die für die Druckkosten und den Lebensunterhalt der beiden kroatischen Priester benötigten Mittel sicherzustellen.

Ugnad, der sich für die Pläne Trubers begeistern konnte, schritt bald darauf zur Tat und versuchte das Unternehmen zur Ausführung zu bringen – wenn auch im größerem Maßstab, als es Truber geplant hatte. Er rief eine eigene Druckerei ins Leben und schuf so seine berühmt gewordene Württembergische Bibelanstalt, die Anfang 1561 ihren Betrieb aufnahm.²⁸ Für die Aufrechterhaltung der Anstalt und ihres Druckbetriebs erhielt Ugnad großzügige Unterstützung von König Maximilian (dem späteren Kaiser Maximilian II.), Herzog Christoph von Württemberg sowie den protestantischen Fürsten und Kurfürsten und nicht zuletzt auch von den Reichständen.²⁹ Bevor die Druckerei ihren Betrieb aufnehmen konnte, mussten jedoch, wie erwähnt, glagolitische und kyrillische Lettern für den Druck in Nürnberg angefertigt werden.³⁰ Ugnad ließ Consul mit diesen Lettern zu sich nach Urach kommen. Unter der Leitung Primus Trubers arbeiteten Stephan Consul, Jurij Dalmatin,³¹ Jurij Jurčić,³² Jurij Cvečić und andere an den Übersetzungen und Drucken von Bibeln und Reformationsschriften.

In der nur kurzen Zeit ihres Bestehens gingen aus der Bibelanstalt 40 Druckwerke hervor,³³ davon 31 (oder 30?) in kroatischer Sprache, die zum Teil in glagolitischen, zum Teil in kyrillischen³⁴ und zum Teil auch in lateinischen Lettern gedruckt wurden, 6 Drucke in italienischer und drei in slowenischer Sprache.³⁵ Ugnad investierte seine ganze Kraft und sein Vermögen in diese Anstalt, die aber dennoch nur für kurze Zeit Bestand haben sollte. Im September 1564 war Hans Ugnad nach Wintritz in Böhmen gereist, um dort seine Schwester, eine verwitwete Gräfin Schlick, zu besuchen. Noch während der Reise erkrankte er und starb am 27. Dezember 1564 in Wintritz.

²⁸ Vgl. Josef Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, 2. Aufl., Wiesbaden 1982 (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12) 473 f.

²⁹ Hierzu ausführlich: Schnurrer (wie Anm. 16) 55 f.

³⁰ Weismann (wie Anm. 15) 24.

³¹ Zur Person J. Dalmatinis vgl. Francè Kidrič, Dalmatin, Jurij, in: *Slovenski Biografski Leksikon* 1, Ljubljana 1925, 116–124 (Lit. vgl. 123–124).

³² Zu J. Jurčić vgl. Joža Glonar, Jurčić, Jurij, in: *Slovenski Biografski Leksikon* 1, Ljubljana 1925, 417–418 (Lit. vgl. 418).

³³ Nach anderen Angaben 39 (Weismann [wie Anm. 15] 26 u. Anm. 48).

³⁴ Ernst Benz, *Der älteste cyrillische Druck aus Hans Ugnads Druckerei in Urach*, in: *Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas* V, München 1940, 208–211.

³⁵ Übersicht: Schnurrer (wie Anm. 16) 61 f. u. 82–128.

Sein Leichnam wurde später nach Württemberg gebracht und in der Tübinger Stiftskirche beigesetzt.³⁶

Die Bibelanstalt wurde 1565 aufgelöst,³⁷ obwohl die Söhne Ungnads versucht hatten, den Betrieb aufrechtzuerhalten, was jedoch aufgrund von Streitigkeiten zwischen den Mitarbeitern und finanziellen Schwierigkeiten unmöglich war.³⁸ Das Druckmaterial wurde auf Schloss Waldenstein in Kärnten, das der Familie Ungnad gehörte, gebracht und befand sich dort noch 1580.³⁹ Im Verlaufe der Gegenreformation soll das Material auf das Schloss von Graz gebracht worden sein, wo die Lettern später angeblich wieder aufgefunden wurden. Kaiser Ferdinand II. (reg. 1619–1637) soll sie 1620 nach Fiume gebracht und der päpstlichen „Congregation de propaganda fide“ geschenkt haben. Unter Kaiser Ferdinand III. (reg. 1637–1657) soll das Druckmaterial schließlich nach Rom gelangt sein,⁴⁰ wo die „Congregation“ 1648 mit den Lettern ein Breviarium drucken ließ.⁴¹

III. Zu den Plänen für eine Türkenmission

Die Übersetzungs- und Drucktätigkeit Ungnads und seiner Mitarbeiter ist unmöglich von den frühen protestantischen Missionsgedanken zu trennen, die, obwohl sie die Grundlage für die Aktivitäten Ungnads, Trubers und anderer bildeten, in der Literatur lange Zeit vernachlässigt wurden. Zwar wird die Bedeutung der protestantischen Mission im 16. und 17. Jahrhundert⁴² heute von niemandem ernsthaft in Frage gestellt, jedoch sind die frühen Ansätze zu einer Türkenmission noch immer kaum bekannt und werden, wenn sie in der einschlägigen Literatur denn überhaupt Berücksichtigung finden, zumeist mit Jan Amos Komenský (1592–1670) oder den Aktivitäten

³⁶ Schnurrer (wie Anm. 16) 70; Jacob Andreae, Eine christliche Leichpredigt, bei der Begrennung des Herrn Hansen Ungnaden, Freyherrn zu Sonneck, Rö. Kay. Ma. Rat, auf den Sonntag Trinitatis Anno 1565 gehalten, Tübingen 1565; Bernhard Hans Zimmermann, Eine Totenklage auf Hans v. Ungnad aus dem Jahre 1565, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich 60 (1939) 182–186; K. Schreiner, Das Creutz helffen nachtragen. In der Stiftskirche begraben: der Landeshauptmann und Buchdrucker Hans Ungnad, in: Tübinger Blätter 61 (1974) 1–10.

³⁷ In der Bibelanstalt waren während ihres kurzen Bestehens 25.000 Exemplare südslawischer Bücher gedruckt worden (Ivan Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565. Gesammelt und herausgegeben von Ivan Kostrenčić, Wien 1874, VI); nach anderen Angaben 30.000 (Weismann [wie Anm. 15] 26).

³⁸ Weismann (wie Anm. 15) 27 f.

³⁹ Rupel (wie Anm. 25) 223.

⁴⁰ Die Materialien sollen nach anderen Angaben letztendlich nach Paris gebracht worden sein. C. Weismann bezweifelt dies und geht davon aus, dass sich ihre Spur bereits nach der Aufbewahrung auf Schloss Waldenstein verliert (Weismann [wie Anm. 15] 28 u. Anm. 52–54).

⁴¹ Schnurrer (wie Anm. 16) 74–81.

⁴² G. Simon, Ansätze zur Mohammedanermission im Reformations-Zeitalter, in: Allgemeine Missions-Zeitschrift XXIV, 4 (1917) 129–146.

der Leidener Orientalisten Jacob Golius und Levinius Warner im 17. Jahrhundert in Verbindung gebracht.⁴³ Die Pläne zu einer protestantischen Türkenmission gehen allerdings, was kaum bekannt ist, bereits ins 16. Jahrhundert zurück. Von Anfang an war dabei die Erkenntnis, dass die Übersetzung der Bibel ins Türkische für eine solche Mission eine wesentliche Voraussetzung darstellt, mit den Missionsplänen selbst verbunden. Der Gedanke einer protestantischen Türkenmission (und der Übersetzung der Heiligen Schrift ins Türkische) wurde bereits von Erasmus von Rotterdam (1466–1536) angeregt, der sich schon vor Ungnad, Truber und Matthias Klombner,⁴⁴ für die Übertragung der wichtigsten Reformationsschriften ins Türkische ausgesprochen hatte.⁴⁵

Die zumindest teilweise Umsetzung von Plänen zu einer Türkenmission sollte jedoch Ungnad und seinen Mitarbeitern vorbehalten bleiben. Diese war von Beginn an eng mit der Absicht verbunden gewesen, die Reformation unter den Südslawen zu verbreiten.⁴⁶ Die missionarischen Ambitionen Ungnads und Trubers richteten sich zunächst nur auf die christlichen Slawen, die für die Reformation gewonnen werden sollten.⁴⁷ Allerdings wurden schon bald auch von den Türken zum Islam bekehrte Volksgruppen (z. B. Bosnier und Bulgaren) und schließlich die Türken selbst in die Missionspläne einbezogen. Das Kroatische wurde dabei von Ungnad, Truber und anderen als eine Art „*lingua franca*“ im europäischen Teil des Osmanischen Reiches aufgefasst.⁴⁸ Man hegte die Hoffnung – vor allem mit den kroatischen Druckwerken – möglichst viele Südslawen erreichen zu können. In einem Brief an Ungnad, in dem Truber um Unterstützung beim Druck kroatischer Bücher nachsuchte, schrieb dieser bereits am 1. April 1560:⁴⁹

.... sie (die Bücher) werden grossen nutz nicht allein in Croatiens vnd Dalmatien, sonder auch in der Turckhey biss gen Constantinopel schaffen vnd ein rumor vnd krieg vnter den Türkhen anrichten“.

⁴³ Zum sog. „Calvinoturcismus“ vgl. M. E. H. N. Mout, Calvinoturcisme in de zeventiende eeuw, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* XCI, Groningen 1978, 576–607; ders., Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. 14: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert, Göttingen 1988, 72–84.

⁴⁴ Zu Matthias Klombner s. u.

⁴⁵ Matthias Murko, Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven, Prag, Heidelberg 1927, 10.

⁴⁶ Ernst Benz, Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg/ Lahn 1949, 191.

⁴⁷ Es ist jedoch durchaus denkbar, dass bereits die slowenischen und kroatischen Übersetzungen unter dem Gesichtspunkt einer zukünftigen Türkenmission ausgeführt wurden (Benz [wie Anm. 46] 192; Manfred Koehler, Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreligion in der Reformationszeit, Leipzig 1938, 143; Günther Stöckl, Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert, Breslau 1940, 240 ff. [Schriften des Osteuropa-Instituts zu Breslau 12]). Truber äußerte sich schon sehr früh in diesem Sinne (vgl. seine Vorrede zum slowenischen Neuen Testament).

⁴⁸ Benz (wie Anm. 46) 193.

⁴⁹ Kostrenčić (wie Anm. 37) 10.

An einer anderen Stelle im selben Schreiben heißt es:⁵⁰

„Solches wird Christus der herr, welches reich wir gedenken mit dieser gottseligen arbeit zu erweitern vnd seinen heiligen namen auch den Türkhen bekant zu machen, ...“

Auch in einem Brief an die Kurfürsten vom 14. September 1561, in dem Ungnad um deren Unterstützung bittet, wird auf die Verbreitung des Kroatischen und der damit verbundenen Bedeutung der Übersetzungen hingewiesen:⁵¹

„.... das man gottes seligmachende wort vnnd sein heiliges euangelium auch in die ciruliza oder cirulische sprach, welche durch die Thürkei bis geen Constantinopel geth, ... bekhanndt ist ... zu vertieren, das also verhoffenlich die raine lehr göttliches worts werde dadurch auch in die Thürkhey gebracht werden mügen vnnd sich ansehen last auch zu dem almechtigen gott verhoffenlich, als wölle der genedige gott durch dis mittl vnnd auf dise weiss den Thirkhen mit dem schwerdt seiner almechtigen sterckh schlagen, ...“

Primus Truber hebt die Bedeutung der kroatischen Sprache in einem an Ungnad gerichteten Vorwort im Juni 1561 ebenfalls hervor:⁵²

„Register vnd summarischer Inhalt aller der Windischen Bücher, die von Primo Trubero/ biss auff dieß 1561 Jahr in Truck geben sein, Vnd jetzundt zum andern, in der Crobatischen Sprach mit zweyerley Crobatischen Geschriften nämlich, mit Glagolla vnd Ciruliza, werden getruckt (dise Sprach vnnd Buchstaben, brauchen auch die Türcken)“

Es war vor allem Truber, der für die Mission unter den slawischen Volksgruppen im Osmanischen Reich eintrat. In einem Brief an Maximilian II. hatte er, noch bevor er an Ungnad herantrat, am 2. Januar 1560 geschrieben.⁵³

„.... das durch solche buecher vermittelst göttlicher gnaden das reich Christi gegen und in der Türkhey zunemen und viel taussent seelen erhalten wurden“

In der Vorrede zu Trubers slowenischer Übersetzung des Neuen Testaments wird Folgendes ausgeführt:⁵⁴

„Volgendlts ist ain lange vorred über das gantze neu testament. Mit diser forred vermainth und will der Truber nicht nur allein den ainfältigen windischen und krobatischen Christen ain underricht und ain gute anlaitung geben, wie sy das neu testament und die ganntze h. geschrifft mit nutz und verstand lesen sollen, sonndern er will mit disem seinem schreiben (deswegen er sich hoch befleissen und alle seine gedanckhen unnd arbeit dahin gerichtet) auch die Turckhen zur erkenntnuß ihrer sunden und verderbter natur, zur rechter puße, zum wahren christlichen glauben pringen, das sy darauf erkhennen, das ir machometischer glaub ein falscher, erdichteter, newer teufflischer glaub sey, und das jedermann darauf lehrne die gnad, vergebung der sunde und das ewig leben bei Christo allein durch den glauben zu suchen.“

⁵⁰ Kostrenčić (wie Anm. 37) 11.

⁵¹ Kostrenčić (wie Anm. 37) 46–52 (hier 49).

⁵² Benz (wie Anm. 46) 196.

⁵³ Elze (wie Anm. 25) 39.

⁵⁴ Elze (wie Anm. 25) 46.

Mit dem Gedanken einer Bekehrung der Türken war zugleich auch der naive Wunschtraum verbunden, dass eine Bekehrung der Heiden endlich zum Frieden führen müsste, weil die missionierten Türken als rechtgläubige Christen ihre ständigen Angriffe einstellen würden.⁵⁵ So begründete Matthias Klombner, einer der deutlichsten Befürworter der Türkennmission und Protagonist der türkischen Bibelübersetzung bereits 1560, den Sinn solcher Übersetzungen in einem Brief mit den folgenden Worten:⁵⁶

„das die heilig göttlich schriftt an die ungläubigen und türckhen gelange, welches eyn grosse sterkh, befestigung und vormaur dieser armen land sein wirdt“

In einem Schreiben vom 28. August 1559, in dem Stephan Konsuls Kenntnisse der kroatischen Sprache bestätigt wurden, heißt es:⁵⁷

„Darmit wirdet verhoffentlich die recht christlich religion vnnd das ware heilsam euangeli durch die ganntz Türkhey gefürdert, Türkhen hertz vnnd gemuet zu christlichem glauben ernewert, irem wueten gewert, die armen gefangnen christen getröst vnnd gesterckt vnnd vnnser hailandt Christus mit der Zeit in die Türkhey ausgeprait werden“.

Der etwas grotesk wirkende Hinweis auf eine Befriedung der Türken durch ihre Missionierung, die wiederum durch die Verbreitung der biblischen Schriften unter ihnen erreicht werden sollte, hatte, wie sich unschwer vermuten lässt, vor allem einen „werbestrategischen“ Hintergrund. Truber und später auch Ungnad und seine Mitarbeiter benötigten für ihre Projekte erhebliche finanzielle Mittel und fragten um solche bei den protestantischen Reichsfürsten nach. Um den Sinn ihrer Arbeit zu begründen, wiesen sie daher stets auf die Möglichkeit einer Missionierung der Türken hin, die wiederum deren Befriedung nach sich ziehen könnte. So wandte sich Truber in einem Brief vom 13. Juli 1560 an Herzog Christoph von Württemberg⁵⁸

„... wolte um Christi und seiner ehre willen dem hochgedachten König Maximilian etc. schreiben und bitten, das ihre getreuen gehorsamen unterthanen bewegen, das sie um dies hoch gottselige, christliche und notwendige fürgenommene werk, dadurch vermittelst göttlicher gnade nicht allein den Crabaten, sondern auch Trürcken zu dem rechten alten seligmachenden glauben kommen werden, anzufahen und zu volbringen behilflich sein“.

Am 15. Juli 1560 richtete sich Truber erneut an Maximilian II. und versuchte diesen für die Türkennmission zu gewinnen:⁵⁹

„... und das sein sie⁶⁰ für anderen nationen schuldig, darum das ire unterthanen dieser beiden sprachen, auch die Türken, ihre nachparn, sich gebrauchen, dadurch, sie vom Türken mehrern friedem dann mit iren spüessen und büchsen erlangen werden“.

⁵⁵ Bernhard Hans Zimmermann, *Reformation und Gegenreformation bei den Kroaten im österreichisch-ungarischen Grenzraum*, Eisenstadt 1950 (Burgenländische Forschungen 8, 24 f.).

⁵⁶ Elze (wie Anm. 25) 73.

⁵⁷ Kostrenčić (wie Anm. 37) 2.

⁵⁸ Elze (wie Anm. 25) 195.

⁵⁹ Elze (wie Anm. 25) 83.

⁶⁰ Die ungarischen und kroatischen Landesherren.

Auch hier wurde wieder der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die Missionierung der Türken auch deren Befriedung zur Folge hätte. Am 27. Juli 1560 sandte Truber einen weiteren Brief an Maximilian II., der nahezu den selben Inhalt hatte.⁶¹ Auch Ungnad wandte sich mit dem selben Anliegen an den König. Mit einem Schreiben vom 12. April 1561, in dem er Maximilian II. um den Schutz des Übersetzungs- und Druckwerkes bat:⁶²

„Dann es gnedigster khünig als ein neu erfunden werkh grossen costen muess haben, sonderlich dieweil man auch schon ein werkh die buechstaben der cirulischen sprach, welche gar in die Türkhey geet, auch schneiden vnd giessen zulassen ...“

Wurde in den verschiedenen Schreiben an (meist protestantische) Fürsten lediglich der Nutzen der Druckwerke und deren Bedeutung für die Türkenmission herausgestellt, bzw. für eine solche geworben oder Absichtserklärungen geäußert, so wurden die Bemühungen um eine türkische Bibelübersetzung bzw. weiter gehende Schritte im Hinblick auf eine geplante Türkenmission schon bald vorangetrieben. Besonders Matthias Klombner und Gregor Vlahović bemühten sich um die türkische Bibelübersetzung und so versuchte Klombner bereits Ende 1561 Personen zu finden, die für eine solche Übersetzung geeignet schienen. In einem Brief an Ungnad vom 12. Dezember 1561 schrieb er:⁶³

„Vnnser herr Gregor⁶⁴ in der Metling helt an, das man die turkhisch schrift vnd sprach auch druckhen vnd herr Hanss, ain vskokhisch priester,⁶⁵ der sich vor angepoten hinauss zueziehn. wolt auf guet leit ratn, die die sprach khunen vnd die schrift angabn, die auch iro gesatz puech, zentschit genant, mit sich prachtn. Da ward erst den Türkhn sein macht genumen vnd man khunt statlicher wider ihn schreiben vnd den Machomet gar sturtzen, wie auch nummals der pabst gesturzt ist.“

Die Türkenmission schien allerdings nur recht langsam in Gang zu kommen. Am 6. Dezember 1563 berichtete Klombner in einem Brief an Ungnad, dass die (kroatischen) Bücher von Wien aus nach Istanbul gelangt seien und sich dort Gelehrte des „Kaisers“ zum Christentum bekehrt hätten.⁶⁶ Möglicherweise ist in dieser Nachricht auch nur ein Wunschgedanke Klombners zu erblicken, der in der Frage der angestrebten (vielleicht auch schon aufgenommenen?) Türkenmission keine anderen Ergebnisse vorweisen konnte. Ungnad schien dieser Nachricht jedoch einige Bedeutung beigegeben zu haben. Am Rande des Schreibens befinden sich Notizen, aus denen hervorgeht, dass er gern mehr über den Vorgang erfahren hätte.⁶⁷ Es ist zwar durchaus denkbar, dass es zu missionarischen „Erfolgen“ gekommen ist, aber waren diese nicht auf die

⁶¹ Elze (wie Anm. 25) 92.

⁶² Kostrenčić (wie Anm. 37) 15–19 (hier 17 f.).

⁶³ Kostrenčić (wie Anm. 37) 60–61 (hier 61).

⁶⁴ Gemeint ist Gregor Vlahović.

⁶⁵ „Uskoken“ (v. slaw. uskočiti = entspringen; Bez. für serbische Flüchtlinge, die sich nach den osmanischen Eroberungen in den Norden [z. B. nach Ungarn] geflüchtet hatten).

⁶⁶ Kostrenčić (wie Anm. 37) 210, Anm.

⁶⁷ Kostrenčić (wie Anm. 37).

Verbreitung einer türkischen Bibelübersetzung zurückzuführen – eine solche gab es 1563 noch nicht, wie wir aus der Korrespondenz Gregor Vlahović erfahren, der sich in jenem Jahr noch immer um eine türkische Übersetzung bemühte. Er schrieb an Stephan Consul:⁶⁸

„schreibt die oskhokhischen (priester) wollen ime einen druckher auss Türkhey bringen, darumb pitt er, wir sollen ime die cyrullische schriftt inein schickhen, damit er khüne etwas klein druckhen“

In einem anderen Brief Vlahovićs heißt es:⁶⁹

„Wouer die oskokhischen priester die druckherey bekhumen, so wolt ich dem turkhischen keiser ein buechl drucken lassen, wie von anfang der welt alle propheten geweisaget vnd gepredigt, dass der herr Christus gottes son sey. Mahomet hett den Türkhen verfürt vnd der bapst die gantze christenheit. Wir wollten den Türkchen bekehren, wen gehülfen vnd solche buecher weren“.

Bis Ende 1563 hatte es also noch keine türkischen Übersetzungen gegeben und auch die Vorbereitungen zu einem solchen Unternehmen befanden sich bestenfalls in der Vorbereitung. Falls es tatsächlich zur Umsetzung des Projektes gekommen sein sollte, dann muss dies in der kurzen, verbleibenden Zeit bis zum Ableben Ungnads am 27. Dezember 1564 geschehen sein. Mit dem Tode Ungnads im Jahre 1564 hatten die Bemühungen um eine Türkenmission allerdings keineswegs ein Ende gefunden. Vor allem Truber bemühte sich weiterhin, möglicherweise auf Veranlassung des Tübinger Professors Jakob Andreae, Informationen über die Türken und besonders den Islam zu erlangen. Trubers Ziel war es offensichtlich, Material für Predigten gegen diesen zu gewinnen. Er kam zu diesem Zweck nach Laibach und Ribnica und führte dort Gespräche mit türkischen Kriegsgefangenen.⁷⁰ Es ist anzunehmen, dass er bei diesen Zusammenkünften bereits missionarische Absichten hatte.⁷¹ Allerdings war solchen Missionsversuchen ebenso wenig Erfolg beschieden, wie den Plänen zu einer Türkenmission. Dies schon allein Aufgrund des islamischen Apostasieverbots oder vielmehr der den Apostaten nach islamischem Recht drohenden Todesstrafe.⁷² So muten die Missions-

⁶⁸ Kostrenčić (wie Anm. 37).

⁶⁹ Kostrenčić (wie Anm. 37).

⁷⁰ Er traf u.a. mit einem türkischen Mollah zusammen. Hans Joachim Kissling, Einiges zu dem „Lied wider die Türken“ des slowenischen Reformators Primus Truber, in: Slavistische Studien zum VI. internationalen Slavistenkongress in Prag, hrsg. v. Erwin Koschmieder/ Maximilian Braun, München 1968, 411–417 (hier 411 f.).

⁷¹ Kissling (wie Anm. 70) 412; auch in Črnomelj (Tschernembl) befragte ein Gewährsmann Trubers türkische Kriegsgefangene; 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; ders., Abwehr oder Missionierung der Türken? Kulturelle Konzepte zurzeit des Religionsfriedens als Entstehungsbedingungen der slowenischen Literatur und Sprache, in: Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich, hrsg. v. Rolf-Dieter Kluge, München 1995 (Sagners Slavistische Sammlung 24) 147–159 (hier 154 f.).

⁷² Kissling (wie Anm. 70) 413.

pläne Ungnads und Trubers ebenso naiv an, wie jene des Papstes Pius II. oder des Kaisers Friedrich III., die beide versucht hatten osmanische Sultane für das Christentum zu gewinnen.⁷³

IV. Die osmanisch-türkische Bibelübersetzung Ungnads

Zwar wurden die Bemühungen Ungnads um Übersetzung und Druck der Bibel sowie protestantischer Schriften in die slowenische und kroatische Sprache schon früh und häufig in der Literatur erwähnt, Hinweise auf eine türkische Bibelübersetzung finden sich, von den in Briefen geäußerten Wünschen und Absichtserklärungen aus Ungnads Zeit einmal abgesehen, erst in Nachschlagwerken des 17. Jahrhunderts. Eine der frühesten Erwähnungen der türkischen Bibelübersetzung Ungnads liefert uns Jacques Auguste de Thou (1553–1617) in seiner „*Historiarvm svi temporis (ab Anno 1543 vsque ad annum 1607)*“, in der er zu Ungnad und dessen Tätigkeit Folgendes schreibt:⁷⁴

„Extremo dein anno Ioannes Vngnadius Sonnekius vir natalium splendore industria propria clarus iam aetate graius, fatis concessit in Vintricia Sueviae arce, inde Tubingam translatus, atque iubente Christophoro Virtembergico prope Vlrici parentis sepulcrum conditus. Is cum antae Stiriae Carinthiae sub Ferdinando praesuisset, religionis caussa partiam reliquit; oblato à Christophoro Virtembergico hospitio vsus, aliquandiu Vraci substitit: vbi cum incredibili propagandae religionis desiderio arderet, immensis quoq sumptibus Biblia Sacra theologorum aliquot scripta in linguam Turcicam Croaticam conuerti, ad gentes illarum linguarum peritas transferri curauit laudabilisane digno, quod ad posteritaten transmittatur, pietatis exemplo, quodque principes qui maioribus opibus subnixi sunt deinceps imitentur“.

Auf diesen Abschnitt bei de Thou beziehen sich auch spätere Autoren. So z. B. Jacques Le Long in seiner „*Bibliotheca Sacra*“.⁷⁵ Eine weitere Erwähnung der

⁷³ Franz Babinger, Mehmed der Eroberer. Weltenstürmer einer Zeitenwende, München 1958, 211 ff.; ders., Zwei diplomatische Zwischenspiele im deutsch- osmanischen Staatsverkehr unter Bâyezid II. (1497 und 1504), in: Westöstliche Abhandlungen, Wiesbaden 1954, 315–330; Hans Joachim Kissling, Einiges über den türkischen Hintergrund zurzeit der slowenischen Reformation, in: Abhandlungen über die slowenische Reformation, hrsg. v. Branko Beri, München 1968 (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowen 1) 50–64 (hier 61); ders., Türkenfurcht und Türkennahrung im 15./16. Jahrhundert. Zur Geschichte eines „Komplexes“, in: Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas XXIII, München 1964, 1–18 (hier 10).

⁷⁴ Iacobi Avgvsti Thvani Historiarvm svi temporis ab Anno Domini 1543 vsque ad annum 1607. Liber XXXVIII. Francofurti 1625, 768.

⁷⁵ Iacobi Le Long, Bibliotheca sacra in binos syllabos distincta, quorum prior qui jam tertio auctior prodit, ... T. I. Parisiis 1723, 135 f.; in der zweibändigen Ausgabe von 1709: Bibliotheca sacra sev syllabvs omnivm ferme sacra scriptyrae Editionvm Ac Versionvm secundum seriem linguarum quibus vulgatae sunt Historicis et Criticis Illystratvs Adjunctis praestantissimis Codd. Msc./ Labore industria Iacobi Le Long, Lipsiae 1709, 275.

türkischen Bibelübersetzung findet sich in Zedlers „*Universal-Lexicon*“ aus dem Jahre 1746,⁷⁶ wo erklärt wird, dass Ugnad

.... die Bibel, die Augspurgische Confeßion, Luthers Catechismum, Postillen, und andere Theologische Schriften mit grossen Kosten in die Türkische und Croatische Sprache übersetzen ließ, um selbige unter selbigen Nationen auszubreiten ... Er verschickte auch Exemplarien von vorbesagten Büchern, doch meistens ohne Entgeld, in die Slavonischen Länder, so gar bis in die Türkney. Wie Valvosor in der Ehre des Herzogth. Crain⁷⁷ T. II p. 346 und 461 melden will, sollen selbige gedruckte Bücher nicht in besagte Länder gekommen, sondern unterwegs auf Anstiftten der Römischen Clerisey angehalten worden seyn, und zu Neustadt in Oesterreich in Fässern geschlagen stehen“.

oder im „*Allgemeinen Gelehrten-Lexikon*“ C. G. Jöchers aus dem Jahre 1751:⁷⁸

.... und kam nach Urach, allwo er (Ugnad) sich eine Zeitlang aufhielt, mit grossen Unkosten die Bibel in die türkische und croatische Sprache vertiren ließ ...“

Während in Zedlers „*Universal-Lexicon*“ von einer Übersetzung der Bibel ins Türkische die Rede ist, wird diese in dem zitierten mehrbändigem Werk Valvosors über das Herzogtum Crain mit keinem Wort erwähnt. Auch nicht auf den erwähnten Seiten. Valvosor seinerseits übernahm in seinem Buch wörtlich eine Darstellung aus H. F. Mosemans (1570–1634) „*Welt-Historia*“:⁷⁹

.... in der Summarischen Welt-Histori Hermanni Fabronii Mosemanni⁸⁰ Welcher also schreibt: Hans Ugnad/ Freyherr zu Soneck/ in Crabaten/ hat/ zurzeit der Augsburgischen Confession/ die Bibel/ und andre Evangelische Bücher/ zu Aurach/ im Lande zu Wirtenberg/ in die Windische Sprache vertiren lassen. Dazu er drey Windische Gelehrten gebraucht. Einer hieß Primus Truber; der Andre Antonius Dalmata; der Dritte Stephanus Consul. Aber die Bücher wurden unterwegens aufgehalten/ und

⁷⁶ Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* 49, Leipzig, Halle 1746, 1553.

⁷⁷ Johann Weichard v. Valvosor, *Die Ehre Des Herzogthums Crain* Das ist, Wahre, gründliche, und recht eignedliche Belegen- und Beschaffenheit dieses, in machen alten und neuen Geschicht-Büchern zwar ruhmlich berührten, doch bishero nie annoch recht beschriebenen Römischt-Keyserlichen herrlichen Erblandes: Anjetzo, vermittelst einer vollkommenen und ausführlichen Erzählung aller seiner Landschafften, Boden, Felder, Wälder, Berge, fliessenden und stehenden Wassern, unterirdischer Berg-Seen, bevorab des Welt-berühmten Cirknitzer Wunder-Sees, auch verwunderlicher Grotten, und viel anderer ungemeiner Natur-Wunder, imgleichen der Gewächse, Mineralien, Bergwercke, Edelgesteine, alter Müntz-Stücken, Thiere, Vögel, Fische Durch selbst-eigene, gantz genaue, Erkundigung, Untersuchung, Erfahrung, und Historisch-Topographische Beschreibung, In Funffzehn, wiewol in vier Haupt-Theile unterschiedenen Büchern/ von Johann Weichard Valvosor, ... Aber in reines Teutsch gebracht, auch ... mit manchen beyfügigen Erklärungen, Anmerck- und Erzählungen erweitert durch Erasmus Francisci, ... Laybach 1689.

⁷⁸ Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Vierter Theil, Leipzig 1751 [Neudruck: Hildesheim 1961] 1682.

⁷⁹ Valvosor (wie Anm. 77) 346.

⁸⁰ Hermannus Fabronius Mosemanus: *Neue Summarische Welt-historia und Beschreibung aller Keysertum, Königreiche, Fürstenthumb, und Völcker heutiges tages auff Erden.../ durch fleiss, III. Edition, Abermals mit weiterer Aussführung und mehrem Zusatz vieler ... Historien vermehret, Schmalkalden 1616, 230 (1. Aufl. 1612).*

stehen noch in Fässern zu Neustadt in Oesterreich/ eingeschlagen. Der Buchstab ist gar besonder/ gleichsam als eine Asiatische Schrift/ der Syrer/ mit etwas großen und ecketen Buchstaben. Wer es begehrt/ kann der Bücher auch/ zu Cassel/ in Fürstlicher Bibliothec/ zu sehn bekommen. So seynd auch einzelne Exemplaria/ ins Windische Land gekommen/ und bey den Evangelischen Land-Herren zu finden.“

An einer anderen Stelle erwähnt Valvosor noch einmal die Übersetzungen ins Slavonische und deren ungewöhnliche Beförderung. Allerdings fehlt auch hier jeder Hinweis auf türkische Schriften.⁸¹

„... Im Jahr 1595. ist die Windische Haus-Postill/ welche ehemdessen Primus Truber/ aus Lutheri Teutscher Postill/ in Sclavonisch versetzt hat/ auf Einer Löbl. Landschafft in Crain Unkosten/ zu Tübingen im Herzogthum Würtenberg/ gedruckt: Die Exemplaria wurden/ über Kärndten/ in 21. grossen Fässern/ durch Hieronymum Megiserum, damaligen Rectorn der adelichen Schul zu Klagenfurt/ nacher Laybach befördert. Der Kosten belieff sich/ in Allem/ auf zweytausend Gülden“.

Aufgrund der etwas sonderbar erscheinenden Beschreibung der Schrift, in der die Drucke ausgeführt wurden („gleichsam als eine Asiatische Schrift/ der Syrer“), könnte man nun annehmen, dass sich unter den so ungewöhnlich transportierten Texten möglicherweise auch eine türkische Bibelübersetzung oder Teile einer solchen (in arabischer Schrift?) befanden. Allerdings hat es sich bei der erwähnten Bibel, die auf Umwegen in die „Fürstliche Bibliothek zu Kassel“ gelangte,⁸² um keine türkische, sondern eine kroatische Übersetzung (des Neuen Testaments)⁸³ und bei der „asiatischen Schrift“ um glagolitische Buchstaben gehandelt.⁸⁴ Die „Syrer“, mit deren Schrift Moseman die Buchstaben der erwähnten Bibel vergleicht, sind offenbar ebenfalls das Produkt einer Verwechslung. Es ist anzunehmen, dass er die im 16. Jahrhundert gängige Schreibung für „Serben“ – „Syrfen/ Syrven“ falsch gelesen hat.⁸⁵ In den Beständen der „Fürstlichen Bibliothek“ gab es zwar auch zwei türkische Bibelübersetzungen,⁸⁶ allerdings waren diese sehr viel jüngeren Datums und können daher unmöglich mit der bei Moseman/ Valvosor beschriebenen Bibel identisch sein bzw. zusammen mit den beschriebenen Werken nach Kassel gelangt sein. Es wäre also durchaus denkbar, dass bei den Autoren, die an Zedlers „Universal-Lexicon“ arbeiteten, die erwähnte „asiatische

⁸¹ Valvosor (wie Anm. 77) 641.

⁸² Die Ausgabe der kroatischen Übersetzung des Neuen Testaments, die sich in den Kasseler Beständen fand, fiel den Bombenangriffen auf die Stadt im II. Weltkrieg zum Opfer.

⁸³ Primus Truber (Hrsg.), *Prvi del Novogo Testamenta ... Der ... halb Theil des Newen Testaments, ... Jetzt zum Ersten mal in der crobatische Sprach verdolmetscht, und mit glagolischen Buchstaben getruckt*, Tübingen 1562.

⁸⁴ Walther Grothe, *Wertvolle Bibeln der Kasseler Landesbibliothek*, in: *Hessenland. Monatsschrift für Landes- und Volkskunde, Kunst und Literatur Hessens* 41, Marburg 1930, 360–366 (hier 365 [nach Friedrich Christoph Schmincke, *Biblia S. (Handschriftenkatalog/ nicht gedruckt): 2° MS Hass. 800 /71. 393*]]).

⁸⁵ Serbien wurde als „Syrvia“ und das Serbische als „syrvische sprach“ bezeichnet.

⁸⁶ Schmincke (wie Anm. 84).

Schrift" als „*arabische Schrift*“ aufgefasst und so auf eine türkische Bibelübersetzung geschlossen wurde, die es möglicherweise nie gegeben hat.⁸⁷

Allerdings wurde die türkische Bibelübersetzung Hans Ugnads, wie bereits erwähnt, auch schon bei J. A. de Thou erwähnt,⁸⁸ was eher gegen die Annahme spricht, dass sie lediglich das Produkt eines Irrtums im 18. Jahrhundert war. Zwar kann nicht völlig ausgeschlossen werden, dass auch die Angaben in der „*Historiarvm svi temporis ab Anno 1543 vsque ad annum 1607*“ auf falschen Informationen oder Gerüchten beruhten, aber dem scheinen die Pläne einer Türkenmission sowie dem Umstand,⁸⁹ dass die Empfänger der kroatischen Übersetzung in der Regel ebenfalls Untertanen des Osmanischen Reiches waren, zu widersprechen.

Eine andere Ursache für das Aufkommen der „*Legende*“ einer türkischen Bibelübersetzung Ugnads könnte in der Tatsache begründet sein, dass aus der Sicht der west- und mitteleuropäischen Autoren des 17. Jahrhunderts alle muslimischen Untertanen des Osmanischen Reiches, also auch die slawischer und griechischer Sprache, „*Türken*“ waren und daher aus einer kroatischen Bibelübersetzung eine türkische wurde bzw. zu dieser in der Literatur hinzugefügt wurde.⁹⁰

E. Benz nimmt an, dass die Umsetzung von Plänen zur Übersetzung von Reformationsdrucken (und Bibeln) ins Türkische mangels geeigneter Personen und erforderlicher finanzieller Mittel unterblieb und lediglich die slawischen Drucke im (europäischen Teil des) Osmanischen Reich(es) verbreitet wurden.⁹¹

Ein weiteres Indiz gegen die Existenz einer Ugnad'schen Bibelübersetzung ist in dem Umstand zu erblicken, dass es eine reiche Korrespondenz Ugnads und der ihn in Urach umgebenden Personen gibt. Diese gewährt uns einen tiefen Einblick in Aktivitäten der Württembergischen Bibelanstalt und ihrer Mitarbeiter.⁹² Zwar werden Pläne einer Türkenmission in den zahlreichen Briefen Ugnads, Trubers, Klombners und anderer wiederholt angesprochen und auch die Übersetzung der Bibel oder Teile derselben ins Türkische

⁸⁷ Dem heutigen Leser verwirrend erscheinende Bezeichnungen für ost- und außereuropäische Schriften und Sprachen bei protestantischen (und anderen) Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts sind durchaus keine Seltenheit. So wurde die glagolitische Schrift als „*slavische Schrift*“, „*kirchen Slavische Schrift*“, „*cyrulische (sic. !) Schrift*“, „*slavonische Schrift*“, „*krobatische Schrift*“ usw. bezeichnet.

⁸⁸ S.o.; die Angaben werden schon in früheren Ausgaben von de Thous Werk gemacht (vgl. Iac. Avgvsti Thvani: *Historiarvm svi temporis. Tomi secvndi, pars prima, Parisiis 1606, 779–780*).

⁸⁹ In dem oben zitierten Brief M. Klombners ist ausdrücklich von dem Wunsch nach einer Übersetzung in die türkische Sprache die Rede, die hier deutlich von der kroatischen und „*windischen*“ (slowenischen) Sprache unterschieden wird.

⁹⁰ In nahezu allen Darstellungen werden die türkische und kroatische Übersetzung nebeneinander erwähnt.

⁹¹ Benz (wie Anm. 46) 202.

⁹² U.a. ist es möglich anhand dieser Korrespondenzen genau zu ermitteln, wie viele Bücher in der Württembergischen Bibelanstalt gedruckt wurden und welche Auflage sie jeweils erreichten. Eine türkische Bibelübersetzung findet sich nicht unter diesen Druckwerken.

angeregt. Jedoch werden weder Übersetzungs- noch Drucktätigkeiten, die mit dieser Bibel in Verbindung stehen, erwähnt. Weiterhin fällt auf, dass etwa die Anfertigung arabischer Drucktypen mit keinem Wort erwähnt wird.⁹³

Auch die Tatsache, dass Gregor Vlahović noch 1563 an Stephan Consul schreibt, er wolle eine Missionsschrift verfassen, die dann dem osmanischen Sultan übergeben werden sollte, und zu diesem Zeitpunkt offensichtlich weder ein türkischer Übersetzer noch eine „druckherey“ zur Verfügung standen, lässt die Anfertigung einer türkischen Bibelübersetzung, die sicher mehrere Jahre in Anspruch genommen hätte, eher unwahrscheinlich erscheinen – zumal Ungnad bereits im Dezember 1564 verstarb.⁹⁴

Sollte aber dennoch auf Hans Ungnads Veranlassung hin eine türkische Übersetzung biblischer Schriften angefertigt worden sein, so kann deren Druck mit ziemlicher Sicherheit ausgeschlossen werden. All die erwähnten Umstände, die gegen die Anfertigung türkischer Drucke biblischer Schriften sprechen, beweisen zwar nicht, dass es solche Übersetzungen nicht gegeben hat, aber sie lassen sie doch recht unwahrscheinlich erscheinen. Falls Ungnad selbst oder einer seiner Mitarbeiter aber dennoch mit türkischen Übersetzungen begonnen haben sollte, so dürfte aus diesem Unternehmen allenfalls eine Art Entwurf für eine türkische Bibelübersetzung oder bestenfalls die Übersetzung einzelner biblischer Schriften (als Manuskript) hervorgegangen sein.

Auch wenn sich nicht sagen lässt, ob es Ungnads „türkische Bibelübersetzung“ je gegeben hat oder das Projekt lediglich im Planungsstadium verblieb, so steht doch fest, dass ein solches Übersetzungswerk, unabhängig davon wie weit es gediehen war, die erste derartige Unternehmung in Europa dargestellt hätte (mehr als ein Jahrhundert bevor die Übertragungen der Heiligen Schrift durch Haki, Bobowski oder Seaman ins Osmanisch-Türkische vorgenommen wurden). Mag auch keine Kopie oder auch nur ein Fragment oder Entwurf von Teilen der türkischen Bibelübersetzung Ungnads – wenn es solche denn gab – erhalten geblieben sein, so ist doch sicher, dass ein solches Schriftstück als ein bedeutendes Sprachdenkmal des Osmanisch-Türkischen anzusehen wäre und es bleibt zu hoffen, dass sich eines Tages doch noch eine Handschrift oder wenigstens Teile einer solchen anfinden werden.

⁹³ Zwar könnte die türkische Bibel auch mit lateinischen Lettern gedruckt worden sein, jedoch wäre ein solches Kuriosum sicher irgendwo beschrieben worden.

⁹⁴ S. o.

... et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur.“

„(...) Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur.“

|| Der Schiffbruch des Hl. Paulus auf „Melita“ und die Installation eines Kults

Von Thomas Freller

Reliquienkult, geographische Mobilität und Machtdemonstration bedingten sich seit dem Hohen Mittelalter in besonderem Maße. Nach einer gewissen Krise des Reliquienkults und der Bewegung der Devotionsreisen und Wallfahrten im Zuge der Reformation erfuhr diese Kombination mit dem Konzept der katholischen Gegenreformation erneut eine außergewöhnliche Wirksamkeit¹. Im Zeitalter des Barock und dem durch die Gegenreformation renovierten Reliquienkult mit seiner sinnlichen Erfassung des Religiösen und Spirituellen erlebte die Pilger- und Devotionsreise noch einmal einen Höhepunkt. Im Bezug auf Malta sind es die dort aufbewahrten Reliquien des Hl. Paulus, welche das Interesse der Reisenden erregten und gerade im 17. Jahrhundert Objekte zahlreicher Beschreibungen wurden. Etwa gleichzeitig etablierte sich mit der *Grotta di S. Paolo* und der Paulskirche von Rabat ein Devotionsort mit internationalen Dimensionen. Die moderne Forschung hat

¹ Zu einer allgemeinen Einführung in die historischen Mechanismen der Restauration der Pilgerziele und Heiligtümer im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Lenz Kriss-Rettenbeck/Gerda Möhler (Hrg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München, München-Zürich 1984. Siehe auch Robert Sauzet, Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes, in: Jean Chélini/Henry Brantomme (Hrg.), Les Chemins de Dieu, Paris 1982, 235–258; René Moulains, Le pèlerinage victime des lumières, in: Jean Chélini/Henry Brantomme (Hrg.), Les Chemins, 259–292 (wie Anm. 1); Alphonse Dupront, Anthologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale, in: La Cartographie et l'histoire socio-religieuse, Louvain 1974, 235–258. Zum Beispiel der großen italienischen Pilgerziele und Devotionsorte vgl. die Einzeluntersuchungen in, Storia del culto e dell' pellegrinaggio a Loreto (secoli XIV–XV), Loreto 1979; Antonio Rigon, Déviation et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d'un culte. Le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le 'Pellegrino', in: Faire croire, Rom 1981, 259–278; P. Bargellini, L'anno santo nella storia, nella letteratura e nell'arte, Florenz 1974.

sich sowohl von kulturwissenschaftlicher als auch von literarischer Seite mit diesem Phänomen noch nicht eingehend beschäftigt².

Die Gründe und Wurzeln der Einbindung Maltas in die Bewegung der religiös motivierten Reisen liegen im 27. und 28. Kapitel der Apostelgeschichte. Im Jahr 60 nach Christus erlitt ein Schiff auf dem Weg von Caesarea über Kreta nach Rom Schiffbruch an einer zunächst unbekannten Insel. Der angebliche Augenzeuge Lukas berichtet darüber ausführlich in der Apostelgeschichte (XXVII, 39 – XXVIII, 11). Dieser wohl berühmteste literarische Schiffbruch des christlichen Abendlands, überstanden von einem der bekanntesten Reisenden des christlichen Kulturkreises, auf einer Insel namens „Melita“, hat in der frühen Neuzeit zahllose Betrachtungen, Untersuchungen und Reflexionen provoziert³. Vor allem hat er die Mittelmeerinsel Malta und auch mittelbar den zwischen 1530 und 1798 dort residierenden Ordensstaat der Johanniter in verschiedenen Bereichen nachhaltig geprägt.

Auch auf dem Feld der Pilger- und Devotionsreisen wurde der Besuch Maltas durch Paulus wegweisend. Der in der jüdischen Urchristengemeinde wegen seiner Heidenmission angefeindete Paulus lieferte im zweiten Brief an die Korinther seine Rechtfertigung für seine drei Missionsreisen nach Zypern und in das östliche Kleinasien (um 46/47 n. Chr.), nach Kleinasien,

² Die Beiträge des von John Azzopardi herausgegebenen Bandes *St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta*, Malta 1990, beschäftigen sich weitgehend mit den theologischen und kunsthistorischen Aspekten des Kultzentrums von Rabat. Brizio Montenaros *San Paolo die serpenti*, Palermo 1996, konzentriert sich vor allem auf die folkloristischen und anthropologischen Aspekte des Pauluskults auf Malta, Sizilien und in Süditalien allgemein. Im Gegensatz zum Titel liefert Mario Buhagiars Artikel *The St. Paul Shipwreck Controversy. An Assessment of the Source Material*, in: *Proceedings of History Week*. 1993. Ed. by Keith Sciberras, Malta 1997, 181–213, keine Sichtung und Überprüfung des umfangreichen Materials von theologischen, historischen oder reisegeschichtlichen Quellen über den Schiffbruch und den Pauluskult auf Malta, sondern lediglich eine Zusammenfassung der in Azzopardis und Montenaros Büchern erwähnten Werke. Die Vielzahl der älteren Arbeiten von Giovanni Gatt Said (*La Grotta di San Paolo a Malta*, Malta 1863; *Risposta alla Dissertazione Anticritica*, Malta 1868), Vincenzo Paolo Galea (*Della Primitiva Chiesa Vescovile di Malta. Dissertazione Anticritica*, Rom 1864), A. A. Caruana (*Monografia Critica della Grotta di S. Paolo, Malta* 1896) oder Vincenzo Caruana Gatto (*La Venerabilità Storica della Grotta di S. Paolo, Malta* 1905) reflektiert die Bedeutung, die diesem Schrein in der katholischen Forschung entgegengebracht wurde, konzentriert sich jedoch auf Bibelexegese, Fragen der Archäologie und Theologie. Im Allgemeinen vertreten sie die mittlerweile zurückgewiesene Theorie einer permanenten Präsenz des Christentums auf Malta seit dem auf 60 nach Christus datierten Schiffbruch des Hl. Paulus. Häufig übernehmen diese Autoren unkritisch die von den älteren Quellen eines Rocco Pirri (*Sicilia Sacra*, 3 Bde., Palermo 1733; *Notitiae siciliensium ecclesiarum*, Palermo 1633), Ottavio Cajetani (*Isagoge ad Historiam Sacram Siculam*, Palermo 1707) oder Tommaso Fazello (*De Rebus Siculis*, 3 Bde., Palermo 1558) falsch oder ungenau interpretierten Dokumente.

³ Zu den neueren Arbeiten zählen Heinz Warnecke, *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, Stuttgart 1987; Heinz Warnecke/Thomas Schirrmacher, *War Paulus wirklich auf Malta?*, Stuttgart 1992; Jochen Wehnert, *Gestrandet*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990) 67–99. Siehe auch Michael Galea/John Ciarlò (Hrg.), *St. Paul in Malta. A Compendium of Pauline Studies*, Malta 1992.

Mazedonien und Griechenland (um 48–53 n. Chr.) und nach Ephesus, Mazedonien und Griechenland (um 53–56 n. Chr.). In Abrechnung mit seinen Gegnern schildert er dabei im zweiten Brief an die Korinther die um Christi Willen erfahrenen Leiden und Mühen. Nicht nur dieser Text wurde später Vorbild und Leitfaden für unzählige Pilger des Mittelalters und der frühen Neuzeit. In seinen Reisen und seiner Missionsarbeit wurde der als Märtyrer unter Kaiser Nero in Rom hingerichtete Apostel zum vielzitierten und wirkkräftigen Vorbild für kommende Missionare und Devotionsreisende unterschiedlichster Provenienz. Für Malta sollte der legendäre dreimonatige Aufenthalt des Apostels zum Eckpfeiler des sich in der Neuzeit ausbildenden katholisch-christlichen Selbstverständnisses und eigener Identität werden.

Nicht erst seit der Gegenreformation ist die Heiligenverehrung ein wesentlicher Bestandteil katholischen Glaubensguts. Dabei offenbart ein genauerer Blick auf diese frühneuzeitliche Heiligenverehrung oftmals eine große Differenz zwischen den von der offiziellen Kirche vertretenen Glaubenssätzen und den tatsächlichen, realen Formen der Verehrung selbst, wie sie im Volksglauben praktiziert werden. Wie im Falle Maltas und seiner verschiedenen volkstümlichen, auf lokalen Legenden aufbauenden, dem Heiligen Paulus, Lukas und der Heiligen Agatha oder Maria gewidmeten Devotionskulten, wurde dies von der römischen Kirche toleriert. Entsprechend facettenreich und mit breitem Spielraum der Affekte und Emotionen ausgestaltet, konnte sich diese Devotion im 17. Jahrhundert artikulieren. Kein Anliegen scheint in der Epoche des Barock zu ‚menschlich‘ zu sein, als dass es nicht der Fürbitte eines Heiligen überantwortet werden könne. Häufig war diese besondere Relation zwischen den Heiligen und der Bevölkerung mit ganz spezifischen Orten und Objekten verbunden.

Devotion und Mobilität

Die Errichtung christlicher Kultzentren und Stätten der Andacht sind ein historisch-komplexes Phänomen⁴. Es reicht zurück in die Frühzeit des Christentums. Obwohl in ihren regionalen und zeitlichen Ausprägungen sehr verschieden, vereinigt die Bewegung der christlichen Pilgerreisen doch einige wesentliche gemeinsame Elemente. Gerade eine Untersuchung der frühneuzeitlichen Restauration oder Neuerschaffung von Wallfahrtsstätten und Kultzentren muss häufig einen breiten Horizont von Eigen- und Herrschaftsinteressen, politischen und theologischen Beweggründen und kulturellen und geographischen Besonderheiten berücksichtigen⁵. Dies trifft auch auf die Genese des Kultzentrums der *Grotta di S. Paolo* und der dazugehörigen Kirche und ihrer Etablierung als Ziel frühneuzeitlicher Reisen zu.

⁴ Vgl. die Beiträge in Lenz Kriss-Rettenbeck/Gerda Möhler (Hrg.), *Wallfahrt* (wie Anm. 1).

⁵ Vgl. *Storia del culto e dell pellegrinaggio a Loreto (secoli XIV-XV)*, 1979 (wie Anm. 1); Antonio Rigon, *Déviation et patriotisme*, 259–278 (wie Anm. 1).

Das Phänomen von Pilgerreisen zu christlichen Kultzentren ist seit dem vierten und fünften nachchristlichen Jahrhundert, der Zeit, in der das Christentum zur dominanten Religion im Mittelmeerraum wurde, dokumentiert. Die Gründe für das ‚temporäre Exil‘ einer Pilgerreise und das Aufschnnehmen der mit dem Reisen verbundenen Mühen und Gefahren waren vielfältig. Im Zentrum standen das persönliche oder kollektive Seelenheil und die Sehnsucht, den legendären Stätten der alt- und neutestamentarischen Geschehnisse sinnlich nah zu sein. Aber auch das Bedürfnis, materieller Not und gesellschaftlicher Unfreiheit zu entkommen, mag eine Rolle gespielt haben. Ihre Rolle als Schauplätze von Wundern, als Begräbnisstätten von Märtyrern und Heiligen und auch politische Gründe ließen Jerusalem, Rom⁶ und Santiago de Compostela⁷ zu den bedeutendsten christlichen Wallfahrtsstätten des Mittelalters werden. Die Dimensionen des Phänomens der Wallfahrt wuchsen im Hohen Mittelalter und erreichten schließlich im Späten Mittelalter ihren quantitativen Höhepunkt.

Zur Zeit der Reformation, besonders im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts, zeichnete sich gerade in Mitteleuropa ein Niedergang des Pilgerwesens ab. Es sind vor allem die sich auf Äußerlichkeiten konzentrierenden katholischen Pilger und ihr angeblicher Drang „allerhand heilige Reisen an vermeynte heilige Oerten anzustellen, und aus solchen vergeblichen Dingen, noch zu allen Überflusse ein sonderbahres Verdienst der Wercke machen wollen“, die kritisiert wurden, denn „solches ist eine dem Befehl und Willen Gottes, wie auch der alten und orthodoxen Antiquität zuwider laufende Sache“⁸. Ursache war die von Reformatoren und Humanisten wie Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin oder Erasmus geäußerte Kritik an den bisherigen Formen der Pilgerfahrten. In den katholischen Ländern des südlichen Europas behielten sie ihren Stellenwert. Der katholischen Kirche war die große Bedeutung einer Antwort auf diese Entwicklungen und ihre Ursachen bekannt. Es war offensichtlich, dass das bisherige theologische Programm und politische Maßnahmen allein nicht mehr ausreichten, um einer Ausweitung des Protestantismus wirksam entgegenzutreten.

Eine der Antworten war die Restauration und Neuschaffung von Orten und Objekten von Anbetung und Kult. Die Kunst wurde zum entscheidenden Medium, dem Wallfahrer auch sinnlich die Bedeutung, Spiritualität, Ikonographie und Symbolik des jeweiligen Ortes oder Objekts nahe zu bringen. Theologische und historische Wissenschaft arbeiteten Hand in Hand, um die Bedeutung eines Kultzentrums zu begründen und zu legitimieren. Wesent-

⁶ Vgl. Alphonse Dupront, Anthologie, 235–258 (wie Anm. 1); P. Bargellini, *L’anno santo* (wie Anm. 1).

⁷ Zu den Wurzeln und der frühen Entwicklung der Wallfahrten nach Santiago und des Jakobskult siehe Bernhard Schimmelpfennig, Die Anfänge des heiligen Jahres von Santiago de Compostela im Mittelalter, in: *Journal of Medieval History*, 4 (1978) 285–303.

⁸ Die Inhalte dieser Formen von Kritiken änderte sich auch in den nächsten Jahrhunderten nicht. Hier zitiert C. Portmann, *Curieuse Reise-Beschreibung in das Gelobte Land und derer umliegenden Oerter*, Dresden 1738, Allgemeine Vorrede, § 7, keine Seitenzählung.

liche Elemente dabei waren eine geschichtliche Verankerung des Ortes in der Epoche der biblischen Geschehnisse oder eine Verknüpfung des anzubetenden Objekts mit Ereignissen des Neuen oder Alten Testaments. Pseudonaturwissenschaftliche und historische Abhandlungen halfen, die Echtheit der Legenden zu zementieren. Das Wiederaufkommen des Pilgerwesens am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts und die damit einhergehende Flut von Reiseberichten und Pilgertagebüchern waren insofern Resultate eines sorgfältig geplanten gegenreformatorischen Programms katholischer Kirchenpolitik⁹. Da Malta mit seinen sicheren Häfen und Versorgungsmöglichkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer der wichtigsten Stationen auf der Passage von Cadiz, Malaga, Barcelona, Marseille, Genua, Civitavecchia oder Trapani nach Palästina, Ägypten und Syrien und mit dem Pauluskult zu einem der großen Pilgerschreine wurde, lässt sich dieser auffallende Wiederanstieg des Pilgerwesens hier gut beobachten. Nahezu alle sozialen Schichten sind hier vertreten. Die Gruppe der im Zug ihrer Palästinawallfahrt auch Malta beschreibenden Pilger und Devotionsreisenden ist sehr umfangreich und umfasste im späten 16. und im 17. Jahrhundert spanische¹⁰, französische¹¹, italienische¹², deutsche¹³, flämische¹⁴ Kleriker und Mönche ebenso wie deutsche¹⁵, englische¹⁶ oder

⁹ Zu den verschiedenen Aspekten dieser Restauration siehe Robert Sauzet, *Contestation*, 235–258 (wie Anm. 1); René Moulains, *Le pèlerinage*, 259–292 (wie Anm. 1).

¹⁰ Antonio Gonzalez, *Hieruselmche Reyse*, Antwerpen 1673, 663f.

¹¹ Siehe Philippe de la Tres-Sainte Trinité, *Voyage d'Orient*, Lyon 1669, 11f.; Nicolas Benard, *Le voyage de Hierusalem et autres lieux de la terre Ste.*, Paris 1621, 78–82; R. P. Jehannot, *Voyage de Constantinople*, Paris 1732, 116–120; Marcel Ladoir, *Voyage fait à la Terre Sainte*, Paris 1720, 5–8; Antoine Morison, *Relation historique d'un voyage nouvellement fait, au Mont de Sinai et a Jerusalem*, Toul 1704, Buch III, 740–750.

¹² Vgl. Vincenzo Maria di S. Catarina da Siena, *Il Viaggio all'Indie Orientali*, Rom 1672, Buch 1, Kap. II, 10–13; Giuseppe Vittorio di S. Angelo, *Orazione Panegirica*, Neapel 1736, 21–24.

¹³ Vgl. Sonderbarer Lebens-Lauff Herrn Peter Heylings, aus Lübec, und dessen Reise nach Ethispien, Halle 1724, Vorrede, keine Seitenzählung.

¹⁴ Bernardin Surius, *Le pieux pelerin au voyage de Jerusalem*, Brüssel 1666, keine Seitenzählung. Fr. Bernardin Surius besuchte Malta und die Paulusgrotte 1644.

¹⁵ Hieronymus Welsch, *Warhaftige Reiss-Beschreibung aus eigener Erfahrung von Deutschland, Croatiens, Italien, denen Inseln Sicilia, Maltha, Sardinia, Corsica, Majorca, Minorca, Juica und Formentera*, Stuttgart 1658, 120–150; Otto Friedrich von der Gröben, *Orientalische Reise-Beschreibung des brandenburgischen adelichen Pilgers, Marienwerder* 1694, 31–47.

¹⁶ George Sandys, *Sandys Travales; containing a History of the Original and Present State of the Turkish Empire, also of Greece, of Egypt, of the Holy Land and the Jews, and several sects of Christians living there; lastly Italy and the Islands adjoining as Cyprus, Crete, Malta, Sicilia, the Aeolian Islands*, London 1637, Teil III, 318–332; William Lithgow, *The totall Discourse of the rare Adventures Painfull Peregrinations of long Nineteene Years Travayles from Scotland to the most famous kingdoms in Europe, Asia and Africa*, Glasgow 1906, 288–292, 333–336.

französische¹⁷ Neugierige und Abenteurer sowie aus allen Teilen Europas stammende, primär aus Devotionsgründen reisende Adelige¹⁸.

Pilgerfahrten und -berichte

„When that Aprille with his shoures soote
The droghte of March had perced to the roote (...)
Thanne longen folk to goon on pilgrymages
And palmeres for to seken straunge londes.“¹⁹.

Die abendländische Literatur hat sich vor und nach Geoffrey Chaucers „Canterbury Tales“ des späten 14. Jahrhunderts immer wieder in neuen Interpretationen mit dem Topos der Pilgerreise und der Devotionszentren beschäftigt²⁰. Die Berufung zu verspüren, den Pilgerstab zu nehmen und zu „reisen“, sind untrennbar miteinander verknüpft. Ob im übertragenen spirituellen Sinn oder faktisch-physisch, der Pilger ist immer ein Reisender. Zwecks besserer Beleuchtung des abendländischen Konzepts der Devotions-

¹⁷ Jean de Thevenot, *Voyage de Mr. de Thevenot en Europe, en Asie, et en Afrique*, 3 Bde., Amsterdam 1727, Bd. 1, 12–30; Jean Coppin, *Le Bouclier de L'Europe, ou la Guerre Sainte, ou la Guerre Sainte, avec une relation de Voyages faits dans la Turquie, la Thébaide la Barbarie*, Lyon 1686, 355–363; Jean Dumont, *Voyages de Mr. Du Mont en France, en Italie, en Allemagne, a Malthe, et en Turquie*, 4 Bde., Le Haye 1699, hier Bd. 2, 30–45; Etienne Veryard, *An account of divers Choice*, London 1701, 230–240; Jean Baptiste Tavernier, *Beschreibung der sechs Reisen welche Johan Baptista Tavernier Ritter und Freyherr von Aubonne in Türckey / Persien und Indien verrichtet*, Genf 1681, 83f.; Charles de Saint Maure, *A new Journey through Greece, Egypt, Palestine, Italy, Switzerland, Alsatia and the Netherlands*, London 1725, 128–131.

¹⁸ Henry de Beauveau, *Relation journaliere du voyage du Levant*, Nancy 1619, 172–176. Das Manuskript von Friedrich Eckher von Käpfings und Karl von Grummings Pilgerfahrt ist in privater Hand. Auszüge sind abgedruckt in Reinhold Röhricht/Heinrich Meisner, *Die Jerusalemfahrt des Friedrich Eckher von Käpfing und Karl von Grimming auf Niederrain*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8 (1885) 174–178 (Die beiden Jerusalempilger besuchten Malta 1625 auf ihrer Rückreise von Palästina.); Ernst von Büseck, *Reisetagebuch*, in: Universitätsbibliothek Gießen, FD 45.297 = Hs. 164, ff. 154–239. Zur Maltareise siehe ff. 217–239. Büseck traf am 12. Oktober 1587 von Jaffa kommend auf Malta ein. Arndt Gebhardt von Stammer, *Morgenländische Reise-Beschreibung*, Jena 1671, 223f.

¹⁹ Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales. General Prologue*, II, 1–13. Für eine Analyse und Interpretation dieser Passage vgl. ausführlich Muriel Bowden, *A Commentary on the General Prologue of the Canterbury Tales*, London 1986, 19f.

²⁰ Vgl. etwa für das 17. Jahrhundert die erfolgreichen Werke Francis Beaumonts und John Fletchers „Love's Pilgrimage“, John Bunyans „The Pilgrims Progress“ oder die sich mit Episoden aus dem Leben und den Reisen des Hl. Paulus beschäftigende Komödie Lope de Vegas „El Vaso de Elección“. Zu Lope de Vegas Heiligen- und Pilgerkomödien vgl. auch Karl Vossler, *Lope de Vega und sein Zeitalter*, München 1947, 320f. Im 18. Jahrhundert erfolgte eine erneute „Profanisierung“ des Themas, wie es etwa in der Neuinterpretation des Pilgerbegriffs im Rokoko mit Watteaus berühmtem, mehrmals variiertem Gemälde „Ile de Cythère“ dokumentiert wird.

oder Pilgerreise beziehungsweise Wallfahrt soll zunächst von einem Vorgehen „medias in res“ der einzelnen Stationen des Pauluskults in der Reiseliteratur abgesehen werden. Um sich dieser Form des abendländischen Reisens zu nähern, bedarf es zunächst einer Begriffsauslotung und Klärung des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Verständnisses eines *peregrinus* und einer *peregrinatio*. Dies erscheint insofern sinnvoll, als die im Verlauf des Mittelalters etablierten Begriffe und Theorien des Pilgerns und der Devotionsreise auch in der frühen Neuzeit – und somit auch für die hier behandelten Reisen – ihre Bedeutung weitgehend bewahrten. Die Forschungen und Editionen der letzten Jahrzehnte geben hier einen fundierten Überblick²¹.

In ursprünglicher Bedeutung umschreibt der Begriff *peregrinus* denjenigen, der von zu Hause aufbricht und in der Fremde sein Heil sucht. Bereits das Zurückführen des Begriffs des *Pilger* beziehungsweise *peregrinus* auf das ältere *perigrare* (= durchwandern) definiert diesen als einen ‚explizit‘ Reisenden. Die Literatur definiert dieses Heilsuchen in der Fremde im Allgemeinen als einen freiwilligen Aufbruch und interpretiert in diesem Sinn Abraham als ersten Pilger, den die biblische Tradition vorweist²². In welch unterschiedlicher Form die geistige Welt früherer Zeiten indes das Pilgerdasein und die Wallfahrt auffasste, offenbaren die verschiedenen und zahlreichen mittelalterlichen Quellen, die sich mit dem Wesen der *peregrinatio* auseinander setzten und sie im christlich ‚rechten‘ Sinn kanonisierten. Der in seiner frühesten Form in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im so genannten „*Codex Calixtinus*“ überlieferte, zur Verehrung des Hl. Jakobus entstandene „*Liber Sancti Jacobi*“²³ formuliert in diesem Zusammenhang eine zentrale These: „*Primus*

²¹ Die jüngeren Forschungen wenden sich im Allgemeinen dem mittelalterlichen und präreformatorischen Pilgerwesen zu. Die im Gefolge der Gegenreformation einsetzende Restauration der Pilger- und Wallfahrten harrt immer noch ihrer vollständigen Erfassung. Vgl. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche*, Münster 1950; R. Roussel, *Des pèlerinages à travers les siècles*, Paris 1954; A. Kendall, *Medieval Pilgrims*, London 1970; F. Tompton, *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, London 1975; V. Turner/E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978.

²² Siehe etwa P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974, 5.

²³ *Liber Sancti Jacobi*. Hrsg. von W. M. Whitehill, *Santiago de Compostela* 1944. Die Autoren des „*Liber Sancti Jacobi*“ blieben bis heute anonym. 1912 hat J. Bedier erstmals die Bezeichnungen „*Liber Sancti Jacobi*“ für die gesamte Kompilation und „*Codex Calixtinus*“ für die spezielle, im Kathedralarchiv von Santiago de Compostela aufbewahrte Handschrift geprägt. (J. Bedier, *Les Légends épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, Bd. 3, Paris 1912, 73). Beide Bezeichnungen haben sich im Allgemeinen in der modernen Forschung durchgesetzt. Der „*Codex Calixtinus*“ diente als Grundlage der Edition von W. M. Whitehill. Auf diese Edition soll auch im Rahmen dieses Beitrags zurückgegriffen werden. Das Gesamtwerk des „*Codex Calixtinus*“ umfasst fünf Teile (= Buch I-V), deren verbindende Klammer durch einen Vorspann und einen Anhang gebildet wird. Ein an den Erzbischof von Santiago de Compostela, Diego, Patriarchen von Jerusalem, Wilhelm und den Konvent von Cluny adressierter angeblicher Brief von Papst Calixt II. ist dem Gesamtwerk vorangestellt. Siehe „*Liber Sancti Jacobi*“, 1944, Bd. 1, 1–4. Die Lektüre dieses Schreibens lässt recht schnell die Absicht erkennen, Authentizität und Bedeutung des Werks herauszustellen

*peregrinus Adam habetur, quia ob transgressionem precepti Dei a paradiso egressus in huius mundi exilio mittitur et per Christi sanguinem et gratiam ipsius salvatur.*²⁴ Eine Randnotiz bekräftigt diese Aussage: „*Nota quod primus peregrinus (...) fuit Adam*“²⁵.

Diese Transferierung der Pilgerexistenz auf die Figur und Situation Adams indiziert gleichzeitig einen wichtigen Aspekt des komplexen Pilger- und Wallfahrtsbegriffs. Adam wird hier wahrgenommen als Büßender, der auf göttlichen Befehl als Strafe für seine Verfehlung das Paradies verlassen und in die Fremde gehen muss. Bezeichnenderweise heißt es im „*Codex Calixtinus*“ im unmittelbaren Zusammenhang: „*Similiter peregrinus a proprio loco digressus in peregrinatione propter transgressiones suas a sacerdote suo quasi in exilio mittitur, et per gratiam Christi, si bene confessus fuerit et in penitencia sibi coniuncta propriam vitam finierit salvatur.*“²⁶ Belegt für das Ziel Rom schon im frühen Mittelalter²⁷, gewannen die Buß- oder Strafwallfahrten im Verlauf des Hohen und Späten Mittelalters eine kontinuierlich steigende, eigenständige Bedeutung²⁸. Konträär dazu propagiert diejenige Tradition, die Abraham als ersten Pilger interpretiert, die Pilgerreise (*Peregrinatio*) als freiwilligen Aufbruch der Heilsuche²⁹. Die Quellen sprechen insofern von einer *Peregrinatio devotionis causa*. Jedoch eine strikte Trennung der Motive der Buß- und Devotionsreise vorzunehmen, hieße zu sehr vereinfachen. Ursprünglich aus einem freien christlichen Willen heraus unternommen, steht die Devotionsreise spätestens seit dem ideologischen Siegeszug des Reformkirchentums im 12. Jahrhundert und wieder verstärkt im Zug der Gegenreformation im Zeichen einer latenten Bußgesinnung.

Das primäre äußere epochenübergreifende Motiv der Devotionspilgerreise definiert sich durch den Drang, dem Grab, dem Körper beziehungsweise der Reliquie oder Stätte des Lebens und Wirkens des Heiligen physisch nahe zu sein und eine Form spiritueller Stärkung und Heilung zu erlangen. Diese Motive können – wie zu zeigen sein wird – zumindest für jene Gruppe der Besucher des Paulus-Schreins von Malta geltend gemacht werden, die schriftliche Zeugnisse hinterließen. Die ungleich größere Gruppe der

und den Jakobskult und die durch ihn hervorgerufenen Wallfahrtsbewegungen zum galizischen Santiago im reformkirchlichen Sinn des 12. Jahrhunderts zu kanalisieren.

²⁴ Liber Sancti Jacobi, I, 17, fol. 81v. (= Bd. 1, 154) (wie Anm. 23).

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Vgl. R. A. Aronstam, Penitential Pilgrimages to Rome in the Early Middle Ages, in: *Archivum historiae pontificiae* 13 (1975) 65–85.

²⁸ Ein interessanter Gedanke, dem aber an diesem Ort nicht weiter nachgegangen werden kann, besteht in der Verknüpfung des ideologischen Konzepts der Kreuzzüge mit den Vorstellungen einer Bußwallfahrt. Der Erlass bestimmter verhängter kirchlicher Bußstrafen bei der Teilnahme an einem Kreuzzug wurde rasch wesentliches Signum dieser Bewegung. Zur Untersuchung des Zusammenhangs der Bußwallfahrt mit der Kreuzzugsbewegung vgl. C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla la crociata. Convegni dell' Centro di Studi sulla spiritualità medievale* (1961) Bd. 4, Todi 1963, 39–94.

²⁹ Siehe etwa die nach wie vor grundlegende Studie von P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu*, 5 (wie Anm. 22).

‘stummen’ Zeugen der im Zentrum dieses Kapitels stehenden Reisebewegung kann verständlicherweise nicht auf diese Motive untersucht werden. Sie dürften sich aber nicht allzu sehr von den Reisenden unterschieden haben, die ihren Besuch beschrieben. Im Kontext der internationalen Pilger- und Wallfahrtsbewegung muss die *Grotta di S. Paolo* auf Malta zu jenen regionalen und überregionalen Kultorten gezählt werden, die sich im Verlauf des Spätmittelalters zumeist an den Streckenführungen der *peregrinationes maiores* bildeten. Dennoch dürfte trotz des Erfolgs des gegenreformatorischen Programms die reine *Peregrinatio devotionis causa* im 16. und 17. Jahrhundert abgenommen haben. Die Pilger- und Reiseberichte selbst geben davon Zeugnis. Die so genannte ‚Pilgerfahrt‘ wurde aus verschiedensten Motiven unternommen und mit verschiedenen anderen Interessen verknüpft. Dennoch blieb das spirituelle Motiv noch im 17. Jahrhundert das Hauptalibi der Reise. Die auf ihren Reisen nach Palästina auf Malta Station machenden ‚Pilger‘ geben dabei besonders interessante Einblicke. So äußert sich der 1614 ins Heilige Land reisende Erfurter Bürger Hieronymus Scheidt auch „aus tragender Lust und affection gegen die orientalischen Länder“ seine Pilgerfahrt angetreten zu haben³⁰. Der 1675 nach Palästina reisende, sich im Titel seines Reiseberichts als „brandenburgischer adelicher Pilger“ vorstellende Otto Friedrich von der Gröben verdingte sich auf Malta als Soldat auf einem maltesischen Korsarenschiff und bereicherte sich bei den Plünderungen der Malteser in der Levante erheblich³¹. Auch andere Aspekte der *Peregrinatio* hatten sich verändert. Weniger noch als im späten Mittelalter konnte im Barock vom dialektischen Begriff *pauper et peregrinus* die Rede sein, ebenso wenig von einer einseitigen *peregrinationis labor*, der Mühe des ‚In-der-Fremde-Seins‘³². Gutes Beispiel ist dafür die Reise des Landgrafen Ludwig V. von Hessen Darmstadt. Der Landgraf traf im Februar 1619 mit Gefolge und umfangreichem Gepäck auf Malta ein. Nach den Zeremonien, Höflichkeits- und Geschenkaustausch mit dem Großmeister und anderen Würdenträgern des Ordens beabsichtigte Ludwig V. seine Pilgerfahrt nach Jerusalem fortzusetzen. Nach dringendem Abraten des Großmeisters sieht der Landgraf von seinem Vorhaben ab³³.

³⁰ Hieronymus Scheitt, Kurtze und wahrhaftige Beschreibung der Reise / Von Erfurd aus Thüringen nach dem gewesenen gelobten Lande / und der heiligen Stadt Jerusalem (...), Erfurt 1615, Vorrede, keine Seitenzählung.

³¹ Otto Friedrich von der Gröben, Orientalische Reise-Beschreibung, 47f. (wie Anm. 15).

³² Gute Hintergrundanalysen der geistigen und praktischen Paradigmenwechsel in der Jerusalemwallfahrt des späten Mittelalters gibt Béatrice Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte; un pratique de la Dévotion Moderne à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 72 (1979) 101–133.

³³ Die Korrespondenz und Reisezeugnisse der Tour des Landgrafen sind abgedruckt in Ludwig Bauer, Die Pilgerreise des Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt nach dem heiligen Grabe, und sein Besuch bei dem Papste Paul V. zu Rom, im Jahre 1618 und 1619, in: *Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde* 4 (1845) 1–24. Zum

Installation eines Kults

Inwiefern der Pauluskult auf Malta erst mit dem Eintreffen der Johanniter eine größere internationale Bekanntheit erlangte, sei im Folgenden mit einigen Beispielen belegt. Die ausführlichere Behandlung des Themas der Genese und Etablierung dieses Kults ist mit der großen Bedeutung der Heiligenkulte und Devotionszentren für den Menschen des christlichen Abendlandes und dem damit verknüpften politischen, wirtschaftlichen und ideellen Profil einer Region begründet. Die umfangreichen Schilderungen des Paulus-Kults auf Malta und seines Schreins in Hunderten von Reiseberichten zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert dokumentieren dies.

Zunächst bleibt festzustellen, dass in der abendländischen mittelalterlichen Kartographie bezüglich des bzw. der Orte „Melita“, „Melite“, „Milicena“, „Gaulometin“, „Mytiline“ oder „Mauta“ eine beträchtliche Verwirrung bestand³⁴. Vor dem Ende des 15. Jahrhunderts und der erst im Zug der humanistischen Wissenschaften mit dem kritischen Rückgriff auf die antiken Quellen verbesserten geographischen und historiographischen Kenntnisse wurde die Insel „Melita“ der Apostelgeschichte nicht mit dem „Malta Africana“ südlich Siziliens identifiziert. Die auf die mittelalterlichen Transkriptionen der auf der Komposition des Hl. Hieronymus aufbauenden Vulgata-Bibel angewiesenen Reisenden wie Nicolas Martoni³⁵ oder Ludolph von Suchen³⁶ betrachteten das „Melita“ bzw. Malta südlich Siziliens nicht als Ort des Schiffbruchs des Paulus.

Konsequenterweise wurde Malta auch nicht mit den Pauluswundern in Verbindung gebracht.

Bereits am Ende des 12. Jahrhunderts hatte der Kleriker Konrad von Querfurth in seinem Augenzeugenbericht über die Italienzüge Kaiser Heinrichs VI. die Insel Capri als Ort des Schiffbruchs bezeichnet³⁷. Merkwürdigerweise berichtet Konrad von Querfurth jedoch während seines Aufenthalts auf Sizilien von einem scheinbar direkt mit dem Schiffbruch und ‚Schlangenwunder‘ in Bezug stehenden Pauluskult. Ebenso merkwürdig erscheint, dass es sich bei den ‚Gläubigen‘ und Wundertätern dabei nicht einmal um lateinische Christen handelte: „*Vidimus ibi Sarracenos qui solo sputo*

Maltaaufenthalt Ludwigs V. siehe auch *National Library of Malta* (im Folgenden zitiert als NLM.), Libr. Ms. 413 (1), f. 169; NLM. Libr. Ms. 6395, f. 312f.; *Archive of the Order of Malta* (Valletta) (im Folgenden zitiert als AOM.) Ms. 106, f. 221v-222r.

³⁴ Zu diesem Thema vgl. Thomas Freller, Ein Osnabrücker Kleriker auf Malta. Ludolph von Suchens Itinerar und der heilige Paulus. Neue Aspekte spätmittelalterlicher Fremdwahrnehmung, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 94 (1996).

³⁵ Nicolas Martoni, Nicolai de Marthono, Notarii Liber peregrinationis ad Loca Sancta, in: *Revue de l’Orient Latin* 3 (1895) 577-669.

³⁶ Ludolph von Suchen, Ludolphi, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de Itinere Terrae Sanctae Liber. Hrsg. von Ferdinand Deycks, Stuttgart 1851 (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, 25).

³⁷ Vgl. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXI, Hannover 1869, 196 (im Folgenden zitiert als MGH.).

venenosa interficiunt animalia, que virtus, quamodo ipsis sit insita, breviter tangemus
(...) „³⁸.

Als Ursache dieser wunderbaren Eigenschaft mit dem eigenen Speichel giftige Tiere vertreiben zu können, führen die Sarazenen die Taten des Heiligen Paulus an. Paulus hätte nach seinem Schiffbruch seinem Gastgeber und dessen Nachkommen diese wunderbare Kraft gegen giftige Tiere vorzugehen übertragen. Präzise Angaben an welchem Ort dies geschehen sein soll werden nicht gemacht.

Diese Art der Konfusion der Inselnamen Malta, „Melita“, „Mitilena“, „Melitene“, „Milicena“ oder „Meleda“ wurde in spätmittelalterlichen Pilgerberichten eines Jacopo de Verona³⁹ und Felix Fabri⁴⁰ fortgeführt. Reisende und Pilger des 14. und 15. Jahrhunderts zögerten selten, auf die Taten und Wunder des Paulus in Italien, Sizilien, Griechenland und Kleinasien hinzuweisen, erwähnten jedoch keine Verbindung des Heiligen mit der südlich Siziliens gelegenen Insel Malta⁴¹. Fest steht lediglich, dass bereits seit dem 12. Jahrhundert spezielle Eigenschaften von Personen und medizinischen Präparaten gegen Schlangenbisse und Vergiftungen mit dem Schiffbruch und den Wundertaten des Hl. Paulus in Verbindung gebracht wurden. Von der Forschung bisher nicht zur Kenntnis genommen wurden etwa die Passagen im um 1350 entstandenen Itinerar des Osnabrücker Klerikers Ludolph von Suchen über Traditionen auf der Insel „Corsica“: „(...) et pervenitur ad quandam insulam nomine Corsica. Prope hanc insulam sanctus Paulus apostolus, dum in Iudea captus ad Caesarem appelasset, naufragium fuit passus, et de vespere in hospitio prope ignem a vipera morsus illaeus evasit, ut in actibus apostolorum continetur. In hac insula homine adhuc degunt, qui se de genere illius domestici iactant esse, in cuius hospitio haec sancto Paolo acciderunt (...) ex eo bibere abhorret, ex tunc terram cum vino miscent et dant recipienti illam potestatem seu gratiam dicentes. Accipe potestatem et gratiam a deo in honorem sancti Pauli apostoli nobis et nostris successoribus concessam quam tibi eodem nomine concedimus, ut dum a serpente vel aspide vel quocumque alio animali venenoso morsus vel laesus fueris, saliva tua te ipsum,

³⁸ Vgl. MGH., Scriptores, XXI, 196 (wie Anm. 37). Konrad von Querfurth fügte im Folgenden weitere Beispiele dieser Traditionen und Riten hinzu.

³⁹ Exzerpte der „Pilgerfahrt“ von Jacopo de Verona (im Original: Münchener Codex, Ms. Germ. 235) wurden als Werk „Jakobs von Bern“ (sic) abgedruckt von Reinhold Röhricht/Heinrich Meisner (Hrg.), Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, Berlin 1880, 45–64. Zum Pauluskult vgl. 49.

⁴⁰ Hier zitiert nach Felix Fabri, Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae, et Egyptiae Pergnitionem. Hrsg. von C. D. Haszler, 3 Bde., Stuttgart 1849, Bd. 3, 292f.

⁴¹ Vgl. die Reisen von Bischof Burchard von Straßburg nach Ägypten im Jahr 1175 oder die 1394 angetretene Palästinafahrt von Nicolas Martoni. Siehe Burchard von Straßburg, Relatio de itinere in Terram Sanctam, in: MGH., Scriptores, XXI, 233f.; Nicolas Martoni, Nicolai de Marthono, Notarii Liber peregrinationis, zu Malta siehe 578–579 (wie Anm. 35). Beziüglich mittelalterlichen Beschreibungen von Malta siehe Alberto Pertusi, Le isole maltesi dall'epoca bizantina al periodo normanno e svevo (sec. VI–XIII) e descrizioni di esse dal sec. XII al sec. XVI, in: Byzantinische Forschungen 5 (1977) 253–306.

et non alium, valeas salvare et curare, quam tibi gratis conferimus et pro deo damus. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.“⁴²

Obwohl Suchen explizit diese Tradition mit der Apostelgeschichte in Verbindung setzt, gab es auf Korsika niemals einen derartigen Pauluskult. Gemäß geographischer Beschreibung handelte es sich in Ludolphs Itinerar vielmehr um die Insel *Cossyra*, das heutige Pantelleria. Deren antiker Name *Cossyra* erschien in verschiedenen Kartenwerken des 13. und 14. Jahrhunderts als „*Corsica*“⁴³. Doch auch hier muss die Frage offen bleiben, warum der niedersächsische Kleriker und Reisende eine derartige Tradition mit dem damals noch weitgehend von zum Christentum konvertierten Arabisch sprechenden Mauren besiedelten Pantelleria in Verbindung bringt und nicht mit der von ihm als „*Manta*“ bezeichneten Insel Malta. Zwischen 1336 und 1341 hatte Ludolph von Suchen Malta nach eigenen Angaben mehrmals besucht⁴⁴. Offensichtlich wurde ihm auf Malta nichts über einen lokalen Pauluskult berichtet. Die mit der Insel „*Corsica*“ verbundenen Geschichten scheinen einer später vorgenommenen Interpolation zu entstammen. Dies scheint auch dadurch belegt, dass Ludolph von Suchen während seiner Schilderungen „*Corsicas*“ nicht wie bei seiner Beschreibung des maltesischen Archipels auf die eigene Reisetätigkeit hinweist.

Gerade die Paulus-Passagen von Ludolphs Itinerar sind gute Beispiele für die mit mittelalterlichen Transkriptionen und Kompilationen einhergehenden Umdeutungen der Originalversionen. Beispiel dafür ist das um 1350 verfasste Itinerar des Mönchs von Hude, Nikolaus⁴⁵. Nikolaus interpolierte in seinem, im Wesentlichen auf dem einige Jahre älteren „*De itinere Terre Sanctae*“⁴⁶ des Ludolph von Suchen basierenden Werk eine Passage, welche die dalmatinische Insel Mljet (das antike *Melitene* bzw. neulateinische *Meleda*) als Ort des Schiffbruchs und des Schlangenwunders auszuweisen scheint: „*De Troia*

⁴² Ludolph von Suchen, Ludolphi, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, *de Itinere Terrae Sanctae*, 17 (wie Anm. 36). Formen der Segnung von Wein und Wasser als Medizin gegen giftige Tiere sind seit dem frühen Mittelalter dokumentiert. Vgl. etwa die Gebete des im später 8. Jahrhundert entstandenen „*Benediktbeuerner Passionale*“. Hier zitiert bei Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Graz 1960, Bd. 1, 305f. Mit Sicherheit waren Kleriker wie Konrad von Querfurth oder Ludolph von Suchen mit diesen Gebetformeln und Beschwörungen vertraut.

⁴³ Siehe die in der Mitte des 14. Jahrhunderts entstandene Karte zu Ranulph Higdens „*Polychronicon*“. Vgl. Konrad Miller (Hrsg.), *Die ältesten Weltkarten*, 6 Bde., Stuttgart 1895–1898, hier Bd. 3, 91f, 96f. Siehe auch die auf das frühe 13. Jahrhundert datierte „*Beatuskarte*“ in der Kathedralbibliothek von Burgo de Osma. Vgl. Walter Rosien, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Hannover 1952, Illustration 25. Siehe auch die im 11. Jahrhundert entstandene „*Beatuskarte*“ von St. Sever in der Bibliothèque Nationale von Paris.

⁴⁴ Ludolph von Suchen, Ludolphi, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, *de Itinere Terrae Sanctae*, 22 (wie Anm. 36).

⁴⁵ Herausgegeben von G. A. Neumann in: *Archive de L'Orient Latin* 2 (1884) 305–378, hier 331.

⁴⁶ Das am Beginn des Werks stehende Datum „*Anno Domini MCCCXLVIII*“ als Zeitpunkt der Abfassung des Werks erscheint nicht richtig.

„(…) Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur.“ 129

venitur ad insulam Tursitam et ibi prope est insula Cauda et Milicena [sic], ubi Paulus naufragium passus fuit et a vippere tactus sed permansit illesus.“⁴⁷

Damit wird der Text von Ludolph von Suchen grundlegend verändert. Wird das im Text erwähnte „Troia“ als das antike *Tragurium* in der Nähe Splits (das neulateinische *Spalato*), die Insel „Tursitam“ als das heutige *Korcula* und „Cauda“ als *Lastovo* bezeichnet, scheint die von Nikolaus von Hude beschriebene Insel „Milicena“ mit dem dalmatinischen Mljet identisch⁴⁸. Eine Insel „Milicena, ubi Paulus naufragium passus fuit et a vippere tactus sed permansit illesus“⁴⁹ wurde im Originaltext von Ludolph von Suchen nicht erwähnt.

Die Bekanntheit in Mittel- und Südeuropa der von Ptolemäus als „Melitene“ bezeichneten dalmatinischen Insel als angeblicher Ort des Schiffbruchs war mit einem entsprechenden Anspruch der sich im 12. Jahrhundert auf Mljet ansiedelnden Mönche von Pulsano verknüpft⁵⁰. Diese Interpretation von „Melitene“, „Meleda“ bzw. Mljet als Ort des Schiffbruchs und der Pauluswunder begann bereits 950 mit einer Bulle des byzantinischen Kaisers Konstantin VII.⁵¹

Da Mljet direkt an der stark frequentierten Pilgerroute von Venedig nach Palästina lag, mögen derartige Informationen von den Pilgern aufgenommen und weitergegeben worden sein. Ein zusätzlich die Diskussion um die europäische Wahrnehmung Maltas verkomplizierender Aspekt ist eine konstante Verwechslung der Namen „Melitene“ und „Melita“. Verschiedene Historiker des Mittelalters und der Frühen Neuzeit interpretierten fälschlich die Quellen über die Gründung eines Konvents der Benediktiner auf Mljet als Ereignis, welches auf dem ‚sizilianischen‘ Malta stattgefunden haben soll. Noch im 17. Jahrhundert zitiert etwa Giovanni Francesco Abela: „*Pridie Kal. Martii, Sancti Jordani Abbatis, discipuli Sancti Joannis Pulsanensis Abbatis, qui ipsum in Melitam Insulam Abbatem, illic vitam haeremiticam duxit, et virtutibus coruscavit.*“⁵²

Es kann daher nicht überraschen, dass auch das spätmittelalterliche, den Schiffbruch des Hl. Paulus zeigende (heute verlorene) Fresko in der Basilika S. Paolo fuori le Mura in Rom auf das dalmatinische Mljet als Ort des Schiffbruchs hinweist.

„Corsica“ beziehungsweise „Cossyra“, „Melitene“ oder Mljet und Capri blieben nicht die einzigen Optionen für den Ort des Schiffbruchs des Hl. Paulus. Mit Kreta erscheint in der Mitte des 14. Jahrhunderts ein anderer Ort

⁴⁷ Nikolaus de Hude, *Archive de L'Orient Latin* 2 (1884), 331 (wie Anm. 45).

⁴⁸ Vgl. die Interpretationen von G. A. Neumann in Nikolaus de Hude, *Archive de L'Orient Latin* 2 (1884) 331, Fußnote 50 (wie Anm. 45).

⁴⁹ Nikolaus de Hude, *Archive de L'Orient Latin* 2 (1884) 331 (wie Anm. 45).

⁵⁰ Zur Gründung eines Benediktinerklosters 1151 auf „Meleda“ siehe V. Novak, *La paleografia latinae i rapporti dell'Italia meridionale con la Dalmazia*, in: *Archivio storico pugliese* 14 (1961) 152; G. Mittarelli/A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, Venedig 1759, Appendix, 64–66.

⁵¹ Siehe ausführlich O. F. A. Meinardus, *Melita Illyrica or Africana: An Examination of the Site of Paul's Shipwreck*, in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974) 21–36, hier 23.

⁵² Dieses Zitat eines Dokuments aus dem 12. Jahrhundert ist abgedruckt in Giovanni Francesco Abela, *Della descritione di Malta Isola nel Mare Siciliano*, Malta 1647, 388f.

des Geschehens. Nur wenige Jahre nach Ludolph von Suchen, im Jahr 1346, reiste Jacopo de Verona nach Palästina und präsentierte in seinem Pilgerbericht eine neue Interpretation der Apostelgeschichte. Im Zusammenhang seiner autoptischen Beschreibung der Insel präsentierte er Kreta als Ort des Schiffbruchs und der Pauluswunder⁵³.

Mit der durch den starken Pilgerverkehr des späten Mittelalters besseren wissenschaftlichen Erschließung der Geographie und Topographie des östlichen Mittelmeers, der griechischen Inseln und der Levante erschien bald eine neue Variante des Themas. Im um 1400 entstandenen Werk des Florentiner Historiographen Domenico Silvestri „De insulis et earum proprietatibus“⁵⁴ wird das griechische „Mitilene“ (das heutige Lesbos) als Ort des Schiffbruchs und der Pauluswunder beschrieben⁵⁵. Silvestri trennt in seinen Schilderungen ganz klar zwischen der Insel „Mellita“ (sic) bei Sizilien⁵⁶ und „Mitilene“ „in Asiatico mari“. Da Silvestri selbst niemals die Ägäis bereiste, musste eine derartige Theorie also zumindest in Italien schon länger zirkulieren. 1480 findet der nach Palästina reisende Dominikanermönch Felix Fabri während seines Aufenthalts auf „Mitylena, quae etiam Lesbos dicitur“⁵⁷ diese Theorie nach den geographischen Gegebenheiten bestätigt. Fabri beschreibt ausführlich, wie er bei stürmischem Wetter durch den griechischen Archipel segelte und schließlich einen Ort erreichte, an dem sich, wie im Neuen Testament geschildert, „zwei Meere treffen“ und wo eine Landung für Schiffe sehr gefährlich ist. An diesem Ort auf „Mitylena“, dem heutigen Lesbos, habe der Apostel seinen Schiffbruch erlitten⁵⁸.

⁵³ Hier zitiert nach Reinhold Röhricht/Heinrich Meisner (Hrg.), Deutsche Pilgerreisen, 45–64, hier 49 (wie Anm. 39). Dieser besondere Berg erscheint auch in der „Bedvarrt nahe dem heiligen Grab zu Jerusalem“ (1492) des Koblenzer Pilgers Peter Fassbender. Bei Fassbender erscheint der Berg jedoch als Ort an dem Paulus die Briefe an die Korinther geschrieben habe. Der Bericht von Fassbenders „Bedvarrt nahe dem heiligen Grabe zu Jerusalem“ ist abgedruckt bei Reinhold Röhricht/Heinrich Meisner (Hrg.), Deutsche Pilgerreisen, 246–277, hier 253 (wie Anm. 39).

⁵⁴ Das Original von Domenico Silvestris „De insulis et earum proprietatibus“ befindet sich in der *Biblioteca Nazionale Universitaria* von Turin. Sign. J. III. 12. Es ist abgedruckt und kommentiert in Carmelo Pecoraro, Domenico Silvestri – *De Insulis et earum Proprietatibus*, Palermo 1955.

⁵⁵ Hier zitiert nach Carmelo Pecoraro, Domenico Silvestri, 167f. (wie Anm. 54). Joseph Zammit Ciantar identifizierte diese Insel „Mitilene“ fälschlich mit Malta. Siehe Joseph Zammit Ciantar, Malta and Gozo in a Fifteenth-Century Codex, in: *Studi Magrebini* 24 (1992) 39–67, hier 60.

⁵⁶ Siehe Carmelo Pecoraro (Hrsg.), Domenico Silvestri, 282 (wie Anm. 54).

⁵⁷ Felix Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae*, Bd. 3, 292 (wie Anm. 40).

⁵⁸ Felix Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae*, Bd. 3, 292f. (wie Anm. 40). In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass es auch auf der Insel Samos im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit einen Pauluskult gab und eine „wundertätige“ Pauluserde vertrieben wurde. Allerdings gibt es keine Dokumente, die Samos als Ort des Schiffbruchs bezeichnen. Vgl. Florian Heller, Medizinische Siegelerden aus den Sammlungen des Germanischen National-Museums Nürnberg, in: *Pharmazeutische Zeitung* 108. Jahrgang, 40 (Oktober 1964) 1461–1471, hier 1461.

Ungeachtet der wenig eindeutigen Reiseberichte, gibt es Indizien, die auf einen, zumindest seit dem 13. Jahrhundert existenten lokalen Pauluskult auf Malta hindeuten. Ein im *Archivio della Corona di Aragona* von Barcelona aufbewahrtes Testament beweist, dass die Kathedrale von Mdina auf Malta bereits 1299 dem Hl. Paulus geweiht war⁵⁹. Die erste Erwähnung der Paulusgrotte und eines nahe gelegenen, dem Paulus geweihten Friedhofs datiert aus dem Jahr 1366 und entstammt einer Landübertragung von Bischof Ylario an einen gewissen Bochius de Bochio⁶⁰. In etwa diese Zeit fällt die Errichtung des nahe gelegenen Hospitals von *Santo Spirito*. Möglicherweise war es, in der Tradition anderer mittelalterlicher Wallfahrtsorte, zur Aufnahme von Pilgern gedacht⁶¹.

Die Erste ausländische, explizit auf Malta als Ort eines Paulus-Kults hinweisende Quelle sind die um 1480 entstandene „Narrazioni“ des Bischofs des dalmatinischen Dulcigno, Martino Segono. Der in Venedig ausgebildete Humanist Segono, ist jedoch von der Wahrheit der Berichte, dass auf dem „Melita Africana“ durch die Wunder des Hl. Paulus keine Schlangen leben würden⁶², nicht überzeugt. Er favorisiert das dalmatinische „Meleda“ (bzw. heutige Mljet) als Insel des Schiffbruchs und der Pauluswunder. Während für Martino Segono keine Reise nach Malta nachgewiesen werden kann und er kaum als Augenzeuge gewertet werden darf, beruht die um 1533 entstandene „Insulae Melitae descriptio“ des Johanniterordenskaplans und Latinisten Jean Quintin D'Autun auf autoptischen Beobachtungen. In seiner 1536 erstmals gedruckten Maltabeschreibung liefert der Ordenskaplan eine ausführliche Beschreibung des Schiffbruchs und der tiefen Verehrung, welche die Einwohner der Insel dem Heiligen Paulus entgegenbringen.⁶³ Hier taucht erstmals in einem authentischen Bericht eine Paulusgrotte auf Malta als ein von Einheimischen und Fremden besuchter Ort der Devotion und wunder-tätigen Heilungen auf. Ebenso erscheint erstmals die Behauptung, der Apostel habe die Zeit seines Aufenthalts auf Malta in der Grotte verbracht. Ungeachtet

⁵⁹ Hier zitiert bei Henri Bresc, *Malta dopo il vespro siciliano*, in: *Melita Historica* 6, 3 (1974) 318.

⁶⁰ Dieses Dokument ist publiziert in Godfrey Wettinger, *A land grant by Bishop Ylario to Bochius de Bochio at St. Paul's Grotto 1366*, in: John Azzopardi (Hrsg.), *St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta*, 313–316 (wie Anm. 2).

⁶¹ Stanley Fiorinis Monographie über die Geschichte des Hospitals gibt auf diese Verwendung keine Hinweise. Siehe Stanley Fiorini, *Santo Spirito Hospital at Rabat, Malta: The Early Years to 1575*, Malta 1989. In einer persönlichen Diskussion im Juni 1997 stimmte Prof. Fiorini, der bisher von Dokumenten nicht gesichert belegten Möglichkeit einer Errichtung und frühen Verwendung des Hospitals als Pilgerhospital zu.

⁶² „*Non vi sono serpi di sorte alcuna, e se vi si portano, perdono il veleno. Onde non sarà vero quello che dicono e scrivono alcuni, che questa füssi quell'isola alla quale pervenne San Paolo Apostolo dopo un suo naufragio, e fu morso da una vipera, ma come altrove habbiamo più lungamente scritto, questa fu Melida o Melita in Latino, isola nel mare Adriatico sotto il dominio di Raugia, nella quale abondano le serpi e le vipere.*“ Das Malta beschreibende Kapitel der „Narrazioni di Mons. Martino Segonio, vescovo di Dulcigno“ ist abgedruckt in Alberto Pertusi, *Le isole maltesi dall'epoca bizantina*, 253–306, hier 294 (wie Anm. 41).

⁶³ Jean Quintin D'Autun, hier zitiert nach Horatio C. R. Vella (Hrsg.), *The Earliest Description of Malta* (Lyons, 1536) by Jean Quintin d'Autun, Malta 1980, 42–46.

dieser Beobachtungen und Traditionen hatte der vor seinem Eintreffen auf Malta (1530) auch die Ägäis bereisende D'Autun gewisse Zweifel an dem Glauben der Malteser, ihre Insel wäre der Ort des biblischen Schiffbruchs. Offensichtlich wussten er und einige gelehrte Malteser um die Theorien des Schiffbruchs auf „Mitilene“ bzw. Lesbos: „*Paulus (inquiunt) Cretam deserens e Claudae (Ptolemaeo Claudus est, Plinio Gaudos, vulgo nunc Gozo) medio inter Occidentem et veridiem portu, iis actus ventis quos Lucas describit, neque Lesbos neque in Ioniam, quo nonnulli Paulum Melita avertunt, ferri potuit.*“⁶⁴

Bereits zum Zeitpunkt des Eintreffens des Ordens war also auf Malta eine starke Legendenbildung um die Romreise des Apostels aktiv.

Der Johanniterorden auf Malta

Offensichtlich war im Mittelalter mit dem Verlust großer Teile des antiken geographischen Wissens, dem häufig nur zögerlichen, bruchstückhaften Gebrauch der antiken historiographischen Schriften und den verschiedenen Handschriftenversionen der Vulgata-Bibel⁶⁵ die zumindest bis zum sechsten nachchristlichen Jahrhundert gültige klare Identifikation des biblischen „Melita“ mit dem „Malta Africana“ in Vergessenheit geraten. Noch der in der Mitte des sechsten Jahrhunderts schreibende ligurische Bibelkommentator Arator lokalisierte den Schiffbruch des Paulus eindeutig an der südlich Siziliens gelegenen Insel „Melita“, also Malta⁶⁶. Arator konnte in seinen Bibelinterpretationen noch direkt auf die geographischen und historischen Werke eines Paulus Orosius, Pomponius Mela, Plinius oder Ptolemäus zurückgreifen, welche die Insel „Melita“ exakt als zwischen Sizilien und Nordafrika liegend beschreiben. Eine weitgehend gesicherte Lokalisierung von „Cossyra“, „Melita“, „Melitene“ oder „Mitilene“ erfolgte erst wieder in der Epoche des Humanismus, in der antike Quellen und authentische Reiseberichte aufgearbeitet wurden. Damit einhergehend wird verständlich, dass sich erst am Beginn des 16. Jahrhunderts der Glaube durchzusetzen begann, dass es sich bei „Malta Africana“ um die Insel „Melita“ des neutestamentarischen Schiffbruchs handelte. 1522 beschrieb Paul Rosset in seiner Paulusmonographie „Melita“ als „insula inter Epirum Italia non procul Syracusis“⁶⁷.

Etwa gleichzeitig begann sich der maltesische Klerus intensiver mit dem Schiffbruch und den Pauluswundern auseinander zu setzen und die

⁶⁴ Horatio C. R. Vella (Hrsg.), *The Earliest Description of Malta*, 42 (wie Anm. 63).

⁶⁵ Vgl. Paul Guillaumier, *New Perspectives on the Historicity of St Paul's Shipwreck on Melite*, in: Michael Galea/John Ciarlò (Hrg.), *St. Paul in Malta. A Compendium of Pauline Studies*, Malta 1992, 53–114.

⁶⁶ „*His dictis ruit ira maris, sublataque dudum lux revocata micat, velamine noctis aperto pandere visa solum quod praebuit hospita nautis Sicario lateri remis vicina Melite.*“ Aratoris Subdiaconi de Actibus Apostolorum, Wien 1951 (=Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 72) Liber II, 141, Zeilen 1124–1127.

⁶⁷ Pierre Rosset, *Paulus*, Paris 1522, Libr. 3, XXXVI.

„Brauchbarkeit‘ der Legenden um die Bannsprüche gegen Gift und Wunder des Paulus für die eigene Umgebung zu überprüfen. Doch erst mit Jean Quintin D‘Autuns oft kopierter und häufig zitiert, 1536 erstmals publizierter „*Insulae Melitae Descriptio*“⁶⁸ wird eine gewisse internationale Dimension des Pauluskults auf Malta dokumentiert. Der maltesische Klerus bediente sich zunächst der beliebten Methode, die Ansprüche als ‚exklusiver‘ Ort der Pauluswunder durch angeblich ‚uralte‘ Traditionen zu reklamieren und legitimieren. Im Juli 1549 schrieb der Pfarrer der Paulskirche von Rabat (*S. Paolo di Fora*) Matteo Surdu in einem an den Generalvikar Don Giuseppe Manduca adressierten „*Memoriale*“: „(...) ex universo orbe nobilissimi viri consulto in hanc insulam confluabant ea gratia ut post mortem in eo cimiterio sepelirentur quam rem multa monumenta qui in illo exstarat clari testantur.“⁶⁹.

Noch 1608 bemühte sich der Dekan der Kathedrale von Mdina Don Antonio Bartolo gegenüber Inquisitor Leonetto Corbario, diese alte Tradition des internationalen Pauluskults in Rabat zu bekräftigen. Bartolo bezeugte, dass er bereits in seiner Jugend vielen, auch weiblichen Pilgern aus Italien, Frankreich, Spanien, Flandern, Deutschland und Polen begegnet wäre, die angegeben hätten, allein aus Gründen der Devotion für den Heiligen Paulus nach Malta gekommen zu sein⁷⁰. Eine um 1610 von Marc Ántonio Asciac verfasste „*Relazione della rinovata e grandissima divozione introdotta nella Sacra Grotta di S. Paolo nell'Isola di Malta*“ wiederholt diese Schilderungen des seit alten Zeiten andauernden Stroms von Pilgern zur Paulusgrotte von Rabat⁷¹.

Unverkennbar begannen die Mechanismen einer Etablierung der Grotte als ‚uralter christlicher Schrein einzusetzen. Verschiedene maltesische und sizilianische Theologen und Historiker des späten 16. und des 17. Jahrhunderts, unter ihnen Girolamo Manduca, Giovanni Francesco Abela, Salvatore Imbroll, Tommaso Fazello und Rocco Pirri, versuchten, nicht vorhandene Beweise für diese Tradition zu liefern und vorhandene Legenden

⁶⁸ Zu den Kopisten der Informationen von Jean Quintin D‘Autun über den Pauluskult auf Malta und die der *Grotta di S. Paolo* gewidmete Devotion zählten etwa Sebastian Münster, *Cosmographey*, Basel 1569, Teil 2, CCCLXIIIJ; Tommaso Fazello, *Siculi or praedicatorum de rebus Siculis decades duae*, Palermo 1558, 10f.; Tommaso Porcacchi, *L'Isola più famose del mondo*, Venedig 1620, Buch 1, 596.

⁶⁹ *Archivum Cathedralis Melitense*, Mdina, Malta (im Folgenden zitiert als ACM.), *Acta Originalia*, Ms. 464, f. 103.

⁷⁰ Hier zitiert nach Padre Pelagios um 1770 aus einer Vielzahl älterer Quellen kompilierte „*Relazione interea e distanta della Santità Custo Venerazione, e progressi della Ven. Grotta di San Paolo Appostolo, e della Chiesa Collegiale di S. Publio esistenti nel Subborgo della Città Melite oggi Medina Notabile e Civitavecchia detta, Metropoli del'Isola Malta (...)*.“ ACM., *Misc.* 263, ff. 69–126, hier ff. 80f., 101f.

⁷¹ Marc'Antonio Asciac, *Relazione della rinovata e grandissima divozione introdotta nella Sacra Grotta di S. Paolo nell'Isola di Malta*, con una breve raccolta delle cose notante, ed antichità di dett'Isola. *Archives of St. Paul's Grotto*, Rabat, Malta, ohne Signatur. Hier zitiert nach einer etwa 10 Jahre später entstandenen Kopie des Originalmanuskripts, NLM., *Libr. Ms.* 515, f. 5v.

historisch zu untermauern⁷². Während die ‚Wunder‘ des unverletzten Überstehens des Schlangenbisses und der Heilung des Vaters des römischen Gouverneurs von „Melita“ durch Paulus in der Bibel verzeichnet sind, wird eine Grotte, in welcher der Heilige angeblich seinen dreimonatigen Aufenthalt auf Malta verbracht hatte, nicht erwähnt. Ebenso berichtet das Lukasevangelium nichts über Predigten des Heiligen in der Nähe der Grotte, auch nicht über die wunderbaren heilenden Qualitäten der Steine der Grotte oder über die angebliche ‚Konvertierung‘ des römischen Gouverneurs Publius zum ersten Bischof der Malteser. All dies wurde in Traktaten des 16. und 17. Jahrhunderts detailliert ausgeschrieben und ‚wissenschaftlich‘ untermauert⁷³.

Der 1530 mit Genehmigung Kaiser Karl V. seinen Herrschaftssitz auf Malta verlegende Johanniterorden als Landesherr erkannte bald das religiöse und politische Potenzial des Pauluskults auf Malta⁷⁴. Entscheidende Figur in dem Versuch, die Verehrung des Heidenapostels für eigene ikonographische und ideologische Zwecke zu instrumentalisieren, war der andalusische Adelige Juan de Venegas. Venegas entstammte einer um 1500 zum katholischen Glauben konvertierten moriskischen Adelsfamilie („Banaguas“)⁷⁵ aus Granada. Er war mit der besonderen Verehrung des ‚Apostels der Heiden‘ Paulus im immer noch stark maurisch geprägten Milieu Andalusiens und mit seiner Bedeutung für die Identität einer besonderen ethnischen Gruppe vertraut⁷⁶.

Venegas Anwesenheit auf Malta ist erstmals 1599 dokumentiert. In den folgenden Jahren wurde der sich selbst als Eremit „Fra. Giovanni della Grotta di San Paolo“⁷⁷ stilisierende Venegas zum energischen Propagandisten des

⁷² Vgl. den die Diskussionen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts über das „Malta Africana“ als Ort des Schiffbruchs zusammenfassenden Padre Buonaventura Attardi, Bilancia della verità, Palermo 1738, 1–12. Einige Aspekte der in diesen Werken neukonstruierten Traditionen und die in ihnen inhärenten Geschichtsfälschungen hat Anthony T. Luttrell anhand der Beispiele von Girolamo Manduca und Giovanni Francesco Abela untersucht. Siehe Anthony T. Luttrell, Girolamo Manduca and Gian Francesco Abela, in: *Melita Historica* 7, 2 (1977) 105 – 132.

⁷³ Giovanni Francesco Abela, *Della descritione di Malta*, 348–355 (wie Anm. 52). Bezüglich der Werke eines dieser Historiker vgl. Vincent Borg, Girolamo Manduca: his Life and Work, in: *Melita Historica* 7, 3 (1978) 237–258.

⁷⁴ Gerard Bugeja formuliert einige Aspekte der Attraktivität des Hl. Paulus für den Orden. Siehe Gerard Bugeja, The Grotto Motif in Pauline Poetry, in: John Azzopardi (Hrsg.), St Paul’s Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta, 217–228 (wie Anm. 2).

⁷⁵ L. P. Harvey, Yuse Banegas. Un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos, in: Al-Andalus, 21 (1956) 297–302; Dario Cabanelas, Pedro Venegas de Córdoba; embajador de Felipe II. en Marruecos, in, Boletín de la Universidad de Granada 22 (1973) 129–144.

⁷⁶ Siehe ausführlich Carlos Alvarez Santaló u. a. (Hrsg.), *La Religiosidad popular*, Bd. 1 *Antropología e historia*, Sevilla o. J., 485f.

⁷⁷ In den zumeist in italienischer Sprache abgefassten Dokumenten des Ordens und der maltesischen Kirche erscheint Juan de Venegas als „Giovanni de Benegos“ oder „Beneguas“. Zu den Aktivitäten des „Fra Giovanni de Beneguas, Spagnuolo da Córdoba (sic!)“, denominato di S. Paolo“ vgl. ausführlich Padre Pelagio, *Relazione intera e distinta della Santità Culto Venerazione e progressi della Ven. Grotta di San Paolo Apostolo*, ACM., Misc. 263, ff. 83–125; AOM., Ms. 455, f. 292v. (wie Anm. 70).

Kultzentrums⁷⁸. Seine maurische Abstammung verhinderte jedoch den angestrebten Eintritt in den Johanniterorden als vollgültiger Professritter. Eine spezielle Dispensation durch Papst Paul V. ernannte ihn schließlich zum *Cavaliere di ubbidienza*⁷⁹. 1607 erhielt Venegas vom Papst die offizielle kirchliche Authorisierung als Verwalter der *Grotta di S. Paolo*⁸⁰. Bis zu seiner Übersiedelung nach Neapel und Rom 1622 war Venegas federführend in der barocken Gestaltung des *Theatrum Sacrum* der Grotte und Kirche mit neuen Statuen, Gemälden, Inschriften und Stiftungen und dem Neubau eines angeschlossenen Kollegs. In seine Zeit fällt auch der Beginn des umfangreichen Vertriebs der heilkräftigen Steine und Erden aus der Grotte, häufig versehen mit Stempeln und gedruckten Echtheitszertifikaten. Es lag also im Interesse der Großmeister, den Pauluskult im Sinne der Mehrung von Macht, Legitimation, Prestige und Ruhm für den Ordensstaat auszunutzen. Am 24. April 1617 erhielt Großmeister Wignacourt von Papst Paul V. die Bestätigung der Übereignung der Grotte in die Verwaltung und Jurisdiktion des Ordens⁸¹. Kurze Zeit später errichtete Wignacourt in unmittelbarer Nähe der Grotte ein

Collegio, in dem die das Pilgerzentrum betreuenden Kapläne lebten⁸². Die Stiftungen und Schenkungen der nachfolgenden Großmeister an die Grotte und das Kollegium zeigen die Bedeutung, die ihr zugemessen wurde. 1609 hatte Venegas oberhalb der Grotte eine dem Hl. Publius geweihte Kapelle errichtet. 1615 gab es bereits fünf Andachtsaltäre in der Grotte⁸³. Nach 1660, während der Regierung von Großmeister Nicolas Cotoner, baute der Chefarchitekt des Ordens, Francesco Buonamico diese Kapelle im Stil des römischen Hochbarock in eine große Kirche um⁸⁴.

⁷⁸ Über die mit barockem Pomp vorgenommene und von Prozessionen begleitete Translation der vom „Padre Eremita“ Juan de Venegas in Rom und Neapel erworbenen Reliquien zur Paulusgrotte nach Rabat und den für die Grotte erwirkten Privilegien und Schenkungen vgl. ausführlich NLM., Treasury B 305, „Cabrevationum Volumen omnium et singulorum bonorum spiritualium et temporalium Sacrae Cryptae Divi Pauli Apostoli in Suburbio Civitatis Notabilis Insulae Melitae“, ff. 1–77. Zu Plänen der Grotte vgl. ff. 78–81.

⁷⁹ Siehe AOM., Ms. 459, f. 367r, f. 422.

⁸⁰ AOM., Ms. 459, f. 367r, f. 422.

⁸¹ Der sizilianische Kleriker Rocco Pirri gibt in seinen Werken „Sicilia Sacra“ und „Notitiae Siciliensium ecclesiarum“ ausführliche Abrisse der maltesischen Kirchengeschichte und berücksichtigt dabei besonders die Situation von Mdina und Rabat. Siehe Rocco Pirri, Notitiae Siciliensium ecclesiarum, Palermo 1641, Bd. 2, Teil 2, 592f.; Ders., Sicilia Sacra. 2 Bde., Palermo 1633, hier ist die Edition Palermo 1733, Bd. 2, 900–930 zitiert. Rocco Pirri besuchte Malta und die Paulusgrotte von Rabat 1610. Vgl. auch Giovanni Francesco Abela, Della descrittione di Malta, 348–355 (wie Anm. 52). Die ausführlichste, wenngleich nicht immer verlässlichste Darstellung der Geschichte der Grotte stammt von Giovanni Gatt Said, La Grotta di San Paolo (wie Anm. 2).

⁸² Juan de Venegas wurde zum ersten Rektor des Kollegiums ernannt.

⁸³ Siehe Archiepiscopal Archives, Floriana (Malta), Visitatio Cagliares, f. 90v. Vgl. auch Giovanni Francesco Abela, Della descrittione di Malta, 348f. (wie Anm. 52).

⁸⁴ Zu Planung und Errichtung der Pauluskirche vgl. ausführlich Denis de Lucca/Conrad Thake, The Genesis of Maltese Baroque Architecture: Francesco Buonamici, Malta 1994, 11–13.

1606 wurde Venegas in einer Bulle von Großmeister Wignacourt der Wunsch gestattet, nach Santiago de Compostela zu reisen, offensichtlich um die dortige Praxis der Devotion für den Hl. Jakob zu studieren⁸⁵. Die tiefere Absicht dieser Reise ist klar erkennbar. Der Wallfahrtsort Santiago de Compostela verdankte seine Entstehung und außergewöhnliche Attraktion der Bedrohung des Christentums durch Mauren und Araber. Dieser ideologische Hintergrund zeigt sich vor allem darin, dass der Höhepunkt der Wallfahrten nach Santiago in die Epoche der spanischen *Reconquista* fiel. Die Parallelen zu dem Pauluskult auf Malta sind leicht zu erkennen. Obwohl er niemals die internationale Dimension der Anbetung des Hl. Jakob in Galizien erreichte, rückten die maltesischen und sizilianischen Historiker und Kleriker des 16. und 17. Jahrhunderts mit erstaunlichem Erfolg die Figur des Hl. Paulus auf die Seite eines Beschützers vor den Osmanen und Muslimen allgemein. Neben dem Hl. Johannes als Ordenspatron wurde der Hl. Paulus zur zentralen Figur der Identität des ordensstaatlichen Malta⁸⁶. Bereits 1566 wurde anlässlich der Gründung der neuen Ordenshauptstadt Valletta auch der Hl. Paulus als Stadtprotektor angerufen⁸⁷. Nach den Legenden, die von Historikern berichtet und von Malern wie Giulio Cassarino und Mattia Preti visualisiert wurden, wäre der Hl. Paulus, auf einem Schimmel reitend, jeweils bei Angriffen von nordafrikanischen Angreifern erschienen, und 1551 und 1565 wäre das belagerte Mdina durch das Auftauchen des Apostels vor den Osmanen gerettet worden. Bezeichnenderweise sind das 1609 von Juan de Roelas geschaffene monumentale Gemälde „Der Hl. Jakob besiegt die Mauren“ (Sevilla, Kathedrale) und das um 1680 entstandene, an die erfolgreiche Maurenabwehr Maltas 1429 erinnernde große Altarbild Mattia Pretis in der Kathedrale von Mdina (Malta) ikonographisch und von der konzeptionellen Ausführung fast identisch. In beiden Fällen reitet der Heilige, bei Juan de Roelas der Hl. Jakob, bei Mattia Preti der Hl. Paulus, auf einem Schimmel und ist in weit ausholender Bewegung mit einem Schwert dargestellt. Auch seine Kleidung, ein langes wallendes Gewand, und die Anordnung der im unteren Bildvordergrund angeordneten Mauren sind auffallend ähnlich.

Neben den Aktivitäten und internationalen Kontakten von Juan de Venegas nahm im Besonderen der Historiker und Ordensvizekanzler Giovanni Francesco Abela bezüglich der Propaganda für die *Grotta di S. Paolo* – nicht nur aufgrund der Beschreibungen in seiner „*Descrittione di Malta*“ (1647) – eine wichtige Rolle ein. Es war Abela, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einer Reihe europäischer Gelehrter und Reisender wie Athanasius Kircher, Lukas Holstenius, Georg Gualtherus, Thomas Bartholin

⁸⁵ AOM., Ms. 455 (=*Liber Bullarum*), f. 292v.

⁸⁶ Dass die Koexistenz der Kulte des Hl. Johannes und des Hl. Paulus am Beginn der Ordensherrschaft durchaus auch Konfliktstoff bot, ist aufgezeigt bei Godfrey Wettinger, Early Maltese Popular Attitudes to the Government of the Order of St John, in: *Melita Historica* 6, 3 (1974) 255–278.

⁸⁷ Siehe „*Discorso del Padre Anguisciola nella fondazione della Valletta*.“ Abgedruckt in: Gian Antonio Ciantar, *Malta illustrata*, 2 Bde., Malta 1772–1780, hier Bd. 1, Lib. 1, 24–32.

oder Burchardus Niderstedt als *Cicerone* diente⁸⁸. Dementsprechend finden sich seine ‚historischen‘ Informationen in den Werken besagter Gelehrter wieder.

Die Referenzen zum Paulusschrein von Rabat in Athanasius Kirchers vielzitiertem Werk „*Mundus Subterraneus*“ oder in Burchardus Niderstedts „*Malta vetus et nova*“ trugen wesentlich zum Ruhm des Pauluskults bei⁸⁹.

Noch der Malta 1664 besuchende Brite und Mitgründer der *Royal Society* John Ray dokumentiert die Autorität Abelas: „*That St. Paul suffer'd shipwreck on the coast of the island, and winter'd here, and not on that Melita in the Adriatic sea on the coast of Dalmatia, now called Meleda, I think is sufficiently proved and made clear by (…) Abela, and others*⁹⁰. (…) *That the island produces or nourishes no serpent or other venomous creature, the common people affirm; but because I find no mention hereof in Abela, I give little credit to their report.*⁹¹

Auf theologischem Gebiet war es vor allem der Malta 1610 besuchende apostolische Gesandte und Gelehrte Rocco Pirri, der in seinen auch international vielbeachteten Standardwerken „*Sicilia Sacra*⁹²“ und „*Notitiae Siciliensium ecclesiarum*⁹³“ Legenden und Traditionen über den Beginn des Christentums auf Malta und den Pauluskult in historische ‚Tatsachen‘ verwandelte.

Es wurde bereits angedeutet, dass die Restauration oder Neuschaffung von Wallfahrtszielen häufig von komplexen politischen und kulturellen Aspekten begleitet waren. Dies trifft auch auf den Paulusschrein von Rabat zu. Im späten Mittelalter ein lokales, gleichsam ‚nationales‘ Zentrum der Andacht und Verehrung, wurde die *Grotta di S. Paolo* im Zug der Instrumentalisierung des Hl. Paulus als Patron von Malta durch den Orden, auch äußerlich neu vereinahmt. Wie bereits erwähnt, mussten 1617 Grotte und Kirche dem Orden übereignet werden. In der folgenden Zeit begann eine Neuausstattung des Ortes mit Inschriften und Ikonen der Ordensgeschichte. Reisenden und Pilgern blieb diese Entwicklung nicht verborgen. Der „brandenburgische adeliche Pilger“ Otto Friedrich von der Gröben beobachtete 1675: „*Über der Hölen ist eine schöne Kirche / in welcher viel Johanniter so Märtyrer gewesen /*

⁸⁸ Zum Kontakt zwischen Abela und Gualtherus vgl. *Corpus Inscriptorum Latinorum*, Bd. 10, Berlin 1883, 715f. Zu Kircher und Abela vgl. Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, 2 Bde., Amsterdam 1678, Bd. 2, 53. Zu Burchardus Niderstedt und „Francisco Abela Melitensis, Vice Cancellario“ siehe Burchardus Niderstedt, *Malta vetus et nova*, Helmstedt 1660, Vorwort, ohne Seitenzählung.

⁸⁹ Dieser Einfluss Abelas lässt sich auch für Besucher aus dem anglikanischen England verfolgen. Vgl. etwa das Reisetagebuch eines Malta 1647 besuchenden gelehrten anonymen Engländer. Publiziert als: *Travels through France and Italy (1647–1649)*. Ed. by Luigi Monga, Genf 1987 (=Biblioteca del viaggio in Italia, Testi 25) 125.

⁹⁰ John Ray, *Travels through the Low-Countrys, Germany, Italy and France; with curious observations, natural, topographical, moral, physiological*, c. 2 Bde., London 1737, Bd. 1, 262.

⁹¹ Ibid. 268.

⁹² Siehe Rocco Pirri, *Notitiae Siciliensium ecclesiarum*, Bd. 2, 902f. (wie Anm. 81).

⁹³ Rocco Pirri, *Notitiae Siciliensium ecclesiarum*, Bd. 2, Teil 2, 592f. (wie Anm. 81).

abgeschildert seyn / (...) und andere unterschiedliche Cavalier mehr.“⁹⁴ Grotte und Pauluskirche wurden für die Reisenden also – wie beabsichtigt – zu einem weiteren Podium des Ruhms und der Erinnerung der Ordensgeschichte. Reisende wie Georg Friedrich Breithaupt (1624)⁹⁵, Hieronymus Welsch (1633)⁹⁶, Georg Friedrich zu Eulenberg (1663)⁹⁷, Willem Schellinkx (1664)⁹⁸ und noch Lambert Friedrich Corfey (1700)⁹⁹ kopierten ausführlich die mittlerweile in der Grotte und der Pauluskirche angebrachten Inschriften zu Ehren der Großmeister.

Spätestens 1617 war die von dem *Cavaliere di ubbidenza* Juan de Venegas energisch betriebene Internationalisierung des Pauluskults auf Malta also nicht nur ein Wirken im Sinne der Gegenreformation, sondern vielmehr auch politische Propaganda für den Johanniterorden. Die etwa zeitgleich erfolgte Integration der Paulusgrotte und der Kirchen von Rabat in das häufig von Ordensangehörigen geleitete Besuchsprogramm für Reisende unterstützte dies. Auf der „Paulusinsel Malta“ wie sie 1678 der protestantische Visionär und Reisende Quirinus Kuhlmann nannte¹⁰⁰, wurde in Rabat damit auch dem Orden gehuldigt.

Im März 1652 besuchte zum Beispiel der damalige „Custode Generale per L’Ordine Francescano in Gerusalemme“, Mariano Morone da Maleo, Malta und beschrieb seinen Eindruck vom Orden, der Insel und dem Pauluskult in seinem umfangreichen Werk „*Terra Santa nuovamente illustrata*“¹⁰¹.

Theologie und Propaganda waren jedoch nicht alleinige Ursache dieser Entwicklung. Im globalen Kontext ist der Beginn der internationalen Wahrnehmung des Pauluskults auf Malta und die Etablierung der *Grotta di S. Paolo* als Pilgerziel ursächlich mit der durch das Eintreffen des Johanniterordens verursachten allgemeinen Integration Maltas in die bekannten Regionen Europas und des Mittelmeers verknüpft. Diese Bewegung läuft bis 1600 synchron zur allgemeinen Entwicklung des Ordensstaats als Reiseziel.

⁹⁴ Otto Friedrich von der Gröben, Orientalische Reise-Beschreibung, 44 (wie Anm. 15).

⁹⁵ Johann Friedrich Breithaupt, Christliche Helden Insel Malta. Darinnen derselben Landschaft und Ritterlichen Johanniter-Ordens von Jerusalem zu Malta tugendsames Leben und Regiment, Frankfurt am Main 1632, 154f. Breithaupt besuchte die Grotte 1624.

⁹⁶ Hieronymus Welsch, Warhaftige Reiss-Beschreibung, 140f. (wie Anm. 15).

⁹⁷ Georg Friedrich zu Eulenbergs „Reisetagebuch“ ist abgedruckt in Gustav Sommerfeldt (Hrsg.), Eine Reise nach Süditalien und Malta im Jahre 1663. Hrsg. von Gustav Sommerfeldt, in: Archiv für Kulturgeschichte 8 (1910) 161–210, hier 197f. Der Malta und den Paulus-Kult betreffende Teil wurde ediert und kommentiert von Thomas Freller, The Cavaliers’ Tour and Malta in 1663, Malta 1998.

⁹⁸ Siehe Willem Schellinkx, Reisetagebuch, *Bodleian Library*, Oxford, MS. D’Orville 560, f. 150f.

⁹⁹ Siehe Helmuth Lahrkamp (Hrsg.), Reiseeindrücke eines Architekten der Barockzeit. Lambert Friedrich Corfey. Reisetagebuch 1698–1700, Münster 1977 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge, 9) 240f.

¹⁰⁰ Hier zitiert nach Quirinus Kuhlmann, Der Kühlpsalter. Buch I–IV. Hrsg. von Robert L. Beare, Tübingen 1971, 81f. Kuhlmann besuchte Malta 1678.

¹⁰¹ Mariano Morone da Maleo, *Terra Santa nuovamente illustrata*, 2 Bde., Piacenza 1669–1670, hier Bd. 2, 179–216.

Dementsprechend erfolgte nach der erfolgreich überstandenen Türkeneinfälle von 1565 und der Attraktion der ab 1566 im Bau befindlichen neuen Hauptstadt Valletta auch eine spürbare Steigerung der Besucherzahl der Paulusgrotte von Rabat. Ab den 1580er Jahren, als sich die Politik Großmeister Verdalles, Malta den neuen Märkten durch englische und niederländische Hilfe zu öffnen, in einer deutlichen Frequenzsteigerung der Schiffsverbindungen und der Zunahme der auf Malta eintreffenden Passagiere bemerkbar machte, stiegen die Besucherzahlen der Grotte noch einmal.

Das Fallbeispiel des Jahres 1588 mag dies verdeutlichen. Allein aus diesem Jahr stammen mit Barthold von Gadenstedts, Hieronymus Megisers und Michael Heberers Berichten drei ausführliche Schilderungen des Kults um die Paulusgrotte von Rabat. Eine Untersuchung der Ankunftsregister der *Magna Curia Castellania* für den Zeitraum zwischen Sommer 1588 und Sommer 1589, ergab die Ankunft von 940¹⁰² registrierten ausländischen Passagieren¹⁰³. Die Ankunft des Ordens, der Bau Vallettas und der Befestigungen um den *Porto Grande* und die wirtschaftliche Öffnung ließen Malta im ausgehenden 16. Jahrhundert zu einem der kosmopolitischsten Orte des Mittelmeers werden. Mit der Pestepidemie von 1592/93 und den darauf folgenden Hungerjahren gingen die Reisen nach Malta wieder für einige Jahre zurück, um nach 1598 wieder auf die zehn Jahre zuvor erreichten Dimensionen zu steigen. In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts gab es noch einmal einen Anstieg.

Es erscheint also nur auf den ersten Blick außergewöhnlich und paradox, wenn gerade in der Epoche des Nachlassens der Pilgerfahrten nach Rom, Santiago oder Palästina in der Mitte des 16. Jahrhunderts der Pauluskult bzw. die *Grotta di S. Paolo* auf Malta einen außergewöhnlichen Zuwachs an internationaler Attraktion erfährt. Stellvertretend für die große Menge und Vielfalt der diesbezüglichen Zeugnisse in Reiseliteratur und Historiographie des 16. Jahrhunderts sei auf die Werke folgender Autoren hingewiesen: Sebastian Münster (1544/1569)¹⁰⁴, Tommaso Fazello (1558)¹⁰⁵, Giulio Ballino (1569)¹⁰⁶, Tommaso Porcacchi (1572)¹⁰⁷, Jean Quintin D'Autun (1533¹⁰⁸)¹⁰⁹, inklusive seiner Epigonen und Kopisten¹¹⁰, auf André Thevet

¹⁰² Die Mitglieder des Ordens wurden hier nicht mitgerechnet.

¹⁰³ Vgl. *Magna Curia Castellania* (Mdina, Malta), Registrum Rev. Mancip. 1588–1617, keine Seitenzählung. Hier zitiert bei Carmel Cassar, Popular Perceptions and Values in Hospitaller Malta, in: Victor Mallia-Milanes (Hrsg.), Hospitaller Malta 1530–1798. Studys on Early Modern Malta and the Order of St John of Jerusalem, Malta 1993, 429–473, hier 433.

¹⁰⁴ Sebastian Münster, Cosmographey, Teil 2, CCCLXIIII (wie Anm. 68).

¹⁰⁵ Tommaso Fazello, *Siculi or praedicatorum de rebus Siculis*, 10f. (wie Anm. 68).

¹⁰⁶ Giulio Ballino, *De' disegni delle più illustri città et fortezze del mondo*, Venedig 1569, 46f.

¹⁰⁷ Tommaso Porcacchi, *L'Isole più famose del mondo*, Venedig 1572. Hier zitiert nach der Edition Padua 1620, Libro I, 596.

¹⁰⁸ Das in runden Klammern gesetzte Datum gibt den Zeitpunkt des Aufenthalts auf Malta an.

¹⁰⁹ Hier zitiert nach Horatio C. R. Vella (Hrsg.), *The Earliest Description of Malta*, 44 (wie Anm. 63).

¹¹⁰ Vgl. etwa C. S. Curione, *De Bello Melitensi – Historia nova*, Basel 1567, 32–33.

(1549)¹¹¹, Nicolas de Nicolai (1551)¹¹², Pietro Dusina (1575)¹¹³, Giovanni Battista Leoni (1581/1582)¹¹⁴, Michael Heberer (1585/1588)¹¹⁵, Samuel Kiechel (1587)¹¹⁶, Hieronymus Megiser (1588)¹¹⁷, Barthold von Gadenstedt (1588)¹¹⁸, Herzog Ludwig von Anhalt-Koethen (1598)¹¹⁹ oder Herzog August dem Jüngeren zu Braunschweig-Lüneburg (1599)¹²⁰ und verschiedene anonyme Augenzeugenberichte¹²¹. Die große Aufmerksamkeit, die dem Pauluskult entgegengebracht wurde, dokumentiert sich auch bei ansonsten erkennbar antikatholisch eingestellten Reisenden wie dem Chronisten der Tour von „four Englishmen and a preacher“, die Malta 1600 besuchten. Der Autor äußert sich abfällig über den Charakter der Einheimischen („viperous people“)¹²², vergisst aber nicht, ausdrücklich auf den Pauluskult auf Malta hinzuweisen. Gleichzeitig hatten der Pauluskult und die Paulusgrotte Eingang in die Werke der Wissenschaftler und Historiographen gefunden. So fasste etwa 1619 der bekannte Leidener Professor Philip Cluver in seiner Beschreibung der Altertümer Siziliens und Maltas auch die Überlieferungen über Paulus ausführliche zusammen¹²³.

Spätestens mit der Überstellung der Paulusgrotte 1617 in die Verwaltung des Ordens wurde das Kultzentrum zum festen Bestandteil des Besuchspro-

¹¹¹ André Thevet, *Cosmographie Universelle*, Paris 1575, Buch I, 27.

¹¹² Nicolas de Nicolai, *Le Navigationi et Viaggi nella Turchia*, Antwerpen 1576, Buch I, 37.

¹¹³ Siehe AOM., Ms. 643, f. 54f.

¹¹⁴ Giovanni Battista Leoni, *Relazione dell'Isola di Malta fatta all S.tà di N.S. Papa Gregorio XIII Dell'Anno 1582*. Dieses in der Bibliothek von S. Salvatore in Bologna (Codice 1467) aufbewahrte Manuskript ist publiziert in: Archivio Storico di Malta, Jahrgang VII, 14 (12. April 1936) 286–303. Eine andere Version von Leonis Bericht mit dem Titel „*Relazione dell'Isola di Malta e dei suoi Cavaglieri*“ wurde abgedruckt in: Archivio Storico di Malta, Jahrgang IV, 4 (Januar-Dezember 1933) 28–51, hier 38. Das Originalmanuskript befindet sich in der *Bibliotheca Angelica* in Rom (Ms. 1479).

¹¹⁵ Michael Heberer, *Aegyptiaca Servitus*, Heidelberg 1610, 419, 436f.

¹¹⁶ Samuel Kiechel, *Die Reisen des Samuel Kiechel*. Aus drei Handschriften herausgegeben von Dr. K. D. Haszler, Stuttgart 1866 (=Bibliothek des litterarischen Vereins Stuttgart, 86) 197.

¹¹⁷ Hieronymus Megiser, *Propugnaculum Europae*, Leipzig 1606, 23.

¹¹⁸ Hier zitiert bei Karl Steinacker, *Italienische Studienfahrt eines Ostfalen und ihre Auswertung zurzeit beginnender Barockgesinnung*, in: *Braunschweigisches Jahrbuch. Dritte Folge*, 3 (1941/42) 3–120, hier 39.

¹¹⁹ Das Reisetagebuch des Ludwig von Anhalt-Koethen ist abgedruckt in: Johann Christoph Beckmann (Hrsg.), *Historie des Fürstenthums Anhalt*, 5 Bde., Zerbst 1710–1716, Bd. 5, 270.

¹²⁰ „*Des Herzogs August d.J. zu Braunschweig und Lüneburg Ephemerides sive Diarium von 1594. April 10 bis 1635 April 16*“, f. 18. *Herzog-August-Bibliothek*, Wolfenbüttel, Cod. Guel. 42, 19, Aug. 2.

¹²¹ *Relatione dell' Isola di Malta et Religione dal primo giugno fino al primo dicembre anno 1568*. *Biblioteca Vaticana*, Urbin, Lat. 833, ff. 137r-147r. Hier zitiert bei Alexander Bonnici, *Il-Maltin u L-Inkizzjoni f'nofs Is-Seklu Sbatax*, Malta 1977, 209.

¹²² *The Travails of Four Englishmen and a preacher*, London 1612, 3.

¹²³ Philip Cluver, *Sicilia antiqua, cum minoribus insulis ei adjacentibus*, Leiden 1619, 441.

gramms der Kavaliersreisenden und der Visiten ausländischer Fürsten. Im Allgemeinen wurde dieser Besuch mit einer Visite der nahe gelegenen Sommerresidenz der Großmeister, dem Palazzo Verdala, verbunden. Dementsprechend finden sich in hunderten von Reiseberichten und Reisetagebüchern ausführliche Beschreibungen des Ortes. Aufgrund dieses fest gefügten und schematisierten Besuchsprogramms gleichen sich die Beschreibungen vieler reisender Kavaliere und ihrer Mentoren. Beispielhaft sei die Tour von Georg Friedrich zu Eulenberg und Ahasverus von Lehndorff mit ihrem Mentor Simon Seger von Valletta nach Rabat im März 1663 genannt. Lehndorffs und Eulenbergs Tagebücher gleichen sich dabei nahezu vollständig: „*Den 10. Aprilis (1663) führet unß gemäß oft gethanem Befehl des Großmeisters (...) Secrétaire Compter de la Sale nebst Compter Trandorf und Baron von Wachtendonck in einer Kutsch zu vier Pferden (...) spatzieren, und sahen wir erst Civita Vecchia (sic), (...). Jenseits ist eine Kirch, S. Publius geheißen, zu welcher lincken man 25 Treppen hinab geht zu einer Grotten, wo sich S. Paulus nach erlittenem Schiffbrüche soll aufgehalten haben, und kombt einem ins Gesicht folgendes Monumentum: [Es folgt die Kopie einer Aufschrift am Standbild Großmeisters Wignacourt]. Hinter diesem Monumento etwaß tiefer sind zwey Altär, wo eine Messe gelesen wurde. Gleich dem Monumento zur lincken ist eine andre Grott oder kleine hohle Klufft, worauf man täglich Erde, so fast weiß ist, und von den Päbsten wieder Gifft gebraucht wird, loßhacket, auch gar verarbeitet, ohn dass man einige Erweiterung derselben verspüret. Andere Curiositäten, alß Schlangenaugen, Zungen, Zähne, Köpffe, Brüste, so mit, so ohne Erde, die auch gut wieder Gifft seyn sollen, werden anderswo vorgesucht. (...).*“¹²⁴. Für die Fürstenreisen wurde die Grotte oft zum Endpunkt glanzvoller Prozessionen. Beispiele hierfür sind der Besuch des Marquis di Sclera, Sohn des damaligen Vizekönigs von Sizilien¹²⁵, im April 1681 oder die Visite des Fürsten von Bufera vom März 1682¹²⁶. Bereits für den September 1584 ist der Besuch von Don Gianandrea Doria, „Generalissimo dell Armi Spagnuolo nel mare (...) accompagnato da tutta la Cavalleria dell’isola“¹²⁷, dokumentiert. Zu besonderen Anlässen wurden in der Grotte mit ihrer besonderen spirituellen Aura auch Messen abgehalten. Am 9. Juni 1637 feierten der gerade zum katholischen Glauben konvertierte Landgraf Friedrich von Hessen-Darmstadt, Inquisitor Fabio Chigi (der spätere Papst Alexander VII.), des Landgrafen Beichtvater Athanasius Kircher und der die Gruppe begleitende Bibliothekar der *Biblioteca Vaticana*, Lukas Holstenius, in der Grotte eine Messe¹²⁸.

Etwa zeitgleich mit den Bemühungen von Juan de Venegas und Großmeister Wignacourt um eine weitere Internationalisierung der Wallfahrt zur

¹²⁴ Georg Friedrich zu Eulenberg ist hier zitiert nach Georg Friedrich zu Eulenberg, Eine Reise nach Süditalien und Malta im Jahre 1663, 197 (wie Anm. 97). Ahasverus von Lehndorffs Reisetagebuch ist in Auszügen abgedruckt in Wilhelm Hosäus, Der Oberburggraf Ahasverus von Lehndorff (1637–1688), Dessau 1866. Zu Malta siehe 47–51.

¹²⁵ Siehe AOM., Ms. 262, f. 125v.

¹²⁶ Siehe AOM., Ms. 262, f. 139v–140v.

¹²⁷ Padre Pelagio, Relazione intera, ACM., Misc. 263, f. 83 (wie Anm. 70).

¹²⁸ Siehe *Biblioteca Vaticana*, Archivio Chigi, A. I. 8 (4), f. 101r.

Grotta di S. Paolo, erfolgten Überlegungen, auch dem Ort des angeblichen Schiffbruchs des Apostels (*Cala di S. Paolo*) im Nordwesten Maltas architektonisch und künstlerisch zu huldigen. Nach 1610 entstand an der Bucht eine neue Kirche. Der italienische Maler Leonello Spada wurde beauftragt, einen Zyklus mit Motiven aus den Erzählungen über den Aufenthalt des Apostels auf Malta zu schaffen¹²⁹. Der Erfolg dieser Aktivitäten stellte sich rasch ein. Nur wenige Jahre nach Vollendung der neuen Kirche an der *Cala di San Paolo* wurde dieser Ort von vielen Reisenden in den Kanon der Besuchsziele Maltas aufgenommen. Bereits der 1624 mit seinen adeligen Zöglingen Georg Wilhelm und Georg Friedrich von Streitberg und Jörg Marschalk von Ebeneth auf Malta eintreffende Johann Friedrich Breithaupt beschreibt ausführlich die Bucht des angeblichen Schiffbruchs und präsentiert in seinem Reisebericht Kopien der Inschriften der Kirche¹³⁰. Neben dem in den 1620er Jahren von Großmeister de Paule ausgebauten Sommerpalast von *San Anton* wurde die *Cala di San Paolo* zu einem der Ziele, die im 17. Jahrhundert zu dem bereits existierenden Standardprogramm des auf Malta zu Besichtigenden addiert wurden¹³¹.

Mit Ausnahme der aus dem Priester-, Mönchs- oder Klerikerstand stammenden Reisenden, konnten keine Berichte von Besuchern gefunden werden, die ihre Reise nach Malta explizit aus Gründen der Devotion für den Hl. Paulus antraten. Dass es sie im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert in beträchtlicher Zahl gegeben haben muss, belegen nicht nur die oben zitierten – wenngleich aus ideologischen Gründen eventuell übertreibenden – Augenzeugen Matteo Surdu, Marc' Antonio Asciac oder Don Antonio Bartolo. Das im Archiv der *Magna Curia Castellania* aufbewahrte *Registrum Revelationum* dokumentiert gerade für die Periode des Wirkens von Juan de Venegas die Ankunft vieler französischer, deutscher, flämischer, polnischer und italienischer Reisender, die angaben, allein aus Gründen ihrer Devotion für den Hl. Paulus nach Malta gekommen zu sein¹³². Nach den Angaben, welche diese

¹²⁹ Siehe Stefania Macioce, Leonello Spada a Malta: nuovi documenti, in: *Storia dell'Arte*, 80 (1994) 54–57. Andere Kunsthistoriker schreiben die Gemälde der Pauluskapelle an der *Cala di S. Paolo* den Caravaggisten Giulio Cassarino zu. Siehe John A. Cauchi, L'Enigmatico Cassarino, in: *Melita Historica* 7, 2 (1977) 133–144.

¹³⁰ Siehe Johann Friedrich Breithaupt, Christliche Helden Insel Malta, 151f. (wie Anm. 95). Vgl. ähnlich Hieronymus Welsch, Warhaftige Reiss-Beschreibung, 140f. (wie Anm. 15).

¹³¹ Vgl. die ausführlichen Beschreibungen der Kirche an der *Cala di S. Paolo* und ihrer Kunstschatze im Reisetagebuch von Willem Schellinkx (*Bodleian Library, Oxford. Ms. D'Orville 560, f. 149f.* (wie Anm. 98). Siehe ähnlich Olfert Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686, 518; *Pherotée de la Croix, Relation Universelle de l'Afrique ancienne et moderne*, 4 Bde., Lyon 1688, Bd. 4, 191. Als fast identisch vgl. Auch: *The Modern part of an Universal History, from the earliest account of time*, London 1760, Bd. 19, Buch XVIII, Kap. VII, 11.

¹³² Vgl. die Fälle des Franzosen „Joanne Tacie“ („Compasso Joanne Tacie francese et dice esser venuto oggi da Messina con la tartana di Pa. Antonio per la devozione di S.to Paulo.“ Eintrag vom 31. August 1613. *Magna Curia Castellania*, Mdina (Malta), *Registrum Revelationum*, Mancip. 1588–1617, keine Seitenzählung.), des Deutschen „Giovanni Vulpe“ (=Johann Wulf?) („Compassa Giovanni Vulpe tedesco d'età di anni 20 sbarcato, dice

Devotionsreisenden den Behörden auf Malta machten – manche kannten ihr eigenes genaues Alter nicht –, liegt der Schluss nahe, dass es sich zumeist um Angehörige niederer gesellschaftlicher Schichten handelte. Dies erklärt das Fehlen exklusiver Berichte. Diese Beobachtung führt auf die Spur einer zusätzlichen Ursache zu den oben bereits diskutierten Gründen für die außergewöhnliche Zunahme des europäischen Interesses am Pauluskult auf Malta in der zweiten Hälfte des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Aufgrund der aggressiven osmanischen Politik und der diversen militärischen Konflikte war eine Reise in das östliche Mittelmeer in dieser Zeit eine riskante Angelegenheit. Auch der bereits oben erwähnte Landgraf Ludwig V. von Hessen Darmstadt, der eine Pilgerreise nach Palästina beabsichtigt hatte, wird im Februar 1619 auf Malta von Großmeister Wignacourt eindringlich vor der gefährlichen Weiterreise gewarnt¹³³.

Für den weniger begüterten, aus niederen sozialen Klassen stammenden europäischen Reisenden war darüber hinaus eine Passage von Marseille, Genua oder Venedig nach Jaffa oder Alexandria oft viel zu teuer. Das Ziel Malta war für den ‚Eskapismus auf Zeit‘, den eine Pilgerreise bot, noch im Rahmen des Möglichen. Dies umso mehr, als sich der Reisende auf dem Landweg durch Italien durch Almosen, Arbeit oder Anschluss an größere Reisegruppen selbst versorgen konnte. Selbst auf Malta boten sich genug Gelegenheiten, durch Arbeit auf den Schiffen oder im Dienst für einen Adeligen die Rückreise zu finanzieren. Auch Berichte der Malta nicht als südliches Endziel ihrer Kavalierstour oder Bildungsreise ansteuernden Reisenden, welche die Insel auf der Passage nach Istanbul und in die Levante nur wenige Tage besuchten, dokumentieren nahezu in allen Fällen ein fundiertes Wissen über den Pauluskult¹³⁴. Der mit der Gegenreformation wieder nach Palästina strömende Pilgerverkehr hatte für den Orden jedoch nicht nur positive Seiten. 1647 wurde mit dem mit der Aufsicht über das Hl. Grab beauftragten Franzis-

esser venuto ieri (...) co' una tartana carica di legno per vedere la grotta di Sto. Paulo.“ Eintrag vom 14. September 1614, *ibid.*) oder des Wiener „Sylvestro Bene“ („Compassa Sylvestro Bene della città di viena et dice esser venuto questa matina da Sicilia (...) di anni 30 circa (...) venuto a visitare la grotta di Sto. Paolo.“ Eintrag vom 27. Juli 1616, *ibid.*) Weitere ähnliche Angaben existieren zum Beispiel für den Ungarn „Pietro Steynert“ (18. März 1615), den Italiener „Stefano Maccino“ (22. April 1616) oder den Steirer „Ulficano Neult“ (27. Juli 1616).

¹³³ Siehe ausführlich Ludwig Baur, Die Pilgerreise des Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt nach dem Heiligen Grabe und sein Besuch bei dem Papste Paul V. von Rom im Jahr 1618 und 1619. Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde 4, Heft 2/3, 5 (1845) 1–24, 19f. Vgl. auch Bartolomeo dal Pozzo, Historia della Sacra Religione militare di S. Giovanni Gerosolimitano detta di Malta, 2 Bde., Verona 1703–1715, Bd. 1, 619; Christian von Osterhausen, Eigentlicher und gründlicher Bericht dessen, was zu einer vollkommenen Erkenntnis und Wissenschaft des hochlöblichen Ritterlichen Ordens St. Johannis von Jerusalem zu Malta vonnöten, Augsburg 1650, 701.

¹³⁴ Vgl. Giovanni Francesco Gemelli Careri, Voyage du Tour du Monde, 4 Bde., Paris 1724, Bd. 1, 4; Jean de Thevenot, Voyage de Mr. de Thevenot en Europe, en Asie, et en Afrique, Bd. 1, 17f. (wie Anm. 17); Etienne Veryard, An account of divers Choice, 234 (wie Anm. 17); Jean Dumont, Voyages de Mr. Du Mont en France, Bd. 2, 38f. (wie Anm. 17).

kanerorden vereinbart, dass die Schiffe des Ordens die See zwischen Akkon und Jaffa als neutrale Zone zu respektieren hatten und dort keine Angriffe auf die muslimische Schiffahrt verüben dürften¹³⁵.

Formen der sinnlichen und spirituellen Annäherung

Obgleich der Pauluskult bereits vorher existierte, war seine Entwicklung auf Malta mit seinem Zentrum, der *Grotta di S. Paolo* als angeblichem dreimonatigen Aufenthaltsort des Heiligen, zunächst wesentlich mit dem durch das Trierter Konzil eingeleiteten Programm der Gegenreformation verknüpft. Kunst, Architektur und Literatur hatten auch hier die Aufgabe, die *grandeur*, Unfehlbarkeit und Bedeutung der katholischen Kirche zu dokumentieren. Besonders der sich vom eklektischen und intellektuellen Stil des Manierismus lösende Barock half die Programme und Ikonographie der Wallfahrtszentren zu visualisieren und zu versinnlichen. Dies traf auch auf die *Grotta di S. Paolo*, die angeschlossene, dem Hl. Publius geweihte Kirche und im besonderen Maß auf die nach 1660 im hochbarocken Stil errichtete Pauluskirche zu. 1608 wurden in einer Prozession von tausenden von Ordensangehörigen, Einheimischen und fremden Besuchern, Statuen und Kunstgegenstände von Valletta nach Rabat zur Paulsgrotte gebracht¹³⁶. In den Augen der Künstler, Autoren und Reisenden war der Hl. Paulus der charismatische Bekenner des Rechten Glaubens, sein bedingungsloser Verfechter durch Wort, Taten und Märtyrertum. Barocke Spiritualität war von einer intensiven Sehnsucht geprägt, die Welt des Jenseits und Christus, Maria und die Heiligen in sinnlicher Nähe zu spüren. In diesem Sinn wurde auch das *Theatrum Sacrum* von Rabat mit seiner Architektur, seinen Skulpturen, Gemälden und Reliquien zu einer allegorischen Vorstellung christlichen Lebens. Besonders in der Gegenwart von Reliquien stellte sich ein Gefühl der Nähe zu den Heiligen und ihren spirituellen Kräften ein. Auf der Suche nach ästhetischer und geistiger Identifikation übertrugen die Künstler des Barock die Aura und legendäre Vergangenheit der biblischen Epoche in eine spektakuläre Szenerie der Gegenwart. Der Pilger fand sich dementsprechend bei seinen Besuchen der Wallfahrtsstätten in einer solchen Umgebung wieder.

Die Reisenden des 17. Jahrhunderts waren besonders empfänglich für die Schilderung des *Theatrum Sacrum* von Rabat. Interessanterweise waren Protestanten und Katholiken von dem Ort gleichermaßen fasziniert. Bereits der Malta 1585 und 1588 besuchende Protestant Michael Heberer beschreibt in seinem 1610 publizierten Reisebericht ausführlich die Grotte und ihre Kunstgegenstände und drückt einen, nach einer eigenen Zeichnung entstandenen, von dem Hofmaler des Kurfürsten von der Pfalz Friedrich Hammel gefertigten Stich des dort befindlichen Paulusporträts. Hunderte von Reise-

¹³⁵ Siehe Gerolamo Golubovich, L'Ordine di Malta e i Luoghi Santi di Gerusalemme, in: Archivum Franciscanum Historicum 14 (1921) 489–492. Vgl. auch Ettore Rossi, Storia della marina dell'Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta, Rom-Mailand 1926, 86.

¹³⁶ NLM., Treasury B 305, f. 3f.

berichten des 17. und 18. Jahrhunderts schildern die Statuen und Gemälde in der Grotte und der Publius- und Pauluskirche. Einige Reisende und Autoren wie Schellinkx¹³⁷, Coronelli¹³⁸ und Scalletari¹³⁹ liefern auch Stiche und Zeichnungen des Ortes.

Als Venegas 1609 die Kapelle errichtete, befanden sich drei Holzstatuen vom Hl. Paulus, dem Hl. Lukas und dem Hl. Publius in der Grotte. 1718 wurden die alten Statuen durch eine von Melchior Gafá und Ercole Ferrata gefertigte Marmorstatue des Hl. Paulus und eine neue Holzstatue des Hl. Paulus ersetzt¹⁴⁰. Diese im Rahmen einer literarischen und historischen Untersuchung ansonsten weniger wichtigen Aspekte, besitzen hinsichtlich einer Betrachtung von Devotions- und Pilgerreisen durchaus einen großen Wert. Derartige Skulpturen in den Wallfahrtsschreinen waren niemals nur einfache artistische Repräsentationen zur Inspiration oder sinnlichen Veranschaulichung abstrakter Vorgänge für die nicht lesefähige Bevölkerung. Wie den sie verkörpernden Heiligen war auch ihnen eine besondere Beziehung zur göttlichen Macht inhärent. Wie in den hunderten, einen Besuch der *Grotta di S. Paolo* beschreibenden Reise- und Pilgerberichten des 17. und frühen 18. Jahrhunderts dokumentiert, partizipierten die Kunstwerke in der Grotte direkt an der Heiligkeit der dargestellten Personen, der sakralen Aura und der Spiritualität des Ortes¹⁴¹. „Zeigen wir unsre unendliche Liebe zu Gott indem wir seine Heiligen anbeten“¹⁴², schrieb ein spanischer Reisender 1744 bei der Betrachtung der Statuen der Grotte. Noch 1770 beobachtete Patrick Brydone: „There is a very fine statue of St. Paul in the middle of this grotto, to which they ascribe great powers“¹⁴³. Gemäß dem Konzept der Barockkunst brachten die Kunst-

¹³⁷ Die im September 1664 von Willem Schellinkx anlässlich seines Maltabesuchs angefertigten Zeichnungen der Grotte und Pauluskirche sind reproduziert als Illustrationen 53 und 54 in Willem Schellinkx, *Journey to the South, 1664–1665*. Hrsg. von Bernard Aikema u. a., Rom 1982.

¹³⁸ Vincenzo Maria Coronelli, *Epitome Storico del Regno di Sicilia ed Isola di Malta*, Paris 1699, Abbildung „Prospecto della Chiesa di S. Paolo di Malta“, ohne Seitenzahl.

¹³⁹ Siehe Francesco Scalletari, *Condotta Navale e Vera Relatione del Viaggio da Carlistot a Malta*, Graz 1688, Parte prima, 37f., Abbildungen „Prospecto della Chiesa di S. Paolo di Malta“, „Cappella dove é la S. Grotta di S. Paolo“ und „Antro della S. Grotta“.

¹⁴⁰ Siehe ausführlich Eugenio Montanaro, *The Sculptures at the Grotto of St. Paul*, in: John Azzopardi (Hrsg.), *St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta, 157–168* (wie Anm. 2).

¹⁴¹ Vgl. stellvertretend Jean Coppin, *Le Bouclier de L'Europe*, 361 (wie Anm. 17); Vincenzo Maria di S. Catarina da Siena, *Il Viaggio all'Indie Orientali*, Buch I, Kap. 2, 11 (wie Anm. 12); Bartolomeo Pancorbo de Ayala y Guerra, *La Flor del Mundo o sea la Europa en su mayor explendor*, Madrid 1745, 337f.

¹⁴² Bartolomeo Pancorbo de Ayala y Guerra, *La Flor del Mundo*, 338f. (wie Anm. 141). Vgl. auch Juan Agostin de Funes, *Coronica de la illustrissima Milicia y Sagrada Religion de San Juan Bautista de Ierusalem*, 2 Bde., Valencia-Saragossa 1639, Bd. 2, 77, 79.

¹⁴³ Patrick Brydone, *A Tour through Sicily and Malta*, 2 Bde., London 1773, Bd. 1, 326. Vgl. etwa gleich lautend Louis Abel de Fontenays Maltabeschreibung innerhalb von: *Le Voyageur françois ou la Connaissance de l'Ancien et du Nouveau Monde*, 28 Bde., Paris 1768–1782, hier Bd. 28, 10f.

werke im Verbund mit der einstmaligen Präsenz des Paulus, Lukas und ihrer Gefährten den frommen Besucher in größtmöglichen Kontakt mit den Heiligen. Nur in einer derartigen Umgebung wird es dem Besucher möglich, gleichsam einen Blick in das Jenseits zu erlangen und gleichzeitig auch von den Heiligen wahrgenommen zu werden. Der katholische Reisende verspürte diese Aura am intensivsten. 1744 notiert der spanische Reisende Bartolomé Pancorbo Ayala y Guerra anlässlich seines Besuchs der Grotte poetisch „wie in der Stille des heiligen Ortes sich in meinem Inneren eine Stimme erhob und mein Herz auf die süßeste Weise bewegte“¹⁴⁴. Für den im Dienst der französischen Krone die Levante bereisenden Jean Coppin war gerade die *Grotta di S. Paolo* bei Besuchen 1639 und 1647 „la plus remarquable chose“¹⁴⁵ Maltas und nicht Valletta oder die Festungen und Monamente des Ordens.

Ein weiteres wesentliches Medium der mythischen und spirituellen Aufwertung eines Wallfahrtsziels und Kultortes waren Reliquien. Im Hohen und Späten Mittelalter waren sie zentrales Element der Anbetung und der Hoffnung auf Wunder. Ihr Erwerb war die Erfüllung jeder herrschaftlichen Pilgerreise nach Rom oder Palästina¹⁴⁶. Auch für die barocken Kultzentren waren sie wichtige Elemente der Aufwertung und Profilierung. Die guten Kontakte von Juan de Venegas zu Papst Paul V. und verschiedenen italienischen Fürstenhäusern ermöglichten schließlich 1620 die Überführung eines Armknochens des Hl. Paulus aus dem Besitz des Herzogs Fernando Gonzaga von Mantua zur Grotte des Paulus nach Malta¹⁴⁷. Dieser in ein kostbares Reliquiar gefasste „Schatz S. Pauli“¹⁴⁸ – wie ihn die deutschen Reisenden nannten – wurde umgehend zu einer der Attraktionen der Grotte. Der Malta 1690 besuchende, in Rom lebende Buchhändler François Deseine liefert in seinem bekannten Reiseführer Italiens und der angrenzenden Inseln eine besonders detaillierte Beschreibung der Paulusgrotte und ihrer Kunstwerke¹⁴⁹. Der Regensburger Archivar Albrecht Christoph Kayser schreibt noch hundert Jahre später: „Die Kirche, dem heil. Paulus gewidmet, gehört, wegen

¹⁴⁴ Bartolomeo Pancorbo de Ayala y Guerra, *La Flor del Mundo*, 337 (wie Anm. 141).

¹⁴⁵ Vgl. Jean Coppin, *Le Bouclier de L'Europe*, 361 (wie Anm. 17).

¹⁴⁶ Auch Malta wurde mit seiner Anbindung an die Seepassage von Frankreich und Spanien nach Palästina und Ägypten ein Umschlagplatz von Reliquien. Vgl. etwa den Fall der 1624 angetretenen Pilgerreise von Friedrich Eckher von Käpfing und Karl von Grimming. Siehe Reinhold Röhricht/Heinrich Meisner, Die Jerusalemfahrt des Friedrich Eckher von Käpfung und Carl Grimming auf Niederrain (1625), in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 8 (1885) 174–178. Die Praxis des Reliquienerwerbs in der Levante und in Palästina, in die auch der Johanniterorden involviert war, untersucht Franz Babinger, Reliquienschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert. (Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der osmanischen Goldprägung unter Mehmed II., dem Eroberer), München 1956 (=Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, Jahrgang 1956, Heft 2).

¹⁴⁷ Siehe Giovanni Francesco Abela, *Della descritione di Malta* 347f. (wie Anm. 52).

¹⁴⁸ Johann Friedrich Breithaupt, *Christliche Helden Insel Malta*, 154 (wie Anm. 95).

Vgl. auch Jean Coppin, *Le Bouclier de L'Europe*, 361 (wie Anm. 17).

¹⁴⁹ François Deseine, *Nouveau Voyage d'Italie contenant une description exacte de toutes ses provinces, ville et lieux considerables*, 2 Bde., Lyon 1699, Bd. 2, 618f.

ihrer kostbaren Kirchenornate und Gefäße von Silber und Gold, ihrer schönen Gemälde, (...) und der Menge von Reliquien zu den merkwürdigsten in Europa.“¹⁵⁰

Dabei lagen die Hintergründe der ausführlichen Beschreibungen der *Grotta di S. Paolo* in den frühneuzeitlichen Reiseberichten und des vielfältigen Interesses am Mythos des Ortes nicht allein auf theologischer oder politischer Ebene. Das 16. und 17. Jahrhundert bezeugten eine neue wissenschaftliche und ästhetische Sensibilität gegenüber der Natur und naturwissenschaftlichen Phänomenen. Neben den unzweifelhaft stets vorhandenen suggestiven, heidnisch-psychologischen Implikationen der Grotte als Ort des Geborgenseins im ‚Schoß von Mutter Erde‘ und Anklängen an archaische Zivilisationen speiste sich diese Attraktion für die *Grotta di S. Paolo* aus dem zeitgenössischen Interesse für Grotten, Höhlen und der „*Mundus subterraneus*“, wie der programmatische Titel von einem berühmten Werk Athanasius Kirchers lautet. Es ist kein Zufall, dass auch der Universalgelehrte Kircher 1637 während seines Aufenthalts auf Malta die Paulusgrotte einer genauen wissenschaftlichen Untersuchung unterzog¹⁵¹, oder dass 1644 der dänische Naturwissenschaftler und Arzt Thomas Bartholin Malta hauptsächlich wegen der Paulusgrotte besuchte aber anstatt von der spirituellen Qualität des Ortes angezogen zu sein, die berühmte *Terra di S. Paolo* untersuchte¹⁵². Dieser Zeitgeist zeigte sich ebenso in Kunst und Literatur. Im 17. Jahrhundert entstand eine Reihe von Gedichten, die sich mit der Paulusgrotte auf Malta beschäftigten¹⁵³. Motive und symbolische Verarbeitungen von Grotten und geschützten Plätzen im Inneren der Erde fanden Eingang in die zeitgenössische Weltliteratur. Am Beginn seines erstmals 1677 publizierten „*Pilgrim's Progress*“ dichtet John Bunyan: „*As I walk'd through the wilderness of this world, I lighted on a certain place, where was a Denn; And I laid me down in that place to sleep. And as I slept I dreamed a Dream (...)*“¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Albrecht Christoph Kayser, Neuestes Gemählde von dem Johanniter oder Maltheser-Ritterorden und seinen Besitzungen Malta, Gozo und Comino, 3 Bde., Ronneburg-Leipzig 1799–1800, hier Bd. 2, 107.

¹⁵¹ „*Ad cryptam S. Pauli, ex qua ego ipse manibus meis non exiguum copiam una cum glossipetris erui, de quibus amplissimè suo loco.*“ Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, Bd. 1, 359 (wie Anm. 88).

¹⁵² Thomas Bartholin, *Historiarum Anatomicarum et Medicarum rariora*, Centuria IV, Kopenhagen 1661, 193; Ders., *Epidotae Medicinales*, Kopenhagen 1663, Epistola 53, 223.

¹⁵³ Vgl. ein etwa 1635 entstandenes, dem in Rom und Sizilien lebenden maltesischen Jesuiten Girolamo Manduca zugeschriebenes untituliertes Gedicht. ACM., *Miscellanea* 84, ff. 175–176. Um 1680 verfasste der Philosoph und Naturwissenschaftler Giovanni Francesco Buonamico sein Gedicht „*Ad Sacram S. Paulo cryptam*“. Siehe ACM., *Miscellanea* 54, f. 158f. Gerard Bugeja hat nachgewiesen, dass beide Werke in ihrer Zeit einige Popularität besaßen. Zur Verarbeitung der Paulusgrotte in der Lyrik vgl. Gerard Bugeja, The Grotto Motif in Pauline Poetry, in: John Azzopardi (Hrsg.), *St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta*, 217–228 (wie Anm. 2). Zu Manduca und Buonamico vgl. 218–222.

¹⁵⁴ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, London 1677, Teil I, hier zitiert nach John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come*. Ed. by James Blanton Wharey, Oxford 1960, 8.

Mehr noch als die Literatur forderte das Motiv der Grotte die visuellen und bildenden Künste heraus. Es gab kaum barocke Parks, in denen nicht Grottenarchitekturen zu sehen waren. Gerade für die mittel- und nord-europäischen Maler, im Besonderen die niederländischen Meister Carel Cornelisz de Hooch, Abraham van Cuylenborch, Philip Wouwerman oder Herman van Swanenvelt, wurden Grotten und Höhlen zu beliebten Themen. Die Grotte erschien als Platz für Eremiten, für christliche Einkehr, Besinnung und Andacht, als Symbol für Weltentrücktheit und für Schutz. Zusätzlich zu den christlich-mystischen und kontemplativen Aspekten waren es die neu entdeckten ästhetischen Qualitäten dieser Orte, welche die Künstler interessierte. Zusätzlich setzte, wie bereits angedeutet, ein wissenschaftliches Interesse am bisher gemiedenen ‚Subterranean‘ und Verborgenen der Welt ein. Natur- und kulturwissenschaftliche Interessen waren hier gleichmäßig verteilt und oft untrennbar miteinander verbunden.

Es passte in den Zeitgeist, dass viele der im Zug der Gegenreformation neu belebten oder gänzlich neu geschaffenen Kultzentren um Grotten oder Höhlen entstanden. Diese Verbindung von religiösen, mystischen und ästhetischen Vorstellungen wird beispielhaft von Herman van Swanenvelts Gemälde „Landschaft mit dem Hl. Bruno“ (ca. 1638/1640)¹⁵⁵ wiedergegeben. Swanenvelts Gemälde zeigt eine Abendszene mit einem Hintergrund von Bergen, Felsen und Bäumen. Der Vordergrund zeigt einen Blumengarten, den heiligen Namensgeber des Gemäldes und auf seiner rechten Seite eine Grotte mit einem kleinen Altar zur Andacht. Die Verschmelzung von ästhetischen und wissenschaftlichen Aspekten bei der neuen Faszination für Grotten wird in Philip Wouwermans Bild „Reisende in einer Grotte“ (ca. 1650)¹⁵⁶ deutlich. In diesem Gemälde präsentiert der Künstler eine Gruppe von Reisenden, die eine Grotte besuchen. Sie versuchen eine alte Inschrift zu entziffern. Die Inschrift befindet sich auf einem bereits zerfallenen, steinernen Monument. Im mythologischen Kontext erscheint das Grottenmotiv in Cornelis van Poelenburghs „Odysseus und Minerva“ (1624)¹⁵⁷ oder Gerbrand van den Eeckhouts bis heute nicht vollständig entschlüsseltem Gemälde „Königliches Mahl in einer Höhle“ (1660)¹⁵⁸. Primär zu dekorativen Zwecken wurde das Motiv der Höhlen und Grotten in Nicolas Berchems „Bauern und Vieh vor einer Höhle“ (1654)¹⁵⁹ herangezogen.

¹⁵⁵ Der Niederländer Herman van Swanenvelt (ca. 1600–1655) arbeitete zwischen 1624 und 1641 in Rom wo auch das Gemälde „Landschaft mit dem Hl. Bruno“ entstand. Es entstand als Auftragsarbeit für den Marquis von Castel Rodrigo, dem damaligen Botschafter König Philips IV von Spanien. Das Gemälde wurde schließlich in den Palast von Buen Retiro in der Nähe von Madrid überführt. Es befindet sich jetzt im Prado. Für eine Abbildung siehe den Katalog: Die Sammlungen des Prado. Malerei vom 12.-18. Jahrhundert, Oldenburg 1995, 451.

¹⁵⁶ Philip Wouwermans Bild befindet sich heute im Polnischen Nationalmuseum von Warschau. Für eine Abbildung siehe den Katalog: Europäische Malerei des Barock aus dem Nationalmuseum Warschau, Braunschweig 1990, 88.

¹⁵⁷ Privatsammlung.

¹⁵⁸ Sammlung des Fürsten von Liechtenstein, Vaduz, Schloss.

¹⁵⁹ Kunstmuseum Basel.

Im ersten Band von „Mundus Subterraneus“ klassifiziert Athanasius Kircher die Paulusgrotte als „antra sanctorum eremicolarum“¹⁶⁰ und erinnert darin an die Rolle der Grotte als angeblichem Wohnort des als „Giovanni della Grotta di S. Paolo“ oder „eremito“ bekannt gewordenen Juan de Venegas. Die Dialektik von Eremiten und Grotten war gerade in der katholischen Welt des 17. Jahrhunderts ein faszinierendes Thema der mystischen Literatur und der Kunst allgemein. Dieses Interesse steht weniger im Zusammenhang mit der einsetzenden wissenschaftlichen Neugier an der Welt des Unterirdischen, Verborgenen, bisher Gemiedenen, sondern mit dem bereits in der Antike und dem Frühchristentum existenten Bild der Grotte als Ort der Einkehr, der Einsamkeit und der spirituellen Gottesnähe. Dies ging im 17. Jahrhundert einher mit der Kultivierung einer besonderen ‚ästhetischen‘ Aura der Grotte als Ort der Mystik und mythologischer Geschehnisse. Ein gutes Beispiel dafür ist die um 1630 in die Anlage des Palasts von *Buen Retiro* bei Madrid integrierte *Hermita de San Pablo*¹⁶¹. Die Aura der Grotten als Aufenthaltsort der Heiligen und Eremiten wurde damals etwa in Jusepe de Riberas Gemälden „San Pablo Ermitano“ (1640)¹⁶², „La Magdalena“ (1644/47)¹⁶³, „Santa Maria Egipciana“ (1640/41)¹⁶⁴ und „San Jeronimo“ (1644)¹⁶⁵ oder bei Diego Velazquez „Die Eremiten Antonius und Paul“ (1640) dargestellt¹⁶⁶.

Auch der Orden und die Kuratoren der *Grotta di S. Paolo* benutzten diese Motive. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde das Motiv der Grotte und des Eremiten in den Stempeln der Siegelerden der maltesischen *Terra di S. Paolo* verwendet. Die wissenschaftliche Literatur des 17. und 18. Jahrhundert druckte zahlreiche Abbildungen dieser „Vera Terra della Grotta di S. Paolo“ ab¹⁶⁷. Noch zu Lebzeiten des ‚Eremiten‘ Juan de Venegas ließ der Florentiner Ordensritter Francesco Buonarroti eine Serie von so genannten *calchi*, aus Erde gebrannten Medaillen herstellen, welche in verschiedenen Motiven die Paulusgrotte auf Malta und einen darin betenden Eremiten abbildeten¹⁶⁸.

Der Versuch den Pauluskult auf Malta nicht nur ausführlich zu beschreiben, sondern auch ikonographisch darzustellen, ist vielfach dokumentiert. Die visuell eindrucksvollste Episode des im Neuen Testament beschriebenen Paulusaufenthalts auf Malta ist der Schlangenbiss. Der Moment, in dem der Heilige nach seinem Schiffbruch während des Anzündens eines Feuers von einer giftigen Schlange gebissen wird, aber dennoch keinen Schaden nimmt

¹⁶⁰ Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, Bd. 1, 120 (wie Anm. 88).

¹⁶¹ Siehe Jonathan Brown/J. H. Elliott, *A Palace for a King. The „Buen Retiro“ and the court of Philip IV*. New Haven-London 1980, 254.

¹⁶² Prado, Madrid

¹⁶³ Prado, Madrid.

¹⁶⁴ Prado, Madrid.

¹⁶⁵ Prado, Madrid.

¹⁶⁶ Prado, Madrid.

¹⁶⁷ Die umfangreichste Sammlung von maltesischen Siegelerden ist abgebildet in Christian Gottlieb Ludwig, *Terrae Musei regii Dresdensis digessit descriptis illustravit Christ. Gottl. Ludwig*, Leipzig 1749, Tafeln V-VII.

¹⁶⁸ Siehe L. Sebregondi Fiorentini, Francesco Buonarroti, Cavaliere Gerosolimitano e Architetto dilettante, in: *Rivista d‘Arte*, Jahrgang 38 (1986) 49-86.

und das Tier von der Hand abschüttelt, wurde im 16. und 17. Jahrhundert ob seiner dramatischen Qualitäten zu einem beliebten Motiv von Gemälden und zahlreichen Buchillustrationen. Gerade in den sich mit dem Pauluskult auf Malta beschäftigenden historiographischen Werken und Reiseberichten wurden einschlägige Illustrationen zum beliebten Mittel der Bekräftigung und Vertiefung des Geschilderten. Illustrationen des Schlangenbisses findet man in allen Editionen von Hieronymus Megisers „Propugnaculum Europae“¹⁶⁹ oder in Johann Jacob Scheuchzers „Physica Sacra“¹⁷⁰. Häufig wurden Abbildungen auch zur Beglaubigung und zur Untermauerung der Authentizität eingesetzt. In Michael Heberers Reisebericht „Aegyptiaca Servitus“ erscheint die vom Autor eigenhändig angefertigte und später vom Hofmaler des Kurfürsten von der Pfalz Friedrich von Hammel gestochene Kopie eines damals in der Grotte befindlichen, den Hl. Paulus abbildenden Gemäldes¹⁷¹. Die Autoren und Reisenden des ausgehenden 17. Jahrhunderts Vincenzo Coronelli und Francesco Scalletari reproduzieren in ihren Werken Pläne und Ansichten der neu errichteten Pauluskirche¹⁷². 1664 fertigte der niederländische Reisende und Maler Willem Schellinkx zwei detaillierte Zeichnungen der Paulusgrotte und des nahebei liegenden, als Ort der Predigten des Paulus deklarierten Hügels an¹⁷³. Auf dem Frontispiz der zweiten Edition von Hieronymus Welschs viel gelesener „Reiß Beschreibung“ wurde die neutestamentarische Schiffbruchszene vor Malta abgebildet¹⁷⁴.

Stellvertretend für die vielen Künstler, die sich mit dem Paulusaufenthalt auf Malta beschäftigten, seien so renommierte Meister des Manierismus und Barock genannt wie Adam Elsheimer („Der Schiffbruch des Hl. Paulus“)¹⁷⁵, Maerten De Vos („Das Schlangenwunder“)¹⁷⁶, Domenico Beccafumi („Der Schiffbruch des Hl. Paulus“)¹⁷⁷, David Tenier („Das Schlangenwunder“)¹⁷⁸, Adriaen Pietersz van de Venne („Das Schlangenwunder“)¹⁷⁹, Frederick van Valckenburg („Der Schiffbruch des Hl. Paulus“)¹⁸⁰, Giovanni da S. Giovanni

¹⁶⁹ Hieronymus Megiser, Propugnaculum Europae, 23f. (wie Anm. 117).

¹⁷⁰ Johann Jacob Scheuchzer, Kupfer-Bibel in welcher die Physica Sacra oder geheiliger Natur-Wissenschaft deren in Heil. Schrift vorkommenden Natuerlichen Sachen deutsch erklaert und bewahrt, 4 Bde., Augsburg-Ulm 1731-1735. Zu Malta siehe Bd. 4, 1367-1373. Siehe auch die Illustrationen DCCXXXVI, DCCXXXVII, DCCXXXVIII DCCXXXIX.

¹⁷¹ Michael Heberer, Aegyptiaca Servitus, Illustration 15 (wie Anm. 115).

¹⁷² Vgl. Francesco Scalletari, Condotta Navale, Parte prima, 86f. (wie Anm. 139); Vincenzo Coronelli, Epitome storica del Regno di Siciliae, ed Isola di Malta, Paris 1699, 96f.

¹⁷³ Siehe Willem Schellinkx, Journey to the South, Abbildungen 54 und 55 (wie Anm. 137).

¹⁷⁴ Siehe Hieronymus Welsch, Warhaftige Reiß-Beschreibung, Nürnberg 1659.

¹⁷⁵ London, National Gallery.

¹⁷⁶ Paris, Louvre.

¹⁷⁷ Privatsammlung.

¹⁷⁸ Utrecht, Zentraalmuseum.

¹⁷⁹ St. Petersburg, Hermitage.

¹⁸⁰ Prag, Halcany-Museum.

(„Der Hl. Paulus und die Schlange“)¹⁸¹ oder Palma il Giovane („Der Hl. Paulus auf Malta“)¹⁸². Gleichzeitig begannen Kartenwerke auf die neuen Entwicklungen einzugehen. Bereits die Maltakarten von Antonio Lafreri (1551) und Giovanni Francesco Camocio (ca. 1560) zeigen Schlangensymbole an der *Cala S. Paolo*¹⁸³. Eine Abbildung der Paulusgrotte erscheint zum ersten Mal in der 1582 von Matteo Perez D'Aleccio in Rom publizierten Maltakarte¹⁸⁴.

Zwischen Reliquie und Paramedizin. Die wundertätigen Terra di S. Paolo und maltesischen Glossopetrae

Wie zuvor angedeutet, erhielt die internationale Wahrnehmung des Pauluskults auf Malta und der *Grotta di S. Paolo* als ihrem Zentrum durch eine Reihe von Traditionen, Legenden und folkloristischen Aspekten eine wichtige Unterstützung¹⁸⁵. Eine mindestens ebensolche – die Paulusgrotte von anderen Wallfahrtszielen abgrenzende – Bedeutung erlangte die der Höhle entnommene *Terra di S. Paolo*. Im 16., 17. und 18. Jahrhundert war diese angeblich gegen jede Art von Vergiftung und Kopfschmerz wirksame Heilerde eines der berühmtesten medizinischen Präparate überhaupt und erhielt gleichsam die Rolle einer ‚medizinischen‘ Reliquie. Sie wurde nicht nur in Europa, sondern auch nach Übersee, etwa nach Südamerika und Indien verschifft, eine Tatsache, die sowohl in der einschlägigen theologischen und medizinischen Literatur als auch in den Reiseberichten¹⁸⁶ große Beachtung fand.

¹⁸¹ Kathedrale von Volterra.

¹⁸² Privatsammlung.

¹⁸³ Abgebildet und analysiert von Albert Ganado, The Grotto of Saint Paul in Maltese Cartography and in topographical illustrations, in: John Azzopardi (Hrsg.), St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta, 229–248 (wie Anm. 2).

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Thomas Freller, „Terra di S. Paolo“ – Heilerde und heilige Erde, in: Pharmazeutische Zeitung, Jahrgang 141, 10 (1996); Ders., „Lingue di serpi“, „Natternzung“ und „Glossopetrae“. Streiflichter auf die Geschichte einer populären „kultischen“ Medizin der frühen Neuzeit, in: Sudhoffs Archiv 81, 1 (1997); Ders., Terra Melitensis. Geschichte eines berühmten frühneuzeitlichen Antidots, in: Geschichte der Pharmazie 49, 2 (1997) (= Jahresbeilage zur Deutschen Apotheker Zeitung (1997) 25).

¹⁸⁶ Siehe S. de Bachelier, Nouvelle relation du voyage et description exacte de l'Isle de Malte, Paris 1679, 71f.; Olfert Dapper, Description de l'Afrique, 516f. (wie Anm. 131); Antonio Zucchelli, Merckwürdige Mißions- und Reise-Beschreibung nach Kongo in Ethiopien, Frankfurt a.M. 1715, 608f. Noch der Skeptiker Patrick Brydone schreibt 1773: „There is not a house in the island that is not provided with it. And they tell us there are many boxes of it sent annually not only to Sicily and Italy, but likewise to the Levant and the East Indies.“ Patrick Brydone, A Tour through Sicily and Malta, Bd. 1, 325 (wie Anm. 143). Zerrieben zu Staub und vermischt mit Wein und Wasser wurde der weiche Kalkstein der Grotte, wie etwa die ebenso beliebte Terra Lemnia, im Verlauf des 17. Jahrhunderts nicht nur gegen Gift, sondern auch als angeblich effektive Medizin gegen Kopfschmerzen, Hundeisse, Koliken und die Pest eingesetzt. Siehe ausführlich George Zammit Maempel, Rock from St Paul's Grotto (Malta) in medicine and folklore, in: John Azzopardi (Hrsg.), St Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta, 169–216 (wie Anm. 2).

Gleichzeitig waren diese mythischen, oft zu Siegelerden mit Ordenskreuz, dem Porträt des Hl. Paulus oder einer Abbildung der Grotte verarbeiteten Präparate eine ideale Propaganda, die weitere Besucherströme nach Rabat zog. Naturwissenschaft, Medizin und metaphysische, theologische Konzepte vermischten sich im Glauben an die Wirkung der *Terra di S. Paolo* zu einem untrennbareren Ganzen. Die mit dem Besitz der Erde und Steine der Paulusgrotte indizierte Hinwendung zu einem Heiligen, der auf Malta Wunderwerke von Heilungen vollbracht hatte, versprach Sicherheit¹⁸⁷. In der Tradition mittelalterlicher Pilgermedaillen wurde auch die zu Medaillen und *Terra Sigillata* verarbeitete Erde der Grotte zu beliebten Talismanen. Als Amulett getragen, galt die zu Siegelerde geformte *Terra di S. Paolo* als besonders wirksam gegen den ‚bösen Blick‘¹⁸⁸.

Gründe für die universale und mythische Reputation dieser Heilerde liegen in den Traditionen und Legenden um den Aufenthalt des Paulus auf Malta. In den Reiseberichten des 17. Jahrhunderts wurden die Legenden um die *Terra di S. Paolo* und ihre medizinische Wirkung zu Standardthemen der Diskussion. Die Wirkkraft dieses Präparats und der historische beziehungsweise theologische Hintergrund seiner Wirksamkeit waren im 16. und 17. Jahrhundert weitgehend universell anerkannt¹⁸⁹. Die aus einem so unterschiedlichen nationalen, konfessionellen und geistigen Milieu stammenden Reisenden des 16. und 17. Jahrhunderts, wie der Sohn des Erzbischofs von York, George Sandys (1610)¹⁹⁰, der deutsche Protestant und Gelehrte Hieronymus Megiser (1588)¹⁹¹, der Eisenacher Gelehrte und Mentor Johann Friedrich Breithaupt (1624)¹⁹², der Abenteurer und spätere Rentkammerrat am Stuttgarter Hof Hieronymus Welsch (1633)¹⁹³, der französische Orientreisende und Gelehrte Jean de Thevenot (1655)¹⁹⁴, der im Dienste der Grafen von Herberstein

¹⁸⁷ Die hier greifenden Mechanismen christlicher medizinischer Metaphysik und Mythen und ihr Ausdruck in der Folklore von Völkern untersucht Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic. Studys in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England, London 1971.

¹⁸⁸ Siehe Ole Worm, Museum Museorum, seu historia rerum rariorum quae Hafniae Danorum in aedibus Auctoris servantur, Leiden 1655, Buch I, Kap. 4, 7; Michael Bernhard Valentini, Natur- und Materialienkammer, Frankfurt a. M. 1714, 66f.; Nicolas Lemery, Dizionario, Venedig 1721, 357.

¹⁸⁹ Siehe unter anderem Ulysse Aldrovandi, Museum Metallicum, Bologna 1648, Buch IV, Kapitel 20; Girolamo Borg, Breve Descrittione dell’Isola di Malta, con tutti li successi che per lo spazio di tre mesi arvennero mentre l’Apostolo S. Paolo dimoro in essa e d’altre particolarità, Rom 1660, 16f; Ole Worm, Museum Museorum, Buch 1, Kap. 4, 7f. (wie Anm. 188); Burchardus Niderstedt, Malta vetus et nova, 26f. (wie Anm. 88); Simon Aloysius Tudecius, De oculis serpentum et linguis melitensis, in: Miscellanea Curiosa, Dec. 1, Anno XIX, Leipzig 1678–1679, ohne Seitenzählung.

¹⁹⁰ George Sandys, Sandys Travales, Teil 3, 326 (wie Anm. 16). Die in Klammern im Text angegebene Zahl bezeichnet das Jahr des Besuchs der Paulusgrotte.

¹⁹¹ Hieronymus Megiser, Propugnaculum Europae, 19f. (wie Anm. 117).

¹⁹² Johann Friedrich Breithaupt, Christliche Helden Insel Malta, 154 (wie Anm. 95).

¹⁹³ Hieronymus Welsch, Warhafftige Reiss-Beschreibung, 140f. (wie Anm. 15).

¹⁹⁴ Jean de Thevenot, Voyage de Mr. de Thevenot en Europe, en Asie, et en Afrique, Bd. 1, 17f. (wie Anm. 17).

stehende italienische Beichtvater und Autor Francesco Scalletari (1686)¹⁹⁵ oder der flämische Theologe Philip Dechausse (1629)¹⁹⁶ stimmten in der Ansicht überein, dass es eine vom Hl. Paulus gegen sämtliche giftigen Schlangen Maltas ausgesprochene Bannung war, welche die Erde der Insel, im Besonderen die der Grotte, in der er lebte, mit dieser Kraft ausstattete.

Eine unübersehbare Menge von Reisenden besuchte die Grotte um die „wundertätigen Steine zu erhalten. In einer Vielzahl von Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts wurde ihre Wirkung und ihr Gebrauch diskutiert¹⁹⁷. Viele Werke liefern auch Illustrationen der Siegelerden. Der französische Historiker Pierre de Boissat fasste 1612 die populäre Meinung zusammen: „*Depuis le temps que saint Paul remuanit la fascine pour se chaufer fut attaingt au doigt de la vipere qu'il secoua dans le feu, n'en fust aucunement blessé: dès lors ils croyent qu'il bailla sa bénédiction à L'Isle, la terre de laquelle en effect sert de remède contre les morsures des serpents, contre toute sorte de venin, encor contre toutes fieuves putrides malignes avec plus d'efficace que la terre sigillée.*“¹⁹⁸

Die Genese dieses Glaubens war jedoch nicht mit dem erfolgreichen Versuch des Ordens, die Direktion des Pauluskults zu übernehmen verknüpft. Der Glaube an die Wunderkraft der Steine und Erde der Grotte ist älter und existierte, bevor der Orden die Herrschaft über Malta übernahm. Bereits 1533, nur wenige Jahre nach dem Eintreffen des Ordens auf der Insel, berichtet der damalige Ordenskaplan Jean Quintin D'Autun über tägliche Besuche von Einheimischen und Fremden, welche zur Grotte reisten, um Erde und Steine als prophylaktische Mittel gegen Gift und Schlangenbisse mitzunehmen¹⁹⁹. Bald scheint es zu vielen Fälschungen bei dem einträglichen Geschäft mit der

Terra di S. Paolo gekommen zu sein. Stefano Mercuri empfahl 1645 dem Großmeister das Wundermittel nur als genau gekennzeichnete bzw. ge-

¹⁹⁵ Francesco Scalletari, Condotta Navale, Parte prima, 37f. (wie Anm. 139).

¹⁹⁶ Philipp de la Très-Sainte Trinité (= Philip Dechausse), Voyage d'Orient, Lyon 1669, 11f.

¹⁹⁷ Siehe stellvertretend Hieronymus Megiser, Propugnaculum Europae, 24 (wie Anm. 117); Jean Coppin, Le Bouclier de L'Europe, 361f. (wie Anm. 17); Giovanni Battista Leoni, Relazione dell'Isola di Malta, 38 (wie Anm. 114); Vincenzo Maria di S. Catarina da Siena, Il Viaggio all'Indie Orientali, Libro I, Kap. II, 11 (wie Anm. 12); Antonio Zucchelli, Merckwürdige Missions- und Reise-Beschreibung, 610 (wie Anm. 186); Otto Friedrich von der Gröben, Orientalische Reise-Beschreibung, 43f. (wie Anm. 15); André Thevet, Cosmographie Universelle, Buch 1, 27 (mit Abbildungen von *Glossopetrae*) (wie Anm. 111). Siehe auch den die *Grotta di S. Paolo* 1610 besuchenden Rocco Pirri, Notitiae Siciliensium ecclesiarum, Bd. 2, Not. VII, 902 (wie Anm. 81).

¹⁹⁸ Pierre de Boissat, Histoire des Chevaliers de l'Ordre de l'Hôpital de St. Jean de Hierusalem, contenant leur admirable institution et police, 2 Bde., Lyon 1612, Bd. 2, 516. Vgl. nahezu identisch den Bericht des apostolischen Delegierten Monsignore Pietro Dusina aus dem Jahr 1575. NLM, Libr. Ms. 643, f. 54.

¹⁹⁹ Hier zitiert bei Horatio C. R. Vella (Hrsg.), The Earliest Description of Malta, 43f. (wie Anm. 63). Für einen frühen Hinweis vgl. Andrea Pietro Mattioli, Petri Andreae Matthioli Medici senensis commentarii, in libros sex, Pedaci Dioscorides Anazarbei, de Medica Materia adjectis quam plurimus plantarum animalium imaginibus, eodem authore, Venedig 1554, 694.

stempelte Siegelerde zu vertreiben²⁰⁰. Viele, nur kurz auf Malta verweilende Reisende erwarben das Präparat nicht in der Grotte sondern in Valletta und Birgu, wie der Malta 1669 besuchende französische Offizier Reaux de Richardière beobachtete²⁰¹. Reaux de Richardière dehnte die heilende Wirkung der Erde der Grotte und der Schlangenzungen auch auf Kopfschmerzen und Migräne aus²⁰². Für das Jahr 1571 ist der Fall des Reisenden aus Cremona, Tommaso de Bastiano überliefert, der ein Echtheitszertifikat verlangte, dass die von ihm erworbene *Terra di S. Paolo* wirklich aus der Paulusgrotte stammte²⁰³. Tatsächlich lassen sich seit dem frühen 17. Jahrhundert den Besuchern mitgegebene gedruckte Echtheitszertifikate nachweisen. Verschiedene Autoren von Reiseberichten und Reisetagebüchern kopieren gleichsam als Authentizitätsbeweis ihres Besuchs der Paulusgrotte den Inhalt dieser Zertifikate in ihren Werken²⁰⁴.

In diesem Zusammenhang verdeutlicht die Geschichte einer anderen ‚kultischen‘ Medizin aus Malta, der so genannten *Glossopetrae*, die synthetisierende Wirkung des Pauluskults. Da sie in den frühneuzeitlichen, sich mit Malta beschäftigenden Reiseberichten ein wichtiges Thema darstellte, muss

²⁰⁰ Stefano Mercuri, *De gli errori popolari d’Italia*, Verona 1645, 280f. Vgl. auch Johann Jakob Reiskius: *De glossopetris Luneburgensibus*, Leipzig 1684 (auch Nürnberg 1687) 51f.; Johann Friedrich Breithaupt, *Christliche Helden Insel Malta*, 154 (wie Anm. 95). Vgl. auch George Frederick Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia-London 1915, 189

²⁰¹ M. des Reaux de Richardière, *Le Voyage de Candie fuit par l’armée de la France*, Paris 1681, 129.

²⁰² M. des Reaux de Richardière, *Le Voyage de Candie*, 129 (wie Anm. 201). Zur Wirkung der Heilerde gegen Migräne und Kopfschmerzen vgl. auch Alfons Barb, *Der Heilige und die Schlangen*, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 82 (1953) 1–21, hier 3f.

²⁰³ Siehe *Magna Curia Castellania*, Mdina (Malta), *Registrum Act. Orig.*, Bd. 15 (1570–72), datiert 26. März 1571. Abgedruckt im Appendix von George Zammit Maempel, *Rock from St Paul’s Grotto*, 215 (wie Anm. 186).

²⁰⁴ Siehe Burchardus Niderstedt, *Malta vetus et nova*, 26f. (wie Anm. 88) (Niderstedt besuchte Malta 1656); Girolamo Borg, *Breve Descrittione dell’Isola di Malta*, 16f. (wie Anm. 189); Willem Schellinkx, *Reisetagebuch*, Bodleian Library, Oxford, Ms. D’Orville 560, gemäß nachträglicher Paginierung f. 156f. (wie Anm. 98). Schellinkx besuchte Malta 1664. Sein mehrfach kopiertes, aber niemals publiziertes Reisetagebuch wurde zu einer wichtigen Quelle für die Beschreibung Maltas durch seinen Landsmann Olfert Dapper. Bezuglich der maltesischen *Glossopetrae* siehe Olfert Dapper, *Description de l’Afrique*, 518f. (wie Anm. 131). Weitere Abdrucke finden sich in den wissenschaftlichen Traktaten von Michael Bernhard Valentini, *Natur- und Materialienkammer*, 66f. (wie Anm. 188); Simon Aloysius Tudecius, *De oculis serpentum*, Dec. 1, Anno XIX, keine Seitenzählung (wie Anm. 189); Johann Jakob Reiskius, *De glossopetris Luneburgensibus*, Leipzig 1684, 51f.; Ole Worm, *Museum Museorum*, Buch I, Kap. 4, 7f. (wie Anm. 188); Ders.; *De Glossopetris dissertatio*, Kopenhagen 1686, 20; Thomas Bartholin, *Historiarum anatomicarum rariorum*, *Centaurea I–IV*, Kopenhagen 1654–1661, hier Cent. VI, Hist. 1a (1661) 197f. Der dänische Anatom und Naturwissenschaftler Thomas Bartholin besuchte Malta 1644 und übergab nach seiner Rückkehr nach Kopenhagen einige der mitgebrachten *Glossopetrae* und Zertifikate der berühmten Sammlung Ole Worms.

sie auch hier ihre Berücksichtigung erfahren. Im 16., 17. und 18. Jahrhundert galten auf Malta gefundene *Glossopetrae*, in den verschiedenen Ländern Europas als *Lingue di S. Paolo*, *Schlangenzungen* oder *snakes tongues* bekannte Objekte, als weitere hoch geachtete Präparate gegen Gifte aller Art. Diese fossilen Haifischzähne waren im Naturzustand, als Amulette gefasst oder in Pulverform, in sämtlichen europäischen Apotheken und Medizinkabinetten erhältlich. Nicht nur Pilger und Devotionsreisende, sondern nahezu jeder Malta besuchende Reisende versuchte einige dieser Exemplare zu erwerben. In der Antike hatten Autoren wie Plinius und Solinus, noch nicht im Bann christlich-theologischer Erklärungen, *Glossopetrae* als in Zeiten des abnehmenden Mondes vom Himmel gefallene Objekte interpretiert²⁰⁵. Nicht nur viele Theologen und Wissenschaftler des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, sondern auch der Großteil der Reisenden schrieben die Entstehung der *Schlangenzungen* in mythischer Ausdehnung der Apostelgeschichte²⁰⁶ einer vom Hl. Paulus gegen sämtliche Schlangen Maltas ausgesprochenen Bannung zu, nachdem der Apostel dort Schiffbruch erlitten hatte und von einer Schlange gebissen worden war²⁰⁷.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde die angeblich antitoxische Kraft²⁰⁸ der *Schlangenzungen* mit den Wundern des Paulus auf Malta in Verbindung gebracht und schließlich untrennbar verbunden²⁰⁹. Aufgrund der vielen Maltabesucher, im Speziellen wegen den eigens aus Devotionsgründen

²⁰⁵ „*Glossopetrae linguae similis humanae in terra non nasci dicitur, sed deficiente luna caelo decidere, memoriae quoque necessaria (...) non modicae, ut magi ferunt, potestatis, qui ex ea lunares motus excitari putant.*“ Plinius, Naturalis Historia, Buch XXXVII, Kapitel 59. Vgl. etwa gleich lautend Solinus, Polyhistoria, Kapitel XXXVII, 19.

²⁰⁶ Apostelgeschichte; XXVIII, 3–5.

²⁰⁷ Vgl. als typische Beispiele Vincenzo Maria di S. Catarina da Siena, Il Viaggio all'Indie Orientali, Buch 1, Kap. 2, 11 (wie Anm. 12); Francesco Scalletari, Condotta Navale, Parte prima, 37f. (wie Anm. 139); Antonio Zucchelli, Merckwürdige Mißions- und Reise-Beschreibung, 610 (wie Anm. 186); Otto Friedrich von der Gröben, Orientalische Reise-Beschreibung, 43f. (wie Anm. 15); S. de Bachelier, Nouvelle relation du voyage, 71f. (wie Anm. 186).

²⁰⁸ George Zammit-Maempel, Handbills extolling the virtues of fossil shark's teeth, Melita Historica, 7, 3 (1978) 211–224. Ein wesentlicher Grund für die rasche Beliebtheit der *Glossopetrae* mag die im 15. und 16. Jahrhundert vor allem in Italien immer häufigere Anwendung von Arsenoxid oder weißem Arsen zur Vergiftung politischer oder gesellschaftlicher Gegner gewesen sein. Bis auf die häufig genutzten Möglichkeiten eines Vorkosters waren Präventivmaßnahmen gegen diese Version des äußerlich zuckerähnlichen beziehungsweise in aufgelöster Form unsichtbaren Giften kaum möglich. Recht bald fanden sich daher so genannte *Natternzungen-Kredenzen* (frz. „*Credence*“, ital. „*Credenze*“) – mit Natternzungen ornamentierte baumartige Aufbauten – an Seitentischen während eines Gastmahl. So nennt bereits ein Inventar der Heidelberger Hofapotheke des Jahres 1429 einen „vegulte(n) becher off dryn fußen und mitten ein silbern kranze mit natter zungen“. Abgedruckt in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 22 (1869) 369.

²⁰⁹ Den Beginn macht der Malta 1549 besuchende Historiker und Naturwissenschaftler André Thevet. Siehe André Thevet, Cosmographie Universelle, Buch 1, 27 (wie Anm. 111) (mit Abbildungen von *Glossopetrae*). Vgl. auch Konrad Gesner, De Rerum Fossilium, Lapidum et Gemmarum maxime figuris et similitudinibus liber, Zürich 1565,

zur *Cala di San Paolo* und nach Rabat zu den Stätten des Paulus-Kults pilgernden Italiener, Deutschen, Franzosen, Polen oder Flamen, fanden diese Legenden zur Entstehung der maltesischen *Glossopetrae* im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts in nahezu allen Regionen Europas Verbreitung. Einer der ersten Reisenden, der diese mirakulöse Kraft gleichsam ‚autoptisch‘ einem interessierten Publikum bestätigte, sei hier beispielhaft zitiert. In ausführlicher Form hält der Ulmer Patrizier Samuel Kiechel im April 1587 in seinem Tagebuch fest, wie er und zwei Malteserritter auf dem Weg zur Grotte des Hl. Paulus in Rabat und zur alten Hauptstadt Maltas, Mdina (*Città notabile*), einem denkwürdigen Ereignis beiwohnten: „Für der statt [= Mdina] heraussen irgend zweyer steinwurf weytt hat es ein kirch, in wölcher ein grotta oder höle (...) in wölcher sanct Paulus solle gepredigt haben, als er die Malteser zue christen bekehrt; seüderher dann kein thiuer düber insull vergüft; als ich zwahr düssen tag selber gesehen von dem Malteser, wölchem die esell zuegehörtēn, die wüer rüttern, das wüer underwegen im feldt ein lange schwarze schläng angetroffen, die er in die handt nam, wückhlett solche heromber umb den arm, undt trögt süe ein guet weil mitt süch, schmeist süe hernach wüder ein stein, das süe zerschmettert, dorab ich mich verwundert. Dannenher (...) den steinzungen (...), grosse crafft zuegemessen wüert, (...) so mann in denn folsen, do mann fondamenta oder cisterna gröbt, zwischen den steinen fündett, wölche für güft sollen guet sein; do (...) von der zungen in ein essen oder getranck geschaben, solle keinem das güfft schaden könden“²¹⁰. Das außerordentliche Interesse an den maltesischen *Glossopetrae* oder *St. Pauls Zungen* fand seinen Niederschlag auch in den ansonsten einer katholischen Devotionskultur eher kritisch gegenüberstehenden englischen und niederländischen Reiseberichten und historiographischen Beschreibungen²¹¹.

Wie viele andere Reisende des 17. Jahrhunderts kopierte der Niederländer Willem Schellinkx in seinem Reisetagebuch den gesamten Text eines jener ‚Informationsblätter‘ über die wunderbare Wirkung der *Schlangenzungen* und *St. Pauls-Erde*, die den Besuchern Maltas von Vertretern des Klerus und des Ordens in verschiedenen Sprachen gegeben wurden, und unterstrich damit die Bedeutung, die diesem Thema von den Reisenden beigemessen wurde²¹².

62; Ders., Conradi Gesneri medici Tigurini Historiae Animalium Liber IIII qui est de Piscium Aquatilium animantium natura, Zürich 1558, 210f. Als vielzitierte Autoritäten des 17. Jahrhunderts vgl. die Werke von Pierre D'Avity, Description Générale de l'Afrique, Paris 1637, 533f.; Olfert Dapper, Description de l'Afrique, 518f. (wie Anm. 131); Philip Cluver, Sicilia antiqua, 441f. (wie Anm. 123); John Ogilby, Africa. An accurate description of the regions, London 1670, 750.

²¹⁰ Samuel Kiechel, Die Reisen des Samuel Kiechel, 196f. (wie Anm. 116).

²¹¹ Siehe John Ogilby, Africa, 750 (wie Anm. 109). Vgl. auch die ähnliche Beschreibung des niederländischen Historiographen Olfert Dapper, Description de l'Afrique, 518f. (wie Anm. 131).

²¹² Willem Schellinkx, Reisetagebuch, Bodleian Library, Oxford, Ms. D'Orville 560, gemäß nachträglicher Paginierung f. 156f. (wie Anm. 98). Kopien beziehungsweise Abdrucke lateinischer, französischer und deutscher Texte finden sich unter anderem in Burchardus Niderstedt, Malta vetus et nova, 26f. (wie Anm. 88); Johann Jakob Reiskius, De glossopetris Luneburgensis, 51f. (wie Anm. 200); Thomas Bartholin, Historiarum anatomicarum rariorū, 197f. (wie Anm. 204); Ole Worm, Museum Museorum, Buch I,

Noch der Arzt und Naturwissenschaftler Johann Wolff interpretierte 1690 die maltesischen *Glossopetrae* als Zungen jener Schlangen, die der Hl. Paulus aufgrund seines Bannfluches zu Steinen verwandelt habe²¹³. Diese Implikation der besonderen Wirkung der *Glossopetrae* in ihrer Interpretation als versteinerte *Schlangenzungen* wird verständlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass ein Großteil der Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts glaubte, nicht der Biss der Schlange, sondern die Berührung mit der Zunge würde das Gift auf den Gebissenen übertragen²¹⁴. Bereits der Mediziner und Humanist Pietro Andrea Mattioli aus Siena erinnert in der Mitte des 16. Jahrhunderts an dieses Prinzip, wenn er im Zusammenhang mit maltesischen „lingue“, „occhi di serpe“ und „pietre serpentine“ von „simile similibus curantur“ spricht²¹⁵. Mattiolis Interpretation wurde bald von verschiedenen Reisenden übernommen, teilweise fast wörtlich zitiert²¹⁶. Eine andere, in verschiedenen Traktaten und Reiseberichten auftauchende, der biblischen Auslegung verwandte Interpretation sah in diesen Fossilien unmittelbare „Reproduktionen“ der Zunge des Apostels, um ein für allemal die wunderbaren Heilungen, die Paulus während seines Aufenthalts auf Malta vollbracht habe, zu dokumentieren. Diese Verbindung mit dem biblischen Geschehen zeigt sich noch deutlicher in der im 17. Jahrhundert zeitweise benutzten Bezeichnung der maltesischen *Glossopetrae* als *St. Pauls Zungen* bzw. *Lingue di S. Paolo*. Die Form der Zunge sollte gerade daran erinnern, dass es die Predigten („die mit der Zunge gesprochenen Worte“) des Apostels waren, welche die maltesischen Inseln zum christlichen Glauben bekehrt hätten²¹⁷.

Im Verlauf der Instrumentalisierung des Paulus-Kults durch den Orden wurde auch die wunderbare Kraft der *Natternzungen* benutzt. Im Zug der „Erweiterung“ der Heilkraft der Natternzungen auf Epilepsie, Fieber und Entzündungen²¹⁸ wurde dem Großmeister des Ordens, der häufig ebenfalls eine in Gold gefasste Natternzunge als Amulett mit sich trug, die Kraft

Kap. 4, 7f. (wie Anm. 188); Ders., *De Glossopetris dissertatio*, 20 (wie Anm. 204); Michael Bernhard Valentini, Natur- und Materialienkammer, 66f. (wie Anm. 188). Bartholin und Niderstedt erhielten diese Blätter während ihres Aufenthalts auf Malta.

²¹³ Johann Wolff, *Scrutinum amuletorum medicum*, Leipzig-Jena 1690, 407f.

²¹⁴ Der Schweizer Naturwissenschaftler Johann Jakob Scheuchzer erinnert in seiner „*Jobi Physica Sacra oder Hiobs-Natur-Wissenschaft*“ (Zürich 1721, 129) an den biblischen Kontext dieser Überzeugung: „Was Zophar weiters sagt von der Nater-Zung / dass sie ihn / den Gottlosen / werde töden / ist nicht so fast zu verstehen nach dem Buchstaben / dann diese Zunge weder stechen / noch in ander Weg verletzen kann und ganz gewiss ohnschädlich ist: Bochart erklärte dīs also / dass die Schlang / wenn sie einen beissen will / die Zunge vorher spitzet / und gleichsam wetzet (...).“

²¹⁵ Hier zitiert bei Pietro Andrea Mattioli, *Pedacii Dioscoridis de materia medica libri VI*, Venedig 1568, 145f.

²¹⁶ Vgl. *Travels through France and Italy*, 125 (wie Anm. 89).

²¹⁷ Vgl. auch George Zammit Maempel, *The Evil Eye and protective cattle horn in Malta*, in: *Folklore (Malta)* 79 (1968) 1f.; Andrew Leith Adams, *Notes of a Naturalist in the Nile Valley and Malta*, Edinburgh 1870, 138–141.

²¹⁸ Siehe Giacomo Buonamico, *Relazione della Grazia di S. Paolo*, NLM., Libr. Ms. 15, f. 141f.; Michael Ettmüller, *Opera omnia medico-phisica theoretica*, Frankfurt a. M. 1723, 3, Teil 1, Kapitel 2, 226, 476.

zugeschrieben, mittels bloßer Berührung mit dieser Zunge besagte Krankheiten heilen zu können²¹⁹. Es dauerte nicht lange, bis der Volksglaube die Wirkung der *Glossopetrae* auf den bösen Blick ausdehnte²²⁰. Als unmittelbarer Reflex, in welchem Maß dieser Glaube durch Reiseberichte und mündliche Überlieferung während des 17. Jahrhunderts auch die europäischen Gelehrtenzirkel erreichte, kann etwa Johann Wolffs „Scrutinum amuletorum medicum“ (1690) genannt werden. Wolff berichtet, wie die *Glossopetrae*, nun häufig als so genannte *Maltesische Amulette* in Gold oder Silber gefasst, gegen den bösen Blick um den Hals getragen werden²²¹. Im Kontext dieses Gebrauchs der *Glossopetrae* als kultische und medizinische Amulette, berichtet Johann Christian Kundmann noch 1737 von einem Großmeister des Malteserordens, der Amulette dieser Art zur Prophylaxe gegen Koliken mit sich führte²²².

Naturwissenschaft und Aufklärung. Die Demontage eines Kults

Die ersten Risse der bedingungslosen Autorität des Pauluskults und des Glaubens an die mit ihm verknüpften Legenden und Geschichten begannen mit der Entwicklung der empirischen Wissenschaften. Die auf der autoptischen Anschauung basierende Gelehrtenreise spielte dabei eine entschei-

²¹⁹ Siehe William Marshall, Neueröffnetes wundersames Arznei-Kästlein darin allerlei gründliche Nachricht wie es unsere Voreltern mit den Heilkräften der Thiere gehalten haben zu finden sind, Leipzig 1894, 27. Naturgemäß konnte das Tragen von *Glossopetrae* als Amulette keinerlei Wirkungen gegen Bisse von Giftschlangen oder durch Speisen und Getränke verursachte Vergiftungen haben. Anders sieht die Sache bei der Verarbeitung der *Glossopetrae* zu Pulver und bei der Darreichung in Getränken aus. Tatsächlich beinhalten die vielen, der Kraft der *Natternzungen* zugeschriebenen Heilungen partiell einen auf chemische Reaktionen zurückführbaren empirischen Hintergrund. Eines der am häufigsten eingesetzten Gifte der frühen Neuzeit war Arsen. Tatsächlich konnte das in den *Natternzungen* beziehungsweise fossilen Haifischzähnen enthaltene Kalziumkarbonat die Wirkung des Arsen minimieren. Im chemischen Prozess einer so genannten *chelation* kommt es dabei zu einer vorübergehenden Inaktivität des Gifts. Die Voraussetzung für das Überleben des Vergifteten war eine nicht zu große Dosis des Gifts und eine in pulverisierter Form beigegebene ausreichende Menge von *Glossopetrae*. Ein bloßes Eintauchen der Natternzungen in das jeweilige Getränk – wie in der zeitgenössischen Literatur oft beschrieben, hätte hier keinen Effekt gezeigt. Natürlich waren diese Hintergründe für den Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts weitgehend unbekannt. Die chemische Zusammensetzung der *Glossopetrae* und *Terra di S. Paolo* wird untersucht von George Zammit-Maempel, Two poison-cups made from Terra Sigillata-Melitensis, in: St. Luke's Hospital Gazette (Malta) 10, 2 (1975) 85–95.

²²⁰ Siehe George Zammit-Maempel, The Evil Eye, 1f. (wie Anm. 217).

²²¹ Johann Wolff, Scrutinum amuletorum medicum, 83 (wie Anm. 213). Zum Gebrauch der *Glossopetrae* als medizinische Amulette vgl. ausführlich Simon Aloysius Tudecius, De oculis serpentum, Dec. 1, Anno XIX, keine Seitenzählung (wie Anm. 189).

²²² Johann Christian Kundmann, Rariora naturae et artis, item in re medica oder Seltenheiten der Natur und Kunst des Kundmannschen Naturalien-Cabinets, wie auch in der Artzney-Wissenschaft, Breslau-Leipzig 1737, 89f.

dende Rolle. 1644 verbrachte der dänische Gelehrte Thomas Bartholin zum Studium von Mineralogie und Tierwelt einen Monat auf Malta und sammelte in dieser Zeit eine Vielzahl von Fossilien und Mineralien, namentlich von *Glossopetrae* und *Terra Melitensis*²²³. Bartholin favorisierte eine neutrale Beobachtung und wollte hinsichtlich des geheimnisvollen Ursprungs der maltesischen *Glossopetrae* keine Entscheidung treffen, „ob es Schlangenzungen sind, wie die Einwohner glauben, durch den Fluch des Apostels in harten Stein verwandelt, oder ob sie von der Schöpferin Natur im felsigen Boden als eine Steinkonkretion hervorgebracht wurden, wozu Gesner und Boethius neigen, oder ob man sie mit Plinius für eine Art von Nilitzpfeilen rechnen soll, oder aber, ob es Fischzähne, vor allem der Lamiaarten sind, denen sie ganz gleichen, die im Festland nach den universellen oder teilweisen Überflutungen zurückblieben“²²⁴. Damit zeichnet Bartholins neutraler enzyklopädisch-komplizierender Ansatz partiell gleichsam die wenige Jahre später zur faktischen Ermittlung der Herkunft der *Glossopetrae* führenden Forschungen Niels Stensens (= Steno) und Agostino Scillas vor. Mit Paolo Boccone (1668)²²⁵ und John Ray (1664)²²⁶ reisten in den folgenden Jahren weitere Naturwissenschaftler nach Malta, welche ebenfalls einen großen Teil ihrer Forscheraktivität der maltesischen Naturgeschichte, den *Glossopetrae* und der *Terra di S. Paolo* widmeten²²⁷.

Die heutige Wissenschaft würde derartige Heilmittel unter den Rubriken des medizinischen Okkultismus oder der Paramedizin subsumieren. Für den modernen Zeitgenossen angesichts einer ‚entzauberten‘, rationalisierten und naturwissenschaftlich erfassten Umwelt kaum mehr nachvollziehbar, waren Medizin und Pharmazie des 16., 17. und frühen 18. Jahrhunderts hingegen in wesentlichen Bereichen noch mythisch ‚aufgeladen‘. Ihre Methoden und Präparate blieben in einem sakralen Kanon eingebunden. Die außerordentliche Beliebtheit der aus Malta seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in großen Mengen in sämtliche Regionen Europas exportierten *Glossopetrae*, *Linguae*

²²³ Diese Sammlung wurde nach seiner Rückkehr auch Objekt der Studien von Niels Stensen und Ole Worm. Siehe auch A. Garboe, Thomas Bartholin, Kopenhagen 1949–1950, Bd. 1, 69f.; Thomas Bartholin, *Historiarum anatomicarum rariorum*, 193 (wie Anm. 204).

²²⁴ Thomas Bartholin, *Historiarum anatomicarum rariorum*, 193f. (wie Anm. 204). Hier zitiert nach dem Kommentar von Gustav Scherz zu: Niels Stensen, *Das Feste im Festen. Vorläufer einer Abhandlung über Festes, das in der Natur in anderem Festen eingeschlossen ist*. Erläutert von Gustav Scherz, Frankfurt a. M. 1967, 129. Siehe auch: Nicolai Stenonis *Opera philosophica*. Hrsg. von Wilhelm Maar, Kopenhagen 1910, Bd. 2, 326.

²²⁵ Paolo Boccone, *Icones Descriptiones rariorum plantarum Siciliae, Melitae, Galliae, Italiae*, Oxford 1674. Zu Malta siehe 26f, 80f.

²²⁶ Siehe John Ray, *Travels through the Low-Countrys*, Bd. 1, 262f. (wie Anm. 90). Rays Reisebericht wurde erstmals 1673 in London unter dem Titel „*Observations Topographical, Moral, and Physiological, made in a Journey through Part of the Low-Countrys, Germany, Italy and France*“ veröffentlicht.

²²⁷ Zum Vorhaben des berühmten dänischen Gelehrten Stensen primär zur Erforschung der *Glossopetrae* 1668 nach Malta zu reisen vgl. Niels Stensen, *Das Feste im Festen*, 15 (wie Anm. 224).

Melitenses oder *Linguae S. Pauli* ist mit dieser Situation untrennbar verknüpft. Das Phänomen der Reputation gerade der maltesischen *Schlängenzungen* in der frühen Neuzeit ist noch eng mit dem Modell und den Implikationen der spätmittelalterlichen *Gratia medicinalis* verbunden. Gleichzeitig waren die Beliebtheit und der feste Glaube an ihre Wirksamkeit auch chronologisch begrenzt. Als mit dem Zeitalter der Aufklärung und des strengen wissenschaftlichen Empirismus ein geistesgeschichtlicher Wandel einsetzte, der die medizinische Forschung entscheidend revolutionierte, begann in der Mitte des 18. Jahrhunderts auch die von den *Glossopetrae* ausgehende Faszination zu schwinden. Für die Reisenden aus Mitteleuropa sanken die *Terra di S. Paolo* und *Natternzungen* zu Objekten kuriosen Interesses herab. Infolge dieser stark veränderten wissenschaftlichen und medizinischen Paradigmen und säkularen Ansätze wandelte sich auch der allgemeine Umgang mit dem Kultzentrum von Rabat.

Dennoch blieb das *Theatrum Sacrum* von Rabat auch noch im ausgehenden 18. Jahrhundert beliebtes Reiseziel der Grand Tour. Nahezu alle Besucher Maltas zwischen 1760 und 1800 beschreiben auch Visiten der Paulusgrotte. Die Paradigmen hatten sich allerdings von der Spiritualität der Devotion und geistlichen und körperlichen Heilsuche zur ästhetischen Genussbefriedigung und subjektiven ‚Reizbefriedigung‘ durch einen Blick zurück in die exotische Welt einer ‚gotischen und archaischen Zeit‘ gewandelt²²⁸. Der französische Reisende und Maler Jean Houel ließ sich 1776 von dem auf Malta ansässigen Maler Antoine Favray durch Rabat und zur Grotte führen. Von religiösen und spirituellen Gefühlen berichtet Houel bei seinem Besuch nicht. Ihn interessieren die dortigen Kunstwerke und der ‚ästhetische Einklang‘ des Ortes²²⁹. Der Zeitgenosse Joseph Amable de la Tremblaye verarbeitete seine Visite der Grotte und die ihm von den maltesischen Klerikern berichteten Überlieferungen in einem ironischen Kapitel seiner „*Lettres*“ und einem daran angeschlossenen frivolen Gedicht über die mögliche Wirkung der Heilerde auf die männliche Zeugungskraft²³⁰.

Entsprechend den Maßgaben der ‚klassischen‘ Reise der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts konzentrierte sich das wirkliche Interesse vieler Reisender weit mehr auf die konkreteren und umfangreicheren Relikte aus der Antike in den nahe gelegenen antiken und frühchristlichen Begräbnisstätten der Katakomben des Hl. Paulus und der Hl. Agatha²³¹. Der Dichter und Reisende

²²⁸ Vgl. Beschluss einer Reise von Rom nach Sicilien, Maltha und Neapel, in: Der Deutsche Merkur, November 1785, 213–223, hier 218; Dominique Vivant Denon, *Travels in Sicily and Malta*, London 1789, 272; Roland de la Platière, *Lettres écrites de Suisse, d'Italie, de Sicile et de Malte*, 6 Bde., Amsterdam 1780, Bd. 3, 49f.

²²⁹ Jean Houel, *Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Malte et de Lipari*, 4 Bde., Paris 1782–1787, hier Bd. 4, 110.

²³⁰ Joseph Amable de la Tremblaye, *Sur quelques contres de l'Europe, ou lettres du Chevalier de * a Madame la Comtesse de **, 2 Bde., London 1788, Bd. 1, 146f. De la Tremblaye besuchte Malta 1760.

²³¹ Vgl. Charles Emile de Saint Priest, *Malte par un voyageur français*, Malta 1791, 24f.; Ignazio Paternò, *Viaggio per tutte le antichità della Sicilia*, Neapel 1781, 103f.; Anon., *Malthe, Corse, Minorque et Gibraltar*, Paris 1797, 13f.

Carlo Castone della Torre di Rezzonico erwähnte 1793 die Grotte nur ‚en passant‘, widmete dafür aber mehrere Seiten den Katakomben und ihrer antiken und frühchristlichen Geschichte: „*Varie scorse feci per l’Isola, e ne vidi i precipui casali. Alla città Notabile entrai nella grotta di S. Paolo, e scesi dopo nelle Catacombe. Queste assai mi piacquero, (...)*“²³². Nachdem die Grotte zuzeiten der Spätaufklärung noch als Beispiel anachronistischen Aberglaubens beschrieben wurde, geriet sie im Verlauf des 19. Jahrhunderts in allgemeine Vergessenheit. Auf lokaler Ebene in Malta und Sizilien und im Zusammenhang mit einer nach wie vor existenten und intakten religiösen Volksfrömmigkeit blieb der Zauber der *Grotta di S. Paolo* und ihrer Wunder allerdings zunächst bestehen. Die diesem Kulturkreis entstammenden historischen oder wissenschaftlichen Veröffentlichungen und theologischen Schriften verwiesen weiterhin auf die sakrale Qualität der Grotte und ihrer angeblichen neutestamentarischen Wurzeln und – wenn auch in zurückhaltender Form – auf die mit der *Terra di S. Paolo* und den *Glossopetrae* verknüpfte Wirkkraft²³³.

Resümee

Im größeren europäischen Überblick kann über den Paulus-Kult auf Malta Folgendes resümiert werden: Während seine Wurzeln und sein Beginn auf Malta mangels Quellen noch weitgehend im Dunkeln liegen, gewinnt seine internationale Dimension nach 1530 deutlicher an Konturen. Obwohl der lokale Klerus im Sinn gegenreformatorischer Legitimation und Legendenbildung eine uralte Tradition abendländischer Pilgerfahrten zur *Grotta di S. Paolo* in Rabat propagierte, belegt eine Durchsicht der spätmittelalterlichen Pilgerberichte und frühneuzeitlichen Reiseberichte den wirklichen Beginn einer europaweiten Bekanntheit nicht vor der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Dies ist insofern einleuchtend, als erst mit dem Eintreffen des Ordens der Informationsfluss über die Geschichte und Kultur Maltas im ausreichenden Maß in die christlichen Länder Europas floss und damit auch die Paulus-Traditionen und -Legenden der Insel international bekannt wurden. Tatsächlich begann sich erst am Beginn des 16. Jahrhunderts die Überzeugung durchzusetzen, dass es sich bei der südlich Siziliens gelegenen Insel Malta um das „Melita“ der Apostelgeschichte und damit um die Insel des Schiffbruchs des Hl. Paulus handelte. In den Jahrhunderten zuvor waren neben Malta, die Inseln Lesbos („Mitilene“ bzw. „Mitylene“), Creta, Korsika oder Mljet („Melitene“ bzw. „Meleda“) als Orte des Schiffbruchs und der Wunderataten des Paulus genannt worden. Die im Lukasevangelium nicht erwähnte, zum

²³² Carlo Castone Torre di Rezzonico, *Viaggio della Sicilia e di Malta negli anni 1793 e 1794*, in: *Opere de Cavaliere Carlo Castone Conte della Torre di Rezzonico*, Bd. 5, Como 1817, 279f. Vgl. auch Richard Colt Hoare, *A Classical Tour through Italy and Sicily*, 2 Bde., London 1819, Bd. 2, 280f.

²³³ Siehe Mariano Bonello, *Descrizione Geografica dell’isola di Sicilia e delle altre sue adjacenti*, Palermo 1798, 299; Louis de Boisgelin, *Ancient and Modern Malta*, 3 Bde., London 1805, Bd. 1, 27f. Siehe noch Giovanni Gatt Said, *La Grotta di San Paolo* (wie Anm. 2).

Pilgerzentrum gewordene Höhle in Rabat wurde auf lokaler Ebene erstmals 1366 im Zusammenhang mit einem Paulus-Kult erwähnt, eine internationale Bekanntheit ist erstmals 1533 schriftlich dokumentiert.

Entscheidendes Moment in der ‚Pseudo-Restauration‘ der Grotte als Ziel internationaler Ströme von Devotionsreisenden und Objekt der Beschreibung, wird die Übernahme der Herrschaft Maltas durch den Johanniterorden. Spätestens als sich die Johanniter mit der Gründung der neuen Ordenshauptstadt Valletta 1566 auf einen längeren Aufenthalt auf Malta einrichteten, begann sich der Orden auch näher mit den religiösen Ikonen und dem religiösen Profil der Einheimischen und damit dem Hl. Paulus als Patron der maltesischen Inseln auseinander zu setzen. Die geschickt propagierte Devotion für den Hl. Paulus sollte zu einem entscheidenden Mediator zwischen Orden und Bevölkerung werden. Dass das Pilgerzentrum der *Grotta di S. Paolo* mit der darüber befindlichen Kirche und dem angeschlossenen Kollegium 1617 unter die Verwaltung des Ordens gestellt wurde, war logische Konsequenz. In bemerkenswerter Weise wurde damit Rabat zu einem der wenigen Pilgerziele, die gerade in der Epoche der Renaissance, des Humanismus und der Reformation einen tief greifenden Aufschwung erlebten. Dieses dem Orden zu verdankende Phänomen hebt die Bewegung der Pilgerreisen nach Malta grundlegend vom allgemeinen Trend der im 16. Jahrhundert nachlassenden Pilgerbewegung an die traditionellen Kultziele ab.

Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war die *Grotta di S. Paolo* zu einem der Standardbesuchsziele der Maltareisenden geworden. Dementsprechend erfuhr ein Besuch des *Theatrum Sacrum* von Rabat auch in den Reiseberichten und Reisetagebüchern ein immer größeres Echo und wurde schließlich in der Epoche des Barock für viele Reisende zur „plus remarquable chose“²³⁴ auf Malta. Das besondere Bild einer kunstvoll ausgestatteten Devotionsgrotte mit all ihren ästhetischen und spirituellen Implikationen wurde zum besonders geeigneten Objekt frommer und philosophischer Reflexionen. Hinzu kam ein vom lokalen Klerus geschickt installierter und gesteuerter Kult um die wunderbare Heilkraft der Steine der Grotte, der Malta bald auch auf theologischen, historischen und wissenschaftlichen Feldern zum Objekt großen Interesses werden ließ. Sowohl in der Reiseliteratur als auch in theologischen, naturwissenschaftlichen und historischen Traktaten des 17. Jahrhunderts wurden die *Grotta di S. Paolo*, die Pauluswunder und die mirakulöse *Terra di S. Paolo* ausführlich diskutiert. Auch die zeitgenössische reisetheoretische Literatur dokumentierte, welche Bedeutung diesem sakralen Reiseziel zugemessen wurde und nahm es an prominenter Stelle in den Kanon der Besuchsziele auf.

Wie die Aufzeichnungen des Archivs der *Grotta di S. Paolo*, der Register der Ankommelinge auf Malta in der *Banca Giuratale* von Mdina und dem *Cathedral Archive* von Mdina und eine Vielzahl Reiseberichte zeigen, waren es seit dem frühen 16. Jahrhundert Einzelpilger, ungeordnet eintreffende Teilnehmer von Bittgängen, Prozessionen und Heiligtumsfahrten, die den Ort besuchten. Die

²³⁴ Jean Coppin, *Le Bouclier de L'Europe*, 361 (wie Anm. 17).

Grotta di S. Paolo war also weniger Ziel von gemeinhin als Wallfahrten definierten, prozessionsweise, in regelmäßigen Zeitabständen unternommene Buß- und Bittgängen, sondern vielmehr das Ziel einzelner Devotionsreisender. Es war eine Art von Privatfrömmigkeit, beziehungsweise besondere individuelle Verbundenheit mit dem Hl. Paulus, Lukas oder Publius, welche die Fremden nach Rabat zog. Im Kern handelte es sich bei der von zeitgenössischen Beobachtern, Historikern und Klerikern (Asciac, Abela, Manduca, Pelagio, Surdu, Pirri, Cajetano oder Bartolo) propagierten Reise zur Grotte um eine freiwillige Devotionswallfahrt. Als reinste Form der Pilgergesinnung wird sie in den oben genannten Berichten und Notizen besonders hoch geschätzt. Für viele der Reisenden dürfte der Wunsch, den Stätten des verehrten Apostels Paulus physisch und spirituell nahe zu sein – wie auch häufig explizit angegeben – das zentrale Motiv ihres Aufbruchs von Deutschland, Ungarn, Frankreich oder Italien gewesen sein. Der Glaube an die in der Grotte befindlichen Reliquien und das Vertrauen in die wunderbare, dem Wirken des Hl. Paulus zu verdankende heilende Kraft der Steine der Grotte und der maltesischen *Schlangenzungen* unterstützten den internationalen Ruhm des Paulus-Kults entscheidend.

Im 18. Jahrhundert begann sich mit den Ideen der Aufklärung, Säkularisation und Entmythifizierung christlicher Kultstätten auch gegenüber dem Paulus-Kult auf Malta eine kritische Distanz einzustellen. Bereits zuvor hatten Exponenten der empirischen Wissenschaften mit ihrer kritischen Hinterfragung der Entstehungslegenden der *Terra di S. Paolo* und *Glossopetrae* eine entscheidende Bresche geschlagen. Zwar blieben die Paulus-Grotte und die Kirche in Rabat häufig besuchtes Ziel, die Interessen der Reisenden bewegten sich jedoch vom Religiösen und Spirituellen zu den bildlichen und ästhetischen Qualitäten des Ortes. Häufig wurde die Gelegenheit benutzt, um Defizite und Nachteile christlichen Aberglaubens zu diskutieren und die historische Unhaltbarkeit der These, dass es sich bei der Grotte um den Aufenthaltsort des Hl. Paulus gehandelt habe, herauszustellen. Am Ende des 18. Jahrhunderts schließlich interessierten die Besucher weit mehr die nahe gelegenen so genannten Paulus-Katakomben und ihre antike bzw. frühchristliche Vergangenheit als der Devotionsort des Hl. Paulus. Dieser erschien in den Reisebeschreibungen lediglich als Ort ‚romantischer‘ Atmosphäre und als pittoreskes Symbol vergangener mittelalterlicher Zeiten.

Die Kirchenpolitik der habsburgischen Monarchie im ersten Jahrzehnt der Besatzung Siebenbürgens (1690–1701)

Von Olga Lukács

Die konfessionelle Politik der Habsburger nimmt in der Geschichte der universalen und besonders der siebenbürgischen Kirche eine wichtige Stelle ein. Die erste Auswirkung dieser Politik ist die Entstehung einer Konfession, die jahrhundertlang Gegenstand heftiger Verhandlungen war. Die Kirchenpolitik der Habsburger ist grundlegend für das Verstehen der Geschichte der multikonfessionellen und vielsprachigen Monarchie¹ im 17. und 18. Jahrhundert.

Die Ausdehnung des Katholizismus, die sich während des 16. und 17. Jahrhunderts abspielte, wurde mit großem Eifer angestrebt, unter anderem auch durch die Siege der monarchischen Armee². Die Idee der kirchlichen Vereinigung der Rumänen mit dem Katholizismus hat ihre Wurzeln in den Ansichten der kirchlichen und staatlichen Politik der damaligen Zeit. Diese Politik der Gegenreformen ist einerseits eine Komponente der einheitlichen katholischen Bewegung im Raum der östlichen Kirche im Sinne des Vatikans, und auf der anderen Seite entspricht sie den Erwartungen der habsburgischen Politik angesichts der Lage in Siebenbürgen³.

¹ Mit dem hier behandelten Thema befassten sich insbesondere: Pompiliu Teodor, *Politica confesionala a Habsburgilor în Transilvania (1692- 1700)*, in: David Prodan, I. Jahrgang. Nr. 2, Cluj-Napoca 1994; Mathias Bernath, *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationalbildung*, Leiden 1972; Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationalbildung*, Düsseldorf 1976; Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania și unirea cu biserică Românei*, Cluj-Napoca 1990.

² Seit 1540 erstrebte Habsburg eine Ausdehnung nach Osten, was bis 1683 wegen der Türkeneinvasion in diesem Gebiet nicht möglich war. Erst 1691 wurden im Diploma Leopoldinum die Herrschaftsbedingungen festgelegt. Sie beinhalteten auch die Beibehaltung der Privilegien des ungarischen und sächsischen Adelsstandes.

³ Mathias Bernath, *Habsburgii și afirmarea națiunii române*, Cluj-Napoca 1994 (im Folgenden: *Habsburgii și afirmarea*), 78; Titel der deutschen Ausgabe: *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationalbildung*, Leiden 1972.

Die nichtkatholischen Konfessionen sahen in dieser Vereinigung eine Gefahr für das interkonfessionelle Gleichgewicht und fassten einen Beschluss. Natürlich musste der Hof bei der Durchführung dieser Kirchenpolitik vorsichtig sein, was den Einsatz von Militär betraf, und ging deshalb dabei sehr behutsam vor⁴.

Die bereits bestehenden Voraussetzungen für die Vereinigung

Der Impuls und das Konzept für die Bewegung der rumänischen Vereinigung kommen in erster Linie Kaiser Leopold I.⁵ und Kardinal Leopold Kollonich⁶ zu. Die konfessionelle Politik der Monarchie gehört zu den Maßnahmen, die zu einer Einheit des Staates führen sollten. Das hatte Vorrang in Siebenbürgen wegen der dort herrschenden konfessionellen, ethnischen und konstitutionellen Vielfalt. Die Gegenreformation strebte nach einer Ausdehnung des Katholizismus in den neu eingenommenen Gebieten und sogar jenseits der durch den Frieden von Karlowitz bestimmten Grenzen⁷.

In den Reinigungsprozess Kaiser Leopolds passten auch die Pläne, die protestantischen Böhmen auszuweisen, hinein. Die feindliche Einstellung der Monarchie gegen diese Gruppierung war schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts ersichtlich, und seit Anfang 1653 unter der Regierung von Leopold

⁴ Bernath, Habsburgii si afirmarea (wie Anm. 3), 80.

⁵ Es gibt aber auch andere Meinungen, die behaupten, dass Leopold I. (1658–1705) in allen seinen Bestrebungen für die religiöse Vereinigung von eigener religiöser Überzeugung geleitet worden sei. Deshalb wurde er „der Prototyp eines barockkatholischen Frommen“ genannt. Zu demselben Kontext notierte Evlyia Celebia, ein türkischer Reisender der damaligen Zeit, dass Leopold nach dem Sieg in Wien Gott für seine Hilfe dankte und versprach, dass er das Gebiet wieder Gottes irdischer Herrschaft, der *res publica christiana*, unterstellen werde. Vgl. H.W.Krumwiede, Geschichte des Christentums, Bd. III: Neuzeit, 17. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart 1977, 15f.

⁶ Kollonich, Erzbischof von Strigoniu und Primat des ungarischen Königums, ist einer der Menschen, die den größten Einfluss im kaiserlichen Hof ausübten. Er wurde 1631 in einer adligen österreich-ungarischen Familie geboren. Er erwarb militärischen Ruhm im Malteser Ritterorden durch seine Beteiligung am Kampf gegen die Türken, und erklimm danach sehr schnell mit Hilfe des Hofes die Stufen der kirchlichen Hierarchie.

⁷ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 1).

⁸ Im Hauseckviertel (Ober-Österreich) sind 250 Personen ausgewandert, weitere 860 Personen traten in Salzburg im Jahr 1684 über, 600 Personen waren gezwungen, den Staat zu verlassen, und zwischen 1691–1692 wurden 70 Personen aus Dürrenberg ausgewiesen. Es waren Zehntausende von Emigrierten und Deportierten, die das Land ab 1731/32 verlassen haben, besonders aus Ober-Österreich, aus Kärnten und der Steiermark. Die Menschen haben für ihren Glauben gelitten, da dieser für häretisch gehalten wurde. Deshalb waren sie gezwungen, den österreichischen Staat zu verlassen, und sie haben in Ungarn, Siebenbürgen oder Schlesien Zuflucht gefunden. Vgl. Peter G. Tropper, Emigriert – missioniert – deportiert. Protestant und Geheimprotestantismus in Österreich und Salzburg zwischen Gegenreformation und Toleranz, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 13, 1994, 179–189, hier: 182; Josef Wodka, Kirche in Österreich, Wien 1959, 287–298.

wurde sie immer deutlicher⁸. Die Umsiedlungen der protestantischen Böhmen v.a. nach Ungarn und Siebenbürgen wurden durch den monarchischen Erlass von 1781 aufgehalten, und zu dieser Zeit – so zeigen es die Dokumente – waren aus dem Gebiet der Monarchie ungefähr 80.000 Personen deportiert⁹.

Kaiser Leopold I. tat nichts anderes, als die Kirchenpolitik fortzusetzen, die von seinen Vorfahren und von den Mitgliedern der *Gesellschaft Jesu* begonnen worden war und die den Grund für Hilfe und Zusammenarbeit im Verlauf der kirchlichen Aktionen bedeutete.

Diese Maßnahmen seitens der Politik, zusammen mit denen der Missionare, sicherten am Ende des 16. Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa den Erfolg der katholischen Erneuerung, entsprechend den Normen des Konzils von Trient¹⁰. Dieser Prozess und diese Aktion der Rekatholisierung und Reconquista haben den Katholizismus gestärkt und neue Gemeindeglieder und Gebiete in Mittel-Europa mit allmählicher Ausdehnung nach Osten gewonnen.

Der erste Fortschritt wurde 1596 durch den Bund von Brest erzielt, als ein Teil der ruthenischen orthodoxen Kirche sich mit der römischen Kirche vereinigte¹¹. Obwohl dieses Geschehnis zum Gegenstand mehrerer Streitigkeiten wurde, hielt man es für ein lehrreiches Beispiel für die Verbreitung des Katholizismus zum Osten hin. Durch die Vereinbarung von Ujhorod im Jahre 1646 hatte der Katholizismus neue Gebiete in der subkarpatischen Ukraine gewonnen. Diese zwei beispielhaften Versuche der Vereinigung der Orthodoxen mit Rom waren eigentlich das Vorspiel der Geschehnisse in der rumänischen Orthodoxie Siebenbürgens. So erklärten sich auch die Forderungen und Begründungen, die am Ende des 17. Jahrhunderts sogar von der rumänischen kirchlichen Elite Siebenbürgens aufgestellt wurden. Sie wurden für eine Verteidigungswaffe gegen den Protestantismus gehalten, denn sie sorgten für den Erhalt der schon existierenden Gebräuche, z. B. des aktuellen Kalenders und der orthodoxen Traditionen.

Die ökonomische, politische, religiöse und kulturelle Lage der Rumänen in Siebenbürgen vor der Vereinigung.

Zurzeit des Fürstentums¹² hat sich die politisch-soziale Lage der siebenbürgischen Rumänen verschlechtert. Selbst Fürst Gabriel Báthory erwähnte in

⁸ Marie-Élisabeth Ducreux, Die Habsburgischen Länder, in: Marc Venard (Hrg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. IX: Zeitalter der Vernunft, Freiburg 1998, 9–39, hier: 32.

¹⁰ Imre Timkó, Keleti keresztyénség, keleti egyházak (Östliches Christentum), Budapest 1971, 456.

¹¹ Sándor Bonkáló, A rutének (Die Ruthenen), Budapest 1997, 109.

¹² Während der Osmanischen Herrschaft über Ungarn im 16. Jahrhundert hatte Siebenbürgen einen eigenen Status als Fürstentum mit weitgehender Autonomie von 1541 – 1690. In dieser Zeit breitete sich die Reformationsbewegung in Siebenbürgen aus, die auch von den Fürsten gefördert wurde.

einem wichtigen Brief, datiert vom 9. Juni 1609, dass die Lage der rumänischen Priester (Pfarrer) von Tag zu Tag immer unerträglicher würde¹³.

Schon in einer Landtagssitzung im Jahre 1600 wurde der Beschluss gefasst, dass „der Rumäne keine Waffen tragen darf, dieses Recht haben nur die Ungarn und die Sachsen“¹⁴. Später wurden weitere Verbote hinzugefügt, wie z. B. dass ein Rumäne nicht reiten oder keine Kleider aus Stoff tragen dürfe. Diese Unterdrückungen unterschiedlicher Art hatten zur Folge, dass die Rumänen in Massen nach Maldova und Muntenien (Walachei, rumänisches Gebiet im Süden der Karpaten) emigrierten¹⁵.

Während der Blütezeit des Fürstentums im 17. Jahrhundert flammten auch die werbenden Aktivitäten der Calvinisten gegen die Rumänen wieder auf. Der Misserfolg dieser Aktionen hatte verschiedene Gründe: einerseits die aktuelle Lage, anderseits die Einstellung der Rumänen.

Mit der Einbeziehung Siebenbürgens versuchte die habsburgische Monarchie einen Ausgleich in den politischen und zwischenkirchlichen Beziehungen zu erreichen, indem sie die Vereinigung der Rumänen mit der Kirche von Rom betrieb. Die Neustrukturierung der religiösen Verhältnisse Siebenbürgens bezog sich auch auf die soziale und politische Geringsschätzung der orthodoxen Rumänen.

In dem Organisationskonzept des ungarischen Königstums¹⁶ fand sogar der Wunsch nach Vereinigung der verschiedenen Gläubigen, wie Griechen, Serben, Rumänen und Ruthenen, eine Unterstützung, insbesondere durch die sozialpolitischen Maßnahmen zugunsten des Klerus, der für die Vereinigung schon gewonnen war¹⁷. Das Angebot bezog sich auch auf die erfolgreiche calvinistische Propaganda in Siebenbürgen während des 17. Jahrhunderts, der auch kulturelle und politische Unterstützung zuteil wurde. Aber diese Ideen haben den Proselytismus nicht beeinflusst, da ganz offenbar die materielle Lage und der soziale Status für diejenigen, die sich der Vereinigung anschlossen, immer besser wurden. Die Monarchie stützte sich dabei auf die Erfahrungen, die sie bei der Vereinigung der Ruthenen des Bistums Munkacs¹⁸ im Jahre 1646 gemacht hatte¹⁹.

¹³ Ion Lupaș, *A román nemzet története* (Geschichte der rumänischen Nation), Cluj-Napoca 1949 (im Folgenden: *A román nemzet*), 6.

¹⁴ Ion Lupaș, *A román nemzet* (wie Anm. 13), 99.

¹⁵ David Prodan, *Teoria imigratiei românilor din Principatele Române*, in: *Transilvania în veacul al XVIII-lea* (Die rumänische Immigration von der Walachei nach Siebenbürgen im 18. Jahrhundert), Cluj-Napoca 1944 (im Folgenden: *Teoria imigratiei*), 12.

¹⁶ Vgl. dazu beispielsweise das am 4.12.1691 von Kaiser Leopold I. erlassene, die Minderheitenfrage im Königtum Ungarn behandelnde sog. Leopoldinische Diplom (Documente istorice Transilvanene, Cluj-Napoca 1940, Bd. 1, 439 [Nr. 189]).

¹⁷ Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 58.

¹⁸ Im Norden Siebenbürgens befanden sich zu der Zeit einige zum Bistum Munkacs gehörende Dörfer mit rumänischer orthodoxer Bevölkerung.

¹⁹ Ovidiu Ghitta, *Catolicismul la români din diocaza Mukacevo* (sf. sec. XVII-inceputul XIX) (Katholizismus und die Rumänen im Bistum Munkacs), Dissertation, Cluj-Napoca 1998 (im Folgenden: *Catolicismul*), 92.

Wenn man die damalige politische und religiöse Lage betrachtet, wird deutlich, dass die rumänische Orthodoxie eine bedeutende Stelle in den Plänen der politischen und religiösen Kräfte einnahm, die in den Verlauf der Geschehnisse eingebunden waren²⁰.

Die religiösen Gründe für eine Vereinigung der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens mit der römischen Kirche, der Konfession des österreichischen Hauses, könnte man folgendermaßen einteilen:

1. Unter den damaligen Konfessionen Siebenbürgens war die Anzahl der Katholiken am geringsten. Die österreichische Monarchie erstrebte eine größere Macht der katholischen Kirche.
2. Die nichtorthodoxe Bevölkerung betrug nur etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung.
3. Die orthodoxen Rumänen befanden sich zu dieser Zeit in einem Status der *Tolerierten* und *Zugelassenen*. Jetzt wurden ihnen Versprechungen und Zugeständnisse auch außerhalb des religiösen Lebens gemacht, was für sie eine Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Stellung bedeutete.
4. Diese Maßnahmen sollten zur Verbesserung der Reichstreue der Bevölkerung beitragen. Schon die dem Jesuitenorden angehörigen Militärpriester der fürstlichen Armee, die in Siebenbürgen eingedrungen waren, bereiteten die Maßnahmen vor, um die anderthalb Jahrhunderte vorher verlorenen Gebiete für die Kirche und für das Erbhaus zurückzugewinnen. In diese Richtung arbeitete auch Antidius Dunod, der fürstliche Abgesandte²¹. Als er seine Pläne in die Tat umsetzen wollte, wurde Kollonich von einer großen Anzahl von Ratgebern aus dem Jesuiten-Orden unterstützt.

Eine wichtige Rolle im Verlauf der Geschehnisse spielte der Priester Pal Laszlo Baranyi von der Stadtkirche aus Alba-Iulia, der die Verbindungen zum rumänischen Klerus herstellte und pflegte²².

Die Verbesserung der kulturellen Lage der Vereinigten war ein Grundziel der Jesuiten. Die jungen Walachen konnten in Rom studieren, im deutschen und ungarischen Kolleg und auch in den Kollegs der Ruthenen in Wien,

²⁰ Agnes R. Várkonyi, Erdélyi változások, az erdélyi fejedelemség a török kiüzése korában (1660–1711), (Siebenbürgische Wandlungen, das Siebenbürgische Fürstentum nach dem Abzug der Türken), Budapest 1984 (im Folgenden: Erdélyi változások), 198.

²¹ Stefan Lupsa, Biserica ardeleana si „Unirea“ in anii 1697–1701 (Die siebenbürgische Kirche und die „Vereinigung“ 1697–1701), Bukarest 1949 (im Folgenden: Biserica ardeleana), 12. Der Autor hebt Folgendes hervor: „Zusammen mit den Besatzungstruppen im Jahre 1687 und 1688 kamen die Jesuiten nach Siebenbürgen und fingen an, die Rumänen zu überreden, sich mit den Katholiken zu vereinigen, weil der König es so will, und er würde ihnen die gleichen Rechte geben wie den Katholiken. Diese Propaganda wurde durch den Archimandriten Isaia aus Athos in Moskau am 13 Sept. 1688 berichtet, und es wurde weiter vorgetragen, dass sie sich nicht wehren sollten, denn der König würde sie dann durch eine Verordnung zwingen.“

²² Der Jesuitenorden wurde im Jahre 1688 in Siebenbürgen wieder zugelassen. Seine Wiederherstellung hat bei den Protestanten großen Widerstand ausgelöst, weshalb die Jesuiten am Anfang ihrer Aktivitäten vorsichtig sein mussten. Gleichwohl hatten sie es vermocht, langsam die alten Stätten zurückzugewinnen und auch in Neumarkt, Hermannstadt und Fagaras Stützpunkte einzurichten.

Tyrnava, Klausenburg, Kronstadt und Hermannstadt, wodurch der Bildungsstand der Rumänen sichtlich gefördert wurde. Sie wurden bevorzugt behandelt und darauf hingewiesen, dass sie die Träger der Vereinigungsbewegung werden sollten, nicht nur im Hinblick auf die Frömmigkeit, sondern auch in der Kultur²³.

Von seinen protestantischen Gegnern hatte der Orden den Gebrauch der rumänischen Sprache in der religiösen Propaganda übernommen; das hatte äußerst wichtige Folgen in der Verbreitung der Sprache und der Kultur des rumänischen Volkes.

Die Vereinigung unter Teofil

Der erste Versuch der kirchlichen Vereinigung zu Teofils Zeit ist in der Geschichtsschreibung sehr umstritten. Teofils Geburtsname war Toma Szerémi, als Mönch erhielt er den Namen Teofil. Er stammte aus dem niederen rumänischen Adel und war Sohn eines orthodoxen Priesters aus Teius.

Erzbischof²⁴ Teofil hatte sein Amt 1692 und damit zu einer Zeit angetreten, in der die Bevorzugung des Katholizismus eine wichtige Rolle spielte. Am 23. August 1692 erfolgte die Aussendung des kaiserlichen Patents. Er wurde in Bukarest geweiht, wo er seine Treue zur Orthodoxie bekräftigte. Doch das hat ihn nicht davor bewahrt, einem werbenden protestantischen Druck ausgesetzt zu werden.

Das war auch der Grund für seine Einsetzung als Bischof von Siebenbürgen am 18. Dezember 1692, als die so genannten 19 Bedingungen – die schon 1643 (bzw. 1669 in der rumänischen Kirche) eingesetzt worden waren – wieder aktualisiert wurden, durch welche der Erzbischof verpflichtet war, den calvinistischen Einfluss zu akzeptieren. Kurz vor der Vereinigung nannte sich der calvinistische Superintendent selbst „reformierter Bischof Ungarns und der Walachen Siebenbürgens“²⁵.

Unter diesen Bedingungen fand die Vereinigungsaktion einen fruchtbaren Boden, begünstigt durch calvinistischen Druck. Trotz calvinistischen Widerstandes wurde im Jahre 1697 die Vereinigungssynode zusammengerufen (nach katholischer Geschichtsschreibung)²⁶. Aus dem Inhalt und den erfolgten Reaktionen, welche die erhalten gebliebenen Dokumente aufzeigen, ergibt sich, dass sich im Frühling 1697 ein Teil der Vereinigungsverhandlungen

²³ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 7) 85.

²⁴ In der Literatur unterschiedlich als Bischof, Erzbischof, Metropolit bezeichnet. Auf Rumänisch „Vladica“.

²⁵ István Juhász, *A reformáció az erdélyi románok között* (Reformation bei den Rumänen Siebenbürgens), Kolozsvár 1940, 246–251; Pokoly József, *Az erdélyi református egyház története* (Geschichte der Reformierten Kirche Siebenbürgens), Bd. II. *Die Reformation*, Budapest 1904, 246–251; Makkai László, *Magyar-román közös múlt* (Gemeinsame Vergangenheit der Ungarn und Rumänen), Budapest 1978; Makkai László, Várkonyi Agnes, *Erdély története* (Geschichte Siebenbürgens), Bd. II, Budapest 1988.

²⁶ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 7), 21.

zwischen dem Bischof und der Gruppe des Klerus einerseits und andererseits den Jesuiten-Missionaren, geführt von Pal Laszlo Baranyi, erledigt hatte.

Die Kritik der Orthodoxen, in erster Linie die von Silviu Dragomir, bezieht sich auf zahlreiche Punkte der Synode, die im Februar zusammengerufen, deren Protokoll im März unterschrieben wurde und in welcher der Erzbischof und zwei Kleriker ihren Beitritt zur Vereinigung erklärten. Die Authentizität der vorliegenden Dokumente wird vielfach bezweifelt²⁷.

Die erste Sitzung erklärte den Kontext (Inhalt) der Vereinigung, und die Zweite hatte das Ziel, die Voraussetzungen und die Verwirklichung der Vereinigung zu bestimmen, indem sie ein festes Programm ankündigte. Im Geiste des Konzils von Florenz (1439)²⁸ sah die rumänische kirchliche Elite in der Vereinigung eine Partnerschaft zwischen zwei gleichwertigen Kirchen, die auf den vom Rat beschlossenen vier Punkten beruhte. Diese haben die Beibehaltung der liturgischen Riten, des liturgischen Kalenders und der Festtermine erlaubt. So bedeutete die Vereinigung der orthodoxen Rumänen auch eine Vereinigung von Riten aus Mittel- und Osteuropa, denn gleichartige Gebete und Bedingungen gab es in Brest und Ujhorod.

Die missionarische Strategie hatte den Wunsch der östlichen Kirchen nach einer nur partiellen Vereinigung beachtet.

Die Aussagen vom Ende der 2. Sitzung und die Aufzählung der Punkte 3. und 4. spielen insofern eine wichtige Rolle, als sie aus der religiösen Sphäre heraustraten. Durch die Formulierung politischer, sozialer und kultureller Bitten, die sowohl die Kleriker als auch die Laien betrafen, vertrat die rumänische kirchliche Elite die Interessen der ganzen rumänischen Gesellschaft. Die Vereinigung wird als eine Maßnahme zur Emanzipation der Rumänen angesehen, und sie bedeutet den Übergang vom ‚toleriert sein‘ zum ‚akzeptiert sein‘ als Kinder desselben Landes. So soll der vereinigte Klerus die gleichen Rechte haben wie der lateinische Klerus und auch die gleiche Immunität. In Punkt 4 fand sich die Forderung, dass auch die Weltlichen sich derselben Rechte erfreuen sollten wie die Weltlichen anderer Nationalität und Konfession und so die Möglichkeit geschaffen werde, in katholischen Institutionen zu studieren. Dieses Programm maximaler Forderungen war eine Zusammenfassung der kirchlichen und nationalpolitischen Wünsche aller Rumänen. Es wurde dann aber teilweise verändert mit dem Ziel, nicht von Anfang an große Kontroversen zu verursachen. Obwohl dieses Ge-

²⁷ Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania si unirea cu biserica Romei* (Die Rumänen aus Siebenbürgen und die Vereinigung mit der Kirche von Rom), Cluj-Napoca 1990, (im Folgenden: *Romanii din Transilvania*), 12–18.

²⁸ Das Konzil von Florenz erließ folgende vier Anweisungen:

1. Sie sollen glauben und bekennen, dass der Papst aus Rom das Oberhaupt der ganzen christlichen Kirche ist.
2. Sie sollen glauben und bekennen, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht.
3. Sie sollen glauben, dass es zwischen Himmel und Hölle noch einen Platz namens Fegefeuer gibt, wohin diejenigen Seelen gelangen, die leichtere Sünden haben, damit sie davon gereinigt werden.
4. Sie sollen glauben, dass das heilige Abendmahl mit ungesäuertem Brot gefeiert werden kann.

schehnis einen ungewohnten Verlauf genommen hatte, wurde noch längere Zeit darüber nachgedacht²⁹.

Die wichtigsten Forderungen waren: Beseitigung des Einflusses der Weltlichen bei der Wahl und Kontrolle der Priester, Zuteilung von Landbesitz an eine jede Pfarrei und Erstellung eines Pfarrhauses. Diese Forderungen richteten sich hauptsächlich an die Landesherren, die aber zum größten Teil protestantisch waren.

Bei der entscheidenden Rolle der Jesuiten in dieser Vereinigungsaktion war erkennbar, dass nur der rumänische Klerus in der Lage sein würde, ein Gegenprogramm zu formulieren, das von Dauer sein könnte.

Die Tatsache, dass der Metropolit Teofil am 21. März 1697 im Namen des ganzen rumänischen Klerus die endgültige Vereinigungserklärung unterschrieben hatte, war ein erstes Zeichen von Seiten der Hierarchie der rumänischen Kirche, dass sie die Vereinigung akzeptiert hatte.

Teofil hat die Entscheidungen vom 21. März 1697 aus Alba-Iulia durch eine spezielle Verordnung bekräftigt. In dieser Erklärung, die einer Verordnung gleichkam, wurde dem kaiserlichen Hofe mitgeteilt, dass der Bischof und der ganze Klerus der rumänischen Kirche sich ‚ganzheitlich‘ dazu entschieden hätten, zu der römisch-katholischen Kirche zurückzukehren. Bei der Anerkennung der vier Punkte aus Florenz enthielt die rumänische Gegenforderung folgende drei Punkte:

1. Der rumänische Klerus soll die gleichen Rechte genießen wie die Kleriker der akzeptierten Konfession.
2. In jedem Dorf, in dem es einen Pfarrer gibt, soll ein Pfarrhaus zur Verfügung gestellt werden, damit er nicht gezwungen wird, in einem fremden Haus zu wohnen.
3. Die Priester sollen nur von den Bischöfen abhängig sein.

Durch diese Veränderungen wurde das ursprüngliche Programm aufgehoben. Unter den vorhandenen politischen und gesetzlichen Voraussetzungen schien die Vereinigung nur ein Abenteuer zu sein. Allmählich machten sich Zweifel breit. Man kam zu der Überzeugung, dass dank des vorherrschenden Einflusses des Baranyi die Vereinigungsordnung im Juni 1697 von elf Dekanen und einem Pfarrer, die bei der Synode im Februar nicht anwesend waren, unterzeichnet wurde. So hatte die kirchliche Elite langsam ihre Kreise erweitert³⁰. Sieben von den Erzpriestern (Protopopen), die die Vereinigungserklärung unterzeichnet hatten, bildeten die basale Kraft in den nächsten Jahren.

Die Frage, ob die Versammlung vom Februar 1697 aus Alba-Iulia, zusammengerufen von Teofil und seinem Berater Baranyi, eine kanonische Synode oder nur eine Versammlung eines Kreises der ad-hoc-Teilnehmer war, kann aufgrund der existierenden Dokumente nicht beantwortet werden. Die einzige primäre Quelle, die uns über die Geschehnisse von Februar bis Juni 1697 informiert, sind die Berichte und Akten, die von den Propagandisten der

²⁹ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 7), 22.

³⁰ Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania* (wie Anm. 26), 18. – Die Vermutung einer List wurde Gewissheit in dem Moment, als Teofils Taten sich als unwahr erwiesen.

kirchlichen Vereinigung stammen. Aus diesen Schriften ergibt sich das Bild eines gut geplanten Unternehmens³¹.

Wie lückenhaft und widersprechend diese Quellen, den Fortschritt der ersten Phase der kirchlichen Vereinigung betreffend, auch sein sollten, so lässt sich für die Geschehnisse von 1697 doch eindeutig feststellen, dass Teofil und seine Anhänger als Pioniere der kirchlichen Vereinigung angesehen werden können. Obwohl ihre Persönlichkeit in den Quellen nur grob geschildert wird, stehen sie unbestreitbar als Leitfiguren am Anfang einer neuen Entwicklung, die die Lebensbedingungen des rumänischen Volkes aus den besagten Gründen verändert hat³².

Die endgültige Vereinigung unter Atanasie

Der Bewerber für den Bischofsstuhl wurde von einer reformierten Gruppierung gewählt. Zu dieser Gruppierung gehörten auch hochadlige Calvinisten wie Miklós Bethlen, Stefan Nalaczi und Sámuel Keresztesi. Sie alle haben für einen Pfarrerssohn, der zu der Klasse des niederen rumänischen Adels aus Hunedoara gehörte, plädiert. Dieser erhielt beim Eintreten in den Mönchsorden den Namen Atanasie. Er hatte die calvinistische Schule in Alba-Iulia abgeschlossen und schien der Richtige für dieses Amt zu sein. Dessen Ernennung wurde im Sinne der Erhaltung des Status quo bezüglich des calvinistischen Einflusses vorgenommen. Er wurde also von den siebenbürgischen reformierten Magnaten unterstützt, wurde dann von dem Metropolit der Walachei gerufen, um sich gegen den calvinistischen Einfluss auf die rumänische orthodoxe Kirche zu wenden. Im September 1697 befand sich Atanasie auf dem Weg nach Bukarest, um sich dort vom Metropoliten aus Ungro-Walachien weißen zu lassen. Erst nach 4 Monaten, am 22. Januar 1698, wurde er in Bukarest von Teodosie geweiht, in Anwesenheit von Dosoftei, dem Patriarchen von Konstantinopel.

Teofil musste bei seinem Amtsantritt einen Treueschwur ablegen, wobei die Schwüre auf die sieben Ökumenischen Konzilien und auf die Lehre der heiligen Kirchenväter für Atanasie nicht ausreichend waren. Zu den erwähnten Schwüren kam in seinem Fall der eigens für ihn von Dosoftei zusammengestellte Belehrungsschwur, der aus 22 Punkten³³ bestand. Dieses Dokument muss erwähnt werden, weil es die Stellungnahme der rumänischen Orthodoxie und des Patriarchats angesichts der doppelt drohenden Gefahr der Calvinisierung und der Katholisierung wiedergibt.

Der junge Bischof hatte den Auftrag, „die Dogmen, die heiligen Schriften und die Bräuche der östlichen Kirche“ zu bewahren³⁴. Obwohl die Ernennung des neuen Bischofs vermuten ließ, dass sich nichts ändern würde, zeigen die dann folgenden Geschehnisse das Gegenteil.

³¹ Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 100.

³² Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 101.

³³ Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 110.

³⁴ Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 111.

Während sich Atanasie in Bukarest aufhielt, waren die Gegner der kirchlichen Vereinigung aktiv. In Wien tat Pater Baranyi alles Mögliche, um die Stimme des Adelsstandes verstummen zu lassen. Diese Stimme war nach Teofils Tod laut geworden. Sogar die politische Lage kam Baranyi zu Nutze, denn die kaiserliche Armee hatte neue Erfolge auf der ungarischen Kriegsszene zu verzeichnen, und zwar den Sieg von Eugen de Savoya bei Zenta am 11. Oktober 1697³⁵.

Weil Baranyi die Vereinigungsgesinnung stärken wollte, hatte er im September 1697 einen Antrag der siebenbürgischen katholischen Seite präsentiert, in welchem die Katholiken den Hof darum bat, ein Diplom „für die Vereinigung der Griechen und Walachen aus Siebenbürgen“ herauszugeben und den orthodoxen Pfarrern und Mönchen gleiche Rechte wie denen anderer Denominationen zu gewähren. Dieses Dokument, das dem Hof im Februar 1698 eingereicht wurde, wurde zur Grundlage für die späteren Verhandlungen zwischen Kanzler Franz Ulrich, Graf von Kinsky und den Vertretern Siebenbürgens, die anderer Meinung waren, wie z. B. der Gouvernator György Bánffy, der Calvinist war, Kanzler Miklós Bethlen, der ebenfalls calvinistische Ideen vertrat, und der Schatzmeister István Apor mit katholischem Glauben. Pater Baranyi wurde vom Kardinal Kollonich zu einer Audienz empfangen, die den Kanzler Kinsky zu einer Zustimmung zu der Vereinigung bewegen sollte, der aber eine gemäßigte Haltung in dieser Sache einnahm.

Nachdem Atanasie am 22. Januar 1698 in Bukarest geweiht worden und in das Land zurückgekehrt war, sah er sich mit einer schwierigen politischen Lage konfrontiert. Der junge Bischof hatte früh bemerkt, dass die calvinistische Seite in dem Jahr seiner Abwesenheit schwächer geworden war. Atanasie erschien nicht im Gubernium³⁶, stattdessen schickte er einen Brief durch Baranyi an Kollonich, in welchem er eine Bestätigung für sein Bischofsamt verlangte³⁷.

Von Calvinisten empfohlen, von Orthodoxen zum Priester geweiht, verlangte der neue Bischof auch die Akzeptanz seitens des katholischen Regenten. Dadurch bewies er, dass er zu einer Vereinigung bereit sei.

Eine klare Stellungnahme von Seiten des Hofes bezüglich der Vereinigungs-erklärung von Teofil fehlte, wodurch Baranyi und Atanasie irritiert waren. Die Wiener Politik, von Kinsky geleitet, war noch sehr zurückhaltend angesichts der protestantischen Mehrheit in Siebenbürgen, was die Unterordnung der rumänischen Kirche unter den römischen Primat anging.

Aber schon das Jahr 1698 brachte die ersten Anordnungen des Wiener Hofs bezüglich der Vereinigung, während die katholische Propaganda sich ausbreitete, in welcher die Versprechungen des *Patents* von 1692 neu aufgegriffen wurden, durch welche den rumänischen Priestern Vorteile angeboten wurden

³⁵ Makkai László, Várkonyi Agnes, Erdély története (wie Anm. 24), 883.

³⁶ Hauptorgan der Regierung in Siebenbürgen in den Jahren 1690–1848 und 1860–1869 mit Sitz zuerst in Alba-Iulia (Weissenburg), dann in Sibiu (Hermannstadt), seit 1790 in Cluj-Napoca (Klausenburg).

³⁷ Mathias Bernath, Romanii si afirmarea (wie Anm. 3), 112.

als Gegenleistung für die Annahme der Vereinigungsbedingungen mit der römischen Kirche³⁸.

Die Verordnung verzichtet auf die Vereinigungsbedingungen, die in Florenz beschlossen worden waren, mit Ausnahme der Anerkennung des Papstes, was diesmal durch die Zurückhaltung des orthodoxen Klerus begründet werden kann³⁹. Der Beschluss wurde dem Gubernium erst am 28. Mai zugestellt.

Das Manifest definierte das Vereinigungskonzept auf der Grundlage der vier Punkte von Florenz, von deren Anerkennung auch die Gewährung der Vorteile und Immunitäten für den katholischen Klerus abhingen.

Es war das erste Mal, dass ein kaiserlicher Ratgeber die rumänische Kirchenvereinigung offen propagierte und außer der Verbesserung der materiellen Lage des Priestertums auch Schutz für die Anhänger der Vereinigung bot.

Die Auffassung von Kollonich bedeutete keine Abweichung von der höfischen Politik, sondern war im Gegenteil ein Ausdruck dieser Politik. Der Kardinal bekam als Vertreter der römisch-katholischen Kirche die Aufgabe eines Sprechers der Politik Roms.

Unter diesen Bedingungen war die gegenteilige Stellungnahme des Adelsstandes und die des Guberniums selbstverständlich⁴⁰. Doch bis zu diesem Moment hatte der Hof keine Maßnahmen getroffen, welche die Wahl von Atanasie bestätigt und seinen Rechtsstatus festgelegt hätte. Unter diesen Umständen hat Barany, der Jesuitenoberst aus Alba-Iulia, die rumänische Spiritualität beeinflusst und die nötigen Schritte unternommen.

Auf dessen Rat hin hat Atanasie sich für eine Maßnahme entschieden, die ihm geeignet erschien, Wien zu einer Stellungnahme zu zwingen und die Zustimmung zur Vereinigung zu erreichen. Er hatte am 7. Oktober 1698 in Alba-Iulia die Synode der orthodoxen Kirche aus Siebenbürgen zusammengerufen, um die offizielle Vereinigung mit Rom auszurufen. Unter Be trachtung der bisherigen Kontroversen ergibt sich, dass die Synode für den Metropoliten eine Notwendigkeit war. Diese Begebenheit glich im Hinblick auf die Lage vom 20. Oktober einer bewussten Demonstration, die in derselben Stadt die Vorbereitungen für den Landtag einleiten wollte⁴¹.

So wie bei dem ersten Vereinigungsversuch unter Teofil blieben auch bei diesem die Ereignisse und der Ablauf der Synoden bis heute noch unklar. Unterschiedliche Auffassungen gibt es zwischen den Historikern der Vereinigung und deren Gegnern⁴². Sehr umstritten ist auch die Authentizität der erhaltenen Dokumente der Vereinigung, deren Textlücken und Widersprüche viele Spekulationen nähren. Da uns weder das Protokoll noch die Meldungen von der Synode und der kirchlichen Versammlung von 1698 erhalten

³⁸ Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania* (wie Anm.26), 28. Der Autor nennt diesen Beschluss „eine Verlockung voll mit Versuchung“.

³⁹ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 7), 23.

⁴⁰ Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada, 1697–1792* (Das erste Jahrhundert des siebenbürgisch-rumänischen Nationalismus), Csíkszereda 1998 (im Folgenden: *Az erdélyi román nacionalizmus*), 33.

⁴¹ Mathias Bernath, *Romanii si afirmarea* (wie Anm. 3), 112.

⁴² Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania* (wie Anm. 26), 28–32.

geblieben sind, müssen wir auf einen Text zurückgreifen, der in rumänischer Sprache ausgearbeitet, aber auf Latein geschrieben wurde.

Viele Jahre lang war nur die Abschrift der lateinischen Version bekannt. Erst 1879 hat der Historiker Nicolae Densusianu in der Bibliothek des Nationalmuseums zu Budapest in der Sammlung der Jesuiten Gabriel Hevenessi neben dem Originaltext der lateinischen Version auch das Original einer rumänischen Version gefunden, welche von dem lateinischen Text abweicht. Diese Tatsache führte zu Zweifeln an der Wahrhaftigkeit des Berichtes über die Ereignisse von 1698, sogar unter den unparteilichen Analytikern der Geschehnisse⁴³.

Neben den Bischöfen hatten sich noch 38 Erzpriester zu der Vereinigung mit der römischen Kirche entschlossen. Dies war ein Beweis für den Erfolg der katholischen Propaganda⁴⁴.

Die rumänische Version drückt eindeutig die Wünsche des Klerus aus, u.a. die Hoffnung auf Veränderung seiner materiellen Lage. Die Forderungen enthalten als Vereinigungsbedingungen: das Beibehalten der Riten, der Bräuche und des Kalenders sowie der Rechte der Erzpriester. Hierin drückt sich der Zwiespalt ihrer Überlegungen aus, die Veränderungen nur zu akzeptieren, wenn die Tradition im Wesentlichen erhalten bleibt. Am Schluss der Verhandlungen und nach Leistung der Unterschriften kann der Bischof klarstellen, dass alle Änderungen der Liturgie abgelehnt werden. Das Dokument endet mit der Erklärung der Erzpriester, dass als Oberhaupt der Bischof der rumänischen Kirche anerkannt wird. So konnte er vom Adelsstand nicht beseitigt werden.

Ein nächster Schritt waren die Bemühungen um die politische Anerkennung der Vereinigung durch die Siebenbürgischen Obrigkeit, die allmählich zur Legitimierung der Kirche führten⁴⁵.

⁴³ Das Streitgespräch wurde von Ion Crisian eröffnet (er hielt nur 7 von 38 Unterschriften für original und begründete so die These, dass sich nicht so viele Priester für die Vereinigung ausgesprochen hätten) und von Stefan Lupsa und dann von Silviu Dragomir weitergeführt. Durch die vergleichende Analyse der Unterschriften aus den Papieren von Juni 1697, Oktober 1698 und Januar 1701 schienen die Behauptungen von Crisian bestätigt, dass zwar alle Unterschriften Originale seien, jedoch keinen Vereinigungsbeschluss begleitet hätten. Ion Crisian, Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I., Hermannstadt 1882; Silviu Dragomir, Romanii din Transilvania (wie Anm. 26), 14–16; Stefan Lupsa, Biserica ardeleana (wie Anm. 20).

⁴⁴ Vgl. dazu Dokument Nr. 8 und Nr. 198 bei Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronaee S. Stephani*, Bd. I., Innsbruck 1885, 464–467. Die Betonung dieser Punkte, u.a. die Vereinigung der Kirche mit Rom auch auf dogmatischer Ebene, erfolgt von Augustin Bunea in: *Cestiuni din dreptulu si istoria bisericei romanesce unite, studiu apologeticu*, Blaj 1893, 11: „Das öffentliche kirchliche Gewissen zeigt sich seit 1698 im ganzen kirchlichen Leben und ist der wichtigste Beweis, dass die Vereinigung schon immer als eine dogmatische angesehen wurde, durch welche wir denselben Glauben wie die katholische Kirche haben“. Vgl. Laszlo Makkai, Agnes Várkonyi, *Erdély története* (wie Anm. 24), 330.

⁴⁵ Zsolt Trócsányi, *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben (1660–1711)* (Habsburger Politik und Habsburger Regierung in Siebenbürgen), Budapest 1984 (im Folgenden: *Habsburg-politika*), 28; Vgl. Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm.7), 25.

Im Landtag, der vom 20. Oktober bis zum 21. Dezember 1698 tagte, hat der ungarische Adelsstand die Politik Wiens in Bezug auf das rumänische Volk in Siebenbürgen kritisiert. Der Landtag ignorierte die Entscheidung des rumänischen Klerus: Das Gubernium hatte unter der Führung von Gouverneur Bánffy György gegen die Vereinigung protestiert. Ein wichtiges Faktum ist, dass es zu diesem Zeitpunkt keine Auseinandersetzungen zwischen Protestant en und Katholiken gab. Man kann es damit erklären, dass sich die Vereinigten nicht mehr auf die Hilfe des *Katholischen Status*, also des Laien und Kleriker umfassenden Verwaltungsorgans der katholischen Kirche in Siebenbürgen, verlassen konnten. Den Schwachpunkt der Landbesitzer beachtend wurde im Landtag dafür plädiert, dass die rumänischen Priester weiterhin an verschiedene Verpflichtungen gebunden sein sollten.

Am Ende des Landtags wurde entschieden, einen Calvinisten namens Gabriel Vass nach Wien zu schicken, um die Bedenken des Adelsstandes am Hof zu vertreten und mehr Unterstützung zu erhalten⁴⁶.

Doch der rumänische unierte Klerus brauchte eine Bestätigung seines Vereinigungsbeschlusses von Seiten des Wiener Hofes und auch eine juristische Garantie. Deshalb forderte er ein Diplom, das der schon 1692 den Vereinigten in Ungarn ausgestellten Urkunde ähnlich sein sollte. Zu dieser Zeit war der neu gewählte Bischof Atanasie auf Anraten des Jesuiten Barow bereit, in die Hauptstadt des Kaisertums zu reisen, um dort die neue Kirche anzuerkennen⁴⁷.

Das politische Ziel des kaiserlichen Hofes kommt im Friedensvertrag von Karlowitz deutlich zum Ausdruck, durch den Siebenbürgen nach internationalem Recht unter habsburgische Macht geriet. Dieses Zusammentreffen begünstigte das Fortführen der Verhandlungen und verstärkte die Position des Katholizismus. So geschah es, dass der Hof das erste Diplom der Vereinigung am 26. Februar 1699 (also zum Zeitpunkt des Friedensvertrages) ausgegeben hat. Dieses Geschehen ist das Ergebnis aller bisherigen Verhandlungen und Äußerungen. Das Diplom richtete sich besonders an diejenigen, die nach nationaler Anerkennung als Rumänen in Siebenbürgen strebten. Obwohl das Diplom von Kardinal Kollonich inspiriert war, ist es sicher ein Ausdruck der österreichischen Herrschaft⁴⁸.

Die Nichtbeachtung der Beschlüsse von 1697 und 1698 und die verschiedenen Adressaten des Diploms (Rumänen, Griechen und Ruthenen aus Ungarn, Kroatien und Siebenbürgen) haben Atanasie enttäuscht. Es wurde nicht eigens den Rumänen gegeben, was das Misstrauen des Erzbischofs bezüglich der Vereinigung verrät. Das Diplom sollte (nach der Meinung von Andreas Freyberger) das Priestertum, das die Vereinigung begehrte, in dieser Haltung verstärken.

Die Absicht Wiens, auch den Adelsstand für die Anerkennung des Diploms zu gewinnen, scheiterte. Das siebenbürgische Gubernium hat das ihm am 28. Februar 1699 zur Bestätigung zugeschickte Diplom angenommen.

⁴⁶ Mathias Bernath, Habsburgii si afirmarea (wie Anm.3), 125.

⁴⁷ Ion Lupas, Documente istorice transilvanene (Dokumente Transsilvanien), 471–474, Dok. 201.

⁴⁸ Andreas Freyberger, Historia relatio unionis Walachiae cum romana ecclesia, Clusium 1996, 63.

Am 29. März 1699 erhielt Bischof Atanasie von katholischer Seite eine autoritär formulierte Verordnung, in welcher die nicht durchführbaren Anordnungen des kaiserlichen Diploms in fünf Punkten zusammengefasst waren. Das Einhalten dieser fünf Punkte hätte die Annulierung des Diploms bedeutet.

Kollonich ignorierte den Widerstand der Vertreter des Adelsstandes und warnte die Gegenpartei. Er proklamierte den kaiserlichen Befehl in einer Synode der unierten Kirche, zusammenberufen ad hoc am 24. Mai 1699. Wahrscheinlich war dies die Synode, über die der Kardinal Ungarns dem Vatikan am 28. Juni 1699 Bericht erstattet hatte⁴⁹. Das Dokument dieser Synode lässt den Schluss zu, dass sie ebenso eine repräsentative Versammlung war wie die spätere von 1700⁵⁰.

Der Adelsstand reagierte stürmisch. Er bezog sich nicht auf das Diplom, sondern nur auf die kaiserliche Verordnung vom 7. Mai, welche die Emigration der siebenbürgischen Untertanen erlaubte und gegen die rumänische Politik der allgemeinen Katholisierung protestierte. Diese Haltung stellte die Reaktionen der siebenbürgischen Landesherren auf die Reformideen Wiens dar, nach denen die rumänischen Leibeigenen mehr Freiheit besessen hätten.

Die *Unterweisung* des Landtags vom 26. September wollte die Einführung des leopoldinischen Vereinigungsdiploms und dadurch die Einleitung neuer politischer, religiöser Regelungen unter den Rumänen verhindern⁵¹. Der Landtag verordnete eine allgemeine Audienz für rumänische Orthodoxe. Trotz beharrlichen Widerstandes Atanasies hat diese Audienz des Guberniums stattgefunden. Atanasie war nicht willig, sich den Obrigkeit zu unterzuwerfen.

In diesen Audienzen des Guberniums traten viele Meinungen und Denkweisen der siebenbürgischen Dörfer zutage, die bis dahin verschwiegen worden waren. Die Befragungen enthüllten eine Welt, die um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert aus dem Verborgenen ans Licht treten sollte. Sie offenbarten eine religiöse Spiritualität, die ihrer Meinung nach nicht gewählt, sondern nur durch die Taufe angeeignet werden kann. Und es kam der Wunsch zum Ausdruck, dass die Tradition weitergepflegt werden solle.

Die protestantische Gegenpartei reagierte heftiger im Jahre 1700 durch die Organisation von Antivereinigungsaktionen, in der Absicht, eine neue ‚Gegenkirche‘ unter den Rumänen zu schaffen. Ion Tirca, der für seine calvinistische Sympathie bekannt war, wurde zum Bischof ernannt. Die Calvinisten hatten auch die Idee, rumänische Gemeinden im Rahmen der calvinistischen Kirche zu begründen, welche dieselben Rechte haben sollten⁵².

In dieser chaotischen politischen Situation schien die Durchführung des Unionsgedankens völlig unrealistisch. Atanasie wandte sich direkt an den

⁴⁹ Pompiliu Teodor, *Politica confesionala* (wie Anm. 7), 26.

⁵⁰ Matthias Bernath, *Romanii si afirmarea* (wie Anm. 3), 130.

⁵¹ Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania* (wie Anm. 26), 64; Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus* (wie Anm. 38), 40.

⁵² Matthias Bernath, *Romanii si afirmarea* (wie Anm. 3), 142.

Primas Kollonich und bat ihn um Unterstützung und Vermittlung am Hof, damit das Wesen der Union definiert würde.

Unter dem Einfluss dieser unklaren Sachlage ist die Handlungsweise von Atanasie zu verstehen, dass er den Landbesitz in Meriseni (das Gebiet befindet sich in der Walachei) und die 6000 Goldmünzen angenommen hat, die ihm am 15. Juli 1700 von Constantin Brâncoveanu (Herr der Walachei) angeboten wurden, denn dieser war ein entschiedener Gegner der Vereinigung⁵³.

Dieses Zwischenspiel von Atanasie nahm bald ein Ende, denn es folgte eine Verhandlung in Wien. Er bestand weiter (trotz der Annäherung mit den Calvinisten und der Schmeichlung der Orthodoxen) auf der Vereinigung und berief am 14. September 1700 die große Synode ein⁵⁴. Diese vollzog den entscheidenden Schritt, nämlich die Gründung der neuen Kirche. Die Synode selbst gibt an, dass mehr Teilnehmer anwesend waren als je zuvor, und zwar 54 Erzpriester und 1653 Priester und noch jeweils 3 Vertreter aus jedem Dorf⁵⁵. Sie erklärte, die Vereinigung mit der Kirche von Rom werde aus freiem Willen vorgenommen. Das bedeutet die Anerkennung der vier Punkte von Florenz, bedeutet aber auch, die gleichen Rechte und Vorteile zu haben wie in der katholischen Kirche. Es wurden 28 Canones aufgestellt, welche die neue Kirchenordnung regelten⁵⁶ und die Gründung der neuen rumänischen griechisch-katholischen Kirche festlegten.

In Wien wurde am 6. Januar 1701 ein Beschluss gefasst, der von 20 Dekanen unterschrieben wurde. Diese verlangten, gerade weil die Stellung Atanasies kritisch wurde, dessen weitere Amtserhaltung.

Atanasie und seine Begleiter trafen am 5. Februar 1701 in Wien ein. Kollonich empfing die Delegation nicht freundlich, und Atanasie überreichte Kollonich eine Deklaration mit acht Punkten, deren Kerninhalt die Bestätigung von Atanasie und die Forderung nach einem neuen Diplom über die juristische Gleichstellung des vereinigten und des lateinischen Klerus war. Der Hof sollte außerdem die Leibeigenen-Priester entlassen⁵⁷.

Kollonich fasste seine Bedenken gegen Atanasie in 22 Punkten zusammen, wodurch seine Meinung zum Ausdruck kam, dass Atanasie eine unsichere, verdächtige Person sei, der sogar mit dem Metropoliten der Walachei und dem Herrscher der Walachei kooperiert habe. Die Situation spitzte sich später so zu,

⁵³ Agnes R. Várkonyi, Erdélyi változások (wie Anm. 19), 202.

⁵⁴ Tóth Zoltán datiert die Synode auf den 4. September, doch Mathias Bernath und Pompiliu Teodor geben den 14. September an.

⁵⁵ Ion Lupas, *Documente istorice* (wie Anm. 45), 475–476, Dok. 202.

⁵⁶ Stefan Lupsa, *Biserica ardeleana* (wie Anm. 20), 63–65. Er zählt alle 28 Punkte auf. Kanon 14 ist am bedeutendsten: „Die Priester sollen die Gottesdienste auf Rumänisch halten, das Evangelium muss auf Rumänisch vorgelesen werden, damit es die Christen verstehen“. Dieses gilt als eine Art Reform, weil die Gottesdienste bisher auf Altslawisch gehalten wurden.

⁵⁷ Greta Miron, *Unirea religioasa. Romania dintre evolutia sustitionala, religiosa si culturala 1697–1780 (Die religiöse Vereinigung)*, Dissertation, Cluj-Napoca 1998, 41, Anm. 103.

dass Atanasie seine Vereinigungserklärung zurücknahm⁵⁸, weil er eine Vereinigung im Sinne von Kollonich ablehnte.

Danach kam ein kanonischer Prozess gegen ihn in Gang, in dem er sich öffentlich zu dem tridentinischen Glaubensbekenntnis bekennen und versprechen musste, alle seine Beziehungen zu den ausserkarpatischen Orthodoxen abzubrechen. Ein Treueschwur zum Papst und Gehorsam dem Erzbischof von Strigoni gegenübe wurden von ihm auch erwartet.

Inzwischen wurde in Siebenbürgen ein ständiger Gegendruck spürbar. Der Landtag sagte: „Das ist kein Gewinn für das Land, wenn die rumänischen Priester der Vereinigung zustimmen, ganz im Gegenteil, weil ihre Steuern von den einfachen rumänischen Gläubigen verlangt werden“⁵⁹.

Die positive Beurteilung Atanasies in Wien durch Baranyi löste die kritische Situation. Nach dem Gespräch mit Baranyi erklärte der Kaiser die Weihe von Atanasie zum Bischof für gültig, was später vom Heiligen Stuhl auch bestätigt wurde.

Das wichtigste Ereignis nach dem Wiener Aufenthalt war das zweite Diploma Leopoldinum vom 19. März 1701. Es besteht aus 15 Artikeln, die die politischen Erwartungen der Rumänen bestätigten und erfüllten⁶⁰.

Der orthodoxe Historiker Silviu Dragomir behauptet, dass dieses Diplom nicht erfüllbar war, weil es nach dem dritten Punkt eine heimliche Vereinbarung gab: Der Hof und der siebenbürgische Adelsstand sollten demgemäß auf die Durchführung des dritten Artikels gegenseitig verzichten, erstens auf die Erhebung einiger rumänischer Familien in den Adelsstand und zweitens auf die Entlassung der unierten rumänischen Bauern⁶¹.

Dem fünften Punkt entsprechend sollte der Bischof von einem Theologen beraten werden, der die Funktion eines *Causarum auditor generalis* hatte. Diese Funktion gab es auch in der römisch-katholischen Kirche, aber sie hatte andere Aufgaben⁶². Der Theologe der unierten siebenbürgischen Kirche wurde vom Herrscher ernannt und hatte eine Aufsichtsfunktion. Dagegen wurde der römisch-katholische Theologe vom Bischof ernannt und diesem untergeordnet. Die Institution des Theologen war auch in den nächsten Jahren eines der spannungsvollsten Objekte zwischen dem Bischof und dem Wiener Hof, aber eins der wirksamsten Elemente. Die Institution kann auch als ein Misserfolg angesehen werden. Laut der Auffassung der rumänischen

⁵⁸ Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis* (wie Anm. 42), 267.: „Aserit hic, dominem episcopum a se interrogatum, utrum unitus sit, dixisse: Se non esse unitus“.

⁵⁹ Mathias Bernath, *Habsburgii si afirmarea* (wie Anm. 3), 149.

⁶⁰ Nach der Meinung des Historikers Mathias Bernath versprach der Kaiser im Diplom viel mehr, als zu dieser Zeit ausführbar war. Anderseits unterstreicht der Historiker Zoltán Tóth, das Diplom sei ein gut berechneter Schlag gegen den ungarischen Adelsstand gewesen und deswegen in den ungarischen Quellen und am Wiener Hof in den späteren Jahrzehnten nicht erwähnt worden. Der unierte Bischof Inochentie Klein berief sich 1742 auf dieses Dokument und verlangte dessen Erfüllung.

⁶¹ Silviu Dragomir, *Romanii din Transilvania* (wie Anm. 26), 92; Zsolt Trócsányi, *Habsburg-politika* (wie Anm. 43), 284.

⁶² Der Theologe in der römisch-katholischen Kirche war ein Mitglied des Priester-

Historiker ist diese Institution eine ‚beispielhafte‘ Demütigung der rumänischen Kirche⁶³.

Als Atanasie aus Wien nach Siebenbürgen zurückkehrte, wurde er von den Vertretern des rumänischen Klerus empfangen und hielt am 15. Mai 1701 einen festlichen Einzug in Alba-Iulia. Am 25. Juni, dem ersten Tag der Synode, wurde Atanasie von königlichen Vertretern zum Bischof geweiht. Aus diesem Anlass versammelten sich 54 Erzpriester und ungefähr 1000 Priester und 2000 Laien, um ihren Vereinigungswillen noch einmal zu erklären⁶⁴.

Diese erste Phase der Religionspolitik der Habsburger in Siebenbürgen endete für sie mit einem Erfolg: mit der Gründung der rumänischen griechisch-katholischen Kirche. Dadurch kam ein bedeutender Teil der siebenbürgischen Rumänen in die Religionsgemeinschaft des Hofes, trotz des heftigen Widerstandes des Guberniums. Die Synoden deklarierten und bestätigten, dass diese Union eine Rückkehr zu der ehemaligen Einheit der Kirche und eine Wiederherstellung der verlorenen Tradition sei.

Die Verwirklichung der Vereinigung war ein klares Ergebnis der Religionspolitik der Habsburger in Siebenbürgen seit 1688. Dadurch wurde willkürlich die konfessionelle Basis des Kaisertums verstärkt, ohne auf die vorliegenden politischen Situationen Rücksicht genommen zu haben.

kollegiums und hatte deshalb das Recht, den Gläubigen die Heilige Schrift auszulegen und zu erklären, an den Tagen und in den Stunden, die von dem Bischof festgelegt wurden.

⁶³ Nicolae Iorga, Istoria romanilor din Ardeal si Ungaria (Geschichte der Rumänen in Siebenbürgen und Ungarn), Bucuresti 1989, Bd.I., 236.

⁶⁴ Andrei Andea, Andrei Raduti, Nicolae Edroiu, Istoria Transilvaniei 1690–1812 (Die Geschichte Siebenbürgens 1690–1812), Cluj-Napoca 1993, 651; Nicolae Bocsan, Ioan Lumperdean, Ioan Pop, Etnie si confesiune in Transilvania in sec.XIII–XIX (Volkstum und Konfession im Siebenbürgen des 13.–19. Jahrhunderts), Oradea 1994, 60.

Gerhard Ringshausen zum 65. Geburtstag gewidmet

Undoing gender? „Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik“¹

„Mit meinem Gott kann ich über Männer springen!“²

von Antje Roggenkamp

Als die frisch gewählte Reichstagsabgeordnete Magdalene von Tiling mit diesen Worten eine längere Rede eröffnete, schien sie einmal mehr Ängste und Befürchtungen zu bestätigen, die die überwiegende Mehrheit des Parlaments in Bezug auf politisches Engagement von Frauen hegte. Es handelte sich bei dieser Äußerung allerdings um einen Versprecher; denn eigentlich hatte von Tiling ihre Rede mit den Worten des 18. Psalms eröffnen wollen: „mit meinem Gott kann ich über Mauern springen.“³ Nun ist zwar gänzlich unbekannt, ob und inwiefern sich in diesem Versprecher von Tiling Unterbewusstsein artikulierte. Die Tatsache seiner Überlieferung macht aber auf ein Phänomen aufmerksam, das in der neueren Frauen- und Geschlechterforschung als ‚doing bzw. undoing gender‘ bezeichnet wird.

Hatte sich die neuere Frauenforschung zunächst darauf beschränkt, der Geschichte großer Männer einzelne Frauengestalten additiv an die Seite zu stellen⁴, so setzte seit den späten 1980er Jahren ein Umdenken ein. Man begriff zunächst auf theoretischer Ebene, dass das, was ‚weiblich‘ genannt wird, nur im Gegenüber zu dem, was als ‚männlich‘ erscheint, zu erheben ist.

¹ Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung als Gastprofessorin für Theologische Frauenforschung (Humboldt-Universität zu Berlin) vom 16. 1. 2002.

² Zitiert nach Gury Schneider-Ludorff, Christliche Politik oder christliche Partei? Die sozialkonservative Magdalene von Tiling in der Weimarer Republik, in Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik, Münster 2000, 203–216, 202.

³ Ebd.

⁴ Zum Ganzen vgl. etwa Karin Hausen, Die Nicht-Einheit der Geschichte als historiographische Herausforderung. Zur historischen Relevanz und Anstößigkeit der Geschlechtergeschichte, in Hans Medick/Anne-Charlott Trepp (Hg.), Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte, Göttingen 1998, 15–55, 51f.

Die so genannte Gender-Forschung, die sich von der englischen Bezeichnung für das grammatische Geschlecht herleitet, war entstanden⁵.

Was aber ist Gender-Forschung? Und was ist ‚doing bzw. undoing gender‘? Die Fragestellung verdankt sich poststrukturalistischem Denken und seiner historischen Kritik. Man entdeckte nämlich, dass die Frage nach der Konstruktion von Geschlecht, die Joan W. Scott Ende der 1980er Jahre als neues Paradigma historischer Frauenforschung ausgerufen hatte, ohne Einbindung in real existierende gesellschaftliche Systeme und Subsysteme ins Leere lief⁶. Ein Ausweg aus diesem Dilemma bot sich amerikanischen Forscherinnen in dem Konzept des ‚doing gender‘. Dieses Paradigma fragt zum einen danach, unter welchen individuellen und strukturellen Bedingungen geschlechtsspezifische Rollenmuster innerhalb eines gesellschaftlichen Systems realisiert werden. Es untersucht zum anderen, welche individuellen und strukturellen Verhaltensweisen zu einer Umbildung geschlechtsspezifischer Rollenmodelle führen⁷. Dieser zweite Aspekt, der den bewussten Verstoß gegen vorgegebene Verhaltensweisen thematisiert, lässt sich dann aber auch als ‚undoing gender‘ bezeichnen⁸.

Im Folgenden soll der skizzierte Ansatz auf einen zentralen Ausschnitt der evangelischen Religionspädagogik übertragen werden. Im Zentrum meiner Überlegungen stehen die Diskussionen um das Mädchen- und Frauenbildungswesen in Preußen, die auf Konzepte religiöser Erziehung und Bildung hin fokussiert werden sollen. Zwar erfolgte die Neuordnung des (preußischen) höheren Mädchen- und Frauenbildungswesens relativ spät, nämlich 1908. Erst von diesem Jahr an erhielten die Frauen einen geregelten Zugang zu Abitur und Studium. Helene Lange und Anna Vorwerk richteten aber bereits seit den 1890er Jahren in Berlin und Göttingen private Kurse ein, in deren Folge sich Lehrerinnen zu Oberlehrerinnen weiterbilden konnten: Seit 1903 kam es vereinzelt zu Prüfungen, die dem heutigen Staatsexamen vergleichbar sind⁹.

⁵ Am prägnantesten wird dieses Problem m.E. bei Hanna Schissler zusammengefasst: „Geschlecht als historische Kategorie ist mithin ein Erkenntnismittel, mit dessen Hilfe die sozialen Zuweisungen und Chancen, die sich an die physiologischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen geknüpft haben, verstanden und als soziale Konstrukte begriffen werden können.“ Vgl. dies., Einleitung. Soziale Ungleichheit und historisches Wissen. Der Beitrag der Geschlechtergeschichte, in dies., Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel, Frankfurt/New York 1993, 9–36, 14f.

⁶ Vgl. Ute Daniels, (Post-)Strukturalismus, in dies., Kompendium der Kulturgegeschichte. Theorie, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt/Main 2001, 120–149, bes. 142.

⁷ Bea Lundt, Frauen- und Geschlechtergeschichte, in Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, Hamburg 1998, 579–597, 583f, 589f, 590: „Es (das Geschlecht, A.R.) wird nicht zugewiesen und erlitten, sondern getan: doing gender. Dieses Tun, das Machen und Werden von Geschlecht bedarf der historischen Entschlüsselung in seinem Wandel und seiner Vielfältigkeit.“

⁸ Dabei bezwecken meine Ausführungen einen Beitrag zu eben dieser Entschlüsselung (vgl. ebd.) zu leisten.

⁹ Vgl. insgesamt Margret Kraul, Höhere Mädchenschulen, in Christa Berg (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte IV 1870/1918. Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, München 1991, 279/313.

Insofern die Neuordnung des höheren Mädchen- und Frauenbildungs-wesens in einem engen Zusammenhang mit der sog. ersten Frauenbewegung und den sich in ihrem Rahmen konstituierenden evangelischen Verbänden zu stehen kam, sollen zunächst spezifische Zugänge des so genannten Verbands-protestantismus zu Fragen weiblicher Erziehung und Bildung rekonstruiert werden. Ein zweiter Abschnitt nimmt Vereine in den Blick, die sich im späten Kaiserreich professionell mit Problemen religiöser Erziehung und Bildung auseinander setzten. Ein dritter Teil untersucht die entsprechende Entwicklung für die Zeit der Weimarer Republik. Vor diesem Hintergrund sind abschließend Perspektiven zu benennen, die sich aus einem geschlechter-sensibilisierten Ansatz insbesondere für die Geschichte der evangelischen Religionspädagogik ergeben.

1. Erziehung und Bildung im Spiegel des (weiblichen) Verbandsprotestantismus

Das Phänomen des (weiblichen) Verbandsprotestantismus ist erst in den letzten anderthalb Jahrzehnten durch Arbeiten von Jochen Christoph Kaiser¹⁰, Doris Kaufmann¹¹ und Ursula Baumann¹² beschrieben worden. Unter ‚Verbandsprotestantismus‘ versteht man dabei (semi-) institutionelle Foren, die sich seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts herausbilden, in ihren Strukturen verfestigen und schließlich als gesellschaftlich einflussreiche Faktoren – neben Staat und Kirche – etablieren. Der weibliche Verbands-protestantismus bezieht sich vor diesem Hintergrund auf Organisationen, die im Umfeld der ersten Frauenbewegung ins Leben treten, um für die Belange evangelischer Frauen einzustehen.

Dabei ist nun zu berücksichtigen, dass sich das protestantische Bürgertum des späten Kaiserreichs nicht – wie etwa das katholische oder das sozial-demokratische Milieu – als ein monolithischer Block darstellen lässt. Es zerfiel nämlich in zwei (kirchen-) politische Fraktionen¹³. Idealtypisch gesprochen existierten konservativ-positiver und liberaler Protestantismus nebeneinander. Zwar dürfte Gangolf Hübingers These von der innerprotestantischen ‚Versäulung‘¹⁴ der wilhelminischen Gesellschaft ein wenig zu weit gehen: Es

¹⁰ Ders., Frauen in der Kirche. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft 1890–1945. Quellen und Materialien, Düsseldorf 1985; ders., Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie, in Helmut Baier (Hg.), Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Referate und Fachvorträge des 6. Internationalen Kirchenarchivtags Rom 1991, Neustadt a.d. Aisch 1992, 187–209.

¹¹ Dies., Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion – Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, München/Zürich 1988.

¹² Dies., Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland. 1850–1920, Frankfurt/New York 1992.

¹³ Rainer M. Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der deutschen Gesellschaft, in ders., Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1993, 25–50.

¹⁴ Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.

gibt m.E. gute Gründe dafür, eine gewisse innerevangelische Diskursfähigkeit und – willigkeit anzunehmen¹⁵. Für eine geschlechterdifferente Ventilierung des zur Diskussion anstehenden Problems ist die Existenz der zwei unterschiedlichen Flügel aber von nicht unerheblicher Bedeutung.

Ich möchte im Folgenden an zwei ausgewählten Positionen darstellen, inwiefern die Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Flügeln die Diskussion über Fragen weiblicher Erziehung und Bildung beeinflusst hat. Die dem liberalen Protestantismus zuzurechnende Marie Martin (1856–1926)¹⁶ und die einem konservativen Milieu entstammende Paula Mueller(-Otfried) (1865–1946)¹⁷ gehörten beide dem bis 1918 paritätisch ausgerichteten

Deutsch-Evangelischen Frauenbund an¹⁸. Ihre Position lässt sich grundsätzlich folgendermaßen charakterisieren: Der sittliche Verfall der Gesamtgesellschaft und die ‚innere Leere‘ der von häuslichen Verpflichtungen weitgehend entlasteten bürgerlichen Frau drängten zu einer Änderung bisheriger Konzepte: Frauen sollten mehr Verantwortung im öffentlichen Leben erhalten¹⁹.

Nun sahen sich Martin und Mueller(-Otfried) einem protestantischen mainstream gegenüber, der ein öffentliches Engagement von Frauen unter Hinweis auf die biblischen Schöpfungserzählungen zu verhindern trachtete. Man interpretierte insbesondere den zweiten Schöpfungsbericht im Sinne eines Unterordnungsverhältnisses: „Viele von uns hören das älteste Wort der Frauenfrage ‚Ich will ihm eine Gehilfin machen, die *um* ihn sei‘, mit nervöser Ungeduld.“²⁰

Marie Martin setzte sich mit dieser Position öffentlich auf dem von Friedrich Naumann geleiteten *Evangelisch-Sozialen Kongress* auseinander: Im Jahr 1902 referierte sie hier zum Thema: „Die Frau als Gehilfin bei sozialen Zeit-aufgaben²¹“. Wichtigste Aufgabe sei die Beseitigung der inneren Not der (bürgerlichen) Frau. Diese innere Not sei mit dem ‚horror vacui‘ identisch, auf

¹⁵ Vgl. nur Frank-Michael Kuhlemann, Das protestantische Milieu auf dem Prüfstand, in Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the history of modern theology, Berlin/New York 1996, 303–312.

¹⁶ Baumann, Frauenemanzipation (wie Anm. 12), 136f. Marie Martin ist – offensichtlich durch Vermittlung Adolf von Harnacks – an der preußischen Neuordnung des höheren Schulwesens direkt beteiligt. Vgl. Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz-Handschriftenabteilung Acc. ms. 1937.189: Nachlass Adolf von Harnack, Kasten 22: Mädchenschulreform.

¹⁷ Paula Mueller (-Otfried), die vermögenden Verhältnissen entstammte, war 1899 Mitbegründerin des DEF, von 1901 bis 1934 wurde sie dessen Vorsitzende. Sie kandidierte 1919 als Mitglied der DNVP für den Reichstag. Nach ihrer Wahl benannte sie sich nach ihrem Großvater in Paula Mueller-Otfried um. Vgl. etwa Kaufmann, Aufbruch (wie Anm. 11); Baumann, Frauenemanzipation (wie Anm. 12).

¹⁸ Nach 1918 schied die liberale Fraktion aus dem DEF aus. Vgl. Kaufmann, Aufbruch (wie Anm. 11), 43ff, 50f.

¹⁹ Vgl. etwa Paula Mueller-(Otfried), Die Frauen im kirchlichen Gemeindeleben. Beitrag zur Frage des kirchlichen Stimmrechts, Hannover 1904, 5.

²⁰ Marie Martin, Die Frau als Gehilfin bei sozialen Zeit-aufgaben, Vortrag auf dem 13. Evangelisch-Sozialen Kongress am 23. Mai 1902 in Dortmund gehalten, Göttingen 1902, 5.

²¹ Ebd.

den bereits 1895 Elisabeth Gnauck vor demselben Forum hingewiesen habe: Er treibe „viele Frauen so zur Verzweiflung (...), dass sie in Selbstmord, im Übertritt zur katholischen Kirche oder gar in sittlichen Abwegen schlimmster Art vor sich selbst zu flüchten suchten“²². Für Marie Martin war diese Situation Folge einer bestimmten Interpretation von Genesis 2, 18. Man habe nämlich den ‚Ehrentitel‘ der Frau, Gehilfin des Mannes zu sein, in einem Unterordnungsverhältnis interpretiert. Den Frauen sei damit aber die Chance auf Entfaltung der eigenen Anlagen genommen. Der traditionellen Interpretation des zweiten Schöpfungsberichtes stellte sie daher den ersten Schöpfungsbericht entgegen: „Gott schuf den Menschen *ihm* zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ Seines Geistes müssen wir einen Hauch gespürt haben, wollen wir auf wahre Bildung Anspruch machen.“²³ Von hier aus legitimierte sie ihre Forderungen nach gleicher Bildung für beide Geschlechter: „Da (in der ersten Schöpfungserzählung, A.R.) haben wir für beide Geschlechter einen gemeinsamen Bildungskern, und hier gilt nicht Mann noch Weib, wir sind allzumal einer in Christo. *Gleichwertig und gleichartig!*“²⁴ Nun steht ihre Interpretation des ersten Schöpfungsberichts zwar unter einem eschatologischen Vorbehalt. Erst am Ende aller Zeiten sei das Verhältnis von Mann und Frau als ein vollkommenes wieder hergestellt. Der Rückgriff auf die einschlägigen biblischen Textstellen – Gen. 1, 27 und Gal. 3, 28 – verhalf ihr aber dazu, das Geschlechterverhältnis neu zu bedenken: „nur als wahre Frau und als ganzer Mann können beide Geschlechter zur Ewigkeitsvollendung gelangen. Den Männern *gleich* im Werden, *gleich* in den Lebensbedingungen und *gleich* im ewigen Ziel, sind wir Frauen umso vollere Menschen, je mehr wir *Ergänzungen* und *nicht Nachahmungen* der Männer sind. Mann und Weib stehen ihrer innersten Natur nach im *Polaritätenverhältnis*, nur dieses löst gegenseitig die *vollen* Kräfte aus.“²⁵

Nun spekulierte Martin zwar über den Ursprung der Verschiedenheit der Geschlechter nicht, dieser liege als Geheimnis am Anfang der Entwicklung²⁶. Es sollte sich aber zeigen, dass sie die Geschlechterdifferenz auf spezifische Weise bestimmte. Insistierte sie doch schließlich auf der natürlichen Überlegenheit der Frau²⁷. Während die Frauen nämlich aus biologischen Gründen

²² Ebd., 4.

²³ Ebd., 10.

²⁴ Ebd., 10. Martin wandte sich an dieser Stelle implizit gegen Helene Langes Konzept der geistigen bzw. organisierten Mütterlichkeit, das die Spezifika weiblicher Bildungsarbeit folgendermaßen konturierte: Weibliche Bildung sei männlicher Bildung zwar gleichwertig, aber nicht gleichartig. Vgl. Helene Lange, Kampfzeiten, Bd. I-II., Berlin 1928; Gertrud Bäumer, Helene Lange, Lübeck 1933.

²⁵ Ebd., 11f.

²⁶ Ebd., 12.

²⁷ „Fürchten Sie niemals männliche Stärken, sondern immer nur weibliche Schwächen bei unsrer Erziehung. Das Experiment, damit sie ja nicht Mann oder männlich werde, bei der Frau das Gefühlsvermögen – entschuldigen Sie den veralteten Ausdruck! – auf Kosten des Denkvermögens zu entwickeln durch die berühmte aesthetisch-litterarisch-religiöse Bildung, ist der Gesellschaft ebenso schlecht bekommen als der Versuch: ‚dem Volk muss die Religion erhalten werden‘, als die oberen zehntausend über den Bibelgott lachten.“ Vgl. ebd., 13.

an die Grenzen ihrer Natur stießen und dadurch genötigt werden, Kultur zu entwickeln, lebten viele Männer ihre Triebe – wie in der freien Natur – ungezügelt aus. Insofern nun die (bürgerlichen) Frauen ein entsprechendes Verhältnis duldeten, seien sie den Männern „Gehilfinnen zur Sünde“²⁸. Die wahre gebildete Frau müsse dem Mann zu einer wirklichen Gehilfin werden, ihm den Unterschied zwischen Unnatur und Kultur – also: Die wahre höher entwickelte Natur – ins Bewusstsein rücken²⁹: Nur als seine Gehilfin zur wahren Erkenntnis von Gut und Böse sei die Frau wirkliche Ergänzung des Mannes³⁰. Die Forderung nach höherer Mädchen- und Frauenbildung ergab sich von hier aus gewissermaßen zwangsläufig: „Ist diese Sache von den Menschen, so wird sie untergehen, ist sie aber aus Gott, so könnt ihr sie nicht dämpfen“³¹.

Die 1902 auf dem *Evangelisch-Sozialen Kongress* versammelten Männer zeigten sich unbeeindruckt von Martins Argumentation. Sie nahmen den von ihr angeschnittenen Zusammenhang von Bildung und Sittlichkeit zwar zur Kenntnis, wiesen im Übrigen aber darauf hin, dass ihre Forderung nach voller Gleichberechtigung allein durch Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse zu realisieren sei³².

Paula Mueller(-Otfried) trug demgegenüber verschiedentlich auf der positiv gerichteten (Freien) *Kirchlich Sozialen Konferenz* zum Problem des kirchlichen Stimmrechts vor³³. Sie argumentierte dabei zunächst pragmatisch: Insofern eine (ehrenamtliche) Mitarbeit der (bürgerlichen) Frau auch von den anwesenden Männern gefordert werde, müsse man sich Gedanken über ihre Beteiligung an der Mitgestaltung öffentlicher Räume machen. Nur durch ein Mitspracherecht in den kommunalen und kirchlichen Gemeinden wäre eine größere Anzahl von Frauen zur Übernahme sozialer Aufgaben zu bewegen. Im Unterschied zu Martin nahm Mueller(-Otfried) die ‚männliche‘ Sicht der Dinge zunächst auf: „Wenn wir darauf hingewiesen werden, dass nach göttlichem Willen das Weib die Gehilfin des Mannes sein solle, so können wir nur erklären, dass es diese Stellung grade ist, die wir erstreben.“³⁴ Von hier aus konnte sie zwar den ausdrücklichen Verzicht auf öffentliche Lehrtätigkeit der Frau in der Gemeinde erklären. Dies hinderte sie aber nicht daran, die Forderung nach öffentlicher und amtlicher Anerkennung der Hilfeleistung von Frauen zu erheben³⁵. Mueller(-Otfried) sicherte ihre

²⁸ Ebd.,

²⁹ „(...) ist es *Unnatur* oder ist es *Kultur*, höher entwickelte Natur, die wir fordern vom Mann, wenn er sich *der Moral* unterwerfen soll, die zur Frauenreinheit gehört und immer gehören wird.“ Vgl. ebd., 20.

³⁰ „Erst volle Gleichberechtigung kann uns die volle Möglichkeit verschaffen, freie starke Menschen zu werden“. Vgl. ebd., 23.

³¹ Ebd.

³² Martin, Nachwort, in ebd., 23f.

³³ Dies., Die Frauen im kirchlichen Gemeindeleben. Beitrag zur Frage des kirchlichen Stimmrechts, Hannover 1904, 7f.

³⁴ Ebd., 14.

³⁵ Ebd.: „Wir treten *nicht* ein für die Lehrtätigkeit der Frau in der Gemeinde, für die Erschließung des geistlichen Amtes, wir möchten aber die Hilfeleistung der Frau als anerkannte, berechtigte Tätigkeit organisiert und nicht nur als gelegentliche Aushilfe

Darlegungen dabei biblisch-theologisch ab: Sie machte nämlich auf die Bedeutung des „Wertes der christlich-sittlichen Persönlichkeit“ aufmerksam, der eine „Wertschätzung der Frau“ nach sich ziehe und rekurrierte jetzt ihrerseits auf Gal. 3, 28: „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.“³⁶ Von hier aus konnte sie ihre Forderung nach Zutritt des weiblichen Geschlechts zu öffentlichen Räumen – sie verlangte namentlich das aktive und passive Wahlrecht für die Gemeindevertretung und den Kirchenvorstand³⁷ – bekräftigen. Die Inangriffnahme der „Frauenfrage“³⁸ wurde ihr schließlich zum Schibboleth für die Modernität von Kirche und Christentum: „Die Feinde unserer Kirche, unseres Glauben sind heute mächtig am Werk. Sollten da nicht alle diejenigen *viel mehr* zusammenstehen, sich weit enger verknüpfen, die doch durch ein geeinigtes Band zusammengehalten werden?“³⁹ Und es will sie scheinen, als hätte sie mit dieser Strategie „Erfolg“ gehabt: Machten sich doch in der Folgezeit nicht wenige (männliche) Mitglieder der *Kirchlich-Sozialen Konferenz* Mueller(-Otfrieds) Anliegen öffentlich zu Eigen⁴⁰.

In ihren Bemühungen um Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen weiblichen Handelns wählten Martin und Mueller(-Otfried) unterschiedliche Strategien: Während Martin das Problem der weiblichen Bildung offensiv in Angriff nahm und somit eine Form des „undoing gender“ zu wählen schien, passte sich Mueller(-Otfried) zunächst an entsprechende Erwartungshaltungen an. Sie praktizierte damit vordergründig eine Form von „doing gender“, die sie alsbald durch ihren Hinweis auf die Gleichwertigkeit beider Geschlechter in Christus geschickt unterließ. Auf diese Weise scheint sie – im Unterschied zu Martin – zu erreicht zu haben, dass ihr Anliegen in die öffentliche Diskussion hinein getragen wurde: Nicht wenige Männer der

willkommen geheißen sehen.“ Vgl. auch ebd., 17: „Es ist selbstverständlich, dass – wir Frauen auf diesem Gebiet nicht die Resultate eigenen Studiums bringen können, haben wir uns hier lediglich auf die Forschungen der Männer der Wissenschaft zu berufen, und wir können das sicherlich da ganz unbesorgt tun, wo wir Übereinstimmung in den Schlussfolgerungen bei den Vertretern der verschiedensten Richtungen sehen.“

³⁶ Ebd., 5. Dem paulinischen Schweigegebot setzt sie die zeitgenössische Exegese entgegen: „Nach Seeberg, Zscharnack und anderen bezieht sich 1. Korinther 14, 34: „Wie in allen Gemeinen der Heiligen, lasset eure Weiber schweigen unter der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, dass sie reden, sondern sollen unterthan sein, wie auch das Gesetzet sagt“, auf die bei den Korinthern zur Sitte gewordene besondere Art der Unterweisung. Es wurden in Korinth im öffentlichen Gottesdienst Fragen gestellt und Antworten gegeben, um die Gemeinde zu belehren. In diesem Lehrgottesdienst verbot der Apostel Paulus den Frauen das Wort zu ergreifen, indem er sie darauf hinwies, dass sie zu Hause ihre Männer um Belehrung angehen könnten.“ Vgl. Müller, Frauen (wie Anm. 19), 17f.

³⁷ Ebd., 12ff.

³⁸ „Nein, die Religion der Liebe, die uns die gemeinsame Gotteskindschaft vermittelt, verlangt diese Zurückhaltung der Frau nicht.“ Vgl. Ebd., 21.

³⁹ Ebd., 23 f.

⁴⁰ Namentlich nannte Paula Mueller(-Otfried) die Pastoren Ludwig Weber, Fritsch, Mätzold und Sardemann. Vgl. dies., 25 Jahre Deutsch-Evangelischer Frauenbund, Hannover 1924, 6 f.

Kirchlich-Sozialen Konferenz unterstützten ihre Forderung nach Beteiligung der Frauen an der Gestaltung öffentlicher Räume.

2. Religiöse Erziehung und Bildung im späten Kaiserreich

Im engeren Bereich von religiöser Erziehung und Bildung lassen sich weitere Positionen nachweisen, die der Fraktionierung des Protestantismus auf spezifische Weise Rechnung trugen.

So gründeten (Gast-)Studentinnen der Theologie 1905 in Göttingen die *Konferenz von Religionslehrerinnen*. Die verschiedenen Frauen, die an diesem Zusammenschluss beteiligt waren – es handelte sich u.a. um Magdalene von Tiling, Elisabeth Neuse und Catharina Gleiß⁴¹ –, besuchten nicht nur die Kurse von Anna Vorwerk. Sie verfügten auch über Erfahrungen im Volksschul-
dienst⁴². Sinn und Zweck ihrer Vereinigung bestimmten sie folgendermaßen: „Die Konferenz von Religionslehrerinnen ist ein Zusammenschluss von evangelischen Lehrerinnen, die der lutherischen, unierten und reformierten Kirche angehören und fest auf dem Grunde des Wortes Gottes und der kirchlichen Bekenntnisse stehen. Sie betrachtet es als ihr Ziel, den Religionsunterricht auf diesem Grunde zu erhalten und an der lebensvollen Gestaltung desselben zu arbeiten.“⁴³

Womit aber beschäftigte sich die *Konferenz* nun inhaltlich? Zunächst trat das Studium selbst ins Zentrum der Diskussionen. Magdalene von Tiling führte diesbezüglich etwa im Jahre 1908 aus: „Ich denke, es muss dem Verständnis des Christentums in unserem Berufskreise dienen, wenn zwischen der wissenschaftlichen Theologie als solcher und uns Lehrerinnen nicht durch ‚Volksbücher‘, sei es ‚biblische‘, sei es ‚religionsgeschichtliche‘, eine Vermittlung hergestellt ist, sondern durch lebendige Menschen (...).“⁴⁴ Sie ließ also zunächst eine Frontstellung zur männlichen, überwiegend liberal eingestellten Lehrerschaft an Volks- und Mädchen-
schulen erkennen. Vor diesem Hintergrund ging sie auf das künftige Berufsprofil ein: „Es wird uns vielfach als Mangel vorgeworfen, dass wir nicht rein um der Wissenschaft willen studieren: Mir scheint, das darf für uns gar nicht anders sein, wenn wir nicht die besten Anlagen der Frau aufgeben wollen.“⁴⁵ Ihre Position, die im

⁴¹ Vgl. dazu etwa Ada Weinel, Die Konferenz evangelischer Religionslehrerinnen, in ChW 1910, 330–332.

⁴² Vgl. dazu Antje Roggenkamp, Zum verbandspolitischen Engagement der ‚Religionspädagogin‘ Elisabeth Neuse (1874–1956): Überlegungen zur (Vor-) Geschichte der Religionspädagogik als akademisch-theologischer Disziplin, in Gerhard Besier/Günter R. Schmidt, Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben. Festgabe für Gerhard Ringshausen zum 60. Geburtstag, Holzgerlingen 1999, 77–97, 319–328.

⁴³ Vgl. etwa Auszug aus den Statuten der Konferenz, in Denkschrift über die III. Konferenz von Religionslehrerinnen zu Hildesheim vom 20.–22. Mai 1907, Bielefeld 1907, 79–80, 79.

⁴⁴ Magdalene von Tiling, Das theologische Studium der Lehrerin, in Denkschrift über die IV Konferenz von Religionslehrerinnen zu Cassel vom 8.10. Juni 1908, Leipzig 1908, 5570, 70.

⁴⁵ Ebd., 56.

Grundsatz derjenigen von Mueller(-Otfried) ähnelt, begründete von Tiling folgendermaßen: „Ich glaube – natürlich abgesehen von Ausnahmen – nicht Recht an die Befähigung und an das *Recht* der Frau zu studieren rein um der Wissenschaft willen oder rein um ihrer selbst willen, d.h. so lange eine Frau Frau ist (...), wird sie wohl immer als Ziel des Studiums das lebendige, tägliche Geben und Dienen“⁴⁶ vor Augen haben.

Vor diesem Hintergrund erschien es daher fast nahe liegend, dass die Lehrerinnen Universitätsprofessoren über theologische Fragestellungen referieren ließen.⁴⁷ Religionspädagogische Themen waren demgegenüber weiblichen Referentinnen vorbehalten. So entwickelte etwa die Breslauer Oberlehrerin Aust für den Unterricht im Neuen Testament ein moderat-heilsgeschichtliches Konzept⁴⁸, während es der Hamburger Oberlehrerin Catharina Gleiß um eine Verbesserung des Religionsunterrichts insgesamt ging: Man habe sich nicht nur „jede Vervollkommnung auf technischem, methodischem und psychologischem Gebiete zunutze“⁴⁹ zu machen, auch der apologetische Aspekt sei zu bedenken, der sich u.a. in der Pflege des seelsorgerischen Elementes äußere⁵⁰.

Indem die Frauen ihr Studium von vornherein in den Dienst des späteren Berufslebens stellten, rückten sie gewissermaßen von sich aus in eine untergeordnete Position ein: Ein professionelles Konkurrenzverhältnis zu den männlichen Kollegen erstrebten sie nicht. Und gleichwohl: Die eigenständige Erörterung religionspädagogischer Belange schien ihnen selbstverständlich.

Am 7. April 1908 gründeten Gertrud Bäumer, Ada (Thoenes-) Weinel, Carola Barth u.a. in Marburg den *Verein für religiöse Erziehung*⁵¹. Die Lehrerinnen entstammten alle dem liberalen Protestantismus und gaben sich ein entsprechendes Programm. So plädierten sie etwa dafür, „religiöse Erziehung in Schule und Haus frei von dogmatischer Gebundenheit, tiefer und wirksamer zu gestalten“⁵². Im Einzelnen bedeutete dies, dass „(e)wiger Inhalt und vergängliche Form, wertvoller Kern und äußere Schale auseinander“⁵³ zu halten seien. Schließlich sollte der Religionsunterricht „(n)icht isoliert oder gar im Gegensatz zu aller andern Erkenntnis und Weltan-

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ So äußern sich auf den ersten Konferenzen u.a. die Professoren Haußleiter, Hoppe, Bornhäuser, Stange. Vgl. dazu etwa Denkschrift über die II. Konferenz von Religionslehrerinnen zu Stettin vom 5. -7. Juni 1906, Leipzig 1906; Denkschrift über die III. Konferenz von Religionslehrerinnen zu Hildesheim vom 20.-22. Mai 1907, Bielefeld 1907; Denkschrift über die IV. Konferenz von Religionslehrerinnen zu Cassel vom 8. -10. Juni 1908, Leipzig 1908; ZEvRU 21/1910, 322-323. Ähnlich auch Weinel, Konferenz (wie Anm. 41), 330.

⁴⁸ Zur 5. Tagung der Konferenz von Religionslehrerinnen in Dresden vom 16.-18. Mai 1910 vgl. auch ZEvRU 21/1910, 321-323.

⁴⁹ Vgl. ebd., 323.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Antje Roggenkamp, Verein für religiöse Erziehung, in Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik Bde 1-2, Neukirchen 2001, Bd. 2, 2168.

⁵² MERU 1/1908, 228-230, 229.

⁵³ Ebd.

schauung“ stehen, sondern den Kindern sei Religion als „die große Kraft, die in der Geschichte der Menschheit in innigster Wechselbeziehung zu allen anderen Gebieten wirkt“, nahe zu bringen⁵⁴.

In professioneller Hinsicht forderten die Lehrerinnen, dass der Religionsunterricht an Mädchenschulen von Frauen erteilt und der Frau eine besondere Verantwortung für religiöse Mädchenbildung zugesprochen werde⁵⁵. Damit nahm der *Verein* nun allerdings nicht nur religiösdidaktische Richtlinienkompetenzen für sich in Anspruch. Die hier versammelten Frauen ließen auch deutlich werden, dass sie in ein Konkurrenzverhältnis zu ihren männlichen Kollegen eintreten wollten.

Dieses Vorgehen rief allerdings den massiven Widerstand der liberalen Lehrerschaft hervor, die die Gründung des *Vereins für religiöse Erziehung* zunächst begrüßt hatte: „Die neue Vereinigung ist Fleisch von unserem Fleisch.“⁵⁶ Man sah jetzt aber das ureigene Anliegen in Gefahr. Nicht zuletzt der Herausgeber der seit 1908 erscheinenden Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht, Heinrich Spanuth, brachte seinen Protest zum Ausdruck: Es handele sich bei dem Verein für religiöse Erziehung im Wesentlichen „um eine Vereinigung von Religionslehrerinnen und Müttern. Und diese Beschränkung muss in der Tat nach unserer Meinung gewahrt bleiben.“⁵⁷ Spanuth nahm die Forderungen der Frauen aber auch zum Anlass, fortan nachdrücklich die Gründung einer eigenen (männlichen) Organisation zu betreiben: „die frei gerichteten Religionslehrer (...) müssen zu selbständiger, starker Organisation Raum behalten. Je mehr sich der Verein für religiöse Erziehung‘ auf die Arbeit mit den religiösen Erzieherinnen bewusst konzentriert, umso größer wird seine Kraft sein.“⁵⁸ Ein wesentlicher Teil der Forderungen des *Vereins* wurde also bei Seite geschoben.

Und es will scheinen, als resignierten die Frauen zunehmend. Die schulischen Belange wurden jetzt fast ausnahmslos von Männern behandelt: Ernst Troeltsch referierte im Jahr 1911 über das Verhältnis von Religion und Moral⁵⁹, 1912 behandelte der Zürcher Theologieprofessor Arnold Meyer die Konfirmationsfrage⁶⁰, 1913 beschäftigte sich Friedrich Niebergall mit dem Verhältnis von Religion und Pädagogik⁶¹, August Reukauf mit der geistlichen Schulaufsicht⁶² und 1914 referierte Ulrich Peters zum Verhältnis von Erlebnis und Reflexion⁶³. Else Zurhellen-Pfleiderer⁶⁴ und Helene Glaue⁶⁵, die einzigen

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ada Weinel, Der Religionsunterricht und die Frauen, in Die Religion und die Frau. Sieben Vorträge, gehalten beim 5. Weltkongress für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910, Berlin 1911, 25–33, 31, 32.

⁵⁶ MERU 1/1908, 229.

⁵⁷ Ebd., 230.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ ZEvRU 22/1911, 328f.

⁶⁰ ZEvRU 23/1912, 328f.

⁶¹ ZEvRU 24/1913, 265f.

⁶² Ebd., 266f.

⁶³ ZEvRU 25/1914, 338.

⁶⁴ ZEvRU 22/1911, 329f.

⁶⁵ ZEvRU 24/1913, 266.

Frauen, die mit längeren Redebeiträgen in Erscheinung traten, beschränkten sich 1911 bzw. 1913 auf den Bereich häuslicher religiöser Erziehung⁶⁶.

Nachdem es Heinrich Spanuth und Wilhelm Rein dann endlich gelungen war, die liberalen Lehrer im *Bund für Reform des Religionsunterrichts*⁶⁷ zusammenzuschließen, drängten diese auf eine entsprechende Aufgabenverteilung. Eine gemeinsame Resolution der zwei liberalen Organisationen hielt im Jahr 1913 diesbezüglich fest: „Während der Verein für religiöse Erziehung neben der Reform des Religionsunterrichts besonders auch Fragen der häuslichen Erziehung und der religiösen Jugendpflege vertritt, sich also an Eltern ebenso wie an Lehrer wendet, stützt sich der Bund für Reform in erster Linien auf die Lehrer und hat neben den Problemen des Religionsunterrichts vor allem auch die schulpolitischen Fragen in sein Arbeitsprogramm aufgenommen.“⁶⁸

In der Folgezeit verblieb den liberalen Lehrerinnen im Wesentlichen das internationale Engagement: „Gelegentlich der in Verbindung mit dem Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Paris tagenden Versammlungen der *Union of Liberal Christian Women* haben sich die Rauen unseres Vereins diesem Verband angeschlossen, (...). Durch Austausch unitarischer Literatur zum Religionsunterricht und der Arbeiten der von der Union unterstützten *Guild of friendship*“⁶⁹ erhoffte man sich 1914 reiche Anregungen.

Während die in der *Konferenz* zusammengeschlossenen Frauen durch eine vordergründige, zumindest aber partielle Erfüllung gesellschaftlicher Erwartungshaltungen, also durch die Praxis des ‚doing gender‘, offensichtlich Freiräume gewannen, in denen sie über religiösdidaktische Belange diskutieren konnten, gelang dies den liberalen Frauen nicht. Ihr Anspruch, professionelle und didaktische Maßstäbe zu setzen, wurde von den männlichen Kollegen nicht nur öffentlich in Frage gestellt. Der 1911 gegründete *Bund für Reform des Religionsunterrichts* übernahm am Ende des Kaiserreichs die alleinige Vertretung der schulpolitischen Belange. Damit erwies sich aber das internationale ‚undoing gender‘ jetzt deutlich als eine gedankliche Konstruktion.

3. Religiöse Erziehung und Bildung in der Weimarer Republik

Zu Beginn der Weimarer Republik fusionierten die liberalen Organisationen, nämlich der *Verein für religiöse Erziehung* und der *Bund für Reform des Religionsunterrichts* zum *Reichsbund für Religionsunterricht und religiöse*

⁶⁶ Zum Ganzen vgl. die Sitzungsberichte in ZEvRU 22/1911, 328–330; ZEvRU 23/1912, 328–330; ZEvRU 24/1913, 264–267; ZEvRU 25/1914, 336–339.

⁶⁷ Vgl. Antje Roggenkamp, *Bund für Reform des Religionsunterrichts*, in Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik* Bde 1–2, Neukirchen 2001, Bd. 1, 234.

⁶⁸ ZEvRU 24/1913, 267.

⁶⁹ ZEvRU 25/1914, 339.

*Erziehung*⁷⁰. Dieser nahm zwar die internationalen Beziehungen Carola Barths, der letzten Vorsitzenden des Vereins für religiöse Erziehung, gerne in Anspruch. Verfügte sie doch über finanzielle Mittel, die ein Erscheinen des neuen Reichsbundorgans, der Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht sicherstellten⁷¹. Offenbar aber trat Carola Barth hier nicht mehr in Erscheinung⁷², zu politischen Belangen des Religionsunterrichts äußerten sich andere⁷³.

Diese Entwicklung blieb nicht ohne Folgen: Der *Reichsbund* selbst verlor nämlich die Mädchenschulen aus dem Blick. Sein Interesse galt fortan dem Religionsunterricht an Volksschulen, dessen Belange er als einzige Organisation zu vertreten beanspruchte. Es erstaunt insofern nicht, dass die verschiedenen, im Zusammenhang der Reichsschulgesetzentwürfe⁷⁴ aufgestellten Resolutionen ausnahmslos von Männern, von Hans Schlemmer, Heinrich Spanuth und Gustav Plath unterzeichnet wurden⁷⁵. Das genuine Anliegen des ehemaligen Vereins für religiöse Erziehung, die Gestaltung des Mädchenschulreligionsunterrichts nach liberalen Grundsätzen, kam öffentlich nicht mehr zur Sprache⁷⁶.

Anders verhielt es sich mit der *Konferenz von Religionslehrerinnen*, die sich 1916/17 auf Grund interner Differenzen umbenannte: Die jetzt im *Verband evangelischer Religionslehrerinnen* organisierten Frauen erhielten einen nicht unerheblichen öffentlichen Einfluss. Dieser zeigte sich insbesondere in den Mitte der 1920er Jahre einsetzenden Diskussionen um die deutsche Bildungseinheit⁷⁷: So änderte etwa das preußische Ministerium etliche Passagen der 1925 erscheinenden Richtlinien auf Druck des Verbandes hin ab.

⁷⁰ Vgl. Antje Roggenkamp, Reichsbund für Religionsunterricht und religiöse Erziehung, in Norbert Mette/ Folkert Rickers (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik Bde 1–2, Neukirchen 2001, Bd. 2, 1604.

⁷¹ Vgl. etwa die im *Archiv Vandenhoeck und Ruprecht* befindlichen Briefe von Heinrich Spanuth an die Brüder Ruprecht vom 20. 1. 1923 (Frau Barth sendet 100 Gulden zur Unterstützung der Monatsblätter), 19. 2. 1923, 4. 4. 1923, 7. 11. 1923, 9. 11. 1923, 24. 11. 1923 (Barth sendet 25 Gulden), 7. 3. 1924, u.ö.

⁷² Sie referierte allerdings im Jahr 1919 auf der paritätisch besetzten Verbandstagung des deutschen Religionslehrerverbands. Vgl. dies., Der Inhalt des Religionsunterrichts, ZEvRU 30/1919, 195–196, ZEvRU 31/1920, 4–17

⁷³ So etwa Heinrich Spanuth. Vgl. ZEvRU 32/1921, 184ff. Zur Religionsdidaktik von Carola Barth vgl. Dagmar Henze, Carola Barth (1879–1959). Karriere zwischen Engagement und Anpassung, in Annebelle Pithan, Religionspädagoginnen im 20. Jahrhundert, Göttingen 1997, 40–52, 48f.

⁷⁴ Im Hintergrund stand dabei die verbindliche Auslegung des § 149 der WRV. Zum letzten Reichsschulgesetzentwurf vgl. Gerhardt Giese (Hg.), Quellen zur deutschen Schulgeschichte seit 1800, Göttingen 1961, 244ff. Vgl. auch ZEvRU 34/1923, 254ff.

⁷⁵ Dies gilt etwa für die Diskussionen um die Religionsunterrichtsbeiratsfragen. Vgl. nur ZEvRU 37/1926, 305f.

⁷⁶ Dies gilt zumindest für die einschlägigen Organe MERU, ZEvRU, aber auch für die Deutsche Mädchenbildung 1/1925–6/1930.

⁷⁷ Vgl. Hans Richert, Denkschrift über die grundständige deutsche Oberschule, in ders., Die Ober- und Aufbauschule, Leipzig 1923, 118–125; ders., Denkschrift über die Aufbauschule, in ebd., 126–131.

Aus der „Gegenüberstellung von weiblicher Frömmigkeit, deren Grundform die alles tragende Liebe und männlicher Frömmigkeit, deren Grundform der alles tragende Glaube ist“⁷⁸, wurde in der Version von 1926/27 die „Eigenart des männlichen und weiblichen Glaubenslebens“⁷⁹. Gleichzeitig erreichte der Verband, dass fortan auch im Religionsunterricht an Knabenschulen sozialer Fragen behandelt wurden.⁸⁰

Zwar schlossen sich die positiven Religionslehrerinnen im Jahr 1926 mit Einzelnen an höheren Knabenschulen unterrichtenden Kollegen zusammen – fortan tagte man als *Verband für evangelischen Religionsunterricht und Pädagogik*⁸¹. Dies geschah aber aus einer Position offensichtlicher Stärke heraus.

Den strukturellen Entwicklungen lassen sich nun allerdings auch materiale Positionen an die Seite stellen. Dies sei im Folgenden exemplarisch an den Mädchenbildungskonzepten von Carola Barth und Magdalene von Tiling erläutert.

Nach Auskunft ihrer Biografin Dagmar Henze äußerte sich die letzte Vorsitzende des *Vereins für religiöse Erziehung*, Carola Barth, nach 1925 zu entsprechenden Fragen nicht mehr in literarischer Form. Ihre unveröffentlichten Vorträge ließen aber Rückschlüsse auf ihr spezifisches Bild der Geschlechterverhältnisse zu. Setzte doch Carola Barth „ähnlich wie Helene Lange, Gertrud Bäumer oder andere Frauen der bürgerlichen Frauenbewegung“⁸² auf die besondere Eigenart der Frau: Sie vertrat nämlich „ein Erziehungskonzept, das die Frauen selbstbewusst und qualifiziert zur ‚Mit-

⁷⁸ Vgl. dazu Hans Richert (Hg.), *Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens. Mit Anmerkungen und Literaturnachweisen*, 1. Teil Grundsätzliches und Methodisches, Berlin 1925.

⁷⁹ Die Richtlinien vom 1. März 1927 führten dazu später Folgendes aus: »Der Unterricht darf auch nicht die Verschiedenheit der Geschlechter übersehen. Er wird an die Eigenart des männlichen und weiblichen Glaubenslebens anknüpfen und sie pflegen müssen, aber auch falscher Einseitigkeit entgegentreten.« Hans Richert (Hg.) *Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens – Neue Ausgabe* Bd. 1., Berlin 1927, 117.

⁸⁰ Vgl. *Geheimes Preußisches Staatsarchiv Berlin*, HA I, Rep. 76 VI, Sekt. 1, Gen z., Nr. 305, Bd. 2, 158 r/159 r: „Immer wieder wird betont, dass die Mädchen für die Aufgaben der Frau vorbereitet werden sollen. Es wäre dringend zu wünschen, dass für die U II und die O I auch ein Hinweis in die Richtlinien käme, dass der Religionslehrer die Knaben auf ihre Aufgaben in Staat, im Volk, in der Kirche, den sozialen Nöten gegenüber hinweise. Der Wille der Frauen allein kann zum Beispiel die Wohnungsnot nicht beheben, kann auch nicht eine Versöhnung der sozialen Gegensätze schaffen. Es wäre durchaus im Sinne der Stockholmer Weltkonferenz, wenn das Gewissen der männlichen Jugend im Religionsunterricht den sozialen Nöten gegenüber und ihren Pflichten Volk und Kirche gegenüber geschärft würde.“

⁸¹ Gury Schneider-Ludorff, *Verband für evangelischen Religionsunterricht und Pädagogik*, in Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik* Bde 1–2, Neukirchen 2001, Bd. 2, 2166.

⁸² Henze, Karriere (wie Anm. 73), 51; vgl. auch Dagmar Henze, *Zwei Schritte vor und einer zurück. Carola Barth – eine Theologin auf dem Weg zwischen Christentum und Frauenbewegung*, Neukirchen Vluyn 1996, 149.

arbeit an der Weiterentwicklung der Kultur' befähigen“⁸³ sollte. So erwartete sie etwa „von dem beruflichen und gesellschaftlichen Engagement von Frauen qualitative Veränderungen“⁸⁴. Worin diese Veränderungen allerdings bestehen, bleibt Dagmar Henze zufolge unklar.⁸⁵

Sieht man sich die Äußerungen Carola Barths nun im Einzelnen an, so lässt sich die von Henze aufgewiesene Leerstelle füllen: Insofern Carola Barth nämlich sowohl eine Angleichung an männliches Rollenverhalten als auch eine Zurücknahme der eigenen Person der Frau als Fehlentwicklungen auffasste, wird man postulieren müssen, dass auch sie von einer natürlichen Überlegenheit der Frau ausging. Zwar bewertete sie die häusliche Mädchenerziehung überwiegend negativ: Viele Mädchen ließen „sich noch immer durch starke Minderwertigkeitsgefühle hemmen, durch das früh eingeprägte Bewusstsein, doch nur ein Mädchen zu sein, das naturgemäß zurückstehen müsse. (...) mangelndes Selbstvertrauen (...) hindert sie, das Eigenste, das auch sie nach ihrer Begabung und Vorbildung zu geben hätten, zu verwirklichen.“⁸⁶ Ins Positive gewendet kann dies aber nur bedeuten, dass Minderwertigkeitsgefühlen und mangelndem Selbstvertrauen durch Aufweis der natürlichen Überlegenheit der Frau in Begabung und Vorbildung zu begegnen sei⁸⁷. Damit dürfte aber auch Carola Barth ein Konzept von Mädchenbildung vertreten haben, das am Ende reine Konstruktion bleiben musste.

Und Magdalene von Tiling? Als Vorsitzende des *Verbandes evangelischer Religionslehrerinnen* entwickelte sie zu Beginn der Weimarer Republik ein Modell, das faktisch die ursprünglichen Forderungen liberaler Religionslehrerinnen aufnahm. Insofern die heranwachsenden Mädchen in beständiger Gefahr stünden, sich dem Überschwang eigener Gefühle hin- und damit als eigenständige Persönlichkeit preiszugeben⁸⁸, sei in Mädchenschulen besonderes Lehrpersonal einzusetzen: Nur starke mütterliche Erscheinungen sollten hier (Religions-) Unterricht erteilen⁸⁹. Abgesehen davon, dass diese Argumentation zumindest strukturell an das aktuell diskutierte Konzept des affidamento, das Sich-Anvertrauen erinnert⁹⁰, erlebte von Tilings Ansatz öffentliche Anerkennung. Nicht wenige der an höheren Knabenschulen unterrichtenden Religionslehrer machten sich ihre Forderungen zu Eigen⁹¹.

Anders sah es aus, als sich Magdalene von Tiling anheischig machte, ihre Überlegungen auf den weiteren Bereich der evangelischen Frauenschaft zu

⁸³ Ebd., 149.

⁸⁴ Henze, Karriere (wie Anm. 73), 51.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Carola Barth, Gegenwartaufgaben, 1930 (unveröffentlichtes Manuskript, zitiert nach Henze, Carola Barth (wie Anm. 82), 149).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Dies., Psyche und Erziehung der weiblichen Jugend, Langensalza 1921, 9–30.

⁸⁹ Ebd., 31–35.

⁹⁰ Vgl. dazu Diotima, Mettere il mondo al mondo, Mailand 1990; Annebelle Pithan, Einleitung, in dies., Religionspädagoginnen im 20. Jahrhundert, Göttingen 1997, 919, 13.

⁹¹ Zum Ganzen vgl. etwa Liesel-Lotte Herkenrath, Politik, Theologie und Erziehung – Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik, Heidelberg 1972, 250, 275 u.ö.

übertragen. Ihr Konzept, das Gury Schneider-Ludorff als ‚Theologie der Geschlechterbeziehungen‘⁹² rekonstruiert, scheiterte Doris Kaufmann zu folge an ihrer öffentlichen Stellung: Als Vorsitzende der Vereinigung Evangelischer Frauenverbände Deutschlands und als Landtagsabgeordnete verkörperte sie nämlich einen Frauentypus, den die von ihr repräsentierten mehr als zweieinhalb Millionen Frauen als unweiblich ablehnten⁹³.

Vielleicht folgte die überwiegende Mehrheit evangelischer Frauen Magdalene von Tiling aber auch deshalb nicht, weil sie deren faktische Situation allzu klarsichtig ansprach: „Es hat ja gar keinen Zweck sich über sich selbst zu täuschen. Die evangelische christliche Frau war weithin gewöhnt, nicht selbständig zu denken und zu handeln, und sie liebte diese Gewohnheit, die sie vor Kämpfen des selbständigen Menschen bewahrte. Sie war noch nicht zur Freiheit des evangelischen Christengewissens erwacht.“⁹⁴ Den Karriere-sprung, den Magdalene von Tiling 1930 mit ihrem Einzug in den Deutschen Reichstag erlebte, scheint sie jedenfalls nicht oder nicht primär ihren Geschlechtsgenossinnen verdankt zu haben.

4. Undoing gender? Oder: Was trägt ein geschlechterdifferenter Ansatz für die evangelische Religionspädagogik aus?

Die Analyse der vorstehend skizzierten Positionen legt nahe, dass Ansätze, die auf Grund biologisch-natürlicher Gegebenheiten von einer Überlegenheit der Frau ausgehen, nicht rezipiert oder sogar energisch zurückgewiesen werden: Der bewusste intentionale Verstoß gegen gesellschaftlich vorgegebene Rollenmodelle, das ‚Undoing gender‘, erwies sich auf der Handlungsebene als wirkungslos. ‚Undoing gender‘ blieb gedankliche Konstruktion bzw. programmatische Forderung.

Veränderungen vorgegebener geschlechtsspezifischer Muster scheinen demgegenüber dort möglich gewesen zu sein, wo man gesellschaftlichen Erwartungshaltungen zunächst entsprach, in diesem Rahmen dann aber auf der Gleichwertigkeit von Mann und Frau insistierte. Auf diese Weise schien es möglich, langfristige Veränderungen vorgegebener Rollenmuster zu erzielen. Insofern erreichte also offensichtlich nicht ein ‚undoing‘, sondern nur ein modifiziertes ‚doing gender‘ die Veränderung gesellschaftlicher Rollenvorgaben bzw. -konzepte. Diese Beobachtungen seien im Folgenden noch einmal kurz auf das Problemfeld weiblicher religiöser Erziehung und Bildung hin gespiegelt:

1. Das weitere Spektrum des weiblichen Verbandsprotestantismus eröffnet Einblicke in Modelle und Vorgehensweisen, mit denen liberale und positive Protestantinnen das Problem weiblicher Erziehung und Bildung in den

⁹² Die Geschlechterbeziehungen treten als eine weitere Schöpfungsordnung neben diejenige der Ehe. Vgl. Gury Schneider-Ludorff, Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, Göttingen 2001, 146ff.

⁹³ Kaufmann, Aufbruch (wie Anm. 11), 73–78.

⁹⁴ Magdalene von Tiling, Evangelische Frauenbewegung, Berlin 1924, 9.

Blick nahmen. Während für Marie Martin die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Geschlechter in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet war, stellte sie in moralischer Hinsicht die Überlegenheit weiblicher Eigenart heraus: Nur die gebildete Frau könne dem Manne wahre Gehilfin sein. Paula Mueller(-Otfried) machte sich demgegenüber zunächst die öffentliche Meinung zu Eigen: Frauen seien für bestimmte Leitungsfunktionen ungeeignet. Insofern die anstehenden sozialen Probleme aber nur von Mann und Frau gemeinsam gelöst werden könnten, sei es nicht länger hinzunehmen, dass der öffentliche Raum für Frauen verschlossen sei. Während Martin mit ihrem Anliegen nicht durchdringen konnte, fand Mueller(-Otfried) öffentlich Gehör.

2. Ähnliches gilt für die professionellen Vereinigungen, die im Zuge der Neuordnung des höheren Mädchen- und Frauenbildungswesens ins Leben traten. Während sich die positiven Religionslehrerinnen durch ihre anfängliche Unterordnung öffentliche Räume für entsprechende Diskussionen schafften, wurde den Lehrerinnen die offensive Inangriffnahme religionspädagogischer Fragen sowie ihre Forderung nach ausschließlichem Einsatz weiblicher Religionslehrkräfte in Mädchenschulen bereits im Kaiserreich zum Verhängnis.
3. Während die positiven Lehrerinnen in den 1920er Jahren einen nicht unerheblichen schulpolitischen Einfluss auf den Religionsunterricht an Mädchenschulen erhielten, sind entsprechende liberale Belange nach 1921 selbst im Ansatz nicht mehr vertreten. Das Interesse des liberalen *Reichsbundes für Religionsunterricht und religiöse Erziehung* konzentrierte sich ganz auf den Bereich der Volksschule.
4. Die Beobachtungen lassen sich auch durch eine Analyse ausgewählter Mädchensbildungsmodele bestätigen. So favorisierte Carola Barth in ihren unveröffentlichten Vorträgen ein asymmetrisches Geschlechtermodell. Sie erwartete von der Eigenart der Frau die Fortentwicklung der Kultur, setzte damit aber faktisch auf die natürliche Überlegenheit des weiblichen Geschlechts. Magdalene von Tiling orientierte sich demgegenüber an der besonderen Befindlichkeit heranwachsender Mädchen, die nach starken mütterlichen Erscheinungen verlange. Dieser Ansatz, den sie später im Rahmen einer ‚Theologie der Geschlechterbeziehungen‘ reformulieren sollte, fand zumindest den Zuspruch von Oberlehrern, die an höheren Knabenschulen Religion unterrichteten.
5. Insgesamt hilft ein geschlechtersensibilisierter Ansatz, bestimmte Lücken in der Geschichte der Religionspädagogik zu schließen bzw. ihre Existenz zu erklären. So ist ein nachhaltiger Einfluss der Religionslehrerschaft an Volks- und höheren Mädchenschulen auf die entstehende Disziplin Religionspädagogik bis heute nicht nachweisbar. Dieser Sachverhalt lässt sich nun allerdings dadurch erklären, dass liberale Lehrer und positive Lehrerinnen die schulpolitischen Einsatzfelder untereinander ‚aufteilten‘. Während die positiven Lehrerinnen auf den Religionsunterricht an höheren Mädchenschulen Einfluss nahmen, setzten sich die liberalen Männer, nachdem sie den *Verein für religiöse Erziehung* faktisch ausgeschaltet hatten, nahezu ausschließlich für die Belange des Religionsunterrichts an Volksschulen ein. Zur Ausbildung öffentlicher Räume, die eine religionsdidaktische Ver-

ständigung ermöglicht hätten, kam es nicht. Der religionspädagogische Diskurs, der liberale und positive Stimmen zum kritischen Dialog vereinte, fand andernorts statt, nämlich im (preußischen) *Verband akademisch gebildeter Religionslehrer und -innen*⁹⁵.

⁹⁵ Antje Roggenkamp, Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik 197

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Martin Faber
Hist. Seminar der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg
Werthmannplatz KG IV
79085 Freiburg i. Br.

Dr. Thomas Freller
Breite Str. 37
73550 Waldstetten

Dr. Simon Gerber
Berlin-Brandenburg
Akademie der Wissenschaften
Schleiermacherforschungsstelle
Jägerstr. 22
10117 Berlin

Prof. em. Dr. Dieter Groh/Birgit Praxl
Univ. Konstanz
Fachgr. Geschichte/Soziologie
Fach D 11
78457 Konstanz

Dr. Michael Knüppel
Waldweg 26
37073 Göttingen

Olga Lukács
Bulevardul 21 Decembrie NR. 37/35
3400 Cluj-Napoca
Rumänien

PD Dr. Antje Roggenkamp-Kaufmann
Rohnsweg 13
37085 Göttingen

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Otte, Hans (Hrg.) – Magen, Beate (Mitarb.): *Handbuch des kirchlichen Archivwesens*. Bd. 1: Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche), Neustadt a.d. Aisch (Degener & Co.) 4. Aufl. 1997, VI, 379 S., Ln. geb., ISBN 3-7686-2077-8.

Eine traditionelle, an der Schwelle zum nächsten Jahrhundert keineswegs geringe Aufgabe des Archivars ist die Herstellung der Benutzbarkeit des verwahrten Materials zusammen mit dessen langfristiger Sicherung. In der internationalen Diskussion wird dies in die fast schon feststehende Doppelform „preservation and access“ gefaßt.

Wichtige Beiträge zur Herstellung dieser Benutzbarkeit stellen archivübergreifende Übersichten über vorhandene Bestände dar. Dies ist auch die zentrale Leistung des hier anzugegenden, 1997 bereits in vierter Auflage erschienenen „Handbuch des kirchlichen Archivwesens; 1: Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche“. Für die hierin investierte Mühe wird jeder Historiker oder Familienforscher den beteiligten Archivaren und den Herausgebern Dank und Anerkennung wissen.

Angesichts des im Titel ausgedrückten Anspruchs des Handbuchs ist dies jedoch etwas zu wenig: Unter dem Stichwort „Handbuch“ findet man im DUDEN – Deutsches Universalwörterbuch¹ folgende Definition: „Buch in handlichem Format, das den Stoff eines Wissensgebietes o. ä. in

systematischer und/oder lexikalischer Form behandelt“. Gruppiert um die Beständeübersichten der Archive der 24 Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und einiger weiterer evangelischer Zentralarchive findet der Benutzer in strenger Systematik (S. V-VI) auch allgemeine Informationen (Namen, Adresse). Für diese rasch veraltenden Informationen sollte überlegt werden, ob für die Zukunft anstelle der Publikation im Druck nicht eine Entscheidung zugunsten einer digitalen Form – CD-ROM oder Internet fällt.²

Wenn die Herausgeber im Vorwort auch auf die Bekanntmachung neu er schlossener Bestände in der Zeitschrift „Aus evangelischen Archiven“ hinweisen, so entsteht bei der Durchsicht des Handbuchs der verhängnisvolle Eindruck, als sei das Archivwesen – hier das kirchliche – eine statische Angelegenheit, die sich in Listen von vorhandenen Beständen erschöpfe. Dem Eindruck des Statischen, ja Unbeweglichen hätte jedoch schon durch Erläuterungen zur Entstehung des „Verbandes kirchlicher Archive“ und dessen Dachverband, der „Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche“ entgegengewirkt werden können. Ein expliziter Hinweis auf die Arbeitsgemeinschaft – immerhin Herausgeberin der Reihe, in der das Handbuch erscheint! – wie auch auf das andere archivarische Gremium der beiden großen Konfessionen, die Fachgruppe 3 (Archivare an kirchlichen Archiven) im *Ver ein deutscher Archivare*, fehlt. Wie man

¹ DUDEN – Deutsches Universalwörterbuch. Hrsg. und bearbeitet vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung von Günther Drosdowski. Mannheim/Wien/Zürich 1983, S. 539.

² Vgl. dazu die Broschüre <http://www.archive.nrw.de> – Archive in Nordrhein-Westfalen im Internet. Texte: Frank M. Bischoff und Wilfried Reininghaus (Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen, Reihe E: Beiträge zur Archivpraxis, Heft 5.) Münster 1998.

dem Vortrag Hermann-Josef Brauns über „Das Berufsbild des Kirchenarchivars“ auf dem 67. Deutschen Archivtag in Darmstadt³ entnehmen kann, haben beide Organisationen ihre Geschichte.

Braun lieferte mit seinem Vortrag einen Beitrag zum Archivtags-Thema „Bilanz und Perspektiven“. Genau dies fehlt diesem Buch: Anknüpfend an die Angaben über Zuständigkeiten und vorgesetzte Behörden, über Archivbibliothek, technische, personelle und räumliche Ausstattung, Archivpflege und die gesetzlichen Grundlagen wünschte sich der Rezensent weitere Angaben. So vermisst man angesichts der weit an das Ende gestellten Angaben über die kirchengesetzlichen Regelungen für das jeweilige Archiv Ausführungen über die historische und rechtliche Fundierung des kirchlichen Archivwesens überhaupt. Die erste Auflage des „Handbuches“ von 1965 enthielt einen auch noch heute lesenswerten Beitrag des Erlanger Kirchenrechtlers Hans Liermann, der diese Fragen nach dem damaligen Stand beantwortete.⁴ Analog zu den Entwicklungen im staatlichen Bereich regeln jedoch seit dem Ende der 1980er Jahre zahlreiche Landeskirchen Stellung, Zuständigkeit und Befugnisse ihrer Zentralarchive durch entsprechende Gesetze und Verordnungen. Eine aktualisierte Fortschreibung des Aufsatzes von Liermann im Rahmen des Handbuchs wäre

also höchst wünschenswert: Hierin würden die Leistungen in der Entwicklung des evangelischen Kirchenarchivwesens deutlich, das – anders als in der katholischen Kirche – erst sehr spät zu einer vom Staat gesonderten Position gelangte.⁵

Bernd Hey konstatierte Mitte der 90er Jahre auf dem Hamburger Archivtag, es gelte angesichts des „Auftrag[s] unter veränderten Bedingungen“⁶ für den Kirchenarchivar ein Profil zu entwickeln. Hey empfahl hierfür Ausbau und Intensivierung der Pflege und Betreuung von Pfarr- und Kirchenkreisarchiven. Von Hermann-Josef Braun 1997 noch weithin unter die Defizite des kirchlichen Archivwesens gerechnet⁷ gab das von Hey geleitete Landeskirchenarchiv der Evangelischen Kirche von Westfalen unter dem Titel „Altpapier oder Dokument? Archivpflege in der Praxis“ eine Handreichung für ehrenamtlichen Archivpfleger heraus.⁸ Das Handbuch konstatiert dagegen das Faktum der Wahrnehmung dieser Aufgabe mit düren Worten und völlig kommentarlos, äußert sich auch nicht über Art und Umfang.

Die Angaben über die technische Ausstattung der Archive – meist Mikrofilmlesegeräte und PC's – hätten Anknüpfungspunkte geboten zum Einsatz moderner Informationstechnologien nicht nur im Archiv, sondern vor allem in den Kirchenverwaltungen: Die Übernahme und dauer-

³ Hermann-Josef Braun: Das Berufsbild des Kirchenarchivars. In: 50 Jahre Verein deutscher Archivare. Bilanz und Perspektiven des Archivwesens in Deutschland. Referate des 67. Deutschen Archivtags und des Internationalen Kolloquiums zum Thema: die Rolle der archivarischen Fachverbände in der Entwicklung des Berufstandes, 17.–20. September 1996 in Darmstadt (Der Archivar, Beiband 2). Siegburg 1997, S. 29 – 36.

⁴ Hans Liermann: Kirchliches Archivwesen und evangelisches Kirchenrecht, in: Handbuch des kirchlichen Archivwesens. Bd. 1 –. Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche. 1. Auflage. Bearbeitet von Karlheinrich Durnrath, Wolfgang Eger und Hans Steinberg (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche 3). Neustadt a. d. Aisch 1965, S. 1–16.

⁵ Zum neuesten Stand vgl. *Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche*: Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive. Schreiben vom 2. Februar 1997, Nr. 142, hsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998.

⁶ Unter diesem Motto standen die Vorträge der Fachgruppe 3 auf dem 66. Deutschen Archivtag in Hamburg, vgl. Bernd Hey: Das evangelische Archivwesen. In: Der Archivar 49 (1996), Sp. 225–234 und Stefan Miedaner: Das katholische Archivwesen. In: ebenda, Sp. 234–239.

⁷ Braun, Das Berufsbild, S. 35.

⁸ Ingrid Osterfinke und Bettina Kisker: Altpapier oder Dokument? Archivpflege in der Praxis (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen, Heft 1). Bielefeld 1995.

hafte Aufbewahrung IT-gestützt erzeugter Daten stellt eine große Aufgabe des Archivarsberufs in der Zukunft dar. Auch auf andere zentrale archivische Themen – etwa gegenwärtige Tendenzen in der Entscheidung über die Archivwürdigkeit von Schriftgut (Bewertung) und in der Erschließung – wird nicht eingegangen. Daß sich dieses „Handbuch des kirchlichen Archivwesens“ auf die Gliedkirchen der EKD, ergänzt um das Evangelische Zentralarchiv in Berlin, das Archiv des Diakonischen Werkes der EKD sowie das Archiv der Brüder-Unität Herrnhut und das Depositum der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands beschränkt, sei hier mit einem Fragezeichen vermerkt: Hermann-Josef Braun charakterisierte 1987 die Tätigkeit der Kirchenarchive in der Nachkriegszeit „als ein Streben nach überkonfessioneller Zusammenarbeit“.

Das Erscheinen eines zweiten, den Archiven der kirchlichen Werke und Einrichtungen gewidmeten Bandes wurde 1997 von den Herausgebern in Aussicht gestellt. Da bislang noch keine Lieferung erschienen ist, so äußert der Rezensent den Wunsch und die Hoffnung, daß diese Verzögerung genutzt würde, um durch die Beigabe einer systematischen Darstellung der hier angesprochenen Gebiete das „Handbuch des kirchlichen Archivwesens“ wirklich zu einem solchen zu machen.

Düsseldorf

Andreas Freitäger

Joassart, Bernhard: Hippolyte Delehaye. *Hagiographie critique et modernisme* (= *Subsidia hagiographica*, 81), Bruxelles (Société des Bollandistes) 2000, VIII, 897 S., 2 Bde, kt., ISBN 2-87365-009-5.

In dem Bemühen der Bollandisten, ihre Aktivitäten zur Erforschung der Hagiographie der gegenwärtigen Mediävistik zu vermitteln, ist zunächst das Standardwerk *L'hagiographie* von René Aigrain neu aufgelegt worden. In der bekannten Reihe *Subsidia hagiographica* folgt nun eine gewichtige zweibändige Monographie über einen der führenden Köpfe der Gesellschaft, den Jesuiten Hippolyte Delehaye. Sie ist vorgelegt worden von Bernard Joassart (= J.), selbst Jesuit und Mitglied der Société des Bollandistes, der bereits durch mehrere Arbeiten zur Geschichte des Modernismus und der Bollandisten hervorgetreten ist.

Der 1859 in Antwerpen geborene und 1941 in Brüssel gestorbene Delehaye trat 1876 in den Jesuitenorden und 1887 in die Gesellschaft der Bollandisten ein. Als deren herausragender Gelehrter amtierte er seit 1912 als Präsident. In umfassender

Weise hat er sich auf dem Gebiet der Hagiographie und ihrer Methoden einen Namen gemacht, wovon seine ein halbes Jahrhundert währende Mitarbeit an den *Acta Sanctorum*, den *Analecta Bollandiana* und den *Subsidia Hagiographica* ein eindrucksvolles Zeugnis ablegen.

Lag Delehayes Forschungsschwerpunkt zunächst bei den Heiligen aus dem griechischen Kulturraum, so weitete er sich im Laufe der Zeit auf drei zentrale Bereiche aus. Erstens erstellte er der Wissenschaft Hilfsmittel wie etwa Kataloge der griechischen hagiographischen Manuskripte und veröffentlichten Texte zur Verfügung. Zweitens hat er verschiedene hagiographische Quellen ediert und kommentiert. Der wohl wichtigste dritte Arbeitsbereich Delehayes galt methodischen Arbeiten. Auch wenn heute mentalitäts- und sozialgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund stehen mögen, so verdienen noch immer Beachtung die Werke *Les légendes hagiographiques* (1905, ¹1955), *Les origines du culte des martyrs* (1912, ²1933), *Les passions des martyrs* (1921, ²1966), *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (1927) und *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (1934).

J.s Studie ist keine, wie der Titel vielleicht vermuten lassen könnte, wissenschaftliche Biographie, sondern eine mit ausführlicher Dokumentation abgestützte Analyse der Krise um Delehayes Buch *Les légendes hagiographiques* aus dem Jahre 1905. Während des Pontifikats von Pius X. (1903–1914) kam es unter dem Einfluß eines überzogenen Konservatismus zu antimodernistischen Maßnahmen, die auch zu einer scharfen Überwachung der Theologie- und Philosophieprofessoren führte und die Entwicklung der Forschung namentlich auf den Gebieten Exegese, Patrologie und früher Kirchengeschichte erheblich behinderte. Als Vertreter der neuen Bollandistenschule geriet Delehaye in das Kreuzfeuer dieser römischen Kritik. Wie František Graus in seinen immer noch wichtigen *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Prag 1965, 26ff.) gezeigt hat, kam es gegen Ende des 19. Jh.s zu einer scharfen Spannung zwischen dem katholischen Bemühen um eine Steigerung des Heiligenkultes in seiner volkstümlichen Art und der historisch-kritischen Erforschung der Hagiographie, die, bisweilen über das Ziel hinausschießend, diese Quellen als „kirchliche Schwindelliteratur“ (Bruno Krusch) zu entlarven suchte. Dem folgte Delehaye natürlich nicht, aber in seinen sogenannten hagiographischen Koordinaten hob er die objektiv verwertbaren ge-

genüber den im Grunde zu verwerfenden Legenden hervor. Die wissenschaftliche Differenzierung von Kult und Legende war aber in der Praxis schwer durchzuhalten, und so wurde auch Delehaye verächtig, obschon er bei der Frage nach der Entstehung der entstallten Legenden der traditionellen Apologetik des 16. Jhs. folgte und sie nicht der Kirche, sondern dem Volk zuwies.

In akribischer Weise zeichnet J. den Konflikt um Delehays Legendenbuch, „ces malheureuses légendes“, nach. Einleitend stellt er die Lebensdaten des Bolandisten und seine Schriften zusammen, gefolgt von einer umfangreichen Bibliographie. Den Kern des Textbandes bildet dann die breite Schilderung der Auseinandersetzung, abgestützt durch 315 Dokumente, die in dem zweiten Band sorgfältig ediert sind. Verschiedene Verzeichnisse und Register erschließen die Materialfülle. Informationen über Delehays Biographie erhält man lediglich in einem kurzen Anhang (439–442). Die Lektüre verlangt dem Leser einige Geduld ab, zumal der Text manche Längen hat, und bisweilen ein Übermaß an Abschnitten störend wirkt. Positiv hervorzuheben ist das Verfahren, in den Anmerkungen zu der Fülle der erwähnten Personen Kurzbiographien beizugeben. Dadurch wird das Werk nebenbei zu einem biographischen Handbuch. Insgesamt gesehen handelt es sich um einen wichtigen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte, der Licht in die Auseinandersetzungen um den Modernismus im Katholizismus zu Beginn des 20. Jhs. bringen kann.

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

Segl, Peter (Hrg.): *Zeitenwenden – Wendezeiten. Von der Achsenzeit bis zum Fall der Mauer* (= Bayreuther Historische Kolloquien 14), Dettelbach (Röll) 2000, VIII, 202 S., kt., ISBN 3-89754-179-3.

In diesem Band sind die Vorträge des XV. Bayreuther Historischen Kolloquiums dokumentiert, das im Juni 1999 im Vorblick auf die Jahrtausendwende stattfand. Auch wenn die Fülle der Veröffentlichungen aus diesem Anlass schon nach kurzer Zeit an Aufmerksamkeit einzubüßen scheint, verdienen die hier zusammengestellten Beiträge durchaus weitergehendes Interesse. Sie seien hier in ihren thematischen Hauptzügen kurz vorgestellt. – Nach einer instruktiven Einführung des Herausgebers und Bayreuther Mediävisten in die Thematik der Zeitenwenden und Wendezeiten mit umfangreichen Literaturhinweisen eröffnet der Bayreuther Philosoph Her-

bert Scheit die interdisziplinär ausgerichteten Aufsätze mit dem von Karl Jaspers entworfenen Modell einer sog. „Achsenzeit“ zwischen 800 und 200 v. Chr. Dieses, vor Jahrzehnten viel diskutierte, aber inzwischen etwas an den Rand gerückte Konzept einer „Wende“ im Selbstverständnis des Menschen wird nicht nur nach den Intentionen von Jaspers neu beleuchtet, sondern auch nach seiner Relevanz für die Gegenwart befragt. – Es folgt der Beitrag des Religionswissenschaftlers Ulrich Berner über „Wendezeiten im buddhistischen Denken“ am Beispiel des Kaisers Aśoka, dem „indischen Konstantin“. Der Vergleich „Aśoka – Konstantin“ wurde schon im 19. Jh. durch Max Müller vorgenommen und ist nach Berner nicht durch neuere Forschungen ad absurdum geführt worden. Der im 3. vorchristlichen Jh. regierende Aśoka kann „als der erste buddhistische Herrscher betrachtet und in dieser Hinsicht mit Konstantin als dem ersten christlichen Herrscher verglichen werden.“ (67). In den indischen Quellen und vor allem in den Selbstzeugnissen Aokas sei die „Konzeption der Wendezeit im historischen Sinn – als Ergebnis einer biographischen Wende und Beginn einer historischen Wende von globaler Bedeutung ... zu erkennen.“ (68). Der Mythos von der idealen Herrschaft Aokas ist heute im säkularisierten Indien wieder aktuell. Berner urteilt: „Die Herrschaft Aokas erscheint in dieser Sicht geradezu als historisches Paradigma einer Wende, die eine globale Bedeutung hat und die eine Entwicklung einleitet, die für die Zukunft der Menschheit notwendig ist.“ (69). – Die an der Technischen Universität Dresden lehrende Religionsphilosophin und vergleichende Religionswissenschaftlerin Hanna-Barbara Gerl-Falatkowitz steuert „Anmerkungen zum christlichen Zeitbegriff ante und post Christum natum“ bei. Sie fragt: Inwiefern kann nach Christus nicht nur glaubensmäßig, sondern auch historisch und philosophisch von einem neuen Verständnis der Zeit gesprochen werden? In ihrer Analyse des christlichen Zeitverständnisses, vor allem des Begriffes der „Zeitenfülle“, ist sie skeptisch hinsichtlich der vielfach gebrauchten Gegenüberstellung von zyklisch-antiker und jüdisch-christlich-linearer Zeit. – Der Bamberger Patrologe und Kirchenhistoriker Ernst Ludwig Grasmück widmet sich einem Thema, das in einem solchen Band natürlich nicht fehlen darf: „Die sogenannte Konstantinische Wende“. Wie der Titel schon andeutet, geht es hier auf breiter Forschungsgrundlage wesentlich um die historischen Voraussetzungen und Bedingungen, die zu

neuen Ansätzen und Umstrukturierungen in Gesellschaft und Politik des 4. Jhs geführt haben. – Der Beitrag der Bayreuther Mediävistin *Amalie Fössel* über „Europa um die Jahrtausendwende“ konstatiert auf der Grundlage der „Historien“ des Cluniazensermönches Rodulfus Glaber, daß Europa um die „Jahrtausendwende“ mit einer nicht nur auf das Jahr 1000 fixierten, sondern mit einer die längerfristigen Entwicklungen in einem größeren zeitlichen Kontext einbeziehenden Perspektive durchaus eine „Wendezeit“ erlebte“ (119). Allerdings in anderer Hinsicht, als es die Beschwörung von apokalyptischen Ängsten um das Jahr 1000 in einer reichhaltigen Literatur immer wieder vorzugeben vermag.

Für den Herausgeber des Bandes und Initiator der Tagung *Peter Segl* war die Behandlung der Thematik „Wende aus dem Mittelalter“ ein besonders wichtiges Anliegen. Aus zwei unterschiedlichen Perspektiven kommt sie hier zur Sprache: – Der Bayreuther Frühneuzeithistoriker *Franz Bosbach* stellt in seinem Beitrag „Zur Wende der zwischenstaatlichen Politik Europas vom Mittelalter zur Neuzeit“ besonders das Jahr 1494 heraus, in dem sich eine solche Wende „im Sinne einer Richtungsänderung der Entwicklung“ (121) abzeichnete. Die Frage nach dem spezifisch Neuen in der Politik vom Mittelalter zur Neuzeit am Ende des 15. Jhs beantwortet er dann mit der thetischen Aussage: „Eine Wende vom Herrschaftspluralismus des Mittelalters zur frühneuzeitlichen Periode von Großreichsbildung und Hegemonialkrieg“ (135). Aus der Per-

spektive der Geschichte der Naturwissenschaften ist die Bayreuther Wissenschafts-historikerin *Uta Lindgren* in ihrem Beitrag: „Kopernikus – oder wer schaffte die Wende?“ grundsätzlich skeptisch gegenüber Wendepunkten in der Geschichte der Naturwissenschaften. In ihrer Untersuchung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vorstellungen vom Bild des Universums und der Erde kommt der Stellung des Kopernikus nicht die ihm immer wieder beigelegte Bedeutung einer Umkehrung zu. „Die gängige Rede vom kopernikanischen Weltbild, welches das ptolemaische Weltbild abgelöst habe, verkürzt einen komplexen Sachverhalt auf unzulässige Weise“ (149). – Eine Musikwissenschaftlerin, *Manuela Schwartz* aus Magdeburg, geht in ihrem sehr interessanten Aufsatz dem Lebensgefühl und der geistig-kulturellen Gesamtlage um 1900 nach: „Visualisierung der Musik – Musikalisierung der Bilder. Zur konzeptionellen Wende in Oper, Schauspielmusik und Film des Fin de siècle.“ – Der Bremer Historiker *Emanuel Geiss* beschließt den Band mit seinem Beitrag „Deutsche Wenden im 20. Jh.“. In seinem engagierten, in Zustimmung und Widerspruch anregenden Überblick über die deutsche Geschichte im 20. Jh., wird noch einmal das Profil des ganzen Bandes deutlich, der gründliche historische Einzelforschung mit engagierter gegenwärtiger Zeitgenossenschaft verbindet.

Neuendettelsau

Wolfgang Sommer

Alte Kirche

Zeller, Dieter (Hrg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende mit Beiträgen von Wilhelm M. Gessel, Wolfram Kinzig, Andreas Merkt, Georg Schöllgen, Jörg Ulrich, Martin Wallraff, Dieter Zeller (Die Religionen der Menschheit, Bd. 28), Stuttgart (Kohlhammer) 2002, X, 474, geb. ISBN 3-17-014787-0.

Vor mehr als dreißig Jahren erschien in der von Christel Matthias Schröder begründeten Reihe „Die Religionen der Menschheit“ an gleicher Stelle als Doppelband das Werk von Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit* (Stuttgart 1971) eine ekklesiologische Typengeschichte, die als Leistung eines einzelnen Forschers beeindruckte, in seiner Konzeption aber umstritten war. Der vorliegende

Band geht demgegenüber andere Wege. Dreierlei fällt unmittelbar ins Auge: a) Der vorliegende Band beschränkt sich auf die Zeit der Entstehung des Christentums bis zur „Konstantinischen Wende“, die auf diese Weise deutlich als geschichtliche Zäsur hervorgehoben wird. b) Im Unterschied zu dem Werk von Carl Andresen handelt es sich nicht um das Werk eines einzelnen Forschers, wie es heutzutage nur noch selten vorkommt, sondern um ein ökumenisches Gemeinschaftswerk. c) Die Autoren sind zwar allesamt Fachleute auf dem Gebiet der Alten Kirche (Patristik), aber es handelt sich um katholische (W. Gessel; A. Merkt; G. Schöllgen; D. Zeller) und evangelische (W. Kinzig; J. Ulrich; M. Wallraff) Theologen. Der Herausgeber selbst vertrat ursprünglich in Mainz das Fach Neues Testa-

ment. Inzwischen übernahm er dort einen Lehrstuhl für „Religionswissenschaft des Hellenismus“. Dies unterstreicht ebenso wie die Gesamtkonzeption der Reihe das religionsgeschichtliche Interesse.

Das Ziel der Darstellung ist eine „Skizze des Christentums der ersten drei Jahrhunderte, ... die *religionswissenschaftlich* ausgerichtet ist“ (1), wobei als „Mutterreligion“ das Judentum gilt (2). Allerdings wird der Ablösungsprozess des Christentums von seiner „Mutter“ als geschichtlicher Prozess nicht recht deutlich – wohl auch deswegen nicht, weil christliche und jüdische Identität erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung sind, in der beide Seiten sich voneinander abgegrenzt haben. Die Schlüsselrolle Markions bei der Entstehung des „katholischen“ Christentums – auch im Gegensatz zum Judenchristentum – bleibt in diesem Zusammenhang entsprechend unklar. Sein Name kommt auf den ersten 200 Seiten gar nicht vor (vgl. später immerhin J. Ulrich, 291ff.). – Dass unterschiedliche Autoren unterschiedliche Blickwinkel haben und in der Darstellung ihrer Themen auch unterschiedliche Akzente setzen, ist bei einem Gemeinschaftswerk nicht überraschend – erst recht, wenn es sich um konfessionell verschiedene Theologen handelt. Dass es dabei zu Überschneidungen und Doppelungen kommt, kann sich u.U. sogar als Bereicherung erweisen (vgl. z. B. J. Ulrich, über die theologische Entwicklung „von den Apologeten bis zur ‚Konstantinischen Wende‘“ einerseits [223–300], und andererseits A. Merkt über „die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung“ [409–433]). – Eigentümlich ist allerdings der Umgang mit der gegenwärtig in der Forschung heftig diskutierten These von R.M. Hübner über die Spätdatierung der Ignatiusbriefe, die für die Entwicklungsgeschichte des frühen Christentums von nicht geringer Bedeutung ist. Hier verzichtet der Herausgeber auf eine Auseinandersetzung mit Hübners These, und es bleibt bei einem merkwürdig unausgeglichenen Nebeneinander der traditionellen Frühdatierung (D. Zeller, 189f.) und der neuen Spätdatierung, für die W. Gessel eintritt („zwingend“ 311f.), wobei der Leser in seinem Urteil letztlich sich selbst überlassen ist (vgl. 437f.). – Hervorgehoben seien die Kapitel III und IV des 3. Hauptteils, III. „Das Christentum des 3. Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ von W. Kinzig und M. Wallraff zu den Themenbereichen Taufe (332ff.), Buße und Vergebung (356ff.), Formen christlicher Frömmigkeit (367ff.), Montanismus (377ff.) und Asketen und Anachoreten

(385ff.) – und IV: „Integration und Abgrenzung; die Christen in der städtischen Gesellschaft“ (G. Schöllgen, 389–408). Diese Beiträge repräsentieren nicht nur den aktuellen Stand der Forschung, sondern führen z.T. darüber hinaus und bieten neue Erkenntnisse. – Ein Literaturverzeichnis mit Hinweisen auf Monographien zur Jesusforschung und auf übergreifende Darstellungen zur Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte (7–11) vermittelt einen ersten Eindruck vom Stand der Forschung. Eine Zeittafel (12–14) verschafft einen Überblick über diese Zeit, und ein „Verzeichnis der wichtigsten Namen und Sachen“ (467–474) schließt den Band ab. Man darf auf die Fortsetzung gespannt sein.

Marburg

Wolfgang A. Biernert

Hausammann, Susanne: *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*, Bd. 1: Frühchristliche Schriftsteller. „Apostolische Väter“, Häresien, Apologeten, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2001, IX, 339 S., kt., ISBN 3-7887-1806-4. – Bd. 2: Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche: Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinischen Wende, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2001, VI, 298 S., kt., ISBN 3-7887-1807-2. – Bd. 3: Gottes Dreifheit – des Menschen Freiheit. Trinitätslehre, Anfänge des Mönchtums, Augustin und Augustinismus, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2003, XII, 512 S., kt., ISBN 3-7887-1922-2. – Bd. 4: Das Christusbekenntnis in Ost und West. Chalcedon – Trullanum. Germanenmission. Bilderstreit, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2004, XII, 333 S., kt., ISBN 3-7887-2044-1.

In bemerkenswert kurzer Zeit hat Susanne Hausammann (geb. 1931), emeritierte Professorin für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, von einem ursprünglich auf vier Bände berechneten und inzwischen auf fünf Bände erweiterten Werk über Geschichte und Theologie der Alten Kirche die ersten vier Bände veröffentlicht. Schon diese Tatsache allein verdient Anerkennung und Respekt, zumal der Versuch, eine Darstellung vorzulegen, die „für Studienanfänger und Fortgeschrittene mit Spaß und Gewinn lesbar“ sein sollte, die aber auch „die Informationen enthält, die unerlässlich sind für ein vertieftes Verständnis, wie es beispielsweise Examenskandidaten benötigen“ (Bd. I, S. V), insgesamt als gelungen betrachtet

werden kann. – Die Vf.n wollte „kein Lehrbuch“ und auch „keine Literaturgeschichte“ schreiben. Das entlastete sie davon, die überlieferten Ereignisse und Fakten über die vorhandenen Quellen einschließlich der damit verbundenen Forschungsdiskussion umfassend zu dokumentieren. Ihr ging es vornehmlich darum, durch ein aus den Quellen geschöpftes, aber auch die aktuelle Forschungsdiskussion kritisch berücksichtigendes „möglichst getreues Nachzeichnen und unermüdliches Infragestellen des Überlieferten“ die Zusammenhänge und die nachhaltige Bedeutung der vergangenen Ereignisse und Gedankengänge² neu verstehen zu lehren (Bd. III, S.V). Den Schwerpunkt der chronologisch in Längsschnitten aufgebauten Darstellung bilden zentrale Fragen der Theologie und Frömmigkeit, die in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext betrachtet und auf ihre aktuelle Bedeutung hin untersucht werden. Das Werk bietet insofern eine wertvolle Ergänzung zu den Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte.

Es ist hier nicht möglich, auf Einzelheiten der Darstellung näher einzugehen. Es können hier nur einige Aspekte zur Konzeption etwas genauer betrachtet werden. Bd. 1, unter dem Titel: „Frühchristliche Schriftsteller“, behandelt unter Verzicht auf die Schriften des Neuen Testaments und der Neutestamentlichen Apokryphen (I) drei Themenkomplexe – a) die „Apostolischen Väter“ (1–54) unter der Überschrift „Leben in der Christusnachahmung“ – b) den Konflikt zwischen Orthodoxie und Häresie unter der Überschrift „Das Selbstverständnis der frühchristlichen Kirche in ihren Abgrenzungen“ gegenüber Gnostizismus, Markion, Manichäismus und Montanismus – bis zu den Auseinandersetzungen mit den Monarchianern zu Beginn und in der Mitte des 3. Jh.s unter besonderer Berücksichtigung von Irenäus und Hippolyt (55–167). – c) Der dritte Abschnitt schildert die frühchristlichen Apologeten des 2.Jh.s sowie die ersten lateinischen Schriftsteller (Tertullian und Minucius Felix) und die Anfänge der griechisch-alexandrinischen Schule (Klemens und Origenes) (169–333). Charakteristisch für die Darstellung ist nicht nur die Nähe zu den Quellen sondern auch das biographische Interesse an den genannten Autoren und ihrem Werk, wodurch die Darstellung bisweilen dann doch den Charakter einer Literaturgeschichte erhält (dazu ist künftig stärker zu verweisen auf S. Döpp / W. Geerlings [Hg.]: Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3. Aufl. 2002; vgl. Hausammann I, 9, Anm.26; III, 358, Anm.2).

Bd. 2 gliedert sich wiederum in drei Abschnitte, von denen die beiden ersten noch dem 2. / 3. Jh. gewidmet sind. a) Das erste Kapitel behandelt unter der Überschrift „Status Confessionis“ das Thema Christenverfolgungen zusammen mit der Frage nach den Märtyrern, den Gefallenen (lapsi) und den „durch sie bewirkten neuen Spaltungen in der Kirche“ (Bußstreit, Ketzertaufstreit, Novatianisches und Melitianisches Schisma) (1–106). – b) Kapitel 2 schildert das Gemeindeleben (Ämter) und die Gottesdienst- (Taufe, Eucharistie) und Frömmigkeitspraxis (Gebet, Fasten; Osterfeststreit) in vorkonstantinischer Zeit (107–186). – c) Kapitel 3 behandelt dann die „Konstantinische Wende und ihre Folgen“ bis zum Ende des 4. Jh.s (187–292), wobei Leben und Werk Konstantins im Vordergrund stehen (187–247).

Der dritte – bisher umfangreichste Band ist wiederum in drei Kapitel eingeteilt, die den drei zentralen Themen von Geschichte und Theologie des 4. und beginnenden 5. Jh.s gewidmet sind: a) der Trinitätslehre, „wie sie in den Jahren 318–381 zur Diskussion stand“ (III, S.V. – Die Ausbildung der Trinitätslehre als Dreinheit in Einheit, 1–154), b) die Anfänge des Mönchtums in Ost und West, „samt seiner Bedeutung für Lehre und Frömmigkeit der Kirche“ (155–356) und c) Leben Werk, Theologie und Nachwirken Augustins (357–500 – unter besonderer Berücksichtigung seines Beitrags zur Geschichte des Mönchtums!), wobei die Schlussabschnitte über das südgallische (441ff) und benediktinische Mönchtum (480ff.) letztlich zu dem zweiten Abschnitt gehören und damit die Bedeutung unterstreichen, die die Vf.n dem Thema Mönchtum in der Kirchengeschichte generell zuerkennt.

Angesichts der Sympathie der Vf.n für die „Mütter und Väter im Glauben“ und insbesondere für das orthodoxe Mönchtum und seine Frömmigkeit fällt auf, wie sehr sie umgekehrt den „rücksichtslosen Machtpoker der Bischöfe“ kritisiert, „die einst als Sagen (in der Kirche) hatten,“ ihren gegenseitigen „Neid und ihre Intrigenspiele und ihre Unterwürfigkeit gegenüber dem Kaiser und seinen Repräsentanten“ (S.VI). Sie bringt damit zugleich zum Ausdruck, dass es für sie niemals eine „objektive Geschichtsdarstellung“ gegeben hat, weshalb sie die einzelnen Abschnitte auch „mit erkennbar wertenden Zusammenfassungen“ abschließen kann. Charakteristisch für Bd. 3 sind nicht zuletzt die zahlreichen Exkurse über die herausragenden Persönlichkeiten im Streit um die Trinität (Euseb von Nikomedien, Euseb von Caesarea,

Markell von Ankyra, Athanasius von Alexandria, Basilius von Caesarea u.a.) und in der Geschichte des Mönchtums (bisweilen in langen und manchmal etwas unübersichtlichen Anmerkungen). Allerdings widerspricht sich die Vf.n selbst, wenn sie meint, es sei „verfehlt, das Mönchtum, wie es oft geschieht, aus der christlichen Askese abzuleiten“ (III 156 Anm. 3; vgl. dazu 170; 195ff.; 333, 341 u.ö.), es sei denn, sie wolle sich damit gegen eine monokausale Erklärung bei der Entstehung des christlichen Mönchtums wenden.

Die Stärke der mit großem Engagement lebendig geschriebenen Darstellung der Alten Kirche zeigt sich vor allem dort, wo die Vf.n unmittelbar aus den Quellen schöpft und daraus reichlich zitiert (im Allgemeinen aus den Übersetzungen in der Bibliothek der Kirchenväter). Wo sie sich kritisch mit der Forschung auseinandersetzt, nimmt sie in der Regel klar Stellung und nennt auch ihre Gründe. Fehler oder Versehen sind angesichts der Fülle des Materials äußerst selten. Mir sind nur zwei Namensfehler aufgefallen: I, 255 muss es statt „Panaitius“ „Pantaenus“ heißen und III 273 und 309 ist jeweils in Euthymius zu verbessern. Die manchmal sehr umfangreichen Anmerkungen sind nicht immer leicht zu lesen. Bei den Literaturhinweisen kommt es häufig zu Überschneidungen und unnötigen Doppellungen. Bibliographische Hinweise auf die benutzte Literatur sind nicht immer leicht zu finden – auch deswegen nicht, weil entsprechende Register fehlen. Immerhin enthält Bd. 1 ein „Register zu Personen, philosophisch-theologischen Gruppierungen, Orten, Schriften und Schriftauslegung“ (335–339), Bd. 2 ein „Register zu Personen, Orten, Schriften, Edikten, Synoden und religiöser Praxis“ (293–298) und Bd. 3 ein „Register zu Personen und wenigen grundlegenden Begriffen“ (501–512). Auch Bd. 4 enthält ein „Register zu Personen und wenigen grundlegenden Begriffen“ (325–333), das sich aber nur auf diesen Band bezieht. Für den abschließenden 5. Band wünschte man sich – insbesondere zur Erschließung des Forschungsstandes – ein ausführlicheres Register zu dem Gesamtwerk.

Thematisch behandelt Bd. 4 die Auseinandersetzungen um das Christusbekenntnis (in den Ostkirchen), den Weg zum Chalcedonense und darüber hinaus die anschließenden Streitigkeiten um das christologische Dogma – entlang an der Geschichte der ökumenischen Konzilien bis zum Trullanum II (691/92). Es folgt ein Abschnitt über die Christianisierung der Germanen – unter besonderer Be-

rücksichtigung der Rolle des Papsttums im Frühmittelalter – und zuletzt ein Kapitel über den Bilderstreit, der den Weg öffnet zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Ostkirchen im Mittelalter. – Insgesamt handelt es sich bei dem mit spürbaren Engagement und besonderem Interesse an der Orthodoxen Kirche und an der Geschichte des Mönchtums geschriebenen Werk um eine Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Kirche von den Anfängen bis zum 9. Jh., die die aktuelle, ökumenische Bedeutung der Alten Kirche – vor allem der Ostkirchen – eindrucksvoll und lebendig zur Sprache bringt. Der angekündigte 5. Band, der die weitere Entwicklung bis zur Eroberung Konstantinopel im Jahre 1453 behandeln soll, dürfte diesen Eindruck noch verstärken.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 43, Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2000, 253 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08134-2

Mit 10 Aufsätzen, einer Reihe Besprechungen sowie Berichten aus der Arbeit des Franz Joseph Dölger-Institutes in Bonn liegt der 43. Band des JbAC vor, der in bewährter Tradition einen Einblick in die Erforschung von Spätantike und frühem Christentum gewährt. Der ganze Band lohnt die Lektüre, doch können im folgenden natürlich nur einzelne, besonders bemerkenswerte Punkte aufgezeigt werden.

Ganz aktuelle Bezüge zur Gegenwart stellt dabei der erste Aufsatz her. Alfons Fürst geht mit seinem Beitrag *Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike (5.–24.)* den Spuren gegenseitiger Beeinflussung von Antike und Christentum bei der Bildung einer abendländischen Identität nach. Seine Beurteilung: „Die heidnische Religion en gros war eine Religion ohne Metaphysik und ohne Ethik“ (8) ist vom christlichen Standpunkt her verständlich und mag als Arbeitshypothese gelten, wird aber in der Religionswissenschaft heftigen Widerspruch finden. An einzelnen Beispielen wie Zeitrechnung, Lebensrhythmus und Diakonie macht der Verfasser deutlich, wo wirkliche Neuansätze des Christentums in seiner Umwelt vorliegen. Wichtig, weil zu häufig übersehen, ist sein Hinweis, daß die Alte Kirche keinen Kulturauftrag kannte und ihre Grundhaltung eher als Abkehr von der Kultur definierte. Der Konflikt entzündete sich an der Frage der Toleranz, in

der das erstarkende Christentum, nun mit staatlicher Unterstützung, keine Kompromisse kannte. Die fatalen Folgen für die weitere Geschichte in Kirche und Politik sind bekannt. Um so mehr sind die Überlegungen des Verfassers zur notwendigen Finding einer neuen christlichen Identität in einem zukünftigen vereinten Europa zu begrüßen. In der Besinnung darauf, daß die Liebe zur Wahrheit auch die Liebe zum Nächsten einschließt, lassen sich, da ist Fürst ganz sicher, aus den Grundlagen des Christentums und aus seiner Geschichte heraus Lösungs- und Motivationspotentiale für eine neue Kultur der Toleranz gewinnen.

Clemens Scholten wendet sich in seinem Beitrag *Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft?* (25–43) einer philosophischen Auseinandersetzung aus der Zeit der Kirchenväter zu. Mit der Entwicklung einer systematischen Theologie stellte sich auch die Frage nach einer Gotteslehre, die den großen philosophischen Systemen der Antike ebenbürtig und für die Gebildeten der Zeit nicht durch anthropomorphe Sichtweise anstößig war. Dazu gehörte die Lehre von der Ewigkeit, Allmacht und Unveränderlichkeit Gottes. Wie aber vertrug sich das mit der Schaffung der Welt aus dem Nichts, der Rede vom Zorn Gottes, den Berichten von der Reue Gottes und dem Geheimnis der Inkarnation und des Leidens? Hier ging es um die Abwehr des Vorwurfs, der Gott der Christen sei letztlich unberechenbar. Der Verfasser schildert eindringlich und verständlich die Schritte in dieser Auseinandersetzung, die dann vor allem durch Johannes Philoponus auf christlicher Seite zu einem gewissen Abschluß gebracht wurde, dem es gelang, durch die Verbindung von Habitus und Aktualität in Gott eine tragfähige Basis für die weitere Diskussion zu schaffen. Der Leser erfährt hier nicht nur wieder die Freude an scharfsinniger philosophischer Diskussion, er kann dem Verfasser auch zustimmen, daß die Frage nach der Veränderlichkeit Gottes eine sehr moderne ist.

Maria Becker geht einem anderen zentralen Begriff antiker Philosophie nach und untersucht die Verwendung des Begriffes *Klugheit (PHRONHISIS) im Argumentationszusammenhang der Stromateis des Clemens Alexandrinus* (44–54). – In seinen *Anmerkungen zu philologischen und archäologischen Studien über spätantike Magie* (55–70) erläutert *Josef Engemann* an einzelnen Beispielen die Anwendung magischer Praktiken im frühen Christentum. Im Unterschied zu dieser Hinwendung zur gelebten Volksfrömmigkeit in der Alten Kirche beschäftigt sich *Franz Dünzl* in seinem

Beitrag: *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 n.C.(71–93)* mit einer leider nicht singulären Intrige, der Absetzung eines politisch mißliebigen Bischofs mittels des Vorwurfs der Häresie. – Mit der *Biografía crítica de Orosio* (94–121) liefert *Josep Vilella* eine Biographie des Paulus Orosius, jenes spanischen Presbyters und Mitarbeiter Augustins, dessen Weltgeschichte eine wichtige Quelle für die Zeit um 400 geworden ist. – Im Anschluß an diesen Artikel befaßt sich *Markus Stein* in einer kurzen Miscelle: *Bemerkungen zu Julianus von Aeclanum* (122–125) mit einem der wichtigsten Gegner Augustins. – *Thomas Gärtner* wendet sich dem Bischof von Vienne, *Alcimus Avitus*, zu, der im 6. Jh. ein umfangreiches Bibelopus verfaßte. In seinem sehr gründlich gearbeiteten Beitrag: *Zur Bibeldichtung, De spiritalis historiae gestis, des Alcimus Avitus* (126–186) geht der Verfasser den einzelnen verwandten Motiven nach und zeigt auf diesem Wege, wie sehr sich auch die christlichen Dichter zum Ende der Spätantike des reichen Schatzes der paganen lateinischen Dichtung bedienten. – Mit seiner Untersuchung: *Die Darstellung Jesu im Tempel auf dem Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom 432–440* (187–199) zeigt *Gerhard Steigerwald*, mit welcher Selbstverständlichkeit die Künstler der Zeit auch bei der Darstellung biblischer Motive sich der Vorlagen und Elemente der spätromischen Kunst bedienten, um die biblische Botschaft entsprechend zu interpretieren. Gutes Bildmaterial illustriert die Ausführungen. – Gleichfalls in den Bereich der christlichen Kunst führt der kurze Beitrag von *Guido Devoto und Luigi Pedroni*, *La Nike di Teodosio II su due oggetti da collezione privata* (200–204). An Hand von Gemmen und Münzen zeigen die Verfasser, wie die griechische Siegesgöttin auch christlichen Kaisern zur Verherrlichung ihrer Erfolge diente, in dem sie christlich verfremdet und mit einem Kreuz in der Hand versehen wurde. Auch hier sind die Abbildungen gut und hilfreich. Den Aufsätzen schließt sich ein umfangreicher Rezensionsteil an. – Wie gewohnt, beschließen Berichte aus der Arbeit des Institutes sowie des Vereins den Band.

Bonn Wilhelm–Peter Schneemelcher

Freund, Stefan: Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilzitaten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius (= Studien zur Kultur und Geschichte des Altertums, N.F. 1. Reihe Bd. 16), Paderborn/München/Wien/Zürich; (Schöningh) 2000, 430 S., kt., ISBN 3-506-79066-X.

Die Forschungslücke, die Stefan Freuds Eichstätter Dissertation zu schließen beabsichtigt, ist die bislang wenig untersuchte Rezeption Vergils in der Prosa christlicher Autoren der vorkonstantinischen Zeit, namentlich bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius (außer Betracht bleiben Commodian als Dichter und Laktanz als Impulsgeber einer neuen Epoche). Im ersten der vier Hauptteile („Einleitung“, 11–28) der übersichtlich gegliederten Arbeit skizziert F. die für die Erforschung der „Inkulturation des Christentums in der römischen Antike“ (19) paradigmatische Bedeutung der christlichen Vergilrezeption und erläutert ausführlich Methodik und Terminologie seiner Studie. Der zweite und bei weitem umfangreichste Teil („Vergil bei den einzelnen Autoren“, 29–347) bietet die nach Autoren und Werken fortschreitende Präsentation und Interpretation aller Textpassagen, an denen F. Vergilbenutzung erkennt, außerdem zu jedem Autor eine Einleitung zur Forschungslage und eine ausführliche Auswertung des Befundes. Der dritte, „Zusammenschau“ betitelte Teil (348–365) ist den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Vergilrezeption bei den untersuchten Autoren gewidmet. Den vierten Teil bildet ein umfänglicher Anhang (366–430), der „ausgeschiedene Parallelen“ katalogisiert und jeweils die Gründe für die Zurückweisung darlegt; außerdem findet man hier Indices zu Vergil und den untersuchten Autoren sowie ein Literaturverzeichnis.

Ein Projekt, wie es F. unternimmt, birgt grundsätzlich zwei Gefahren: die der Hypersensibilität (konkret: Bezüge zu konstatieren, wo keine sind) und die der Überinterpretation. Es sei vorausgeschickt, dass F. beide Gefahren weitgehend vermieden hat. Zunächst zur Identifikation der „Vergilzitate“ (so im Untertitel und passim): Dabei handelt es sich nicht um Zitate im engeren Sinn, sondern – wie F. im Rückgriff auf Konzepte der Intertextualitätsforschung erläutert – um „Referenzen auf Prätexte“ (22). Das Material seiner Untersuchungen schöpft F. aus den in Textausgaben und Forschungsliteratur zusammengestellten Similien, die er auf ihren Referenzcharakter hin überprüft. Den etwa 200 Stellen, die F. als zweifelsfreie oder wahrscheinliche Vergilreferenzen anerkennt und im zweiten Teil der Arbeit interpretiert, stehen im Anhang nicht weniger als ca. 80 „ausgeschiedene Parallelen“ gegenüber. Der Referenzcharakter einer Passage wird nie apodiktisch behauptet, sondern stets sorgfältig belegt, erforderlichenfalls mit Kautelen versehen. All dies verdeutlicht, dass die Vermeidung

von Hypersensibilität ein bestimmendes Prinzip von F.s Arbeit ist. In welchem Umfang F. freilich die Wirkung Vergils auf die Sprache der lateinisch schreibenden Christen zu erfassen versucht, verdeutlichen z. B. seine Ausführungen zu Tert. apol. 12,6, wo es nicht eigentlich um ein Zitat, sondern um eine einzelne Vokabel (*infrendere*) aus dem „Register der vergilisch geprägten Dichtersprache“ (48) geht. Vergleichbare Grenzfälle, in denen ein direkter Einfluss Vergils fraglich bleiben muss, sind die Junktur *vana supersticio* (48f.) und der sprichwörtliche „Obstgarten des Alkinous“ (Tert. pall. 2,7; dazu S. 58, wo Anm. 2 um einen Hinweis auf Plin. nat. 19,49 zu ergänzen wäre). Die vorgenannten und weitere Stellen, „bei denen die Unsicherheit der Rückführung auf Vergil besonders zu beachten ist“ (404), hat F. im Stellenindex eigens gekennzeichnet. Manche Leser werden den Anteil solcher Zweifelsfälle etwas höher veranschlagen; man lese etwa S. 62 zu Tert. adv. Marc. 2,5,1 (*praescius*), S. 272f. zu *fessis rebus* bei Arnobius (drei Stellen; Arnob. 3,24 fehlt im Index), S. 274f. zu Arnob. 1,28 (*tumor*) – Textpassagen, deren Referenzcharakter der Index nicht in Frage stellt. Gleichwohl sind die gefällten Urteile anhand des gut dokumentierten Belegmaterials bequem überprüfbar, und auch wer in Einzelfällen skeptisch bleibt, dürfte an dem von F. gezeichneten Gesamtbild wenig ändern wollen.

Die Interpretation der von F. als gesichert eingestuften Referenzen konzentriert sich auf Gestaltung und Funktion der einzelnen Zitate im Rahmen ihres engeren Kontextes, wobei die Unterscheidung zwischen produktions- und rezeptionsorientierten Referenzen eine wesentliche Rolle spielt. Hervorzuheben ist das durchweg differenzierte und abgewogene Urteil; plakative Vereinfachungen sind nicht F.s Sache. Gelegentlich wird die Behutsamkeit allerdings so weit getrieben, dass die Interpretation dem Leser überlassen bleibt: So hängt etwa auf S. 283 (zu Arnob. 2,8) letztlich alles daran, „daß ein Einfluß denkbar wäre“, und auch auf S. 287 (zu Arnob. 2,16) regiert der Konjunktiv („griffe“ – „wäre“ – „entspräche“). – Für jeden Autor charakterisieren zusammenfassende, mit „Auswertung“ überschriebene Abschnitte präzise die jeweils typische Technik und Funktion der Vergilreferenzen. Dies geschieht stets vor dem Hintergrund aktueller Forschungskontroversen, die dem Leser in einführenden Abschnitten vor Augen geführt werden. Auf diese Weise entsteht ein anschauliches Bild davon, wie sich die christlichen Autoren einerseits mit Vergil als einem

Repräsentanten der religiösen Konzeptionen und des Selbstverständnisses paganner Kultur auseinandersetzen, ihn andererseits in rhetorischer Routine benutzen und von ihm geprägte Ausdrucksformen für das lateinische Christentum erschließen.

Abschließend sei vermerkt, dass F. ein leserfreundliches Buch geschrieben hat: Die Diktion ist angenehm und niveauvoll, der statliche Umfang nicht zuletzt den zahlreichen ausführlichen lateinischen Zitaten geschuldet, so dass man das Werk mit Gewinn studieren kann, ohne ständig im Vergil, im Tertullian etc. blättern zu müssen. Sowohl Vergilianus als auch alle an der christlichen Antike Interessierten werden das Buch willkommen heißen.

Bochum

Hartwig Heckel

Auffarth, Christoph / Rüpkne, Jörg (Hrg.); unter Mitarbeit von Franca Fabricius u. Diana Püschel: *Ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης*. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit für Hubert Cancik und Hildegarde Cancik-Lindemai (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 6), Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 2002, 284 S., geb., ISBN 3-515-08210-7.

Wählt man für eine Festschrift einen griechischen Titel, so bedarf dieser der Erklärung. Wenn man zu Ehren des nunmehrigen Emeritus Hubert Cancik und seiner Gattin „Verschöner der bewohnten Welt“ ausgesucht hat, dann aus mehreren Gründen: Zum einen möchte man damit die Vielschichtigkeit der römischen Religion demonstrieren, die sich seit der spät-republikanischen Zeit als kulturell – ethnische Synthese dargestellt habe (Frage: Gab es diese nicht von Anfang an?), aber auch als Exportprodukt zum Motor zahlreicher neuer Synthesen geworden sei. Dabei wird von den Herausgebern im Vorwort daran erinnert, dass die Canciks neben ihrer unermüdlichen Mitarbeit im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe ein eigenes Schwerpunktprogramm zur römischen Reichs- und Provinzialreligion angestoßen haben. So wird es erklärlich, dass die Themen der Beiträge vielschichtig und weitgreifend angelegt sind und bis in die umittelbare Gegenwart reichen. Hinter einer solchen Ausweitung steckt aber noch ein weiterer Gedanke: Man will sich von der vor allem bei Gräzisten seit alters lebendigen Vorstellung einer altrömischen Bauernreligion frei machen, die lediglich ein rein antiquarisches Interesse rechtfertige, da sie für ein circummediterran verstandenes

Europa unwichtig geblieben sei. Demgegenüber möchte man den hohen europäischen Stellenwert der *religio Romana* unterstreichen, den die Gelehrten seit Jahrzehnten in einer Vielzahl von Arbeiten nachgewiesen haben (PS: Warum ist im Titel auf der Schlußsilbe von ἐπιτομή ein Akut und kein Gravis?).

Der erste Beitrag von B. Gladigow (Tübingen) mit dem Titel „Πλείσιον χρυσος τοῖς κάτιοι“. Von Antigones Kalkül zu Pascals Wette“, zunächst mit viel Theorie befrachtet, stellt die Negierung des Wertes einer Seele im Jenseits, wie dies im aristokratischen Denken des homerischen Achill zum Ausdruck kommt (z.B. Il. A 3), dem Übergewicht der postmortalen Existenz gegenüber, wie sie von Antigone gegen Kreon vertreten wird. Dass damit nicht nur eine neue Bewertung des Bestattungsrituals einsetzte, sondern ganz allgemein ein Wendepunkt in der Geschichte der europäischen Jenseitsvorstellung gegeben war, liegt für den Vf. auf der Hand. Dagegen würde dieser Glaube in der Moderne, wie die Abhängigkeit der Existenz Gottes von einer Wette bei Pascal (Fragm. 233 seiner Pensées) zeige, eher einer Wahrscheinlichkeitstheorie unterworfen, deren dramatische Konsequenzen sich erst in einer unabsehbar langen Zeit offenbarten. – B. Lang (Paderborn) stellt die Frage, wie man „Kult“ im Lateinischen und Griechischen ausgedrückt habe, und findet heraus, dass es in beiden Sprachen keinen umfassenden Begriff gegeben habe, sondern zumeist nur eine mehr oder minder lange Aneinanderreihung konkreter Einzelbezeichnungen (mit υστια bzw. sacra), die sich noch nicht in den Bereich des Abstrakten verflüchtigt hätten wie in der modernen Zeit. – A. Bendlin (Erfurt) macht bereits mit der Formulierung „*Mundus Cereris*: Eine kultische Institution zwischen Mythos und Realität“ klar, dass er sich von der bisherigen Erklärung von *mundus* als einer Kultstätte für Manen und Unterwelt löst, vielmehr sieht er die Lösung aufgrund einer minutiösen Interpretation der wenigen archäologischen und literarischen Bezeugungen (Cato, Verrius Flaccus) in einem als *inferior pars* bezeichneten Grabaltar und einem darüber errichteten Gebäude, wo an vier bestimmten Tagen (im August, Oktober und November) ein von Frauen begangenes Mysterien- und Ritualfest für Ceres stattfand, welches für das Gedeihen der Bürgerschaft als außergewöhnlich wichtig angesehen wurde. – Nur wenige Seiten widmet H. D. Betz (Chicago) der „Interpretation von Römer 9, 1–5“ mit dem erklärenden Zusatz „Geschichte und Selbstopfer“, wo Paulus so-

gar seinen freiwilligen eigenen Opfergang bei der notwendig gewordenen Trennung von Christen sowie gesetzestreuen Juden und der Bekehrung der Heiden in Erwägung zieht. – *J. Rüpke* (Potsdam) vermittelt den Lesern einen Einblick in das 1990 in Tübingen unter der Leitung von *H. Cancik* begonnene Forschungsprojekt „Sozialgeschichte der römischen Religion“, in dem er anhand der von ihm bearbeiteten beiden Kalatorenlisten der Jahre 101 und 102 n. Chr. – hochoffizielle Dokumente über die Mitglieder des *collegium calatorum pontificum et flaminum* (PS: doch wohl nicht *flaminorum*, so S. 90!) mit einer Reihe von Namen vornehmer Römer (ähnlich wie bei den Arvalakten) – zu dem Ergebnis gelangt, dass prosopographische Daten durchaus nicht immer ein zutreffendes Bild historischer Realität liefern, sondern bisweilen eine starke und systematische Verzerrung mit Freiräumen individuellen Handelns aufweisen, in diesem Fall zu Rang, Anciennität, Verhältnis zu den *flamines usw.* – *U. Egelhaaf-Gaiser* (Gießen) nimmt sich die Thematik „Panegyrik, Denkmal und Publikum: Plinius Brief 8,4 und die Kommemoration der Dakerkrieger im Orts- und Medienwandel“ vor. Sie interpretiert dabei das Gratulationsschreiben des Plinius an Caninius, der ein Epos über Trajans Dakerkriege plante (in Verbindung mit dem Panegyricus und Vasenbildern mit unterlegenen Dakern und dem Selbstmord des Dekebalus) als Bekundung von Freundschaft zwischen Plinius und dem Kaiser für eine anspruchsvolle Oberschicht der Stadt Rom als literarische Selbstdistanzierung, das sie als ein klassisches Thema seiner Briefsammlung bezeichnet. Wo aber wird der Triumph als Ort auch religiöser Kommunikation analysiert? – Sein auf langjährigen Forschungen beruhendes fundiertes Wissen breitet *M. Hengel* (Tübingen) in einem umfassend angelegten Überblick „Überlegungen zu einer Geschichte des frühesten Christentums im 1. und 2. Jh.“ aus, in dem kein Bereich ausgelassen wird von der Zeit der Urgemeinde und der Entstehung der Evangelien über die Soziologie der Gemeinden bis zur Ausbildung eines gefestigten Episkopats an der Wende zum 3. Jh. Auch wenn der Verlust von ca. 85% der Schriften aus dieser frühen Zeit zu beklagen ist, glaubt sich der Verf. doch zu der Feststellung berechtigt, dass in jenen 170/180 Jahren, der Jugendzeit des Christentums, trotz der Gefährdung durch mancherlei Häresien die Gewissheit der Christuszugehörigkeit und die dadurch vermittelte Heilsverwartung eine gewisse Sicherheit für die Gläubigen geschaffen hätten, wes-

halb die grundlegende Einheit der Großkirche nicht bedroht gewesen sei. Freilich bleiben bei einer derart positiven Herausstellung der sieghaften inneren Glaubenskraft aufgrund der „Christologie als tragender Mitte“ mancherlei Fragen unerörtert, etwa die Schwäche der heidnischen Religionen, die Übernahme heidnisch-philosophischer Grundlagen (bes. durch Clemens und Origenes), die Solidargemeinschaft im sozialen Bereich (kaum angedeutet). Das bedeutet, dass noch wesentlich mehr Gründe für den Missionserfolg der neuen Religion ausschlaggebend waren, von der späteren Hilfe der Kaiser seit Konstantin ganz zu schweigen. (PS. Leider muss man hier noch immer „Antonius Pius“ und „Septimus Severus“ lesen! S. 157, 158 u. 160). – Wenig aussagekräftig sind die von *A. Glock* (Potsdam) vorgeführten „Presbyterlisten der römischen Synoden von 487, 495 und 499 n. Chr.“ über die Zusammensetzung des Presbyterkollegiums der Stadt Rom in dieser Zeit, da über Zusammensetzung, Rangbildung u.ä. hinaus über allgemeine kirchliche Probleme kaum etwas gesagt wird, wie etwa über das akakianische Schisma oder die Spaltung des Klerus aufgrund der konkurrierenden Bischöfe Laurentius und Simplicius. – Wissenschaftsgeschichtlich aufschlussreich ist die Studie von *G. G. Stroumsa* (Jerusalem) „Enlightenment Perceptions of Roman Religion“, zeigt der Vf. doch überzeugend, wie etwa Macchiavelli und Montesquieu den politischen Charakter der römischen Religion betonten, deren Ziel es gewesen sei, gute Bürger zu erziehen, frei von jedem Enthusiasmus, tolerant ohne jeden Verfolgungswahn, ohne Priesterkaste, ohne Mythologie, während im Christentum noch immer Treu und Glauben gefordert würden und ein nicht vertretbarer Wahrheitsanspruch. Die Religion aufgeklärter römischer Intellektueller, ein Bild, gezeichnet von den aufgeklärten Vätern der französischen Religion, hat – so der Vf. in seinem Ausblick – schließlich in Mommensens Ansicht von der römischen Religion als Kristallisierung römischer Identität ihren späten Ausdruck gefunden. – Auf einer ähnlichen Linie bewegt sich *Chr. Auffarth* (Bremen) mit seiner Vorstellung der „Zivilreligion zu Neujahr 1900. Ein Hirt und keine Herde“, der hier im Wesentlichen die heute nur noch schwer verständliche Rede von *U. Wilamowitz-Moellendorff* in der Aula der königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin vom 13. Januar 1900 vorstellt (unterlegt mit zeitgenössischen heroischen Bildern): Sonnenhymnus und Gebet als Ausdruck einer pantheistischen Zivilreligion, Weltmacht-

ansprüche Deutschlands (in Verbindung mit dem politischen Protestantismus) und gleichzeitig Warnung vor drohenden Gefahren für die Völker Europas (gelbe Gefahr), Abgrenzung von sozialistischen Erwartungen, starke Wissenschaftsgläubigkeit, Vorbild Nietzsches für die Vergötterung des Griechentums usw. – Geradezu als Gegenstück zu dieser „undemokratischen Predigt“ könnte man den Einblick bezeichnen, den K. Hoffmann-Curtius (Berlin) über „Dada – Antike: Hanna Höchs Denkmalschnitt“ bietet, wird der Leser hier doch mit dem Entwurf dieser Künstlerin für ein Spitzenhemd nach der Vorlage eines Achilleskopfes (aus der Brettspielamphora des Exekias) sowie mit Rudolf Schlichters verstümmelter Collage des Doryphoros von Polyklet als bewusster Opposition zu den großen Helden-Denkmalen bekannt gemacht. Als solches Pendant dient der Autorin Max Liebermanns Lithographie: Hercules – Hindenburg erschlägt den russischen Bären, entstanden 1914 unter dem Eindruck der Schlacht von Tannenberg. – Ein bemerkenswertes Beispiel für die Verstrickung der Altertumswissenschaft, in diesem Fall der Archäologie, in die NS-Ideologie bietet der Beitrag von M. Haase (Erfurt) „Mumiendiporträt und „Judenbild“ 1933 – 1943 – 1996.“ Sie analysiert hier eingehend Entstehung und Hintergründe des Buches von Eugen Fischer und Gerhard Kittel: Das antike Weltjudentum (1943), welches die bereits in der Antike den Völkern vom Judentum angeblich drohenden Gefahren durch den Aufweis von zahlreichen willkürlich interpretierten „Judenbildern“ in den ägyptischen Mumienporträts aufliest. Anregung für diese breite Ausgestaltung war der einzige Hinweis bei einem Würzburger Porträt, das H. Drerup, 1933, als solches gedeutet hat (im Martin – von – Wagner – Museum, Würzburg, Inv. H 2196). Es mutet gewiss seltsam an, dass das fragwürdige Opus, das Bestandteil der NS – Propaganda war und in dieser Sprache geschrieben ist, 1993 als Faksimiledruck nochmals aufgelegt wurde, versehen mit einem fragwürdigen Vorwort. – Was schließlich „Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft hinsichtlich des Themas: Schule von Rom“ und die deutsche Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts“ betrifft, so zeichnen G. Dörr und H. Mohr (Bremen) anschaulich das nicht immer spannungsfreie Verhältnis zwischen der römischen Schule, begründet von R. Pettazoni (erster Lehrstuhl in Rom 1924), und den Vertretern der deutschen Richtung nach, mit den jeweils unterschiedlichen Ansätzen bzw. den Bemühungen um ein eigenständiges Profil ge-

genüber Theologie (weitgehende Distanz zum Katholizismus), Philologie und Geschichte.

Insgesamt ein Buch (leider ohne jedes Register), dessen nicht immer leichte Lektüre insgesamt Freude bereitet und viele Anregungen bietet, allerdings auch manches sehr Spezielle bringt, auf das man im Rahmen des Themas hätte verzichten können. Im Ganzen eine gelungene Festgabe für die beiden Geehrten.

Wendelstein

Richard Klein

Hartenstein, Judith: *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 146), Berlin (Akademie Verlag) 2000, XXXI, 362 S., geb., ISBN 3-05-003534-X.

Das hier anzuzeigende Buch wurde 1997 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin als Dissertation angenommen und für den Druck überarbeitet. Ein Blick in das Literaturverzeichnis (16 Seiten) und die für das Projekt entscheidende Einführung (1–31) weist Vf.in als dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften nahestehende Exegetin aus. In ihrer Arbeit befasst sie sich mit außerkanonischen Texten aus der Frühzeit des Christentums, in denen erzählt wird, dass (und wie) der auferstandene Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern erscheint und eine lehrende Kommunikation in Dialogform beginnt. Offensichtlich ist hier eine Literaturform entstanden, in der sich im 2. bzw. 3. Jh. die Rezeption der kanonischen Evangelien im Horizont christlich-gnostischer Strömungen niedergeschlagen (vgl. 15) hat. Es geht aber nicht nur um wirkungsgeschichtliche Analysen, Vf.in will die literarische und theologische Eigenständigkeit der sog. Dialogevangelien nachweisen.

Aus der Fülle der Nag Hammadi-Texte und aus anderen außerkanonischen Überlieferungen sind sieben Schriften ausgewählt: der Brief des Jakobus (EpJac NHC I,2), das Apokryphon des Johannes (AJ NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2), die Sophia Jesu Christi (SJC NHC III,4; BG 3), die erste Apokalypse des Jakobus (1ApcJac NHC V,3), der Brief des Petrus an Philipus (EpPt NHC VIII,2), das Evangelium der Maria (EvMar BG 1) und die apokryphe Epistula Apostolorum (EpAp). Sie entsprechen den drei Auswahlkriterien: Jesus als Gesprächsführer, Erscheinung des Auferstandenen, Dialog als Struktur-

prinzip. Auf die Textsorte Dialog und die dort entfalteten Inhalte (vgl. jedoch 276ff.: zum Phänomen der Fragelisten im Dialog) wird weniger eingegangen; im Zentrum der Untersuchung stehen die jeweiligen Rahmenerzählungen, die in der bisherigen Forschung vernachlässigt worden sind. Hier greift eine methodologische Vorentscheidung, insofern literarkritische Analyse zugunsten einer synchronen Textbetrachtung aufgegeben ist (vgl. 3; 9f. u. ö.; ein aufschlussreiches Beispiel 221: EpJac). Besonders intertextuelle Referenzen (vgl. 20ff.) sollen die Hypothese plausibel machen, dass „die Dialogevangelien als literarische Gattung genuin christlich sind“ (8) bzw. dass „bei den Dialogevangelien die ganze Schrift eine Erscheinungsgeschichte“ ist (29; vgl. 302). Dem dienen auch längere Abschnitte zur Erforschung von Form und Textsorte der Dialogevangelien (5ff.) sowie zum Verhältnis von Dialogevangelien und neutestamentlichen Erscheinungsgeschichten (15ff.). Die wichtigsten Veröffentlichungen zur Sache, ihre Relevanz, Grenzen und Aporien werden besprochen (Ch. H. Puech, K. Rudolph, H. Köster, Ph. Perkins u.a.).

Im ersten Teil (vgl. 35–245) werden die o.g. Schriften analysiert. Der zweite Teil wertet die Ergebnisse aus (vgl. 249ff.). Mit der intertextuellen Betrachtungsweise – Vf.in schließt sich u.a. den Überlegungen von Susanne Holthuis (Intertextualität, Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993) an – soll nicht nur die Suche nach Abhängigkeiten bzw. zu postulierenden Ausgangstexten überwunden, sondern auch eine Bedeutungserweiterung für beide Textbereiche erreicht werden. Neben dieser methodologischen Weichenstellung sind der Anschluss an formkritische Überlegungen von K. Berger (vgl. 28f.) und religionsgeschichtliche Begriffsklärungen von H.-M. Schenke (vgl. 29ff.) wesentlich. Dass eine feministische Perspektive die Darstellung durchzieht (vgl. 262ff.; 324ff.), sei am Rande vermerkt. – Die Analyse der o.g. paradigmatischen Textzusammenhänge folgt einem schematischen Ablauf (Einleitungsfragen, Analyse der Rahmenerzählung, neutestamentliche Referenzen), in dem lexikographische Informationen und eine gründliche philologische Erarbeitung zur Frage nach den intertextuellen Beziehungen hinführen. Das Augenmerk gilt besonders Zitaten, Anspielungen und Paraphrasen. In concreto werden unterschiedlich ausgeführte Textbezüge nachgewiesen: SJC führt Mt 28 weiter (61f.); EpAp paraphrasiert Lk 24 und Joh 20,24ff. (126); EpPt lehnt sich an Apg 9 an

(187f.); AJ und EpJac lassen Traditionen aus verschiedenen Bereichen anklingen (94f. bzw. 244f.). Überhaupt wird eine Zusammengehörigkeit von Abschiedsreden und Erscheinungsgeschichten konstatiert. Entweder ist eine Fortsetzung auf höherer Ebene angestrebt oder der „Bruch mit der Tradition“ (244) ist das Ziel. In jedem Fall vermittelt die eigenständige Rahmenerzählung der von ihr eingeleiteten Schrift den Charakter theologischer Überlegenheit.

Bei der systematischen Auswertung (vgl. 249ff.) ergibt sich für Vf.in eine Bestätigung ihrer Hypothese (s.o.). Ihre Vermutungen zur Gattung „Dialogevangelium“ ergänzt sie mit literaturwissenschaftlichen Aspekten (250ff.; ein einziger Artikel von W. Raible!). Insgesamt stellt sich jedoch kein einheitliches Bild ein. Die intertextuellen Bezüge (Kontinuität, Äquivalenz, Anspielung, Neuakzentuierung oder bewusste Abkehr) bleiben auf der Oberfläche des Textes (was ist das?). Hingegen muss die theologische Intention für jede Schrift gesondert erfragt werden. Entscheidend wirkt sich der Zeitpunkt der Abfassung post resurrectionem aus, d.h., der epochale Moment verleiht jeder der Schriften eine spezifische Rolle bei der Mitteilung des Heils. Zu beobachten ist eine „vorwiegend selbstvergewissernde Ausrichtung“ und ein Bezug zu gnostischem Denken (254). „Die Form der Dialogevangelien scheint... für Situationen der Auseinandersetzung und Bedrohung besonders geeignet zu sein“ (ebd.). Das lässt Rückschlüsse auf die soziale und chronologische Einordnung dieser Schriften im 2./3. Jahrhundert zu. Vf.in übernimmt hier das (nicht unbestrittene) Bild, das K. Koschorke vom Verhältnis der divergierenden Gemeinden in diesen Jahrhunderten gemalt hat (vgl. 329ff.; gestufte Relation zwischen christlichen und gnostischen Gruppen, die miteinander in Konkurrenz stehen). – SJC muss als das älteste Dialogevangelium (313) angesehen werden; sie kann „als ganze Schrift als enorme Ausweitung der Schlusserscheinung des Mt verstanden werden“ (319). Mit ihr beginnt eine Literaturform, die soteriologische Informationen vermittelt, die anders nicht mitzuteilen sind. Darin gehen die Dialogevangelien über die Erscheinungserzählungen der kanonischen Evangelien hinaus. Geoffenbart Lehre werde in letztgültiger Fassung als „zweite Lehre“ dargeboten. Insofern seien die Dialogevangelien „weitgehend mit den kanonischen Evangelien kompatibel“ (317) und „auf Koexistenz“ angelegt (331).

Anmerkungen und Fragen: In beiden Hauptteilen dominieren Bestandsaufnah-

men, Textbeschreibung und dürre Auswertungstendenzen. Es herrscht viel Redundanz (mit ermüdenden Folgen für den Leser). – Vf. in verlässt selten die Tex-Immanenz. Sie meidet eine Meta-Ebene bzw. die hermeneutische Reflexion ihrer Vorgaben und ihrer Ergebnisse. Z.B. wird aus der Beobachtung des ironisch-paradoxen Stils in EpJac (vgl. 230) nichts gemacht. Gründe für die Wahl der literaturwissenschaftlichen Gesprächspartner werden nicht diskutiert; der Leser muss sie sich selber suchen. „Rezeptionsorientierung“ heißt die große Unbekannte. – Enttäuschend fallen die exegetischen Überlegungen zu den neutestamentlichen Erscheinungsgeschichten (vgl. 285ff.) aus. Kann über das Verhältnis von Auferstehung und Erscheinung gesprochen werden, ohne dass Auferstehung hermeneutisch thematisiert wird? Es wird nicht sichtbar, wie hier eine „Überlieferungsge schichte nach vorn“ zu Bedeutungssteigerung bzw. Bedeutungserweiterung (was ist das überhaupt?) auf beiden Seiten führt. Ist die Pluralität im frühen Christentum identisch mit dem programmatischen Pluralismus unserer Tage? – Ob enzyklopädisches Sammeln und hermeneutische Ent sagsung bei der Erforschung von christlich-gnostischen Texten die historischen und soziologischen Zusammenhänge des 2. bzw. 3. Jhs. transparenter machen können, bleibt nach der Lektüre dieser Arbeit eine offene Frage.

Marburg

Ulrich Schoenborn

Uebele, Wolfram: „Viele Verführer sind in die Welt ausgetragen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 151), Stuttgart, Berlin, Köln (Kohlham mer) 2001, 195 S., ISBN 3-17-016725-1.

Die von Wolfram Uebele (= Ue.) vorgelegte Studie – eine überarbeitete Fassung seiner 1998/1999 an der Evang.-theol. Fakultät in Wien eingereichten Dissertation – befasst sich mit der Frage nach den Gegnern in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, wobei die Authentizität der Ignatianen vorausgesetzt und die Verwandschaft der beiden Gegnergruppen untersucht wird. Die These von der Verwandschaft der Gegner ist keineswegs neu, konnte aber bislang noch nicht überzeugend bewiesen werden, weil weder die Gegner der Ignatianen noch die Gegner der johanneischen Schriften exakt bestimmt werden konnten und zudem die Frage nach der Echtheit der Ignatianen in der Forschung

nach wie vor umstritten ist. Ue. versucht nun in seiner Arbeit diese Probleme zu lösen und „anhand der einschlägigen Texte, das Profil der ignatianischen und johanneischen Gegner nachzuzeichnen, dabei die jeweilige ‚Irrlehre‘ transparent zu machen, um in einem direkten Vergleich sodann die vielfach erhobene Verwandschaftsthese einer kritischen Überprüfung zu unterziehen“ (18).

Die Arbeit ist klar gegliedert: Nach einer kurzen Einführung in die jüngere Forschungsgeschichte folgt der 1. Hauptteil, in welchem die Gegner der Ignatianen analysiert werden, sodann der 2. Hauptteil mit einer Beschreibung der Gegner der Johannesbriefe und schließlich der 3. Hauptteil mit einem Vergleich der Gegnerprofile. Ein Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister und ein Stellenregister zu den Ignatianen beschließen die Arbeit.

Im 1. Hauptteil beschäftigt sich der Verfasser einleitend mit den von Reinhard Hübner in der Zeitschrift für Antike und Christentum (ZAC 1, 1997) vorgestellten Thesen zur Echtheit der Ignatianen. Mit Bezug auf die in den Ausgaben ZAC 1 – 3 (1997–1999) von Lindemann, Schöllgen und Vogt fort geführte Diskussion der Thesen spricht sich Vf. für die Echtheit der Ignatianen aus. Es folgt – immer noch unter der Rubrik Vorbemerkungen – eine Darstellung der Bildersprache der ignatianischen Polemik. Ue. stellt fest, „dass die Irrlehrer von Ignatius in Bildern gezeichnet werden, die sie einerseits unverkennbar als dämonisch qualifizieren und die andererseits auf ihre sittliche Mängelhaftigkeit abheben“ (37). Hierin sieht Vf. eine erste Übereinstimmung mit ntl. Texten. In den folgenden Kapiteln werden die Briefe, beginnend mit dem Epheserbrief (ohne den Brief an die Römer) der Reihe nach untersucht. Kurze Einführungen stellen jeweils die Gemeindesituation dar, wonach dann die Gegnerfrage behandelt wird. Dies geschieht in der Weise, dass alle einschlägigen Texte kurz kommentiert werden. Insgesamt ergibt sich für Ue. ein relativ homogenes Bild der ignatianischen Gegner: „in den untersuchten Briefen werden überall strenge Doketisten bekämpft, die ihre christologischen Lehren durch eine spezielle Schriftauslegung zu stützen suchten, welche Ignatius wiederum als ‚Judaismus‘ bezeichnet (Ign-Magn; Phld). Sie hielten sich für Pneumatiker, reagierten infolgedessen überheblich und gleichgültig gegenüber den Bedürfnissen des Nächsten und beteiligten sich nicht an bestimmten Teilen des Gottesdienstes“ (91–92).

In dem nun folgenden Abschnitt über die Gegner der Johannesbriefe versucht

Vf. schließlich zu zeigen, dass der von Ignatius bekämpfte Doketismus, den er im Anschluss an Weigant als „monophysitischen Doketismus“ bezeichnet, durchaus dem Gegnerprofil der johanneischen Literatur entspricht. Hierbei werden die Textstellen Joh.1,14; Joh.6,51c-58; Joh.19,34b-35 und Joh.20,24-29 als Produkte der johanneischen Endredaktion eingestuft und demselben Schülerkreis zugeordnet, der auch für die Herausgabe der Briefe verantwortlich war. Endredaktion und Briefe stehen demnach im engeren Zusammenhang mit einer *relecture* des Evangeliums, welche durch eine innerjohanneischen Gegnergruppe – die sogenannten Ultra-Johanneer – und deren christologische Position notwendig geworden war: „Das irdische Auftreten Jesu Christi steht in den Augen der Ultra-Johanneer insgesamt unter dem Vorzeichen des Scheines und stellt damit nur eine einzige Sinnestäuschung dar“ (137). Insgesamt ergeben sich im Vergleich der jeweiligen Gegnerprofile nach Ue. vier zentrale Vergleichspunkte: 1) die (monophysitisch-doketistische) Christologie; 2) die Ignorierung der soteriologischen Bedeutung von Inkarnation und Kreuzgeschehen; 3) die Ablehnung der Eucharistie als Fleisch und Blut Jesu Christi; 4) der Mangel an tätiger Liebe. Diese Punkte behandelt Vf. im letzten Teil seiner Untersuchung (147 – 163) und kommt zu dem Ergebnis, dass die Gegner der Ignatianen und der johanneischen Literatur in einem ausgesprochenen Nahverhältnis stehen, und zwar im Sinne eines genealogischen Bezuges. Als gemeinsamer Bezugspunkt wird ein syrisch-antiochenischer Doketismus angenommen, wobei Vf. verschiedene Vermutungen über die konkreten Beziehungen der einzelnen Gruppen in Syrien und Kleinasien anstellt. In diesem Zusammenhang begegnet dann auch die schon von Zahn aufgestellte These, hinter den Gegnern der Ignatianen sei der antiochenische Gnostiker Satornil auszumachen.

Die Darstellung ist erfreulich kurz gehalten und bietet auf etwas mehr als 150 Textseiten eine umfassende Erklärung für äußerst komplizierte Probleme der frühchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte. Bedauerlicherweise besteht diese Erklärung im Wesentlichen aus unbewiesenen Hypothesen. Darüber hinaus findet man in Bezug auf die Ignatianen nichts, was man nicht schon bei Zahn, Lightfoot, Paulsen, Schoedel und anderen gelesen hätte. Hinzukommt, dass Vf. mit dem aktuellen Forschungsstand nur selektiv vertraut ist. Man vermisst beispielsweise eine Bezugnahme auf

die ausgezeichneten Forschungsberichte zur ignatianischen Frage von Schoedel und Munier, die bereits 1993 in ANRW II,27,1 erschienen sind. Verdienstvoll ist freilich, dass Vf. sich mit den „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochen“ auseinandersetzt, die R.M. Hübner in ZAC 1 (1997) 44–72, zur Diskussion gestellt hat (eine ausführliche Begründung der Thesen findet sich nun in: R.M. Hübner, Der paradox Eine = Suppl. VigChr. 50 [Leiden, Boston, Köln 1999] 131–206). Leider beschäftigt sich Vf. in seiner Diskussion der Thesen nicht mit der wichtigen Frage nach den Gegnern, die für das Problem der Authentizität von größter, wenn nicht entscheidender Bedeutung ist. Hübners These, der Verfasser der Ignatianen reagiere mit den Glaubensformeln Eph.7,2 und Pol.3,2 auf die valentinianische Gnosis, hätte in einer Arbeit, die sich mit den Gegnern der Ignatianen beschäftigt, wenigstens eine kurze Besprechung verdient. Man findet hierzu nur die folgende Bemerkung: „Nun scheint es unmöglich, lediglich aufgrund zweier Belegstellen und unter Nichtberücksichtigung des umfangreichen weiteren Materials der ignatianischen Gegneraussagen die ‚Irrlehre‘ bestimmen zu wollen“ (Seite 26). Wie sieht nun die Analyse des „gesamten wichtigen Materials“ aus? Die einschlägigen Textstellen werden jeweils kurz kommentiert und vor allem unter dem Gesichtspunkt analysiert, ob die Gegner einen radikalen monophysitischen Doketismus vertreten haben. Einmal davon abgesehen, ob die von Weigant übernommene Terminologie zur Identifizierung doketistischer Gegner überhaupt hilfreich ist, muss man sich doch fragen, ob man mit den vom Vf. verwendeten Methoden der Textanalyse überhaupt ein aussagekräftiges Ergebnis erzielen kann. Man vermisst beispielsweise: a) eine theologiegeschichtliche Einordnung der antidoketistischen ignatianischen Glaubensformeln in die Entwicklungsgeschichte der Glaubensformeln des 2.Jh.s, b) Strukturanalysen der jeweiligen Briefe, die – wie H.J. Sieben (Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen, in: VigChr. 32 [1978] 1–18) gezeigt hat – unerlässlich für die Textinterpretation sind, c) rhetorische Analysen der einzelnen Texte, was sich besonders bei der Interpretation des Sternhymnus Eph.19 bemerkbar macht (vgl. dazu meine Analyse in: Ignatius ad versus Valentianianos? = Suppl. VigChr. 47 [Leiden, Boston, Köln 1999] 220–244), d) Parallelen aus der einschlägigen antidoketistischen Literatur des 2.Jh.s. Wie fruchtbar ein solcher Vergleich für das Textver-

ständnis und auch die Gegnerfrage sein kann, hat zuletzt M. Vinzenz zu einer ebenfalls von Ue. behandelten Textstelle gezeigt („Ich bin kein körperloses Geistwesen“. Zum Verhältnis von κίρυγμα Πέτρου, „Doctrina Petri“, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3, in: R. M. Hübner, Der paradox Eine = Suppl. VigChr. 50 [Leiden, Boston, Köln] 241–286); e) Parallelen aus der übrigen Literatur des 2.Jh.s, welche die einzelnen Begriffe, Themen und Motive der Ignatianen erläutern könnten. Ich nenne nur als Beispiel das Valentin-Fragment bei Clem.Alex., Str.III 59,3, das sich wie die von Ue. besprochene Textstelle Ign., Trall.9 ebenfalls mit dem Essen und Trinken Jesu beschäftigt: Vgl. dazu den Kommentar von Marksches mit dem Exkurs II: Essen von Göttern in jüdischen und hellenistischen Texten, einem Exkurs, den man bei Ue. vergeblich sucht (Valentinus Gnosticus? = WUNT 69 [Tübingen 1992] 83–117).

Doch selbst ohne diese Methoden der Texterschließung wäre es möglich gewesen, einzelne Texte angemessener zu beurteilen. Beispiel: Ignatianischer Epheserbrief. Vf. interpretiert die Aussagen des Eph. als Zeugnis gegen einen monophysitischen Döketismus, obwohl Vf. in der Glaubensformel Eph.7,2 einen Text sieht, der sich gegen einen dyophysitischen Döketismus richten könnte, wenn er nicht innerhalb des Eph. und der anderen Briefe isoliert da stehen würde. Tatsache ist aber, dass sich bereits die folgende Glaubensformel Eph.18,2 wiederum gegen eine Trennung in zwei Erlöserfiguren wendet (vgl. dazu meine Analyse in Ignatius adversus Valentinianos? = Suppl. VigChr. 47 [Leiden u.a. 1999] 150–219), denn weshalb sollte sonst die Taufe des Erlösers – nach unterschiedlichen gnostischen Theorien das christologische Datum schlechthin für die Vereinigung der verschiedenen Erlöserfiguren – innerhalb einer Glaubensformel erwähnt werden?

Die Gegnerfrage lässt sich wohl doch nicht so glatt lösen, wie dies von Ue. vorgeschlagen wurde. Dies gilt im übrigen nicht nur für die Ignatianen, sondern auch für die johanneische Literatur. Der Versuch des Vf.s, alle antidöketistischen Aussagen auf einem monophysitischen Döketismus zu beziehen, bringt z.T. kuriose Interpretationen hervor wie etwa die Analyse zu den „alten Bekenntnisformeln“ 1 Joh 2,22 und 4,15. Da sich die Texte nicht mit der These des Vf. harmonisieren lassen, stellt er fest: „Angesichts der gnostisch-döketistischen Gefahr scheinen die Autoren der johanneischen Schule nicht nur neuere Bekenntnissätze hervorgebracht und formuliert zu haben,

sondern an einigen Stellen des ersten Johannesbriefes auch auf altes, bekanntenhaftes Traditionsgut zurückgegriffen zu haben, das aber einer anderen Sachlage entspringt, andere Verhältnisse vor Augen hat und im Konflikt mit dem Döketismus letztlich sein Ziel verfehlt“ (135). Ähnliches könnte man auch über die vorliegende Arbeit sagen: In der Auseinandersetzung mit dem Döketismus des 2.Jh.s hat Vf. sein Ziel verfehlt.

München

Thomas Lechner

Just, Patricia: *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)* (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 8), Stuttgart (Steiner Verlag) 2003, 251 S., geb., ISBN 3-515-08247-6.

Diese in Augsburg angefertigte althistorische Dissertation hat sich zum Ziel gesetzt, vor dem Hintergrund des ariani-schen Streits „das individuelle Verhalten zwischen Bischof und Kaiser zu analysieren“ und zwar in der Weise, dass gefragt wird, „in welchem Umfang das jeweilige Verhalten aus theologischen Überzeugungen, aus pragmatischer Anpassung an tagespolitische Notwendigkeiten oder aus rein personenspezifischen Stellungen resultierte“ (15). Daraus erklärt sich die doppelte Vorgehensweise, indem zunächst „die Ebene der Bischöfe“ behandelt wird, unterteilt in „Haupt- und Nebenfiguren“, sodann in umgekehrter Form „die Ebene der Kaiser“, wo etwas mechanisch und mit manchen Wiederholungen erneut die gleiche Unterscheidung getroffen wird. Schon bei der zeitlichen Ausdehnung des behandelten Zeitraums wird man stutzig, haben doch die Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof Ambrosius von Mailand und Kaiser Theodosius I., so wie es die Vf. in darstellt, mit dem ariani-schen Streit, auch mit dessen Beendigung, nichts mehr zu tun.

Die einzelnen Kapitel beginnen mit einem kurzen Blick auf die Ausgangslage, wo angeblich der jeweilige Forschungsstand resümiert wird, dessen Behandlung sich jedoch zumeist auf kurze Bemerkungen aus ganz unterschiedlichen Darstellungen beschränkt. Überblickt man die beiden Teile insgesamt, die sich schwerpunktmäßig mit den Kaisern Constantin und Constantius II., mit Valens und Theodosius, auf der anderen Seite mit Eusebius von Caesarea und Eusebius von Nikomedien, mit Athanasius und Ossius, Ursacius und Valens, Liberius und Lucifer, Hilarius

und Basilius von Caesarea befassen, so ist es ohne Zweifel zutreffend, dass persönliche Machtkämpfe gegenüber dogmatischen Fragen dominieren, so dass man nicht mehr wie in der früheren speziell kirchengeschichtlichen Forschung von einem durchgehenden Kampf der Bischöfe für das nicaische Bekenntnis oder die Freiheit der Kirche sprechen kann. Jedoch wird dieser pragmatische Gesichtspunkt allzu sehr und vor allem allzu schematisch in den Mittelpunkt gerückt; denn es genügt nicht, auf der anderen Seite immer nur von Vertretern der nicaischen und der subordinationistischen Richtung zu sprechen, ohne dass z. B. das Wort Homousios überhaupt eingeführt wird, von den verschiedenen Glaubensformeln etwa auf der Kirchweihsynode von Antiochia (341) oder den unterschiedlichen Bekenntnissen der Synoden von Sirmium, von Seleucia bzw. Ariminum und Konstantinopel (360) ganz zu schweigen, von denen nirgends in differenzierter Form die Rede ist. Hatte sich nicht Constantius zeit seines Lebens dagegen gewehrt, als Arianer bezeichnet zu werden? Auch die Frage einer Verteidigung der Kirchenfreiheit, wie sie von Athanasius und seinen Anhängern erstmals klar formuliert, freilich zumeist in recht eignenwärtiger Weise in der Praxis verwendet wird, sollte nicht völlig ausgeklammert werden. Gab es nicht das von Athanasius überliefert selbstbewusste Wort des Constantius, dass sein Wille als kirchlicher Kanon zu gelten habe (hist. Ar. 33, 7)? Hierauf könnte man z. B. bei dem römischen Bischof Liberius in dem berühmten Streitgespräch mit Constantius zu sprechen kommen, wohl die sympathischste Bischofsgestalt in diesen langwierigen Auseinandersetzungen, aber auch anlässlich unmissverständlicher Formulierungen bei Hosius oder dem „Vermittler“ Hilarius von Poitiers. Diese allzu einseitige Betrachtungsweise führt die Vf. in bisweilen zu überzogenen Formulierungen und Feststellungen, so etwa dass in Nicaea für Constantin der Streit um Arius nur ein sekundäres Anliegen war, dass Eusebius von Nikomedien dort vom Kaiser in erster Linie wegen seines früheren Eintretens für Licinius verbannt wurde, dass für Constantius die Rückkehr des Athanasius 337 „den Inbegriff der Unterlegenheit“ gegenüber seinem älteren Bruder Constantius II bedeutete, dass die Tatsache der erneuten Rückkehr des Alexandriner nach der Synode von Serdica „eine personifizierte Niederlage“ des Ostkaisers darstellte, der dadurch von seinem Bruder in die Knie gezwungen worden sei. Wollte der jüngere Kaiser damit eine Oberhoheit über das Ostreich erreichen?

Schließlich führten die wüsten Attacken des Lucifer von Calaris gegen Constantius für diesen angeblich geradezu dazu, „einen Triumph (?) aus dem Ärmel“ gegen Athanasius zu ziehen, obwohl dieser den Eiferer doch völlig ignorierte. Zielte die Gewinnung des Liberius wirklich allein darauf ab, ein „Zugpferd“ gegen den „Hochverräter“ Athanasius zu haben? Um diese Linie durchzuhalten, stellt die Vf. in immer wieder eigene Thesen auf, die jeweils auf lineares Zurechtbiegen der Bischöfe in ihrem Sinn hinauslaufen, z. B. beim Umschwenken von Ossius, Liberius, Hilarius usw. Weiterhin: Hat Basilius von Caesarea wirklich die Aufteilung der Provinz Kappadokien „in absolutem Gehorsam“ hingenommen (vgl. dagegen ep. 74 – 76 und Atti dell’Accademia Romanistica Costantiana XXII, 2001, 719 – 736)?

Am eklatantesten offenbart sich der zu enge Interpretationsansatz dort, wo das Verhältnis zwischen Ambrosius und Theodosius behandelt wird: Ein ständig gespanntes Kräftemessen sei es gewesen, eine durchgehende Machtprobe, „in keiner Weise freundschaftlich“ (sic S. 126). Natürlich hat die Vf. in dabei die Affäre um die Synagoge von Kallinikum und den Bußakt von Mailand im Auge, wo es dem Bischof jedoch um die Frage des rechten Glaubens, wie er ihn verstand, bzw. um „den Sieg der Bußgewalt über dem reuigen Sünder“ (Enßlin) ging. Von einer Infragestellung der kaiserlichen Würde des Theodosius konnte in beiden Fällen keine Rede sein; denn die entsprechenden Briefe zeigen uneingeschränkt den Respekt des Bischofs vor dem frömmsten Kaiser (ep. extr. coll. 1a) bzw. dem *pietatis inaudita exemplum* (ep. 41,1), womit jeweils Theodosius persönlich gemeint ist (vgl. H. Bellen: *Christianissimus imperator ... in: E fontibus haurire*, FS H. Chantraine, 1994, 15 ff.). Bereits im Jahre 381 wird der Kaiser von dem Mailänder Oberhirten als *fidelissimus imperator* gerühmt (ep. 14,1), lag der das Nicaenum bzw. das christliche Bekenntnis auf dem Wege einer scharfen Gesetzgebung gegen Häretiker bzw. Juden und Heiden durchsetzende Herrscher doch damit ganz auf der Linie des Bischofs. Von Invektiven des Ambrosius sollte man auf keinen Fall sprechen (199, 201), da es sich bei den entsprechenden Briefen um alles andere als Schmähchriften handelt (es wird auch nirgendwo daraus zitiert). Wenn von einer durchgehend negativen Beziehung auszugehen wäre, wäre der Panegyricus des Ambrosius auf den toten Kaiser mit dem ergreifenden *dilexi* völlig unverständlich (vgl. auch J. Ernesti: Prin-

ceps Christianus und Kaiser aller Römer, 1998, 202 ff.).

Leider gibt es auch formale Mängel: Das einzige längere griechische Zitat (143) weist einschließlich eines griechischen Wortes in der folgenden deutschen Zeile allein 4 Akzentfehler auf. Der Satz ist auch nicht vollständig zitiert und so unverständlich. Gibt es eine „Interessenskonträren“ (sic S. 67)? Was soll die Schreibweise „subsummieren“ (sic S. 126 u. 184)? Was hat man sich unter einer „moralisch-ethischen“ Ebene vorzustellen (201)? – Insgesamt ist es schade, dass ein richtiger Ansatz (Vorrang der Machtpolitik vor dogmatischen Problemen) durch Einseitigkeit und mangelnde Differenzierung, wenig überlegte Thesenfreudigkeit sowie ungenügende Beschäftigung mit den Quellen nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt hat.

Wendelstein

Richard Klein

Graumann, Thomas: Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (= Beiträge zur historischen Theologie 118), Tübingen (Mohr Siebeck) 2002, IX, 500 S., geb., ISBN 3-16-147549-6.

Entscheidend für das Verständnis der Thematik, um die es in dem hier anzugehenden umfangreichen Buch geht, ist die grundsätzliche Frage, ob man einen begriffsgeschichtlichen oder einen sach- bzw. problemorientierten Zugang wählt. Darauf hat mit aller wünschenswerten Klarheit N. Brox, *Zur Berufung auf „Väter“ des Glaubens*, in: Th. Michels (Hg.), *Heuresis. Festschrift für A. Rohracher*, Salzburg 1969, 42–67, erneut in: ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hg. von F. Dünzl / A. Fürst / F.R. Prostmeier, Freiburg u.a. 2000, 271–296, hingewiesen: Die Verwendung des Begriffs „Vater“ in der (spät-)antiken Philosophie und im jüdischen Rabbinat (auch schon in den Prophetenschulen Altisraels) im Kontext von Lehrer-Schüler-Beziehungen sei für die Bedeutung des christlichen „Väter“-Begriffs „relativ belanglos“ (ebd. 273). Dagegen hat neuerdings C. Marksches, Normierungen durch „Väter“ bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich, in: ders. / J. van Oort (Hg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 6), Leuven 2002, 1–30, eingewandt, dass sich gerade in den letzten Jahrhunderten der Antike

entsprechende Parallelen zwischen heidnischer Philosophie (etwa Proklos) und christlicher Theologie (etwa Dionysios Areopagites) finden (ebd. 25f.). Nun lassen sich gewiss interessante Einzelbeobachtungen zum Sprachgebrauch hüben und drüben machen. Deren Vergleich miteinander bleibt jedoch unscharf, und für die Sache scheint wenig gewonnen. Es geht nicht in erster Linie um das Wort „Vater“ und die in ihm schwingenden Assoziationen und emotionalen Komponenten, sondern um das, was „Überlieferung“, „Tradition“ heißt (παράδοσις, *traditio*). In diesen sachlichen Zusammenhang gehört der Begriff „Vater“ bzw. „Kirchenvater“, und zwar auch dort, wo der Begriff nicht verwendet wird, die Sache aber da ist. Ein begriffsgeschichtlicher Zugang greift letztlich zu kurz. – Wie steht es diesbezüglich in der mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (437–462) und den üblichen Registern zu Stellen, Personen, Autoren, Sachen und Begriffen (463–500) ausgestatteten, von einer Einleitung (1–15) und einem Ertrag und Ausblick (421–435) gerahmten Habilitationschrift von Thomas Graumann, die im Wintersemester 1999/2000 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen worden ist?

(1) G. schlägt eine Erweiterung der Perspektive vor, nämlich in Richtung Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Statt das Väterzitat von vornehmlich in seiner inhaltlichen Funktion als Argument im theologischen Diskurs zu untersuchen, stellt G. es in den größeren Kontext der Bezugnahme auf Autoritäten – ein in Wissenschaft und Bildung der Spätantike speziell in Kommentaren, Doxographien und Epitomen übliches Verfahren. G. ordnet den christlichen Rekurs auf „Vater“ in diese Kultur- und Denkform, allgemeiner: in das „geistige Zeitklima“ ein, ohne ihn daraus direkt ableiten zu wollen (5). Es geht um „kommunikative Mechanismen“ (10) und um den Rekurs auf „Vater“ als Aspekt der Konstituierung kirchlicher Identität. Mit diesem kulturgeschichtlichen Ansatz (vgl. 11) – G. spricht vom „Interesse an einer bündigen und handhabbaren Form eines kulturellen Herrschaftswissens“ (5) – geht G. das „Väter“-Argument von seiner formalen Seite her an.

(2) Im 1. Teil (17–253) arbeitet G. profond den theologiegeschichtlichen „Wurzelboden“ für die Herausbildung des „Vater“-Arguments im Kontext der trinitätstheologischen Streitigkeiten des 4. Jhs heraus. In detailreichen Analysen der teilweise hoch komplizierten Überlieferung – G. geht souverän mit den zahl-

losen ungelösten Problemen der griechischen patristischen Literatur um – arbeitet G. verschiedene Konzepte der Berufung auf „Väter“ heraus. Aus der Kontroverse zwischen Markell von Ankyra und Eusebius von Caesarea bzw. den „Eusebianern“ im Vor- und Umfeld des Konzils von Nizäa 325 (23–88) geht hervor, dass der Rekurs auf „Väter“ in der theologischen Argumentation schon bei seinem ersten Auftreten umstritten war (82). Zugleich wird schon hier deutlich, dass dieses rein formale Argument nur handhabbar bleibt, wenn es inhaltlich gefüllt wird. In diesem Sinn redete Eusebius präsentierte von „kirchlichen Vätern“, ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες – der älteste Beleg für den Begriff „Kirchenväter“ (*Contra Marcellum* I 4,3 GCS 14, 18, geschrieben um 336; ebd. II 4,21 GCS 14, 56 ist von „Kirchenvätern und -lehrern“ die Rede, ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες τε καὶ διδάσκαλοι). Mit dem Adjektiv „kirchlich“ wird der Begriff als antihäretisch qualifiziert, entspricht somit dem, was bei Origenes „Mann der Kirche“, ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός, hieß (86). „Der Kirchenväterbegriff tritt in ein spiegelbildliches Verhältnis zum Tatbestand der Häresie; er ist ein kritischer Begriff bzw. ein Kampfbegriff zur Unterscheidung von solchen Standpunkten, die den gemeinsamen Boden des Kirchlichen verlassen haben“ (70; vgl. 432f.). Im weiteren Verlauf des 4. Jhs. wurden die damit aufgeworfenen Fragen sporadisch weitergeführt, insbesondere durch Athanasius (115–175). Ein qualitativer neuer Schritt erfolgte mit dem Zusammenstellen von Florilegien, wie es Basilus in *De spiritu sancto* 71–75 unternommen hat (200–231). Basilus ging es dabei um die liturgische Praxis der Kirche; die Texte der „Väter“ fungieren als Zeugnisse, in denen diese greifbar wird; die „Väter“ als solche sind nicht als theologische Autoritäten im Blick (220f.).

(3) Im 2. Teil (255–419) beschreibt G. den Rekurs auf „Väter“ als Teil kirchlicher „Erinnerungskultur“ im Umkreis des Konzils von Ephesus mit der Schlüsselfigur Kyrill von Alexandrien (256–342). Diese „Erinnerungskultur“ erscheint als „integrales Moment kirchlicher Mentalität“ (262). Immer wieder deutlich wird die kirchenpolitische Funktion der Erinnerung an „Väter“, die jeweils bestimmte „Väter“ sind, so wenn Kyrill an die unmittelbare Vergangenheit anknüpft und fast ausschließlich – nämlich mit Ausnahme des Athanasius – Theologen der nur um eine Generation zurückliegenden Zeit aufbietet, die nahezu alle zu seinem persönlichen sozialen Netzwerk gehörten (332f.). Kyrill formte sein Bild von der

(aus seiner alexandrinischen Wahrnehmung) orthodoxen Vergangenheit und funktionalisierte dieses kirchenpolitisch für seine Ziele (276). Die Ausführungen zum Konzil von Ephesus (349–409) sind zugleich ein Beitrag zur Erforschung dieses Konzils, dessen Akten in diversen Sammlungen erhalten sind, doch kaum einmal als solche studiert und ausgewertet werden. G. tut dies im Blick auf Verfahrensabläufe und Argumentationsmuster in der Sitzung des „Kyrillkonzils“ vom 22. Juni 431 und kommt zu dem höchst erstaunlichen Ergebnis, dass die Vätertestimoniens, die hier erstmals in einem konziliaren Text auftauchen, im Rahmen der Verhandlungen seltsam „funktionslos“ (400, 430) wirken „und für die Verurteilung des Nestorius keine Rolle spielen. Sie sind nur erklärlich aus einer editorischen Zielsetzung“ (397): „Die Väterdokumentation beschreibt das Selbstbild der Kyrillpartei und ist die Ortsangabe ihrer Kirchlichkeit“ (391). Die Berufung auf „Väter“ spiegelt keinen tatsächlichen Verfahrensschritt (400), sondern ist als publizistische Maßnahme zu begreifen (406): „Das Konzil und seine Beschlüsse sollen vom Leser, und erster gedachter Leser ist der Kaiser, als Schreiten auf dem Königsweg der Vätertheologie verstanden werden. In dieser Aktengestaltung und Selbstinszenierung antwortet das Konzil zugleich auf dessen Wunsch nach einer dogmatischen Debatte, die in dieser Perspektive eben nur so, als Wiederholung des Väterglaubens, statthaben kann“ (393). Damit hat das Konzil von Ephesus bzw. Kyrill das Modell geschaffen, das die gesamte weitere byzantinische Theologiegeschichte prägte (419).

(4) Spätestens hier wird klar, was in den Ausführungen von G. immer wieder durchkommt: In den altkirchlichen Debatten ging es nie um den Begriff „Vater“ im terminologischen Sinn – für die ersten drei Jahrhunderte kommt man so nicht an ein Verständnis für die Sache heran (17–21) –, sondern um den Rückgriff auf „Tradition“ und deren umstrittene Kontinuität, Repräsentativität und Verbindlichkeit (vgl. etwa 255). Gewiss trifft die anhand eventueller juristischer Analogien (343–349) gemachte Beobachtung zu, dass „sich die zunehmend formalisierte kirchliche Rückbesinnung auf Väter in ein verbreiterteres geistig-kulturelles Muster der spätantiken Geisteswelt einfügt und näherhin ein Indikator für den 'Zeitgeist' speziell der Theodosianischen Dynastie ist“ (347); in diesem bildungsgeschichtlichen Kontext hat die Beschäftigung mit theologischen „Klassikern“ zur „Etablierung einer eigenständigen wissen-

schaftlichen Theologie im Rahmen des antiken Fächerkanons“ (261) beigetragen (vgl. 422f. 426f.). Im kirchlichen Kontext hingegen, in dem der Rekurs auf „kirchliche Väter“ auftaucht (s.o.), ging es von Anfang an um die autoritative Vermittlung der kirchlichen Lehre durch die Zeiten, wie das Eusebius von Caesarea im Vorwort zu seiner „Kirchlichen Theologie“ nachgerade klassisch formulierte (66): „Ich habe nichts Neues zu sagen und nichts von meiner Weisheit und keine eigene Erfindung, sondern ich trage die unverdorbene Lehre der Kirche Gottes vor, die sie von den Augenzeugen und Ohrenzeugen des Wortes von Anfang an herkommend empfangen hat und bewahrt“ (*De ecclesiastica theologia I praefatio GCS 14, 62*). Bei Athanasius bleibt der Vaterbegriff „der authentischen kirchlichen Traditionsermittlung vorbehalten“ (117): Überlieferung, Lehre und Glaube sind „vom Herrn gegeben, von den Aposteln verkündet und von den Vätern bewahrt“ (*Epistula ad Serapionem I 28 PG 26, 593D-596A*). „Die Väter avancieren damit zum Kriterium rechter Lehre, insofern als sie synonym für die Tradition einstehen und der häretischen Neuerung entgegengestellt sind“ (118; vgl. 138f.).

Mit ihrem Interesse an Kommunikationsmechanismen und Identitätskonstituierung gehört die Studie von G. in einen zur Zeit aktuellen Strom (kirchen-)historischer Forschung. Sie bietet viel Erhellendes zu theologischen Arbeits- und Argumentationsformen im 4. und 5. Jh. und präsentiert einen neuen, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Zugriff auf die theologische Argumentationsfigur des „Väterbeweises“, dokumentiert freilich auf Schritt und Tritt, dass diese Herangehensweise erst fruchtbare wird, wenn sie mit der alten, geistes- und theologiegeschichtlichen Perspektive verbunden wird (nicht gegen diese aufgerechnet; gegen 14f.).

Formalia: Die Beschränkung auf die griechische Ostkirche ist offenkundig eine Konsequenz der zu bearbeitenden Quellenmenge, also arbeitstechnisch bedingt; die von G. dafür angeführten sachlichen Gründe (11–14) überzeugen nur teilweise, denn ein Blick in die pelagianische Kontroverse im Westen und die diesbezüglichen Schriften Augustins wäre für die historische Genese des „Väter“-Arguments sowie für die kommunikative und inhaltlich-theologische Seite des Ganzen höchst aufschlussreich. – G. holt oft sehr weit aus und schlept zu viele (als solche kluge) Gedanken mit; die Darstellung könnte konziser und zielstrebiger, die Diktion an vielen Stellen ‚schlanker‘ sein. –

Von den insgesamt etwas zu häufigen Schreib- bzw. Druckfehlern und sonstigen Versehen nur folgende: Das Wort „Vaterschaft“ (S. 2) evoziert falsche Vorstellungen; S. 79 wird auf Anm. 221 im Text mit der Ziffer 22 hingewiesen; in Anm. 237 auf S. 84f. sind sechs Zeilen doppelt gesetzt; Anm. 1 auf S. 89 steht auf S. 88; S. 95 und 189 „Œuvre statt „Oevre“; S. 127 zweimal *De decretis* statt „*De doctrina*“; S. 166f. (auch S. 223 Anm. 97) besser Amtsukzession statt „Ämtersukzession“; die Quellenangabe zu Hieronymus „in Hier. 22“ S. 259 Anm. 11 ist unklar; S. 307 *Acacius* statt „*Atticus*“; S. 387 „Fungibilität“ ist unschön; S. 403 Anm. 217 ist zum Teil Wiederholung von S. 401 Anm. 208. – Der aus der Medientechnik stammende Begriff „(sich) einspielen“ wird inflationär gebraucht (z. B. S. 7, 331, 380: „Heranspielen“ und „Zuspielung“; 418: „Einspielung“, 427). – Zu guter Letzt eine den Lesefluss störende setztechnische Kuriosität: Vor „V“ und einigen anderen Großbuchstaben steht fast nie ein Leerzeichen bzw. geht der Abstand zum vorigen Wort (oder zum Punkt) gegen Null.

Münster

Alfons Fürst

Brachtendorf, Johannes (Hrg.): *Gott und sein Bild. Augustins „De Trinitate“ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn (Schöningh) 2000, 273 S., kt., ISBN 3-506-71401-5.

Augustins Schrift über die Trinität ist eines der Werke der Kirchenväter, die im gesamten Denken des Abendlandes tiefe Spuren hinterlassen haben. Denn der Bischof von Hippo verbindet seine für die weitere theologische Entwicklung (zumindest im Westen) maßgebliche Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre mit subtilen Gedanken über das menschliche Selbst, seinen Geist, seinen Willen, seine Sprache. So kommt es, dass ausgerechnet ein trinitätstheologischer Traktat bis in die neuesten Diskussionen der Sprach- und Geistphilosophie anerkannter (wenn auch häufig scharf kritisierte) Gesprächsgegenstand geblieben ist. Angesichts dieser offensichtlichen Relevanz sowie gleichzeitig vieler offener Fragen darf der hier zu besprechende Band von vornherein auf großes Interesse rechnen. Es ist seine große Stärke, dass er Beiträge versammelt, die der Vielfältigkeit der Rezeption des augustinischen Werkes entsprechen, auch wenn es in diesem Rahmen natürlich nur um einen Ausschnitt der einschlägigen Diskussion gehen konnte. Dennoch: wer einen Beleg für die Anschlussfähigkeit patristischer Beiträge in

der Gegenwartsdiskussion sucht, wird das Buch mit großem Gewinn lesen. Darüber hinaus bietet es über weite Strecken was der Titel verspricht: einen Spiegel gegenwärtiger Forschung.

Die Beiträge des Bandes fallen in vier Bereiche. Zunächst geht es um „Zugänge zu *De Trinitate*“, eingeleitet von einem Forschungsüberblick von **R. Kany** (Typen und Tendenzen der *De Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur), der die Hauptstränge der Beschäftigung mit der Schrift gut zusammenfasst und präsentiert. Dadurch, dass hier neben speziellen Forschungsinteressen auf die Existenz von „Deutungstypen“ hingewiesen wird (z.B. „idealistisch“, „neuscholastisch“, „soteriologisch“), kommt in den Blick, wie stark konkrete Forschungsbeiträge jeweils einem solchen hermeneutischen Paradigma verpflichtet sind. Vielleicht ließe sich diese Fragestellung sogar noch erweitern. Liegt nicht auch den von Kany „platonisierend“ (gemeint ist: bezogen auf den philosophischen Hintergrund) oder rezeptionsgeschichtlich genannten Interpretationen ihrerseits ein bestimmter „Deutungstyp“ des Traktats implizit zu Grunde, der dazu führt, dass gerade diese Fragen gestellt werden? **E. Hill** argumentiert (Augustine's Method in the *De Trinitate*: A Model for Textbooks and Catechisms), die (katholische) Kirche täte gut daran, sich für ihre Lehrbücher und Katechismen auf die von Augustin in *De Trinitate* praktizierte *via inventionis* zurückzubesinnen, da sie gerade didaktisch Vorteile gegenüber der thomasianischen *via doctrinae* besitzt, ohne deshalb doch auf die Artikulation sehr spezifisch kirchlicher Themen (wie der Trinität) verzichten zu müssen.

Zu den besonderen Reizen des Bandes gehört es, dass zwischen mehreren Texten durchaus enge inhaltliche Beziehungen bestehen, die es dem Leser ermöglichen, dieselbe Fragestellung aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. **B. Studer** und **G. Madec** nehmen sich beider der Frage der Einheitlichkeit des Werkes an, die sich gerade auch angesichts seiner heterogenen Wirkungsgeschichte stellt. Studer geht davon aus, dass mittels der Kategorie der *exercitatio mentis* die innere Zusammengehörigkeit von Augustins „theologischstem Werk“ (39) zu fassen ist und zeigt in seinem Beitrag über „Oikonomia und Theologia in Augustins *De Trinitate*“, wie dieser innere Zusammenhalt z.B. durch ein solches Thema konkret zum Ausdruck gebracht wird. Ist Augustin für Studer – bei aller Kritik an dessen dogmatischer Entfernung von der Bibel – auch in *De Trinitate* eindeutig Theologe, so stellt sich die Sache für Goulven Madec etwas anders

dar. Madec kritisiert die Fixierung eines Großteils der Forschung auf Alternativen der Scholastik, die für Augustin noch nicht in dem Sinn bestanden hätten, wie Dogmatik/Spekulation oder eben Philosophie/Theologie. Statt dessen versucht er in seinem Text („Inquisitione proficiente“. Pour une lecture „saine“ du *De Trinitate* d'Augustin) eine Strukturierung des Werkes ausgehend von Augustins eigenen Kategorien. Das führt dann u.a. zu dem überzeugenden Argument, dass Augustin jenseits einer Disjunktion von Philosophie oder Theologie eine radikal christliche (im Sinne von christozentrische) Philosophie avisiert habe, die als solche auch als Integral von *De Trinitate* gelten könne, wodurch wiederum die Frage nach der Einheit des Werkes eine Antwort findet.

Ein zweiter Hauptteil des Bandes widmet sich der „Subjekttheorie“, also jenen für die Philosophiegeschichte so folgenreichen Überlegungen Augustins über die Struktur des menschlichen Geistes als Abbild der Trinität. Auch hier wieder findet sich ein ‚Paar‘ in den Beiträgen von **Ch. Horn** und **J. Pépin**, die sich beide mit einem Aspekt der augustinschen Theorie befassen, nämlich der Widerlegung eines bekannten skeptischen Einwandes gegen die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des Geistes. Während Horn (Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus) zeigen will, dass Plotin (und Augustin, der ihm folgt), als Antwort auf den systematisch starken Einwand des Sextus Empiricus überhaupt die erste eigentliche Selbstbewusstseintheorie entwickelt haben, hält Pépin (Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même [De *Trin.* X 3,5–4,6]) die Parallelen zwischen *Enn.* V 3 und *De Trin.* X nicht für aussagekräftig und will die von ihm rekonstruierte Lösung des Augustin durch Rekurs auf Porphyrius plausibel machen. Wie immer man zu der Deszendenz der augustinischen Antwort steht, es dürfte kaum in Frage stehen, dass die von Horn Plotin (und dann auch Augustin) zugeschriebene Lösung systematisch die angemessene ist. Der skeptische Einwand, der sich gegen die Selbsterkenntnis dadurch ergibt, dass ihr Subjekt gleichzeitig ihr Objekt sein müsste, lässt sich tatsächlich nur so lösen, dass eine solche Erkenntnis diese Kategorien eben transzendiert und insofern nicht mehr relationales Denken ist (eine Einsicht, die dann ja auch späteren Selbstbewusstseintheorien zu Grunde liegt). – **L. Hölscher** zeichnet in seinem Beitrag über „Die Geistigkeit der Seele. Augustins Argumente in *De Trinitate*“ die relevanten Gedankengänge des Werkes einfühlsam nach. Dahinter steht

die Intention, die phänomenale Angemessenheit der Erwägungen und Entscheidungen Augustins nachzuvollziehen und im gegenwärtigen philosophischen Gespräch zu vertreten. – V. H. Drecoll zieht zur Deutung von *De Trinitate* zwei antipelagianische Schriften heran (*Mens-notitia-amor*, Gnadenlehre und Trinitätslehre in *De Trinitate IX* und in *De peccatorum meritis / De spiritu et littera*). Beide begründen die Gnadenlehre verschieden: christologisch die eine (mit starker Betonung der Erbsündenlehre), pneumatologisch die andere. Drecoll vermutet eine Entwicklung weg von der christologisch, hin zur pneumatologisch begründeten Gnadenlehre. Entsprechend lasse sich in *De Trin. IX* beobachten, dass die der Christologie affine Erkenntnislehre „in das Eschaton ausgelagert wird“ (152), wogegen die „Pneumatologie und die suchende Haltung des Glaubens“ (153) in den Vordergrund trete. – J. Brachtendorf überschreibt seinen Beitrag „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten“ – obgleich er u.a. zeigen will, dass die in *De Trin. XV* vorgenommenen Einschränkungen des Abbildcharakters des menschlichen Geistes für die „fundamentale Selbstbezogenheit des menschlichen Geistes“ (167) allesamt nicht einschlägig seien. Insofern geht es seinem Text fundamental darum zu zeigen, dass und wie hinsichtlich seiner trinitarisch strukturierten Selbstbezüglichkeit der menschliche Geist für Augustin in hervorgehobener Weise Abbild Gottes ist.

Beiträge eines dritten Teils gehen auf „Sprachtheorie und Willensbegriff“ ein. Davon sind zwei wiederum eng aufeinander bezogen, da sowohl R.A. Markus als auch J. Kreuzer Augustins berühmte Lehre vom inneren Wort behandeln. Markus (Communication and Transcendence in Augustine's *De Trinitate*) geht dabei aus von der seit Ch. Taylor unter den Stichworten „Innerlichkeit“ und „Selbsttranszendenz“ kontrovers debattierten Rolle Augustins in der Geschichte der neuzeitlichen Identität. Er zeigt, wie es für Augustin die Sprache ist, die das Paradigma für menschliche Selbsttranszendenz liefert: hinter ihr steht menschliches Begehen, das uns dazu bringt, etwas außerhalb unserer selbst anzunehmen (und d.h. zuerst einmal Wörter als Zeichen auf etwas Externes hin zu verstehen) und gleichzeitig uns selbst auszudrücken und so verständlich zu machen. Dies Verständnis von Sprache verhindert so gerade einen reinen Dualismus von ‚innen‘ und ‚außen‘ wie er Augustin oft angelastet wurde. Ähnlich argumentiert Kreuzer. In

seinem Beitrag „Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum *verbum intimum* im Buch XV von *De Trinitate*“ legt er dar, dass das ‚innere Wort‘ (trotz gelegentlicher Aussagen Augustins) mitnichten eine vorsprachliche Entität ist und so Augustins Sprachphilosophie nahe liegenden Einwänden entgeht. In Weiterführung von Gedanken, die sich im Grunde ähnlich schon bei Gadamer finden, zeigt Kreuzer, dass es der Lehre vom ‚inneren Wort‘ „um das Prinzip des Verstehens in der Sprache“ geht (185). Auch für seine Rolle bei der Ausprägung des Willensbegriffs ist Augustin getadelt worden: Kritikern der Theorie der Willensakte wie G. Ryle gilt er als deren Ahnherr. – J. Rist teilt die Ablehnung solcher Theorien und versucht gleichzeitig zu zeigen (Love and Will. Around *De Trinitate* XV 20,38), dass Augustin selbst den Anliegen dieser Kritiker näher steht als diesen bewusst. Für ihn ist die historische Leistung Augustins die Verbindung des stoischen Willensbegriffs mit der platonischen *Eros*-Tradition und ihre christliche Durchdringung. – Ein letzter Abschnitt geht kurz auf „Wege der Rezeption im Mittelalter“ ein: E. Booth beschreibt sehr präzise, wie und warum Thomas von (u.a.) aristotelischen Voraussetzungen her Augustins Psychologie kritisiert (Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul; ergänzt am Schluss des Bandes um den Abdruck des einschlägigen Abschnitts aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten). – B. Mojsisch zeigt den Versuch Dietrichs von Freiberg, seine eigene, originelle Intellektelehre auf eine Harmonisierung von Augustin und Aristoteles zu gründen (Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der Mens- und *Cogitatio*-Theorie Augustins).

Die Gestaltung des Bandes ist insgesamt gelungen. Über ein Register hätte man sich gefreut. Während die Zahl der Druckfehler sich in Grenzen hält, ist bedauerlich, dass in allen englischen Beiträgen die Silbentrennung völlig regellos erfolgt ist.

Berlin

Johannes Zachhuber

Wallraff, Martin: *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2001, 248 S. mit 19 Abb., geb., ISBN 3-402-08115-6.

„Christus ist unsere Sonne, die wahre Sonne, die mit der Fülle ihres Lichtes die hellsten echten Feuer der Welt und die der

am Himmel glänzenden Sterne entzündet", schreibt Bischof Zeno von Verona in einer Weihnachtspredigt am Ende des 4. Jhs (tr. 2,12,4; zit. 202). Die Sonne als Interpretament des Heilsgeschehen in Christus – was hier (und noch heute, vgl. Ev. Gesangbuch 262,1) als eingeführtes Theologumenon begegnet, ist das Produkt eines komplexen Interaktionsprozesses zwischen paganer und christlicher Kultur der Spätantike. In seiner Bonner Habilitationsschrift präsentiert W. anhand dieses Themas Prolegomena zu einer noch zu schreibenden „Religionsgeschichte der Spätantike, die auch das Christentum angemessen berücksichtigt“ (13). Dass und wie dabei nicht nur theologische und literarische Quellen, sondern auch Bildwerke, Münzen, Inschriften und Monamente zu einem schlüssigen Bild spätantiker Religiosität verwoben werden, zeichnet seine Arbeit in besonderer Weise aus.

Der Auseinandersetzung mit den einschlägigen Quellen schickt W. knappe Bemerkungen zum Hintergrund der Thematik in den biblischen Schriften und Apostolischen Vätern (19–26) und in der „paganen Kultur des Mittelmeerraums“ (27–39) voraus. Weder im biblischen noch im frühjüdischen und frühchristlichen Schrifttum spielte die – umstetig als Geschöpf aufgefasste – Sonne eine relevante theologische Rolle (vgl. 25); trotz vereinzelter Belege wie „aufgehen“ ἀνατέλλειν als Interpretament der Auferstehung (IgnMagn 9,1) wird die Aufnahme der Sonnenthematik im Christentum nicht aus immanenter Denkvoraussetzung plausibel. Vielmehr entwickelte sich im 2. und 3. Jh. in der Umwelt des frühen Christentums eine Sonnenfrömmigkeit, die „eine Reaktion in Anknüpfung oder Abgrenzung erforderte“ (29). Neben astrologischer Reflexion und Mysterienkulten spielte die Sonne vor allem in der religiösen Selbstinterpretation des römischen Kaiseriums eine dominante Rolle: Seit Elagabal (218–222) entwickelte sich der Sonnenkult zum zentralen Reichskult; durch die Initiative Aurelians (270–275) avancierte er zum „integrativen Zentrum für die Religion des Reiches... in einer Zeit, in der die Einheit des Reiches im kulturellen Pluralismus unterzugehen drohte“ (34f.). Diese „allgemeine ‚Solarisierung‘ der religiösen Kultur“ (37) koinzidierte mit der zeitgleich zu beobachtenden Tendenz zum Monotheismus und eröffnete insofern der christlichen Theologie und Frömmigkeit nicht zu unterschätzende Anschlussmöglichkeiten.

Die materiale Analyse beleuchtet die Sonne in ihrer Relevanz für die „theologi-

sche Rede von Christus“ (41–59), als „Grund der christlichen Gebetsostung“ (60–88), in ihrer Beziehung zum christlichen „Sonn-Tag“ (89–109) und als Interpretament des Osterfestes (110–125) sowie im Blick auf das christliche Staatsdenken (126–143), die christliche Kunst (144–173) und das Weihnachtsfest (174–195). Gerade das letztgenannte Thema zeigt, dass keineswegs von einer einlinigen Beeinflussung des Christentums durch pagane Riten auszugehen ist: Das römische Fest des *Sol Invictus* am 25. Dezember ist erst 354 bezeugt, zwei Jahrzehnte nach dem ersten christlichen Beleg für das Geburtstag Jesu, das in konstantinischer Zeit in Rom eingeführt wurde (182). Es ist hier also von einer Interdependenz auszugehen; zwar könnte das römische Fest schon im Zuge der Aufwertung des Sonnenkultes unter Aurelian entstanden sein (176), eine Einführung beider Feste durch Konstantin erscheint m.E. aber nicht weniger plausibel und hätte eine Parallele in dessen „Sonntagserlass“ von 321, in dem der römische Kult des *Sol invictus* mit der christlichen Sonntagstradition eine ebenso enge Verbindung einging (96 f.).

Damit ist die konstantinische Wende als entscheidender Katalysator für das Verhältnis von Christentum und Sonnenverehrung benannt: Die Christen konnten in Sonnen-Fest und Sonntagsgrüße Elemente ihrer spezifischen Frömmigkeit wiedererkennen, wobei freilich die Anschlussfähigkeit der Sonnenthematik für das pagane Denken nach wie vor gegeben war, weshalb die konstantinischen Reformen keineswegs als „rein christlich“ zu vereinnahmen sind (vgl. etwa 97, 129f.). So machte sich Konstantin gerade das integrative Potenzial der Sonne in seiner Religionspolitik zu Nutze: Am Anfang (bis 324) stand der Versuch, „die Sonnenreligion so ins Abstrakt-Diffuse zu weiten, daß auch das Christentum unter dem Dach einer solchen einheitlichen religiopolitischen Staatsideologie noch Platz finden konnte“ (131), was in der Inschrift des Konstantinsbogens (der Sieg an der Milvischen Brücke sei „instinctu divinitatis“ errungen worden) oder in der zeitgenössischen Münzprägung zum Ausdruck kommt, die neben dem *Sol Invictus* als Schutzgott des Kaisers auch das Christogramm kennt. Obwohl der Sieg über Licinius anno 324 bereits eindeutig auf den christlichen Gott zurückgeführt wurde (131), wurde doch das „neue Rom“ am Bosphorus keineswegs als „christliche“ Hauptstadt konzipiert; vielmehr ließ Konstantin sich hier an zentraler Stelle bewusst als Helios darstellen (133f. mit

Abb.). Die „solare“ Religiosität mit ihrer monotheistischen Tendenz diente also nach wie vor als Integral der einheitlichen Religion, die der Kaiser für sein gewaltiges Reich anstrebte – mit ihm selbst als gottgleichem „Sonnenkönig“ an der Spitze. Diese Selbststilisierung wurde etwa bei Euseb von Caesarea rezipiert, freilich mit der Kautele, dass bei aller „Sonnenhaftigkeit“ des Kaisers an der Geschöpflichkeit der Sonne festzuhalten sei (139). Konstantin selbst nahm jedoch bis zuletzt die Sonnenverehrung für die imperiale Propaganda in Anspruch. Auf lange Sicht konnte sich die „Trinität“ Christus – Sonne – Kaiser im christlichen Staatsdenken nicht durchsetzen; die Verbindung Sonne – Kaiser entfaltete jedoch in der byzantinischen Kaiserideologie eine eindrucksvolle Wirkungsgeschichte (143).

Mit der konstantinischen Religionspolitik war dem Christentum selbst die Aufgabe gestellt, sich der theologischen Implikationen der Sonnenmetaphorik bewusst zu werden: Euseb von Caesarea begründete in seinem Psalmenkommentar die Übertragung des Ruhegebots auf den Sonntag nicht mit dessen Charakter als „Herrentag“ (κυριακή), sondern als „der Tag des Lichtes und der erste Tag und der Tag der wahren Sonne“ (Ps. 91,2f.: zit. 101). Dass Christus als „Sonne der Gerechtigkeit“ (ebd.) gedacht wurde, barg freilich die Gefahr heliolatrischer Missverständnisse, etwa in Bezug auf die gebräuchliche Benennung der Wochentage nach den Planeten, die sich sowohl in paganem wie in christlichem Kontext hielt und in den germanischen und romanischen Sprachen bis heute gehalten hat (90–96. 102f.). Spezifische theologische Probleme warf die Anwendung der Sonnenmetaphorik in den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jhs. auf: In vornizänischer Zeit wurde seit Theophil von Antiochien Gott der Vater gerne mit der Sonne verglichen, dem Christus als ihr Licht, konkreter: ihr Strahl zur Seite gestellt wurde (43f.). Freilich konnte dies auch modalistisch verstanden werden („ein Wesen, aber drei Wirkungen: das Licht, die Wärme und die im Umlauf befindliche Gestalt selbst“, so Sabelios), während Tertullian in dieser Metapher gerade die ungetrennte Unterschiedenheit der trinitarischen Personen ausgedrückt sah (45), worin ihm z. B. Origenes (mit Bezug auf Hebr 1, 3: ἀπόγασμα τῆς δόξης) und Dionysios von Alexandrien folgten. Erst im Streit um das nizänische θεοούσιος wurde die terminologische Unschärfe dieser Metapher problematisch, insofern selbst ein „gleichewiger“ Strahl der Sonne ontologisch nachgeordnet bleibt (47). Entsprechend

trat die „Sonnenstrahl-Christologie“ in den Hintergrund (erlebte jedoch im Kontext der frühmittelalterlichen Filioque-Kontroverse z. B. bei Niketas Stethatos und Anselm von Canterbury – im Streit um die pneumatologische Implikationen des beiderseits rezipierten trinitarischen Dogmas – eine erstaunliche Renaissance) und wurde durch die „Sol-Christologie“ verdrängt: Ausgehend von dem ursprünglich keineswegs messianisch zu verstehenden Beleg Mal 3,20, kombiniert mit Sach 6,12 LXX („Siehe, ein Mann, Aufgang [ἀνατολή] ist sein Name“), wurde Christus seit Klemens von Alexandrien als „Sonne der Gerechtigkeit“ und als „Sonne der Auferstehung“ beschrieben – ohne dass diese Metapher „ontologisch“ verstanden werden dürfte, denn im Zweifelsfall (so bei Origenes und häufig bei Augustin) konnten „sichtbare“ und „geistige Sonne“ in Opposition gestellt werden, wenn es etwa gegen die Sonnenverehrung der Manichäer geboten erschien (52f.). Die Sonnenmetaphorik konnte also gleichermaßen als positiver Anknüpfungspunkt für die Verständigung mit der paganen Umwelt dienen als auch durch die subtile Differenzierung zweier Sonnen den kategorialen Unterschied zwischen Christus und der geschöpflichen Welt verdeutlichen, zu der die sichtbare Sonne für die Christen zweifelsfrei gehörte (41. 57f.).

Auch die Ostung der christlichen Kirchen in Richtung des Sonnenaufgangs ist nicht „heliolatrisch“ misszuverstehen (64f.), setzt aber jedenfalls die Wendung der Betenden nach Osten voraus (69). Dabei weisen frühe christliche Basiliken interessanterweise eine Ostung des *Eingangs*, nicht des Altarbereiches auf, was mit der Sitte zusammenhängen dürfte, nach Möglichkeit „zum offenen Himmel hin“ zu beten; erst als feste Zelbationsaltäre in der Apsis in Gebrauch kamen, schlug sich die in allen Kirchen beachtete *liturgische Ostung* auch im Kirchenbau nieder (75f.). Gelegentlich traten dadurch Gebetsrichtung und Wendung zur Sonne, die offenbar noch zur Zeit Leos I. von vielen Kirchgängern beim Eintritt vollzogen wurde, in Konkurrenz, während der Einbau von Fenstern in die Ostapsis z. B. im syrischen Raum beides zu verbinden trachtete (77f.). Für die theologische Deutung der Gebetsostung war nun wiederum der konkrete Bezug auf die Sonne entscheidend, sei es in Abgrenzung gegen den Sonnenkult durch die Begründung der Gebetsrichtung auf das Paradies hin (Gregor von Nyssa), sei es durch die platonisierende Unterscheidung zwischen der Beziehung des menschlichen Körpers zur Sonne und des menschlichen Geistes

zu Gott (Augustin) oder durch eine christologisch-heilsgeschichtliche Schematisierung: „Tod und Hadesfahrt im Westen, Auferstehung im Osten, Himmelfahrt nach Osten und Parusie ebenfalls von Osten“ (83; vgl. auch 120f.). Diese theologisch nicht unproblematische Deutung, bei der rasch eine zu große Nähe zwischen Sonnen- und Christusverehrung drohte, erfreute sich dennoch in der christlichen Volksfrömmigkeit großer Beliebtheit, so dass die Gebetsostung trotz dieser Ambivalenz beibehalten wurde; zweifellos dürfte sie „vielen neu zum Christentum Kommenden unmittelbar eingeleuchtet“ haben (88). Darüber hinaus konnte auf dieser Grundlage seit konstantinischer Zeit das traditionell als Lichtfeier begangene Osterfest „solar“ interpretiert werden (114f.), wobei dem strahlenden Aufgang der Sonne am Ostermorgen die Finsternis des Karfreitags gegenübergestellt wurde, so etwa bei Augustin: „*Occasus Christi, passio Christi*“ (en.Ps. 103,3,21; zit. 118). Das Motiv des in tiefster Nacht aufstrahlenden Lichts wurde dabei zum zentralen Gestaltungselement der zum kulturellen Drama stilisierten Osternacht: „Die Sonne der Gerechtigkeit, unser Herr Jesus Christus, hat den gegenwärtigen Tag für den ganzen Erdkreis erleuchtet, er ist durch das Kreuz aufgegangen, er hat die Gläubigen errettet“ (Hesychios von Jerusalem, hom. pasch. 1; zit. 121).

Die beschriebenen theologischen, liturgischen und politischen Dimensionen der Sonnenthematik fanden schließlich auch ihren Niederschlag in der frühchristlichen Kunst, deren stets mehrdeutige Formensprache der religiösen „Inklusivität“ der Sonne korrespondierte. So findet sich in konstantinischer Zeit der Nimbus sowohl in der imperialen Ikonographie als auch in Darstellungen des erhöhten Christus; insofern er gerade im Bild des Kaisers den Strahlenkranz ersetzt, kann der Nimbus „als die spezifisch konstantinische „Kompromissformel“ zwischen herkömmlicher SolarSymbolik und den Erfordernissen einer vorsichtigen Öffnung gegenüber dem Christentum aufgefasst und insofern als eine künstlerische Parallele zu religionspolitischen Maßnahmen gesehen werden“ (148). Explizit begegnet die Verbindung von Christus und Sonne u.a. in den Apsismosaiken von S. Apollinare in Classe, in der Basilica apostolorum in Nola und im Baptisterium von Albenga, wo Kreuze mit Lichtattributen versehen wurden und daher „nicht in erster Linie Marterwerkzeuge, sondern Siegeszeichen“ darstellten (153 mit Abb. 10–12). Wo mit Kreuz und Lichtkreis – wie auf

dem *labarum* Konstantins – ein Christo- oder Staurogramm kombiniert wird (so in Albenga), liegt wiederum eine explizite „christlich-theologische *reinterpretatio* imperialer Bild- und Symbolsprache“ vor (155). Diese Polyvalenz prägte auch die frühchristliche Sepulkralkunst, die in vorkonstantinischer Zeit gelegentlich Christus als Sonnengott zu identifizieren scheint (Mausoleum der Julier in Rom; vgl. 161f.) – ein Bildkonzept, das später nur vereinzelt ikonographisch entfaltet wurde, so etwa in S. Aquilino in Mailand (4. Jh.), einem „imperialen Repräsentationsbau“, dessen Identifikation Christi mit Helios in der eingangs zitierten Weihnachtspredigt Zenos von Verona zudem einen literarischen Seitenreferenten hat. Diese Ikonographie war jedoch „zu explizit solar, um in den Hauptstrom christlicher Bildtradition einzumünden“ (165). Die explizite Darstellung des Sonnengottes konnte nur „in den hochgradig formalisierten Sol-Luna-Rahmungen vor allem der Kreuzigung überleben, die kaum noch religiöse Inhalte transportieren, sondern als allgemeines Würzeichen empfunden wurden und eine Übernahme aus der imperialen Formensprache darstellen“ (172; vgl. 165f.). Freilich wirkten pagane solare Elemente im christlichen Mittelalter fort, so der Mythos vom Vogel Phoenix und der Zodiakos (168f. 171).

Die vorliegende Arbeit stellt in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht eine verdienstvolle und innovative Leistung dar. Das vielschichtige Quellenmaterial wird konzentriert gesichtet und angeordnet; es entsteht ein differenziertes Bild der komplexen Interaktionsprozesse der spätantiken Religiosität, das die „Pluralität verschiedener Frömmigkeitsschichten oder -bereiche“ im Christentum wie die „Grenzphänomene zwischen Christentum und Heidentum“ (16) hervortreten lässt. Dass viele Einzelfragen offen bleiben, liegt an dem höchst divergenten Forschungsstand der Teildisziplinen, die sich mit den verschiedenen Quellengattungen besaßen; hier wäre für die Kirchenhistorie dringend entsprechendes Rüstzeug bereitzustellen, um verstärkt in den interdisziplinären Dialog eintreten zu können. Erst auf der Basis eines solchen umsichtigen methodischen Zugriffs lassen sich nach W. inhaltliche Verkürzungen vermeiden, wie sie immer noch z.B. bei der Bewertung Konstantins des Großen begegnen: Dessen Religionspolitik stand durchaus in der Tradition seiner Vorgänger und hielt sich im Rahmen des seit Aurelian verfolgten imperialen Ziels, einen „weichen“ Übergang vom Polytheismus zum Mono-

theismus" in die Wege zu leiten (199); sein entscheidender Schritt bestand in der positiven Bezugnahme auf das Christentum, für das wiederum die solare Metaphorik über die exegetische Spezialliteratur hinaus „hoffähig“ wurde und in Kunst und Predigt zum Tragen kam, was im Gegenzug das Problem der Abgrenzung zur Heliolatrie verschärfte. Dass sich letztlich nicht die Sonnenverehrung, sondern das Christentum durchsetzte, obwohl jene gewichtige Vorteile auf sich vereinigte – „eine breite Basis in der Volksfrömmigkeit ohne Beschränkung auf ein Geschlecht, dabei zugleich einen intellektuellen ‚Flügel‘ in Gestalt der neuplatonischen Philosophie und nicht zuletzt institutionelle Unterstützung durch die Politik“ (202) –, deutet W. als Kehrseite ihres hohen integrativen Potenzials: Alle oder doch viele religiöse Ausrichtungen der Spätantike fanden sich unter ihrem Dach zusammen, ohne dass der inhärente Monotheismus mit einem Exklusivitätsanspruch konnotiert war, der Stabilität nach innen und außen hätte gewährleisten können. Dennoch ermöglichte gerade der monotheistische Grundzug wechselseitige Beeinflussungen von Sonnenverehrung und Christentum, so dass neben der „Hellenisierung des Christentums“ (Harnack) auch von einer „Christianisierung des Hellenismus“ zu sprechen sei (203). Die Spätantike erscheint somit als religionsgeschichtliche Epoche *sui generis*, innerhalb derer der Sonnenkult zugleich einen Ort großer Nähe zwischen Christentum und Heidentum als auch ein Kriterium ihrer Unterschiedenheit bezeichnet.

Jena

Peter Gemeinhardt

Brent, Allen: *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts & Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Constantine* (= Vigiliae Christianae Supplements 45), Leiden-Boston-Köln (Brill) 1999, XXII, 369 S., 34 Taf., geb., ISBN 90-04-11420-3.

Die römische Christengemeinde im Zeitalter des Hippolyt, ihr Denken, ihr Leben und ihre Organisation, scheinen bis heute die „große Unbekannte der Kirche des Altertums“ zu sein, um ein *Dictum Bonwetsch* über Hippolyt zu variieren. Eusebius und Hieronymus nennen zahlreiche Schriften dieses großen Märtyrers (Bischofs? Presbyters?) der frühen Christenheit. 1551 tauchte der Rest einer Statue mit Schrifttiteln auf, die damals mit viel Phantasie zu einem Philosophenabbild „restauriert“ wurde. Im 19. und

20. Jh. wurden neue Texte seiner Autorchaft zugewiesen, ohne dass es bis heute einen wirklichen Konsens darüber gibt, wer in welcher Situation diese Schriften hervorgebracht hat. Genauso unklar ist unser Bild von der Gemeinde, aus deren Kulträumen die berühmte Statue vermutlich stammt. Allen Brent (= B.) beteiligt sich seit inzwischen 15 Jahren an diesem Rätsel und publizierte dazu u.a. 1995 eine schwergewichtige Monographie (*Hippolytus and the Roman Church*, SVigChr 31), in der er Hippolyt – ebenso wie Clemens von Rom – als „Chiffre“ (*cipher*) einer bestimmten Gemeindetradition versteht, in der die fraglichen Texte und die Statue entstanden sind. Wie diese Gemeinden organisiert waren und weshalb es so schwer ist, für diese Zeit vom „Bischof von Rom“ zu sprechen, das will die nun nachgelieferte zweite Monographie B.s rekonstruieren. – Herausgekommen ist ein ausgesprochen origineller Entwurf, den man im Gegensatz zu so mancher deutschen Habilitationsschrift gerne in einem Zug von vorne bis hinten durchliest. Die erwähnte Forschungsdiskussion um Hippolyt und die römische Gemeindesituation des 2. und frühen 3. Jh.s macht deutlich, dass die Lektüre der christlichen Quellen kaum zu einem eindeutigen Ergebnis führt. B. wendet sich deshalb den paganen Quellen dieser Zeit zu, die damals freilich von den Christen noch wenig wissen wollen und keine wirklichen Informationen über die Gemeinden des Westens und ihre Geschichte liefern. Stattdessen untersucht B. deshalb den römischen Kaiserkult der Zeit, um Schlussfolgerungen für das Denken und Handeln der christlichen Gemeinden zu finden. Möglich wird dies durch die These, ihre Rituale und Organisationen hätten sich parallel und in Opposition zum Kaiserkult entwickelt; versteht man die paganen Formen und Denkweisen, so die Überlegung, dann ergeben sich Einblicke in das frühe christliche Denken und Organisieren. Wer sich einmal in die Untersuchungen der angelsächsischen Kultursoziologie zu englischen Gesamtschulen und den Wertesystemen ihrer unterprivilegierten Hauptschulklassen vertieft hat, versteht diese Argumentation ohne weiteres: „*counterculture*“ heißt das im Englischen. Ebenso wie die Ghetto-Kids der Gesamtschulen die Werte ihrer Gymnasialzugskonkurrenten einfach umdrehen, entwickelte sich für B. der monarchische Episkopat in einem Prozess der Wertenumkehrung im Gegensatz zum römischen Kaiserkult. Dass die Gemeindereform des Calixtus (217–222) mit dem Höhepunkt des Kaiserkultes unter *Sol Invictus Elagab*

(218–222) zusammenfiel, der damit die kultische und politische Einheit (*μοναρχία*) zementieren wollte, ist deshalb für Vf. alles andere als ein Zufall. Die Reform des Calixtus bedeutete die Sammlung der gesamten römischen Gemeinde unter die Autorität des Bischofs, analog der gleichzeitig erfolgten Vereinigung aller Kulte im Kaiserkult des *Sol Invictus Elagab*. Das Endstadium dieser Parallelentwicklung sei schließlich bei Cyprian erreicht worden, in Opposition zum einheitlichen Kaiserkult aller römischen Bürger unter Decius, die damit die uneingeschränkte Autorität des Kaisers anzuerkennen hatten – was, wie wir wissen, zur decischen Christenverfolgung führen sollte.

B.s Studie bereitet Freude durch die scharfe Beobachtung zahlreicher Details wie z.B. der parallelen Todeslegenden des Calixtus und des Elagab; die Verwendung des genannten originellen *Counter-Culture*-Modells trägt zu einer inspirierenden und anregenden Lektüre bei. An einigen Stellen muss jedoch auch der wohlmeinende Leser etwas schlucken angesichts der atemberaubenden Schlussfolgerungen des Vf.s: Mag man im Falle des Calixtus B. noch zustimmend begleiten, so beansprucht der contrakulturelle Rundumschlag von Lukas bis Cyprian doch einige Begeisterung für cross-kulturelle Theorien. Auch muss man fragen dürfen, inwieweit ein Kaiserkult mit der eingeforderten Loyalität aller Bürger etwa schon um 200 (oder gar zu Zeiten des Ignatius!) als Parallelmodell existierte, oder ob hier nicht doch Vorstellungen aus decischer Zeit der Theorie zuliebe etliche Jahrzehnte zurückprojiziert werden. Überhaupt arbeitet Vf. häufiger kommentarlos mit Voraussetzungen, über die es keinen wissenschaftlichen Konsens (mehr) gibt (domitianische Christenverfolgung, Frühdatierung der Ignatianen). Schließlich wird aber vor allem sein ritualisierendes Bild vom Kaiserkult sicher bei manchen Althistorikern kaum Akzeptanz finden können. Für spannende Lektüre sorgt der Band jedoch in jedem Fall, und auch an der Statue des Hippolyt wird jede Leserin und jeder Leser dieses Buches in Zukunft wohl mit anderen Augen vorbeischreiten, wenn sie oder er die Vatikanbibliothek betritt.

Bonn

Ulrich Volp

Plank, Peter: *ΦΩΣ ΙΑΡΟΝ*. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit (= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 20), Bonn 2001, X, 180 S., geb., ISBN 3-923946-54-6.

Freimütig erzählt Peter Plank (= P.), von einem Liturgiewissenschaftler im Scherz schon einmal gefragt worden zu sein, ob es sich bei seiner Würzburger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1986 um eine Art „Geheimschrift“ handle (Vorwort, S. V). Mit dem hier anzugebenden Band ist P.s Arbeit über das *Φῶς Ἰαρόν* nun glücklicherweise doch noch als Buch erschienen. Die Forschungslage hat es dem Autor erlaubt, die Arbeit 15 Jahre nach ihrer Abfassung ohne wesentliche Änderungen zum Druck zu befördern. Damit liegt, dies sei bereits hier vorweggenommen, eine Untersuchung vor, die in ihrer Gründlichkeit und ihrem Gedankenreichtum Maßstäbe für alle weitere Beschäftigung mit dem *Φῶς Ἰαρόν* gesetzt hat. Obwohl der Umfang des Hymnus, der zum ältesten Liedgut der Christenheit zählt, nur auf einige wenige Textzeilen beschränkt ist, wirft der Text doch eine Reihe von formalen und inhaltlichen Fragen auf. Es ist P.s Verdienst, erstmals einen (nahezu) alle Einzelprobleme integrierenden Lösungsvorschlag unterbreitet zu haben.

Seinem Thema nähert sich P. mit einer Skizze zur heutigen Verbreitung des Hymnus (1–5). Nicht nur im Vespertgottesdienst des byzantinischen und einiger alt-orientalischer Riten nimmt er einen festen Platz ein, im Zeichen der ökumenischen Bewegung hat er seinen Weg auch in überraschend viele liturgische Bücher westlicher Konfessionen gefunden. Ergänzend ließe sich hier auf die Übersetzung des *poet laureate* Robert Bridges hinweisen, die das anglikanische Alternative Service Book von 1980 zum Evensong bietet („O gladsome light, O Grace...“). – In die Probleme, denen sich P.s Studie widmet, wird der Leser sodann durch eine umfassende Darstellung der neuzeitlichen Forschungsgeschichte eingeführt, die bereits mit A. J. Usher († 1656) einsetzt (6–22). P. kann u.a. zeigen, wie es zu der Wissenschaftslegende kam, wonach sich der Hymnus im Codex Alexandrinus finde. Von J. Bingham († 1723) in die Welt gesetzt, hat sich diese Fehlinformation bis in Fachliteratur aus neuerer Zeit fortgepflanzt. Viel verhandelt wurde die auffällige Spannung, die zwischen den drei Strophen des Hymnus besteht: Die erste und die dritte richten sich an Christus, die mittlere an die Trinität. Es liegt auf der Hand, dass die Beobachtung dieses Adressatenwechsels zu literarkritischen Überlegungen Anlass gibt. P. greift diesen Faden im Folgenden auf, ergänzt ihn jedoch mit dem übrigen Instrumentarium historisch-kritischer Exegese; die Gliederung des Buches entspricht weithin dem

Aufbau eines bibelwissenschaftlichen Kommentars.

Zur Textkritik werden erstmals alle relevanten Zeugen zusammengestellt. Obwohl bereits Basilius der Große in *De spiritu sancto* 29 den Hymnus zur abendlichen Lichtdanksagung bezeugt (den er im übrigen dem Märtyrer Athenogenes zuschreibt) und dabei die trinitarische Doxologie der Mittelstrophe zitiert, stammen die ältesten griechischen Zeugen des vollständigen Textes erst aus dem 9. Jh. Besonders die Beschäftigung mit der georgischen Überlieferung (darunter das Grazer Hanmeti-Lektionar aus dem 7. Jh.) führt zu einer Neukonstitution des Textes, die in einigen Punkten vom *textus receptus* der griechischen liturgischen Bücher abweicht (37). Am wichtigsten dürfte die Abänderung von ἄγιον πνεῦμα θεόν in θεοῦ (so auch bei Basilius) sein. Es heißt ursprünglich also: „Wir preisen... den heiligen Geist Gottes“ (während θεόν als Apposition auf den heiligen Geist bzw. die Trinität als ganze zu beziehen wäre).

Sodann werden die drei Teile des Hymnus je gesondert besprochen (39–136). Als Sitz im Leben wird für den Mittelteil der auch von Basilius genannte altkirchliche Brauch der abendlichen Lichtdanksagung geschildert. Dabei werden die Strukturparallelen zu den Danksagungsgebeten der *Traditio Apostolica* (als deren Verfasser P. unvorsichtigerweise und ohne weitere Begründung Hippolyt nennt, 48) und der Apostolischen Konstitutionen VIII, 37 gut sichtbar. Die traditionsgeschichtliche Einordnung der Christusansrede (Christus als „strahlendes Licht“ der göttlichen δόξα) sowie der Gottesprädikationen im ersten Teil (wobei P. besonders auf 1 Tim 6, 15f. und Hebr 1,3 rekurriert) lässt erkennbar werden, dass hier noch eine christologische Aussage aus vornizanischer Zeit vorliegt, die einem subordinationistischen Verständnis zumindest nahestand. Für die formgeschichtliche Bestimmung des dritten Teiles (des „Christus-Hymnus“) macht P. sodann auf mehrere hymnische Partien der Johannes-Apokalypse aufmerksam (der Einsatz mit ἀξιος εί liefert hier das entscheidende Vergleichsmoment, vgl. Apk 4,11. 5,9. 5, 12f.). Gemeint sei weder in Apk noch in dem untersuchten Hymnus, dass Christus des Lobes der Gemeinde „würdig“ sei, sondern vielmehr dass ihm dieses Lob zustehe.

Dass es sich bei den drei Teilen des Φῶς Ἰαπόν um ursprünglich selbständige Texte handelt, deren Sitz im Leben jeweils in der altchristlichen Lucernariumsfeier zu suchen sei, wird sodann durch einen Vergleich mit der Struktur des Lichtritus wahrscheinlich gemacht, wie er sich für

die ostsyrische Kathedralvesper in altkirchlicher Zeit rekonstruieren lässt (137–146). Teil 1 entspreche der Begrüßung des in den Kirchenraum gebrachten Lichtes als Christus-Symbol. Obwohl der Eröffnungsabschnitt des Φῶς Ἰαπόν nur aus einer Anrufung Christi im Vokativ bestehe, könnte dieser Teil also dennoch einen einst für sich allein stehenden Text repräsentieren. – Bei Teil 2 handle es sich ursprünglich um die vom Priester vorgetragene Lichtdanksagung, während der Aufbau von Teil 3 enge Berührungen mit dem alten syrischen Christus-Hymnus „Laku Mara“ aufweist, in dem die ganze Gemeinde Christus als Erlöser preist. In der liturgischen Praxis, so P. weiter, müssten diese Texte auf alle Fälle vor dem 4. Jh. zusammengefügt worden sein. Nur die Verbindung mit den folgenden Abschnitten habe Teil 1 sein „Überleben“ gesichert; als Einzeltext wäre er wohl aufgrund seiner „veralteten“ Christologie verschwunden (wie ein Großteil der offenbar sehr reichen vornizanischen Hymnik). Von daher nimmt P. an, dass Basilius bereits den ganzen Text (und nicht nur den Mittelteil) kannte. Dieser Sachverhalt führt P. zu der Vermutung, dass der Hymnus in Kappadokien bzw. im Pontus entstanden bzw. redigiert worden sei. Ebenfalls nur vermuten lasse sich, dass die aus Kappadokien stammenden Väter des palästinischen Mönchtums (Euthymius, Theodosius, Sabas) den Gesang aus ihrer Heimat in die monastischen Gründungen des Heiligen Landes mitbrachten. Das würde immerhin erklären, warum sich der Hymnus liturgiegeschichtlich erstmals (und zwar erst im 7. Jh.) als Bestandteil der palästinisch-sabbatischen Vesper nachweisen lasse. Trotz der subtilen Textanalysen will P. schließlich auch noch die Frage nach der genauen Herkunft der einzelnen Teile, vor allem des trinitarischen Mittelteils, offen lassen (145f.).

Ein abschließender Blick wird schließlich auf einige Repräsentanten orthodoxer Gottesdienstdeutung geworfen (147–160). Schon in einem spätbyzantinischen Anonymus aus dem 15. Jh. lässt sich eine Erklärung des „abendlichen Lichtes“ beobachten, die das Verständnis vieler orthodoxer Christen bis heute prägt. Das „abendliche Licht“ (eigentlich die in der Vesper entzündete Kerze, die die bleibende Gegenwart des Auferstandenen im anbrechenden Dunkel der Nacht symbolisiert) wird hier mit dem Untergang der Sonne identifiziert. Damit verschiebt sich die Aussage des Hymnus: Die Gemeinde sieht das letzte Leuchten der Sonne und erblickt darin ein Gleichnis für das Zuendegehen dieses Aons; das Erscheinen des Logos im Fleisch

zeigt den Beginn der Endzeit an und erleuchtet die Gläubigen. Auf dieser Linie liegen etwa auch die Erklärungen des Kiever Abtes Feodosij Safanovi (1667) und des russischen Priesters Ioann Ioannovi Beljuskin (1862). Möglich sei diese sekundäre Deutung geworden, weil die Entzündung der Lichter in der Geschichte der byzantinischen Vesper schon früh von den zugehörigen Lichttexten getrennt worden sei. So mündet Ps. Studie ein in die praktische Forderung, Symbol und Text wieder aufeinander zu beziehen, d.h. Lichtentzündung und Lichtdanksagung im Abendlob der orthodoxen Kirche wieder gleichzeitig zu feiern.

Aber nicht nur dieser Vorschlag zur liturgischen Gestaltung führt über den rein

historischen Gewinn der vorliegenden Arbeit hinaus. Die vielfältigen semantischen Untersuchungen zu den einzelnen Aussagen des Hymnus, von denen hier bestens ein kleiner Eindruck vermittelt werden konnte, erschließen seinen inhaltlichen Reichtum nicht zuletzt für diejenigen, die das Φῶς Ἰαρόν im Abendgottesdienst ihrer Kirche singen und beten. Dass es sich dabei nicht nur um Angehörige der Ostkirche handelt, zeigt das einleitende Kapitel über die Verbreitung dieses altchristlichen ἐπιλύχνιος ὕμνος.

Marburg

Karl Pinggéra

Mittelalter

Mohr, Walter: Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters. Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem größeren bisher unveröffentlichten Beitrag. Mit einem Vorwort von Hans-Walter Herrmann, Stuttgart (Steiner) 2001, 679 S., geb., ISBN 3-515-07834-7.

Zu Ehren des Saarbrückener Mediävisten Walter Mohr (= M.), der am 21. Oktober 2000 seinen 90. Geburtstag begehen konnte, hat sein Schüler Hans-Walter Herrmann den vorliegenden voluminösen Sammelband herausgegeben. Der aus Völklingen stammende M., nach dem Studium der Fächer Geschichte, Geographie und Kunstgeschichte bereits im Jahre 1933 mit einer Arbeit über die europäischen Friedensverträge von 1648 bis 1878 promoviert, musste aufgrund seiner Verbindungen zur katholischen Opposition im Dritten Reich emigrieren und erhielt erst 1950 eine außerordentliche Professur an der neu gegründeten Universität des Saarlandes, an der er bis zu seiner Emeritierung verblieben ist. Sein 104 Nummern umfassendes wissenschaftliches Werk, das die Bibliographie S. 655–660 verzeichnet, hat sich in besonderer Weise mit Lotharingien als „Zwischenreich“ in dem Entwicklungsprozess des west- und ostfränkischen Reiches befasst, darüber hinaus aber die ganze Breite des Mittelalters berücksichtigt. Manche seiner Publikationen zum Frühmittelalter haben heftige Kontroversen ausgelöst, zumal M. dabei auch Fehlbewertungen der deutschen Historiographie beleuchtet hat.

Die in diesem Band wieder abgedruckten acht Aufsätze (die ursprüngliche Pagina-

nierung wird dankenswerter Weise zusätzlich beibehalten) gehören leider nicht zu den noch immer häufiger zitierten Arbeiten M.s, geben aber einen guten Eindruck von dessen weitgespannter Forschung. Die ausgewählten Beiträge aus den Jahren 1952 bis 1987 befassen sich neben der erwähnten Problematik des Imperium Lothariens mit den geistesgeschichtlichen Grundlagen der historischen Geographie, der begrifflichen Absonderung des ostfränkischen Gebietes in westfränkischen Quellen des 9. und 10. Jh.s, dem frühen Waldensertum, Alexander von Roes, Anselm von Canterbury und gesellschaftlichen Strömungen in England in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s (11–370).

Daneben enthält der Band einen fast 300 Seiten umfassenden Beitrag (S. 371–654), der bisher unveröffentlicht ist. Dieser einer Monographie entsprechende Teil trägt den Titel „Materialien zum Erfassen des geistigen Übergangs ins Mittelalter“ und fällt zunächst dadurch auf, dass ihm misslicherweise trotz vorhandener Zwischenüberschriften kein Inhaltsverzeichnis vorangestellt ist. Das Fehlen dieses unerlässlichen Hilfsmittels macht dem Leser die Orientierung in dieser quellengesättigten Studie unnötig schwer. Ziel der Abhandlung ist es, „Materialien zu erarbeiten, die zur Vollendung eines noch nicht endgültig entwickelten wissenschaftlichen Bildes dienen könnten. Dabei geht es um das Problem, auf welche Weise sich der geistige Übergang von der Antike zum Mittelalter erkennen lässt. Das Mittelalter ist ein Produkt der christlichen Bewegung der Antike, es wurzelt in dieser Bewegung, die ihrerseits in der Antike selbst als Fremdkörper empfunden wurde, deren Ziel in

einer durchgreifenden Änderung des religiösen Lebens zu einem konsequenten Monotheismus lag" (371).

Um einer Lösung näher zu kommen, untersucht M. zunächst die Äußerungen zur christlichen Reichsidee in den Quellen der Spätantike. Er setzt ein mit exegetischen Versuchen zu den Paulusbriefen und den Evangelien, die allerdings auf das Gespräch mit der gerade hier strömungsreich verlaufenden Forschung völlig verzichten. Es folgen in diesem umfangreichen Teil (372–530) in chronologischer Abfolge Quellenreferate zur Idee vom Reich Gottes (etwa in der Didache, der Johannes-Apokalypse, bei Eusebius, Justinus, Irenäus, Hippolyt, Laktanz, Augustinus, Orosius und vielen anderen). Das alles ist sehr breit angelegt und hätte unter leitenden Fragestellungen durchaus gestrafft und durch die Auseinandersetzung mit der fast völlig fehlenden Sekundärliteratur konkretisiert werden können. Der zweite, nicht als solcher kenntlich gemachte Teil (530–644) diskutiert dann unter Aufnahme von früheren Arbeiten M.s die Grundlagen des fränkischen Königstums von Karl Martell bis zu Karl dem Großen. Hier wird bisweilen auf die Forschung Bezug genommen, die neuere Literatur fehlt jedoch fast vollständig. Die 1536 Anmerkungen dienen also in erster Linie dem Stellennachweis. Das Ergebnis dieses langen Anlaufs ist kaum überraschend: „Karl d. Gr. hatte offensichtlich danach gestrebt, das römische Kaisertum auszuschalten, vermutlich weil es heidnischen Ursprungs war. In dieser, jetzt weitgehend christlich gewordenen Welt wollte er eine durchgehend christliche Tradition schaffen, die er in einem Zurückgreifen auf das Davidische Königtum des Alten Testaments fand, das ihn zu einer unmittelbaren Verbindung weltlicher Herrschaft mit Gott brachte“ (644).

Insgesamt gesehen muss man diesen Teil des Buches tatsächlich so verstehen, wie es sein Titel ausweist, nämlich als Materialsammlung. Die Bereitstellung von Materialien, die hier freilich auch schon interpretierend referiert werden, ist eben noch keine ausgereifte Systematisierung eines Themas, sondern Grundlage und Anfang weiterer Forschungen. Es bleibt die Achtung vor der Leistung von Walter M., der eine immense Stofffülle bearbeitet und damit der Forschung den Weg zu weiterer Analyse bereitet hat.

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

Offergeld, Thilo: *Reges pueri. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter* (= MGH. Schriften, Bd. 50), Hannover

(Hahnsche Buchhandlung) 2001, XCVII, 862 S., geb., ISBN 3-7752-5450-1, ISSN 0080-6951.

Das Phänomen der Kindkönige im früheren Mittelalter ist das Thema einer Untersuchung, die Thilo Offergeld (= O.) unter der Betreuung von Theo Kölzer an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angefertigt hat und die nun in der Schriften-Reihe der MGH erschienen ist. Methodisch ist diese Arbeit der verfassungsgeschichtlichen Forschung zuzuordnen; ferner zeichnet sie sich durch einen vergleichenden Ansatz aus, der die Verhältnisse in den verschiedenen Herrschaftsbildungen dieser Epoche nebeneinander stellt. – Im ersten Kapitel befasst sich O. mit den Auskünften normativer Quellen, ab wann im Untersuchungszeitraum ein junger Mann als volljährig galt. Diese Frage wird in den verschiedenen Leges bekanntlich unterschiedlich beantwortet; die Bandbreite reicht von 10 bis 18 Jahren, in Anlehnung an das römische Recht sogar bis 25 Jahre hinauf. Bereits hier macht O. aber darauf aufmerksam, dass die faktische Bedeutung dieser Schwelle nicht überschätzt werden sollte, da ein junger Mann unter der Munt seines Vaters stand, bis er einen eigenen Haushalt gründete. Volljährigkeit und „Mündigkeit“ sind daher zu unterscheiden. Den frühmittelalterlichen Rechtsquellen zufolge waren Nicht-Volljährige zwar nicht im juristischen Sinne handlungsunfähig, ihr Handeln stand aber unter einem Vorbehalt: Ein Geschäft oder Rechtsakt konnte bis zum Erlangen der Volljährigkeit widerrufen werden. Während dieses Widerrufsrechts in den Leges regelmäßig auftritt, bleiben die Regelungen hinsichtlich einer auszuübenden Vormundschaft dürrig und widersprüchlich. Weder die Vormundschaft des nächsten Schwertmannen noch eine Kollektivvormundschaft der Sippe lässt sich nach O. aus den Rechtsquellen dieser Zeit mit hinreichender Deutlichkeit ermitteln. Das frühmittelalterliche Recht scheint also auf eine sehr pragmatische und strukturell einfache Weise den Versuch unternommen zu haben, Kinder vor Übervorteilung zu schützen.

Für minderjährige Könige liegen, anders als für Minderjährige sonst, keine normativen Rechtsaussagen vor. Deutlich ist jedoch, dass die im Privatrecht geltende Widerruflichkeit für den Kindkönig nicht gilt: „Der kindliche König handelt durchweg in eigenem Namen. Es gibt keinen Stillstand oder Aufschub der herrscherlichen Regierung während der Minderjährigkeit“ (35). Die Quellen zeigen, dass es

einen Kernbereich königlicher Machtausübung gab, in dem der König – auch als Kind – nicht vertretbar war: beim Vollzug von Urkunden, bei Akten der Unterwerfung oder Beauftragung, auch bei der (symbolischen) Heeresführung. Der minderjährige König kann nach O. darum nicht als „ummündig“ bezeichnet werden. Der Bereich politischer Entscheidungsfindung und Beziehungsarbeit hingegen lag bei einem minderjährigen Herrscher notwendig bei anderen Personen, die – trotz der anerkannten Mündigkeit des Königs – eine „faktische Regentschaft“ (nach Heinrich Mitteis) ausübten. Die Gestalt dieser Regentschaft ergab sich jedoch nicht aus vorgegebenen Rechtsnormen, sondern aus den Machtverhältnissen, Möglichkeiten und Erfordernissen der jeweiligen Situation. Notwendige Voraussetzung für sie war die Verfügung über das königliche Kind. Auch der Übergang des volljährig gewordenen Herrschers zu einer selbständigen Regierung ist dementsprechend nicht durch einen rituellen Zeitpunkt (z. B. Schwertleite) zu bestimmen, sondern als längerer Prozess zu betrachten, der ebenfalls durch die jeweils vorliegende Situation bestimmt wird.

Die folgenden drei Kapitel behandeln im einzelnen die Kindkönigsherrschaften in den Herrschaftsbildungen der Völkerwanderungszeit, bei den Karolingern und den Ottonen. Sie bestätigen und vertiefen das Bild, das O. im ersten Kapitel seiner Arbeit entwirft. Abgerundet wird der damit eröffnete weite Horizont durch einen Ausblick bis in die Stauferzeit. Die Thronfolge der germanischen Reiche richtet sich nach den beiden Kriterien der Idoneität (der Eignung eines Anwärters zur Herrschaft und ggf. zur Heerführung) und der Legitimität (d.h. der Anwärter ist Nachkomme des verstorbenen Königs). Beide Kriterien sind dadurch verbunden, dass die Thronfolge des Sohn eines Königs, der erfolgreich geherrscht hat, grundsätzlich eine Fortsetzung der erfolgreichen Herrschaft verspricht. So konnte schon in sehr früher Zeit die Erhebung eines Kindes zum König zur politischen Option werden. Bei den Ostgoten ist dies schon vor der Ansiedlung in Italien belegt, als die durch den Hunneneinfall von den Ostgoten abgespaltenen Greutungen nach 375/76 das Amalerkind Vidirich zum König erhoben: „Der Königsknabe wird somit zum ideologischen Kristallisierungspunkt für die Existenz des Rest- und Teilstammes“ (71). In der Regel sind Kindkönige jedoch erst anzutreffen, nachdem sich die betreffenden Völkerschaften auf dem Boden des Römischen Reichs etabliert hatten. Verfassungsgeschichtlich sind

sie grundsätzlich von den zahlreichen Kindherrschern zu unterscheiden, die im 4. und 5. Jh. im Römischen Reich anzutreffen waren; während bei letzteren nämlich das Räderwerk der Bürokratie auch in dieser Situation eine funktionierende Staatsverwaltung sicherstellte, bedeutete für die germanischen Herrschaftsgebilde ein minderjähriger König eine Gefahr, da ein Kind die erforderlichen Führungsaufgaben nicht in eigener Person übernehmen konnte. – Breiten Raum gewährt O. der Untersuchung der Umstände und Konsequenzen der einzelnen Kindkönigsherrschaften. Entgegen älteren Ansätzen, die von allgemein akzeptierten Rechtsnormen für den Fall der Thronfolge eines Minderjährigen ausgingen, wählt er dabei einen sehr pragmatischen Ausgangspunkt. Sowohl für die Frage, ob ein Minderjähriger als König in Frage kommt, als auch was die daran anschließend notwendige Organisation einer Regentschaft betrifft, sind seines Erachtens letztlich nicht abstrakte Rechtsnormen, sondern die konkreten Machtverhältnisse und Interessenlagen ausschlaggebend. Um diese These darzulegen, stellt O. bei jedem der behandelten Kindkönige ausführlich das politische Umfeld dar, das zu seiner Erhebung führte und daran anschließend seine Regierung prägte. Dies führt dazu, dass das eigentliche Thema der Untersuchung streckenweise sehr in den Hintergrund zu treten scheint. Im ganzen beeindruckt O.s Darstellung aber gerade hier durch ein abgewogenes Urteil und eine angesichts der Breite der Untersuchung beeindruckende Literaturkenntnis.

Schwerpunkte setzt er dort, wo es durch das gehäufte Auftreten von Kindkönigen erfordert ist. Dies geschieht zuerst bei den merowingischen Frankenkölingen. Fast die Hälfte der 34 merowingischen Könige war noch minderjährig, als sie den Thron bestiegen. Grundlegend für die Verfassung des merowingischen Frankenreichs wurde nach O. die Teilung unter die vier Söhne Chlodwigs nach dessen Tod im Jahre 511. Auch sie ist nicht auf ein allgemein akzeptiertes fränkisches Erbrecht, sondern auf „pragmatisch-politische Gesichtspunkte“ (189) – wie das Bestreben, das schnell gewachsene Reich herrschaftlich besser zu erschließen – zurückzuführen. Außerdem darf hier die Rolle der „Großen“ im Reich, der führenden Adelsfamilien, nicht vergessen werden: Da mehrere Söhne Chlodwigs noch minderjährig waren, kam ihnen eine besondere Verantwortung und damit auch eine gesteigerte Machtposition zu: „Während in anderen Germanenreichen die Macht der Großen gewöhnlich mit der

Herrschaft des Königs konkurrierte, deren Stabilisierung bekämpfte und damit auch dem Königstum Minderjähriger entgegenwirkte, nutzten im Merowingerreich seit der Mitte des 6. Jh. die Großen das faktisch schwächer werdende Königstum als Medium zur Realisierung ihrer eigenen Ambitionen“ (297). Wer die Regentschaft übernahm, das war nach O. auch hier „eine politische, keine rechtliche Frage“ (298). Die Regenten, die in den Quellen dieser frühen Zeit häufig kaum zu fassen sind, mussten einerseits stark genug sein, um die Regierung für den König führen zu können; andererseits jedoch durften sie nicht so stark sein, dass sie das Machtgleichgewicht unter den Großen gefährdeten. So eignet dem Kindkönigtum eine spezifische Ambivalenz: Einerseits soll es in einer Krisensituation den Bestand einer Königsdynastie sichern, andererseits führt es fast zwangsläufig zu einer Stärkung der Großen in diesem Reich, denen sich – durch die Regentschaft bzw. durch den Einfluss auf sie – viel größere Machtpotentiale eröffnen als bei der Herrschaft eines handlungsfähigen Erwachsenen. Deutlich ist auch, dass gerade bei den Merowingern die häufigen Kindkönigsherrschaften ein Faktor waren, der die Autorität dieser Dynastie aushöhlte; anders als Geary hält O. sie aber nicht für Ursachen „im eigentlichen Sinn“ für das Ende der Merowinger (829).

Der zweite Schwerpunkt der Untersuchung O.s liegt in der späten Karolingerzeit. In der Blütezeit dieser Dynastie traten Kindkönige lediglich auch Mitregenten und designierte Nachfolger ihrer erwachsenen Väter auf. Während beim genuinen fränkischen Königsgeschlecht der Merowinger offenbar jeder Königsohn als potentieller König galt, fehlte den Nachkommen der karolingischen Herrscher ein solches von der Geburt her begründetes „herrscherliche[s] Prestige“ (320), was wiederum die Entscheidungsgewalt des regierenden Vaters stärkte. Ein „wirksame“ Mittel zur Reduzierung der Zahl der Thronanwärter“ (312) war es ferner, dass fortan nur Söhne aus der legitimen Ehe des Herrschers Anspruch auf das Königstum anmelden konnten. Schon Ludwig der Fromme wurde durch mehrere widersprüchliche Verfügungen hinsichtlich seiner Thronfolge dieser Rolle jedoch nicht mehr gerecht; parallel dazu traten, wie schon Schlesinger und Tellenbach herausgearbeitet haben, die Großen wieder auf die politische Bühne zurück. Seit der Reichsteilung von 838 nähert sich die verfassungsgeschichtliche Struktur des Reiches wieder an der Verhältnisse der späten Merowingerzeit an. Für das westliche

Frankenreich zeichnet O. Karl den Einfältigen als Paradigma eines von verschiedenen Adelskräften umhergeschobenen Kindkönigs; als Verkörperung großer und schließlich doch vergeblicher Hoffnung auf die Wiederherstellung eines geäinten Reichs (*Visio Karoli III.*) wird Ludwig von Vienne dargestellt; das ostfränkische Reich hingegen erlebt eine 11jährige relativ stabile Herrschaft Ludwigs des Kindes, nachdem König Ludwig der Deutsche und der Vater Ludwigs des Kindes, Kaiser Arnulf, dieses Reich über längere Zeit erfolgreich regiert und ihm damit eine politische Identität verliehen haben. Bemerkenswert an der Regierung Ludwigs des Kindes ist auch, dass Ludwig auch nach dem Erreichen der Volljährigkeit politisch nicht in Erscheinung tritt; die Macht verbleibt bei den Trägern der Regentschaft.

Den dritten Schwerpunkt setzt O. bei Otto III., der als Dreijähriger im Jahre 983 – auf Betreiben der Großen im Reich – zum Mitregenten seines in Italien weilenden Vaters Otto II. eingesetzt wurde, durch den baldigen Tod seines Vaters aber kurz darauf zum alleinigen König wurde. Verfassungsgeschichtlich lassen sich auch bei Otto III. dieselben Phänomene beobachten wie bei anderen Kindkönigen dieser Epoche: Otto vollzieht eigenhändig Urkunden und wird als Heerführer beschrieben. Die Regentschaft liegt zuerst bei Heinrich dem Zänker, dessen ganz von eigenen Interessen motiviertes Vorgehen aber scheitert; anschließend liegt sie – in mehreren voneinander abgrenzbaren Phasen – bei der Mutter Theophanu, der Großmutter Adelheid sowie mehreren hohen Geistlichen. Typisches Kennzeichen der Regentschaftsausübung ist die häufige Intervention in Königsurkunden. Stabilisiert wurde die Position Ottos III. aber durch das Prinzip der Individualsuccession, das die ludiolfringisch-ottonische Familie begründet hatte, die ja selbst aus den spätkarolingischen Großen des Reichs zur Königswürde aufgestiegen war und in diesem Sinne nicht über ein „Prestige“ verfügte, das sie von den anderen Adelsfamilien abhob.

Bei aller Kontinuität macht O. damit zugleich auf verfassungsgeschichtliche Entwicklungslinien aufmerksam, die diese Epoche in der behandelten Frage bestimmen. Er zeichnet nach, wie sich von der Karolingerzeit an schrittweise die hochmittelalterliche Ideologie herabbildete, die Ernst Kantorowicz mit dem Bild der „zwei Körper des Königs“ beschrieben hat: Waren in der Frühzeit Person und Funktion völlig miteinander verschmolzen, so lassen die Quellen seit der späteren Karolingerzeit eine Differenzie-

rung zwischen der konkreten Person und einem Inbild des Königs als Personifikation des Reiches erkennen. Auch dies trägt dazu bei, das Königsamt sowohl in Deutschland wie in Frankreich in der Folgezeit als unteilbar zu verstehen.

Kindkönigsregierungen waren häufig Krisenzeiten; abgesehen von den Merowingern gelang es nur in Einzelfällen einem ursprünglichen Kindkönig, die Regierung seinerseits an einen Sohn weiterzugeben (zusammenfassend dazu 829). Diese Krisenzeiten waren aber „Katalysatoren“ für wesentliche Entwicklungen der frühmittelalterlichen Verfassungsgeschichte. O. betont dies besonders an zwei Stellen: zum einen bei der Regierung Ludwigs des Kindes im ostfränkischen Reich (900–911), in der sich die regionalen Mittelgewalten (Bayern, Alemannien, Sachsen, Franken, Thüringen, Lotharingen) verfestigen und damit die spezifische politische Struktur des Deutschen Reichs in ihren Grundzügen entsteht; zum andern in der Minderjährigkeit Ottos III., in der erstmals ganze Grafschaften an Bischöfe verliehen werden und damit der Aufstieg des Episkopats zu den Reichsfürsten angelegt wird. Die Ausgänge des Kindkönigtums ins hohe und spätere Mittelalter hinein sind in Deutschland und Frankreich unterschiedlich: Im Deutschen Reich tritt der Grundsatz der Königswahl und damit der Idoneität in der Vordergrund, so dass vom Interregnum an kein einziger Kindkönig mehr belegt ist; in Frankreich und auch in anderen europäischen Reichen setzt sich das dynastisch-legitimistische Prinzip durch; zugleich aber entstehen dort Verfassungsstrukturen, die minderjährige Könige wie andere Minderjährige als unmündig betrachten. Die Auffassung vom minderjährigen, aber mündigen König bleibt damit auf das frühere Mittelalter beschränkt.

Die theologischen Deutungen des Kindkönigtums sind im übrigen uneinheitlich. Sie reichen von geradezu messianischen Deutungen eines königlichen Knaben bis zum Verweis auf die Warnung in Prediger 10,16: „Weh dir, Land, dessen König ein Kind ist!“. Wenn auch eine gewisse Tendenz hin zur Betonung der Idoneität gegenüber der Legitimität zu erahnen ist, so fügen sich die theologischen Deutungen doch in die jeweiligen Machtinteressen derer ein, die sie verantworten. Wichtig ist der Hinweis von O., dass die Darstellung Bernwards von Hildesheim als Regent Ottos III., wie sie durch die Bernwardsvita populär geworden ist, sich anhand des Urkundenbefundes nicht bestätigen lässt. Wenn auch Bernward später als Brautwerber des jungen Königs belegt

ist, so kann er doch kaum als maßgeblicher Regent während seiner Kindheit gelten.

Anhand einer Ausnahmesituation, nämlich der Minderjährigkeit des Königs, stellt O. die Herrschaftsverfassung der Reichsbildungen des früheren Mittelalters in überzeugender Weise dar. Es könnte interessant sein, die hier gewonnenen Einsichten auch auf der Ebene „unterhalb“ des Königstums anzuwenden und zu vertiefen: bei der Machtverteilung innerhalb der Sippen der Großen, auch bei den Herzogsäntern des merowingischen Frankenreichs und Langobardenreichs. Besonders interessant ist hier die Minderjährigkeit des Bayernherzogs Tassilo bis ca. 757. Er trug – wie verschiedene fränkische Könige – schon als kindlicher Mitregent seines Vaters Odilo den Herzogsstil. Nach dessen Tod wird bislang allgemein eine „vormundschaftliche“ Regierung seiner Mutter Hiltrud und ihres Bruders Pippin III. angenommen. Zugleich aber haben gerade die Forschungen Lothar Kolmers und Joachim Jahns gezeigt, dass die alte Sicht einer punktuellen Regierungsübernahme durch Vasalleneid auf dem Reichstag zu Compiègne 757 überholungsbedürftig ist. Interessant könnte auch eine mentalitätsgeschichtliche Nachlese zu dieser verfassungsgeschichtlichen Arbeit sein, die zwei häufig von O. verwendete Begriffe vertieft: Was war das „Prestige“, das eine Königsherrschaft legitimierte, und was war der „Erfolg“, der eine Herrschaft sicherte? Vor allem bei Kindkönigen, die zuerst als Spielball der Großen umher geschoben werden und dann schließlich doch noch eine eigenständige Regierungstätigkeit entfalten (hier ist besonders an Otto III. und Heinrich IV. zu denken), wäre auch mit aller Vorsicht einmal zu fragen, inwieweit psychologisch deutbare Faktoren geschichtliche Wirksamkeit entfaltet haben. All dies sind aber Fragen, die den verfassungsgeschichtlichen Rahmen dieser Arbeit überschreiten und den Wert der Arbeit von O. in keiner Weise in Frage stellen.

Ulm

Lothar Vogel

Hartmann, Wilfried / Schmitz, Gerhard (Hrg.): *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudosidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001* (= Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, Bd. 31). Hanover (Hahnsche Buchhandlung) 2002, XII, 279 S., geb., ISBN 3-7752-5731-4, ISSN 0938-6432.

Die pseudoisidorischen Fälschungen, ein seit Mitte des 9. Jhs. nachweisbarer Komplex von Kirchenrechtstexten (Collectio Hispanica Gallica Augustudunensis, Capitula Angilramni, Benedictus Levita und pseudoisidorische Dekretalen), sind in den letzten Jahren Gegenstand ertragreicher Forschungsarbeit gewesen. Die Tagung, deren Beiträge in dem vorliegenden Sammelband dokumentiert sind, zieht „eine vorläufige Bilanz“ (Vorwort, S. VI) dieser Arbeit und ist zugleich eine Ehrung Horst Fuhrmanns anlässlich seines 75. Geburtstags.

Eingangs stellt Klaus Zechiel-Eckes den Gang der jüngsten Pseudoisidor-Forschung dar. Ihm selbst war es im Jahre 2000 gelungen, zwei Handschriften anhand von Arbeitsvermerken als unmittelbare Vorlagen des Fälscher(team)s zu identifizieren und damit das Kloster Corbie an der Somme als Abfassungsort zu bestimmen. Über den damit erreichten Forschungsstand hinaus stellt Zechiel-Eckes hier eine weitere Handschrift (Bibl. Apostolica, Pal. lat. 1719) als Vorlage des Fälschers vor. Hinsichtlich der Datierung plädiert er – unter Berücksichtigung der bekannten Äußerungen des Florus von Lyon und des Erzbischofs Hinkmar von Reims, die als frühe Hinweise auf die Existenz der Fälschungen gedeutet werden können – für eine Ansetzung kurz nach dem *terminus post*, d.h. nach der Aachener Synode von 836, die als jüngster Text im Fälschungskomplex enthalten ist. Die in den Fälschungen zu beobachtende Tendenz, die Stellung der Bischöfe gegenüber den Erzbischöfen zu sichern, stünde damit im Zusammenhang nicht der machtbewussten Amtsführung Hinkmars (ab 845), sondern der Zerschlagung der Reform- und Reichseinheitspartei im fränkischen Episkopat in den Jahren 834–836. Ort und Zeit der Entstehung berechtfügen nach Zechiel-Eckes dazu, Paschasius Radbertus als *spiritus rector* des Fälschungswerkes namhaft zu machen.

Im zweiten Vortrag der Tagung befasst sich Gerhard Schmitz mit der Stellung des Benedictus Levita im Ganzen des Fälschungskomplexes. Hinsichtlich des inhaltlichen Profils dieses Textes zeichnet er eine „allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Fälschen“ (so der Titel seines Beitrags) nach. Ohne direkt auf Zechiel-Eckes einzugehen, orientiert er seine Datierung eher am *terminus post*, d.h. den frühesten nachgewiesenen Rezeptionen des Komplexes in den Jahren 852 oder 857. Als Anhang ist eine Probe der Benedictus-Levita-Edition beigefügt, deren Fortgang derzeit aus finanziellen Gründen in den Sternen steht. Anschließend de-

monstriert Veronika Lukas die Bedeutung des Benedictus Levita aus einer ganz anderen Perspektive: Sie zeigt, dass er für die *Relatio episcoporum* von 829 ein besserer Textzeuge ist als die für die Edition in den MGH herangezogene Handschrift. Eine modernen Ansprüchen genügende Edition dieser Rechtssammlung erweist sich damit als ein Desiderat der Forschung, sowohl um der Fälschungen selbst als auch um der in sie aufgenommenen Texte willen.

Es folgen Beiträge, die sich mit Einzelfragen befassen. Herbert Schneider behandelt die liturgischen Aussagen der pseudoisidorischen Fälschungen. Im Zentrum steht das Weihwasser, dessen Gebrauch in den pseudoisidorischen Dekretalen auf Papst Alexander (2. Jh.) zurückgeführt wird. Angesichts der vor-pseudoisidorischen Nachweise des Weihwassers fasst Schneider zusammen: „Das Weihwasser selbst ist also keine Erfindung Pseudoisidors – wohl aber die angebliche historische Urkunde seiner Einführung“ (95). – Rudolf Schieffer geht der Frage nach, ob die pseudoisidorischen Dekretale zur Entstehung der „Enzyklika“, des an einen unbeschränkten Empfängerkreis gerichteten Papstbriefes, beigetragen haben. Wenn auch zuvor bereits einzelne derartige Papstbriefe überliefert sind, so entsteht doch erst hier eine literarische Form, die den weltweiten Primat des römischen Bischofs zum Ausdruck bringt. Allerdings weichen die vom 11. Jh. an auftretenden Pauschaladressen im Wortlaut von denen der Dekretalen ab. Die Enzyklika folgte daher „keiner Kontinuität, sondern wurde von den Päpsten aus gegebenem Anlaß immer wieder neu erfundene“ (124).

Mit der Wirkungsgeschichte Pseudoisidors befassen sich drei weitere Beiträge. Detlev Jasper verfolgt die Rezeption von verfahrensrechtlichen Grundsätzen Pseudoisidors in einem bisher unedierten Briefkorpus, das sich – so Jasper – mit der Anklage des Erzbischofs Radulf I. von Tours (1072–1078) befasst; eine Edition des Briefkorpus ist angeschlossen. Peter Landau beschreibt die Beziehungen zwischen Pseudoisidor und dem *Decretum Gratiani*; entgegen einer von Horst Fuhrmann aufgestellten These kann er wahrscheinlich machen, dass Gratian Pseudoisidor höchstens sporadisch benutzt hat und die sog. „Drei-Bücher-Sammlung“ als Zwischenglied zu berücksichtigen ist. – Martina Hartmann schließlich analysiert die Kritik an Pseudoisidor bei Matthias Flacius Illyricus und den Magdeburger Zenturiatoren. Ihr gelingt es, das von den Zenturiatoren angeführte Werk *Trac-*

tatus, an imperium sit umquam a Romanis ad Graecos translatum von Heinrich Kalteisen OP (1390–1465) anhand einer Trierer Handschrift zu identifizieren.

Der Band endet mit einem Bericht Wilfried Hartmanns über „Gelungene und gescheiterte Editionen von großen Kirchenrechtssammlungen“, der auch die Kalamitäten beschreibt, in denen sich das Benedictus-Levita-Projekt derzeit befindet, sowie mit einem Beitrag von Horst Fuhrmann, der eine Zusammenschau der vorgenommenen Forschungsergebnisse unternimmt. In kritischer Abwägung der Thesen von Zechiel-Eckes erklärt er, dass die Anonymität des Fälschers „als passende Selbstverständlichkeit“ betrachtet und bei einer Frühdatierung zumindest nicht angenommen werden sollte, dass um 838 bereits „die Riesenmasse des pseudoisidorischen Fälschungskomplexes“ vorhanden gewesen sei (254f.). Abschließend warnt Fuhrmann vor einer moralischen Beurteilung dieses Fälschungswerkes; schließlich sei – bevor um 1140 der Papst als Schöpfer von Fallrecht und Gesetzgeber in Erscheinung trat – die Fälschung die einzige Möglichkeit gewesen, das kirchliche Recht angesichts auftretender gesellschaftlicher Veränderungen fortzuschreiben.

Der Band wird abgeschlossen durch hilfreiche Register der Handschriften, der Kirchenrechtsstellen sowie der Namen, Sachen und Werke. Ob der durchgehend beibehaltene Vortragsstil der Beiträge beim Lesen gefällt, ist Geschmacksfrage. Wesentlich ist aber, dass die wertvollen Erkenntnisse dieser Tagung zugänglich gemacht worden sind.

Ulm

Lothar Vogel

Bayer, Axel: *Spaltung der Christenheit*. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (= Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte 53), Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 2002, VIII, 274 S., geb., ISBN 3-412-03202-6.

Je schmäler der Raum ist, auf dem kirchengeschichtliche Kompendien und Lernhilfen den Wissensstoff *ad usum candidati* zusammenfassen, desto mehr wächst die Versuchung, den Ereignissen des Jahres 1054 eine Bedeutung beizumessen, die ihnen nach gängiger Auffassung der Forschung nicht zukommt. Die gelegentlich immer noch anzutreffende Rede von der „Kirchenspaltung im Jahr 1054“ verdeckt das komplexe Problem, wie und vor allem wann es zum morgenländischen Schisma gekommen ist. Denn sowohl die Bannbulle, die von den latei-

nischen Legaten am 16. Juli 1054 auf den Altar der Hagia Sophia niedergelegt wurde, als auch die wenige Tage später erfolgte Gegenbannung seitens der Byzantiner bezogen sich nur auf einzelne Personen, nicht auf die Kirchen selbst. Besonders seit den Arbeiten Anton Michels (+ 1958) lässt sich in der Forschung die Suche nach anderen Ereignissen beobachten, mit denen das endgültige Zerbrechen der kirchlichen Einheit zwischen Ost und West sachgemäßer zu datieren sei. Während Michel meinte, das Schisma sei bereits unter Sergius IV. (1009–1012) eingetreten, konzentrierten sich andere Versuche auf die Zeit nach 1054. Heute wird weitgehende Einigkeit in der Annahme bestehen, dass sich das morgenländische Schisma kaum punktuell bestimmen lässt. Eher dürfte es als ein Entfremdungsprozess zu begreifen sein, der sich über einen längeren Zeitraum hin erstreckt und als dessen Endpunkt das Jahr 1204 anzusprechen ist.

Axel Bayers (= B.s) Arbeit, eine bei Odilo Engels angefertigte Kölner Dissertation, greift diesen Forschungsstand auf; im Untertitel ist dementsprechend vom „so genannten“ morgenländischen Schisma die Rede. Die Untersuchung verfolgt das anspruchsvolle Ziel, ein Gesamtbild des Konfliktes von 1053/54 zu entwerfen. Dazu gehört es für B. auch, die (spärlichen) unmittelbaren Reaktionen auf das Zerwürfnis von 1054 auszuwerten, und der Frage nachzugehen, welche Beachtung der Konflikt in den späteren Jahrzehnten bis zu Beginn des 12. Jhs. gefunden hat.

Nach einem einleitenden Überblickskapitel, in dem die wesentlichen Punkte der geistig-kulturellen und kirchenpolitischen Entfremdung zwischen Ost und West im ersten Jahrtausend zusammengefasst werden, nimmt Vf. die Zeit unmittelbar vor 1054 in den Blick (Kap. 2 und 3). Die Schließung der lateinischen Kirchen in Konstantinopel 1052/53 sowie die Streitschrift Leons von Ochrid gegen die Verwendung der Azymen in der lateinischen Messe (1053) seien in einer Zeit erfolgt, als die Kirchen aller Wahrscheinlichkeit nach in Communio miteinander standen (seit 1025; gegen Michel). – Wie es nach diesem Auftakt dann innerhalb kurzer Frist zur Eskalation der gegenseitigen Bannflüche kommen konnte, wird im vierten Kapitel des Buches detailliert nachgezeichnet. Die Darstellung ist bemüht, religiös-theologische sowie politische und kirchenpolitische Aspekte gleichermaßen zu berücksichtigen. Auf diese Weise wird deutlich, wie die Auseinandersetzungen um die Azymen und das *filioque*

auf der einen Seite und die Bemühungen um ein antinormannischen Bündnis nach der Schlacht von Civitate (18. 6. 1053) auf der anderen Seite den Lauf der Ereignisse bestimmten. Unter den zahlreichen Einzelaspekten, die B. beleuchtet, ist seine Wertung der lateinischen Banbulle aufschlussreich: Obwohl sie nur Kerullarios und seine Anhänger betroffen habe, zielte die Ablehnung einzelner griechischer Gebräuche (u.a. Priesterehe und fehlende Nottaufe) auf die ganze Ostkirche; Rom habe „damit indirekt, dennoch deutlich seine Überzeugung erkennen lassen, dass die griechische Orthodoxie häretisches Brauchtum befolge“ (98).

Die folgenden Kapitel (5–11) gehen allen Spuren römisch-byzantinischer Begegnungen und Bezugnahmen nach, zu denen es bis zum Beginn des 12. Jhs. gekommen ist. Hier finden sich manche neue Einzelbeobachtungen sowie Quellen, die im Zusammenhang mit dem Ost-West-Schisma bis jetzt noch nicht ausgewertet wurden (z.B. die georgische Vita des hl. Georgios Hagioreites [= Giorgi Mtacmideli]; 133ff.). – Das Material wird in chronologischer Abfolge geboten; ein stärker systematisierender Zugriff hätte es dem Leser hie und da erleichtert, die hinter den Details stehende Leitfrage im Blick zu behalten: ob bzw. in welcher Weise sich Lateiner und Griechen nach 1054 noch als Glieder der einen Kirche betrachtet haben. Auf alle Fälle wird deutlich, wie das gesteigerte primatale Bewusstsein des Reformpapsttums eine dauernde Verständigung mit dem Osten verhindern musste. Das gilt für Urban II. (Kap. 9) nicht weniger als für Gregor VII. (Kap. 8). Wie die Einstellung der Lateiner zu den Byzantinern auf dem ersten Kreuzzug sukzessive feindseliger wurde, wird von B. ebenso herausgearbeitet wie die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen in Jerusalem (Kap. 10); zur Frage, ob der griechische Amtsinhaber zu diesem Zeitpunkt noch am Leben war, was B. im Anschluss am Peter Plank bejaht, vgl. jetzt die differenzierten Aussagen bei Johannes Pahlitzsch: *Graeci et Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit*, Berlin 2001, bes. 89ff. Die Vision einer geeinten, aus Lateinern und Griechen bestehenden *christianitas* sei endgültig von Paschal II. zu Beginn des 12. Jhs. aufgegeben worden, wie umgekehrt Niketas Seides erstmals den römischen Primatsanspruch ausführlich behandelt und mit primatialen Ansprüchen des „Neuen Roms“ konfrontiert habe (Kap. 11). Um der zentralen Rolle des Streites um die Azymen gerecht zu werden, stellt B. eine knappe Zusammen-

fassung dieser Kontroverse an das Ende seiner Arbeit.

Die Bündelung der Ergebnisse im Schlusskapitel zeigt, dass die Ereignisse von 1054 im Bewusstsein der Zeitgenossen keine besondere Rolle gespielt haben. Gleichwohl seien sie der Ausdruck einer „anhaltenden religiösen Verstimmung“ gewesen, die in den folgenden Jahrzehnten zunahm und die durch die Kreuzzüge forciert wurde. Unüberbrückbar wurde die Kluft schließlich 1204. Und erst jetzt – so der mit großem Gewinn zu lesende Ausblick auf den letzten Seiten der Arbeit – im 13. Jh., nach der Eroberung Konstantinopels und im Zusammenhang mit dem Unionsversuch auf dem II. Konzil von Lyon 1274, werden in Ost und West Stimmen laut, die nach dem Beginn des morgenländischen Schismas fragen und dafür auf das Jahr 1054 verweisen. In der Rückschau spielte die Suche nach einem „griffigen Fixpunkt“ für die Kirchenspaltung dem Konflikt von 1054 jenen Charakter einer tiefen Zäsur zu, den er so nicht besessen hatte. – B.s stets abgewogen argumentierende Arbeit verdient zweifelsohne die Beachtung der Kirchenhistoriker und aller ökumenisch interessierten Fachgelehrten.

Marburg

Karl Pinggéra

Greenfield, Richard P.H.: The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, translation, and notes (= Byzantine Saints' Lives in Translation, 3), Washington, DC (Dumbarton Oaks Library and Collection) 2000, XIX, 423 Seiten, 1 Karte, geb., ISBN 0-88402-272-2.

Orientiert man sich an Hans-Georg Becks Standardwerk („Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich“, München 1959, S. 210. 685. 701), so fand Lazaros Galesiotes, byzantinischer Mönch und Heiliger des 11. Jhs., zwei Hagiographen: zunächst den Patriarchen Gregorios II. Kyprios von Konstantinopel (1283–1289) und dann („wohl frühestens im 14. Jh.“) einen weiteren „in der Person eines nicht weiter bekannten Mönches Gregorios“. Auf diese zweite Vita konzentriert sich Greenfield in seiner hier vorliegenden Veröffentlichung. – Ihren Kern bildet die ausführliche Vita selbst, die hier nun zum ersten Mal in ihrer ganzen Länge in (englischer) Übersetzung vorliegt (75–365). Sie stützt sich (vgl. S. 49 der „Introduction“) auf Hippolyte Delehays Edition („Acta Sanctorum“, 1910), die der einzigen Handschrift (14. Jh.) folgt, von der es auch eine spätere Abschrift (18./19. Jh.) gibt. Eine von

Anna Lambropoulou (Athen) angekündigte Neuedition konnte die Übersetzung noch nicht berücksichtigen (71).

Delehaye hatte seine Vorlage, die den langen Text (fol. 81–293) in nur fünf Teile gliedert, in 255 Kapitel unterteilt, die Sinnabschnitte bilden und somit von ganz unterschiedlicher Länge sind. Diesen äußerlichen Eingriff in die überlieferte Handschrift auch in die Übersetzung zu übernehmen, bot sich an, um den Rückgriff auf den edierten Text (über den natürlich ebenfalls eingestellten Seitenspiegel hinaus) zu erleichtern; und sie lässt nun auch in der Übersetzung den Inhalt der langen Vita leichter erfassen. Dabei ist Greenfield mit durchaus ansprechendem Ergebnis darum bemüht, einem doppelten Anspruch zu genügen: „to adhere to the pattern of the original Greek as closely as possible“ – „while at the same time capturing in modern English the atmosphere of vitality and accessibility that pervades most of the text“ (71). Dem Verständnis dieses Textes im einzelnen dient ein ausführlicher Apparat (mit Hinweisen – auch Wörterklärungen – zum griechischen Text, mit ausführlichen Sacherklärungen, Zitatnachweisungen und Querverweisungen durch die Vita selbst), ergänzt durch zwei „Appendices“ und drei „Indices“. Erstere umfassen ein „Chronological Outline: Lazaros' Life and Related Events“ bis zum 14./15. Jh. (367–371, hier hätte man sich zu den aufgelisteten Ereignissen auch die Angabe des jeweiligen Kapitels der Vita gewünscht) sowie ein „Prosopographical Glossary“ (373–395, das nur die mit Lazaros und dem Berg Gelasion unmittelbar verbundenen Personen berücksichtigt); es folgen ein allgemeiner „Index of People and Places“ (397–408), ein „General Index“ (409–422) sowie ein kurzer „Index of Notable Greek Words“ (423). Eine Karte (nach S. XIX) verdeutlicht den langen Weg, den Lazaros als Mönch zurücklegte.

Auf diesem Weg zeichnet die Vita in ihrer großen Ausführlichkeit ihren Heiligen, der unter seinen Zeitgenossen durchaus nicht unumstritten war, als den Repräsentanten eines strengen Asketentums diesseits und jenseits der byzantinischen Grenze. Denn Lazaros, dessen Geburt Greenfield für das Jahr 966/67 errechnet (5f.), stammte aus dem westlichen Kleinasien, kam schon als Kind ins Kloster und weilte dann für etwa zwei Jahrzehnte im Heiligen Land (zumeist im Sabas-Kloster), wo er 1009 als Augenzeuge die Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche durch den Fatimiden al-Hakim und die Drangsalierungen der Christen erlebte (Vita, Kap. 19, S. 101–103). Daraufhin in die

Heimat zurückgekehrt, verbrachte Lazaros die zweite Hälfte seines langen Lebens als Stylit im Gebiet von Ephesus und hier alsbald auf dem Berge Gelasion, wo an den drei Säulen, die ihm nacheinander dienten, klösterliche Gemeinschaften entstanden. Hier starb er am 7. November 6562 (byzantinischer Weltära) / 7. Indiktion (Kap. 254, S. 364f.), was Greenfield (das bislang weithin geltende Todesjahr 1054 korrigierend) richtig auf 1053 umrechnet.

In seiner „Introduction“ (1–73) skizziert Greenfield diesen Lebensweg (mit den Klostergründungen auf dem Galesion), charakterisiert Lazaros als Person (als rigorosen und dabei doch nicht humorlosen Asketen) und gibt einen Überblick über die Geschichte der Lazaros-Hagiographie – die mit der hier übersetzten Vita beginnt. Denn das ist das bemerkenswerteste Ergebnis, das er mit seinem Buch vorlegt (51f.): dass diese Vita nicht (wie noch Beck es sah) erst dem 14. Jh. angehört, sondern dass ihr Autor Gregorios („Gregory the Cellarer“) als Zeitgenosse des Heiligen ein Mönch in dessen Anastasis-Kloster auf dem Galesion war und sich in mehreren Kapiteln der Vita, die er bald nach 1057 (also nicht lange nach dem Tode des Lazaros) verfasste, auch selber nennt. Nicht also die Vita des Patriarchen Gregorios II. (13. Jh.) steht am Anfang der hagiographischen Tradition, sondern diese hier so ausführlich und ansprechend präsentierte, die als die längste und detaillierte Lazaros-Vita somit zugleich (wie Greenfield gleich am Anfang, S. 1, zu Recht betont) als die zuverlässigste gelten kann.

Marburg

Wolfgang Hage

Avvakumov, Georgij: *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 47), Berlin (Akademie Verlag) 2002, 433 S., geb., ISBN 3-05-003715-6.

Mit der im Sommersemester 2001 an der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommenen Arbeit verbindet Verf. im Vorwort drei Zielstellungen: Als gebürtiger Russe hegte er den Wunsch, die Rolle der mittelalterlichen lateinischen Theologie für die Begegnung der östlichen und der westlichen christlichen Kulturen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Gegenüber der großen-

teils politisch motivierten Voreingenommenheit gegen die katholische Kirche des byzantinischen Ritus, gegen die „Uner-ten“, will er der historischen Perspektive nachgehen. Schließlich will er angesichts von Unverständnis und Gleichgültigkeit gegenüber der in Deutschland als „exotisch“ empfundenen rituellen Dimension des Religiösen versuchen, auf wichtige Sinnzusammenhänge zwischen Ritual und christlicher Existenz hinzuweisen.

Das Buch wurde präsentiert auf der internationalen Tagung: „Konfessionelle Identität und nationales Engagement. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jh.“ in L'viv/Lemberg im Mai 2002. – Die „strenge theologiegeschichtliche Studie“ bevorzugt das bislang kaum benutzte Wort „Unionsgedanke“, erstrebt damit auch „eine historisch korrekte Abgrenzung und Distanzierung von im gegenwärtigen ökumenischen Dialog herrschenden Werturteilen“. Für den Verf. „war der Sinn der Unionsbestrebungen gerade *nicht* die Aufhebung von kulturellen Gegensätzen, sondern eben das Finden von »Modi«, »um mit Gegensätzen zu leben«. Nur so lässt sich eben das Prinzip *una fide – diverso ritu* interpretieren, ... gehört der Gegenstand der vorliegenden Arbeit eindeutig in den Bereich der Vorgeschichte der Toleranz in den westlichen Gesellschaften“ (26). Dabei werden die zahlreichen Zeugnisse von Intoleranz und Missbilligung fremder Eigenart keineswegs ausgespart.

Das Hauptaugenmerk richtet sich auf das lateinische Mittelalter, versucht gleichzeitig, im Eingehen auf die byzantinische Argumentation gegen die Lateiner zum Verständnis der lateinischen Haltung zur ostkirchlichen Eigenart zu gelangen. Während W. de Vries in seiner bahnbrechenden Studie *Rom und die Patriarchate des Ostens* speziell die päpstlichen Verlautbarungen untersucht hat, legt Verf. seinen Schwerpunkt auf die systematische Literatur der Lateiner. Dies geschieht in zwei Hauptteilen. Der Erste Teil behandelt: Die ostkirchliche Herausforderung: Konflikte und Polemiken um die Fragen des Ritus (27–217). Im Vordergrund steht der Azy- menstreit, ferner das Problem der Wasserbeimischung sowie der Taufformelstreit. Der Zweite Teil gilt dem Problemkreis: Die lateinischen Zugänge zur Eigenart der Ostkirche: Im Spannungsfeld zwischen „Zurückführung“ und Union (219–371). Ausgehend von biblischen und patristischen Grundlagen sowie der historischen Entfaltung der Abendmahlspraxis werden vier ostkirchliche Argumentationsrichtungen gegen die Azymen sowie die Polemik der Lateiner dargestellt.

– Gegenüber der in der Forschung (z. B. Jugie) begegnenden Meinung immer gleicher Lösungen der lateinischen Theologie in der Azymenkontroverse und in anderen Streitfragen des Ritus, zeigt die Arbeit die Phasen von Mißbilligung, Duldung und Anerkennung auf. Ein Höhepunkt des Anerkennungsdenkens findet sich bei Thomas von Aquin. Die von ihm vorgeschlagene Lösung des Azymenproblems wurde dank der Bemühungen seines Ordensbruders Johannes de Turrecremata auf dem Konzil von Florenz 1439 als Standardlösung übernommen. Damit kam es hierbei zu einem Einverständnis zwischen Lateinern und Griechen, im Gegensatz zu anderen Streitfragen wie der Epiklese, des Filioque, der Priesterehe und des päpstlichen Primats.

Das reichhaltige lateinische wie auch entsprechendes byzantinisches und altslavisches Quellenmaterial wird in gründlicher Weise dargestellt und ausgewertet. Einbezogen ist der Bezug zur kirchenpolitischen, kulturellen und ekclesiologischen Problematik. In der Beurteilung der rituellen Unterschiede werden unterschiedliche Grundtendenzen aufgezeigt: die Lateiner sahen darin einen Angriff auf die Autorität der Kirche, die Griechen einen Angriff auf den sakramentalen Ritus als solchen. Im Interesse der „Reinheit“ der Ritenbeobachtung waren die Byzantiner erheblich weniger zu Kompromissen bereit, bildete „die Intoleranz in rituellen Fragen einen wesentlichen Zug der byzantinischen Haltung“ (378). So gab es in der Orthodoxie fast keine Versuche, „im Rahmen einer orthodoxen Jurisdiktion unierte Kirchen des westlichen Ritus zu etablieren, während es seitens des Papsttums bis in das 18. Jh. hinein betrieben wurde“ (379).

Es wird kurz erwähnt, die Enzyklika des Photios „enthält eine Art Verzeichnis lateinischer Irrtümer“ (S. 90, Anm.13). Man vermisst jedoch Hinweise auf Inhalt und Anlass, also die lateinische Mission im Ersten Bulgarenreich als eine Voraussetzung der behandelten Kontroversen. Aber insgesamt vermittelt das gründlich erarbeitete Buch instruktive Kenntnisse und Einsichten.

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

Rückert, Peter / Planck, Dieter (Hrg.): *Anfänge der Zisterzienser in Südwestdeutschland. Politik, Kunst und Liturgie im Umfeld des Klosters Maulbronn* (= Oberrheinische Studien, hg. von der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhine e.V. Band 16), Stuttgart (Jan Thorbecke Verlag) 1999, 278 S., geb., ISBN 3-7995-7816-19.

Das 850jährige Bestehen der ehemaligen Zisterzienserabtei Maulbronn im Jahre 1997 hat die Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein zum Anlass für ein breit angelegtes Kolloquium genommen. Die Klosteranlage steht mittlerweile unter dem Schutz der UNESCO als Weltkulturerbe, was zu einem enormen Bekanntheitsgrad geführt hat. Dankenswerterweise sind die Referate der Veranstaltung in einer ansprechend gestalteten und mit gut ausgewählten Illustrationen versehenen Publikation zusammengefasst worden. Es wurden hervorragende Kenner der jeweiligen Fachdisziplinen auf den Gebieten der Wirtschaft, Kultur und Liturgie der Zisterzienser, insbesondere des südwestdeutschen Raumes, gewonnen. Der Band trägt ferner dem Umstand Rechnung, dass die Geschichte der in der Reformation aufgehobenen südwestdeutschen Zisterzen keineswegs im 16. Jh. endet, sondern, wie das Beispiel Maulbronn am nachdrücklichsten beweist, durch die Einrichtung von Klosterschulen bis in die Gegenwart fortbesteht.

Der in die Gesamtthematik einführende Beitrag stammt von Werner Rösener, *Das Wirken der Zisterzienser im südwestdeutschen Raum im 12. Jh. (9–24)*. Der Referent versteht es, den raschen Aufstieg der Zisterzienser im deutschen Südwesten knapp und verständlich darzustellen. Er setzt 1098 mit dem Auszug einzelner Mönche aus dem burgundischen Cluniazenserkloster Molesmes und der Gründung eines neuen Klosters in Citeaux ein, stellt die Bedeutung der dem südwestdeutschen Raum benachbarten Primarabtei Morimond sowie dem persönlichen Einfluss von Bernhard von Clairvaux dar. Dabei konnte der betrachtete Raum beim Auftreten der Zisterzienser bereits auf eine beachtenswerte Geschichte cluniazensisch-benediktinischer Reform zurückblicken, die sich u.a. mit dem Kloster Hirsau verbindet. Neben dem spirituellen Moment und dem persönlichen Einfluss Bernhards misst er besonders der anfänglichen Eigenwirtschaft und der straffen Ordensverfassung große Bedeutung zu. Mit dem Verfall der zisterziensischen Eigenwirtschaft seit dem 13. Jh. schwand der Einfluss des Ordens zugunsten der gleichzeitig aufkommenden Bettelorden.

Mit der zisterziensischen Wirtschaftsgeschichte befasst sich Winfried Schich, *Klosteranlage und Wasserversorgung bei den Zisterziensern (25–41)*. Ausgehend von der Translation des Klosters Maulbronn, bei dem Ungewissheit besteht, ob die Verlegung an den heutigen Platz wegen Was-

sermangels oder aus politischen Gründen erfolgt ist, geht der Referent der Bedeutung der Wasserverhältnisse für die Entstehung einer Zisterze nach. Bereits in den normativen Quellen, sowohl der Benediktsregel als auch dem Exordium Cisterci, finden sich Aussagen zur Bedeutung des Wassers für das klösterliche Leben. Er führt Belege für die Mühlen- und Teichwirtschaft, aber auch die klösterliche Wasserver- und -entsorgung an. Ausführlich befasst er sich mit der Verlegung einzelner Klöster, namentlich der Klöster Maulbronn, Georgenthal, Heisterbach, Haina, Doberlug, Neuzelle und Chorin, des Wassers wegen von einem ungeeigneten an einen geeigneteren Ort.

Die geistigen und sozialen Grundlagen stehen im Mittelpunkt bei Klaus Schreiner, *Spätmittelalterliches Zisterziensertum im deutschen Südwesten – Spiritualität, gesellschaftliche Rekrutierungsfelder, soziale Verhaltensmuster (43–77)*. An Hand der Kriterien der Spiritualität, sozialen Schichtung und Sozialverhalten untersucht der Referent Regeltreue bzw. Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Strukturen des reicher gewordenen zisterziensischen Mönchtums im späten Mittelalter. Im Ergebnis stellt er fest, dass Maulbronn trotz notwendig gewordener Abkehr von der ursprünglichen Armsverpflichtung an monastischer Spiritualität stärker festgehalten hat als das benachbarte verweiltlichere Salem. Obgleich die spätmittelalterlichen Zisterzienserklöster nicht dem Adel vorbehalten waren, sondern auch für Bauern und Bürgertum durchlässig wurden, haben selbst die nichtadeligen Salemer Äbte als Reichsprälaten durchaus herrschaftliche Lebensformen übernommen. Kontrovers bleibt m. E. die Schlussfolgerung des Verfassers, dass mit der Aufhebung der schwäbischen Zisterzen in der Reformation des 16. Jh.s ein blühendes klösterliches Leben aufgehoben und nur notdürftig mit der Umwandlung in Schulen in Anknüpfung an alte monastische Tradition zu erklären sei. Vielleicht wird die reformatorische Klosteraufhebung in Württemberg damit ein wenig zu negativ bewertet. Eine andere Position vertritt der vorletzte Beitrag des Bandes von Hermann Ehmer. Gewiss lässt sich die Beurteilung der Klosteraufhebung in der Reformationszeit nicht völlig von der jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit des Bearbeiters trennen.

Nach den mehr dem südwestdeutschen Raum insgesamt zuzuordnenden Beiträgen beginnen mit Immo Eberl, *Gründung und frühe Geschichte des Klosters Maulbronn (79–100)* die auf die Zisterze Maulbronn im engeren Sinne bezogenen Re-

ferate. Der Beitrag geht der Klostergeschichte im Spannungsfeld zwischen welfischer und staufischer Politik nach. Als Parteigänger Kaiser Friedrich Barbarossas hat sich Bischof Gunter von Speyer um den Ausbau des Klosters verdient gemacht, so dass man ihn als den zweiten Gründer nach Walter von Lomersheim bezeichnen darf. Die Schutzzogtei über das Kloster ist zunächst von bischöflichen, später Reichsministerialen wahrgenommen worden. Erst in den dreißiger Jahren des 13. Jhs. lässt sich mit der Ausübung der Schutzzogtei durch den Reichsvogt von Wimpfen wieder eindeutiges feststellen. In der Zeit des beginnenden Interregnum bemühen sich die Herren von Enzberg und der Bischof von Speyer gemeinsam, die Schutzzogtei des Königs zu untergraben, um ihre Herrschaft in Maulbronn zu festigen. Mit der Unterstützung König Rudolfs von Habsburg konnte der Konvent dies jedoch letztlich unterbinden.

Maulbronn besaß zwei Tochterklöster, Bronnbach im Taubertal und Schöntal an der Jagst. Von beiden gingen keine weiteren Gründungen aus. Dazu der Beitrag von *Maria Magdalena Rückert*, Die Anfänge der Klöster Schöntal und Bronnbach und ihr Verhältnis zur Mutterabtei Maulbronn (101–125). Die Vf.n geht von der Feststellung aus, dass das Ideal der *Charta caritatis* weder in der Forderung der Eigenwirtschaft stets verwirklicht worden ist, noch, wie sie am Beispiel der Tochterklöster von Maulbronn zeigt, im Paternitätsgebot. Maulbronn hat diese Aufgabe nur sporadisch wahrgenommen. Die Gründe sieht sie in der wirtschaftlichen Schwäche Maulbronns, besonders seit der 2. Hälfte des 13. Jhs., wegen der Auseinandersetzungen mit den Herren von Enzberg. Die Aufgaben der Mutterabtei hat in Bronnbach recht bald schon Waldsassen wahrgenommen, im Falle von Schöntal ging die Paternität 1282 an das in der gleichen Filiation wie Maulbronn stehende Kaisheim über. Wenn damit auch die Prinzipien der *Charta caritatis* verlassen wurden, so konnte doch, wie die Referentin folgert, durch Abweichen vom Ideal die Existenz der wirtschaftlich bedrohten Maulbronner Tochter Schöntal gewahrt werden. „Hier kamen sich Ideal und Wirklichkeit des zentralistisch organisierten Ordensverbandes also wieder sehr nahe“, schließt sie ihren Beitrag.

Nach einer Einführung, die auf die im wesentlichen nachmittelalterliche kulturelle Bedeutung abhebt, stellt *Reinhard Schneider*, Maulbronns kulturelle Ausstrahlung im Mittelalter (127–145) die mittelalterliche Ausstrahlung der Zisterze

in den Mittelpunkt. Er unternimmt gleichsam einen Gang durch die hinsichtlich ihrer bis heute wahrnehmbaren architektonischen Geschlossenheit bedeutenden Klosteranlage und stellt sie in Beziehung zu den idealen, aber auch realen Ordensbauvorschriften. In einem weiteren instruktiven Abschnitt widmet er sich am Beispiel Maulbronns dem zisterziensischen Studienbetrieb. Ausgehend vom 1245 errichteten Pariser Ordenskolleg, dem zahlreiche Studienhäuser an anderen Universitäten folgten, geht er der Bedeutung des bis zum Jahre 1523 bestehenden St.-Jakobskollegs an der Universität Heidelberg für die theologische Ausbildung Maulbronner Mönche nach. Es folgen Ausführungen zu den Außenkontakten, die trotz der von der Regel geforderten „stabilitas loci“ bestanden, und die er der kulturellen Ausstrahlung im Mittelalter zuordnet. Mit dem Aufgeben der Eigenwirtschaft und der Übernahme traditioneller Wirtschafts- und Herrschaftsformen, werden Wehrbauten im Kloster und den Grangien notwendig und es gab bewaffnete Dienstleute. Außerdem wurden die Zisterzen – Maulbronn an vorderster Stelle – finanziell zu den Verteidigungslasten des Reiches herangezogen. Zu den Außenkontakten zählen ebenfalls die Teilnahme am Generalkapitel, die Visitationsverpflichtungen und Beziehungen zu den Städten, in denen sich klösterlicher Besitz befand. Dazu kamen stärkere Repräsentationsverpflichtungen, die sich etwa in der Lockerung des Verbotes von Fleischgenuss äußerten und der bis heute erkennbaren Pracht der Refektorien und anderer Bauten.

Wegen der Betonung der Wirtschaft scheint es weithin *communis opinio* zu sein, dass die Skriptorien bei den Zisterziensern eine gegenüber den älteren Benediktinern vergleichsweise geringe Bedeutung besaßen. *Felix Heinzer* kommt dazu in seinem Beitrag, Maulbronn und die Buchkultur Südwestdeutschlands im 12. und 13. Jh. (147–166) als Bibliothekar zu beachtenswerten Ergebnissen. Ausgehend von dem Umstand, dass dem architektonischen Reichtum Maulbronns eine geradezu bedauernswerte Armut hinsichtlich der Bibliothek korrespondiert, versucht er sich der Buchkultur der Zisterze auf andere Weise zu nähern. Die Vielfalt der südwestdeutschen benediktinischen Tradition wird mit dem Aufstieg der Zisterzienser durch eine dem Zentralismus des Ordens entsprechende Uniformität der liturgischen Bücher abgelöst. Aus den innerhalb der gleichen Filiation nach der Reformation erhaltenen Codices in Lichtenhal, Stuttgart und Colmar

schließt er, dass in Maulbronn die gleichen Bücher vorhanden gewesen sein müssen wie in den anderen Zisterzen. Eine vergleichbare ordensinterne Einheitlichkeit erkennt er ebenso in der Ausgestaltung der Handschrift wie in den Noten. Das zisterziensische Reformzentrum sieht er in Paris, das zu jener Zeit der Scholastik verpflichtet war. Daraus folgert er, dass die benediktinische Reform der Romanik, die zisterziensische wegen der Beziehungen nach Frankreich der Gotik verpflichtet sei. Er ist sich dabei des Widerspruchs bewusst, dass die französische Gotik, die eher den Städten mit prachtvollen Kathedralen verpflichtet ist, bei den zurückgezogen siedelnden Zisterziensern eigentlich fremdkörperhaft wirkt.

Fachwissenschaftlich ist der mit Notenbeispielen versehene Beitrag von Andreas Traub, *Zur Choralüberlieferung bei den Zisterziensern (167–179)*. Der Referent weitet seine Ausführungen auf den zisterziensischen Choral im allgemeinen aus, da er sich nicht auf spezielle Maulbronner Überlieferung beziehen kann. Resümierend stellt er fest: „Der Zisterzienserchoral – das ist also ... Gregorianik, wie sie im Erklingen und im Schriftbild ihrer eigenen *natura* gemäß zu sein hat. Das geschichtliche Werden ist zu seinem Ende gekommen. Nun gilt es, das Erreichte eindeutig aufzuzeichnen und streng zu bewahren“ (174). Wenn der Ton verklungen ist, ist er nicht mehr da. Nur die Aufzeichnung bewahrt vor dem Vergessen werden. Zu bedauern ist es, dass die gewählten zisterziensischen Musikbeispiele im gedruckten Buch nicht zum Klingen gebracht werden können! Zum Schluss bespricht er noch zwei Lichtenthaler Antiphonarien.

Nach Buch- und Musikwissenschaft beinhalteten die folgenden Beiträge im engeren Sinne kunstgeschichtliche Fragestellungen. Sie werden eingeleitet mit einem Aufsatz von *Ulrich Knapp*, *das Kloster als Stütze der Reichsmacht – Zur Interpretation der Maulbronner Klosterbauten zwischen 1147 und 1300 (181–195)*. Es geht darin um die politische Funktion der Architektur im Mittelalter, einen Ansatz, der insbesondere von Marburger Kunsthistorikern vertreten wird. Ausgehend von der Beobachtung verschiedener im Baukörper wahrnehmbarer, zumeist nicht durchgeführter Baukonzeptionen, versucht der Verfasser übergreifende Zusammenhänge am Beispiel der Klosterkirche, des Paradieses und des Kapitelsaales zu klären. In einer profunden Analyse unter Zuhilfenahme der dendrochronologischen Ergebnisse, der Steinmetzzeichen und der Methode des Vergleichs kommt er zu

dem Ergebnis, dass der Kirchenbau um 1170, das Paradies um 1230 und der Kapitelsaal um 1273 entstanden sind. Er bringt diese Ergebnisse in Korrelation zu den kirchenpolitischen Maßnahmen der Staufer, Friedrich I. und Friedrich II., sowie Rudolfs I. von Habsburg. Knapp interpretiert die jeweiligen baulichen Neuansätze „als eine Abfolge von Entwürfen einer königsloyalen Architektur“ (194).

Die beiden weiteren Beiträge stehen unter der gemeinsamen Fragestellung: „Hilft Forschung den Denkmalen?“ Bau- und wirtschaftsgeschichtliche Fragestellungen zum Kloster Maulbronn im interdisziplinären Diskurs. Der erste, die Forschungsergebnisse zusammenfassende Beitrag, stammt von *Uta Hassler*, *Über die Arbeiten am Dormentbau des Klosters Maulbronn (197–201)*. Nach den gründlichen Bauuntersuchungen des 19. Jh.s durch Friedrich Eisenlohr, Karl Klunzinger und Eduard Paulus widmet sich die Forschung seit 1989 erneut der Klosteranlage, freilich anders als im 19. Jh. interdisziplinär. Exemplarisch am Dormentbau werden anlässlich der Schadensfeststellungen Untersuchungen vorgenommen, die möglicherweise später die einzige Grundlage zur Geschichte der Nutzung der untersuchten Gebäudeteile darstellen.

Peter Rückert, *Tendenzen der wirtschaftlichen Entwicklung Maulbronns bis zur Mitte des 14. Jh.s (202–209)* erkennt aufgrund der Auswertung einer Statistik der Erwerbungen des Klosters eine Korrelation zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung und der Bauplanung. „Die progressive Phase der wirtschaftlichen Entwicklung ab 1200 steht in zeitlicher Kohärenz zu den Baumaßnahmen des Paradiesmeisters...“ (208). Ebenso spiegelt sich die wirtschaftliche Krise der 1260/70er Jahre, bedingt durch die Auseinandersetzungen mit den Vögten, den Herren von Enzberg, im Baubestand der Klosteranlage wider. Abbrüche, Reparaturen, qualitativ minderwertige Umbaumaßnahmen vor allem im Dormentbereich.

Mit der Geschichte der historischen Renovierungen der Wandmalereien in Kirche und Klostergeviert befasst sich *Johannes Wilhelm*, *Die Wandmalereien des Klosters Maulbronn und ihre historischen Restaurierungen (211–220)*. Es lassen sich sieben Phasen der Malereierneuerung feststellen. Vom ältesten Bestand vor dem 14. Jh. ist nichts mehr vorhanden. Fassbar sind die Befunde erst seit 1424. Es kommt zu dem Ergebnis, dass die Fehlinterpretationen der Vergangenheit, im Gestalterischen ebenso wie in der kunsthistorischen Fachaussage, zu Irrtümern

führen können, die sich für die zukünftige Restaurierungspraxis als verhängnisvoll erweisen. Er plädiert darum dafür, dass „im Sinne einer besseren Effizienz der Arbeit der Denkmalpflege ... der konservatorischen Facharbeit wieder der Vorrang eingeräumt werden“ muss (220). Eine Chance sieht er in der anlässlich des Klosterjubiläums neu angesetzten Erfassung des Bestandes der Wandmalereien, die die Bedeutung des Befundes „als Quelle für die Forschung der frühen Stadien der Renaissance nördlich der Alpen bewusst macht“ (ebd.). Es sollte in Kauf genommen werden, dass die 1935 proklamierte Rolle, die angeblich Jörg Ratgeb gespielt hat, dabei verloren geht.

Den Abschluss der kunsthistorischen Betrachtungen bildet *Hermann Diruf*, Darstellungen Maulbronnens von den Anfängen bis ins 19. Jh. (221–231). Die frühesten Ansichten betreffen ein Wandgemälde an der Südwand der Klosterkirche von 1424 sowie die Darstellungen auf der Stiftertafel von 1450. Mit dem 17. Jh. beginnen dann die Gesamtdarstellungen des Klosters. Mit dem Aufkommen der Romantik nach der napoleonischen Ära und dem wachsenden Interesse an deutscher Geschichte nehmen die Klosterdarstellungen erheblich zu bis hin zur „sinnlichen Seite des Klosterlebens“ und bilden bis heute die Grundlage für das bestehende Postkartenangebot. Dem Beitrag sind zahlreiche den Text verdeutlichende Schwarz-Weiß- und Buntdarstellungen beigefügt.

Die Referatsammlung wäre unvollständig ohne die Geschichte der Klosterschule bzw. des Seminars Maulbronn. Diese bis in die Gegenwart bestehende Einrichtung blickt sogar auf eine längere Zeit zurück als das 1556 aufgelöste Kloster. Dafür steht der Beitrag von *Hermann Ehmer*, Die Maulbronner Klosterschule. Zur Bewahrung zisterziensischen Erbes durch die Reformation (233–246). Darauf möchte ich ein wenig ausführlicher eingehen. In einem ersten Abschnitt befasst sich der Autor mit dem zisterziensischen Bildungssystem, das 1245 mit dem Pariser St. Bernhardkolleg einsetzt und das mit der Aufgabe des *Collegium Jacobiticum* in Heidelberg seit dem Durchbruch der Reformation endet. Manches klingt ähnlich bereits im obigen Beitrag von Reinhard Schneider an. Zweifellos hat der Vf. im zweiten Abschnitt recht, wenn er auf Luthers Schrift „An den christlichen Adel“ von 1520 verweist, der die Klöster und Stifte für nichts anderes als christliche Schulen hält. Die brandenburgische Reformation, die er als „eine der frühesten Territorialreformationen“ bezeichnet, nimmt

hinsichtlich der Klosterfrage die auf Johannes Brenz 1529 zurückgehende „Ordnung des Kirchendienstes, so in den Stiften und Clöstern fürgenommen werden möchte“, auf (242). Beständiger als die Brandenburger Maßnahmen in Kulmbach, Feuchtwangen und Ansbach waren die 1543 gegründeten sächsischen Fürstenschulen in Pforta, Grimma und Meißen, wobei erstere ursprünglich ein Zisterzienserklöster war. Sie wurden zu Vorbildern für entsprechende Gründungen im mittel- und norddeutschen Raum. Der „Vorgang in der Markgrafschaft Brandenburg“ sei „wichtig als Vorbild für die württembergische Klosterreformation unmittelbar nach 1534“ (243), die in eine als „Zwischenlösung“ betrachtete auf Ambrosius Blarer zurückgehende Klosterordnung ausmündet. Auf der Grundlage des Augsburger Religionsfriedens von 1555 wurde 1556 eine Ordnung für die ländsässigen württembergischen Klöster erlassen, die sie „zu Ausbildungsstätten der künftigen Kirchendiener des Herzogtums bestimmt“ (244). In der behutsam auf Neuerung bedachten Ordnung leben die alten klösterlichen Traditionen weiter. In einem dritten Abschnitt widmet er sich der Frage: „Was verbindet nun das Zisterzienserklöster mit der evangelischen Klosterschule?“ (245). Er stellt eine Parallele her zwischen der um Rückbesinnung auf die strikte Befolgung der Benediktsregel bemühten zisterziensischen Reform und Luthers Rückgriff im Sinne der Schrift an den Adel auf den „Grund des Glaubens“, die Schrift sowie ursprünglich christliche Lebensformen. Luther will aber keine Klosterreform, sondern eine Reform der Christenheit. Der Blick wird zurückgelenkt auf den ursprünglichen Sinn und Zweck des Klosterlebens. Das Kloster wird „zur Schule, zum Ort des Lernens“ (246). So sei durch das „Bemühen um Rückkehr zu den Ursprüngen wieder etwas Neues, die evangelische Klosterschule“ entstanden. Eine Gemeinsamkeit von Kloster und Klosterschule sieht er im „humanistischen Impetus“, der schon zuvor in den Zisterzienserklöstern sichtbar gewesen sei und sich nunmehr durch Philipp Melanchthon im Lehrplan der evangelischen Klosterschule fortpflanze. Kloster und Klosterschule hätten schließlich „die kirchliche Orientierung gemeinsam, die bewusst als Linie der Kontinuität beibehalten wurde.“ Dies zeige sich daran, dass der Zweck der württembergischen Klosterschulen die Ausbildung der künftigen Kirchendiener sei, wogegen anderwärts andere Nutzungen gefunden wurden, wobei er die sächsischen Fürstenschulen und die hessischen Spitäler nennt. Die dem Zweck angemes-

sene Nutzung habe dazu geführt, dass Maulbronn zu den besterhaltenen Zisterzienserklöstern nördlich der Alpen zählt. Der Rezensent stellt dazu die Frage, warum die Beziehung Württembergs zur hessischen Reformation als Grundlage für die Klosterreformation außer Betracht bleibt? Landgraf Philipp der Großmütige, an dessen Kasseler Hof der vertriebene württembergische Herzog Ulrich bis zur Rückführung lebte, hatte bereits 1527 mit den Einkünften aufgehobener Klöster in den Klostergebäuden der Stadt Marburg eine Universität errichtet. Auch hier ging es nicht zuletzt um die Sicherstellung eines evangelischen Pfarrerstandes. Triebfeder war die auf den Marburger Juristen Eisermann zurückgehende Lehre vom „gemeinen Nutz“ des evangelischen Territorialstaates, der zur Aufhebung der Klöster und Umwandlung in Bildungseinrichtungen geführt hat, und dem der „Eigen-nutz“ des vorreformatorischen Mönchtums entgegengestellt wurde. Mit diesem Beweggrund knüpfte Philipp an die ursprüngliche Aufgabe der Klöster als Bildungsstätten an. Die andere ursprüngliche klösterliche Aufgabe besteht in der caritas, der das vorreformatorische Mönchtum nicht mehr im geforderten Maße nachgekommen war. Darum stiftete der Landgraf in weiteren, ebenfalls 1527 aufgehobenen Klöstern wenige Jahre später zum „gemeinen Nutz“ Hospitäler für arme Männer und Frauen aus der bis dahin unversorgten Landbevölkerung, auf die der Verfasser in einer kurzen Bemerkung verweist. Das bedeutendste der vier Hospitäler wurde im weniger als Maulbronn bekannten ehemaligen Zisterzienserkloster Haina eingerichtet, das durch die neue Nutzung ebenso zu den am besten erhaltenen Zisterzienserklöstern nördlich der Alpen zählt.

Der letzte Beitrag des Bandes stammt von P. Alberich Martin Altermatt OCist, „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob“ – Die liturgische Tagesordnung in einer Zisterzienserabtei einst und heute (247–263). Eigentliches Charakteristikum zisterziensischen Mönchtums ist für den Referenten weniger die Kultur als vielmehr die Spiritualität. Daher auch der Titel seines Referates, in dem er den nach der Benediktsregel lebenden Mönch als einen „homo liturgicus“ bezeichnet. Anliegen zisterziensischer Liturgie war von Anfang an, wieder zur unverfälschten Regel St. Benedikts zurückzukehren. Sie war, dem Ordensideal gemäß, von großer Einfachheit bestimmt. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht darum die zisterziensische Tagesordnung, bei der neben der Arbeit und der geistlichen Lesung insbe-

sondere die Liturgie Berücksichtigung findet, auf die sich der Referent in seinen Ausführungen beschränken möchte. So gibt er einen verständlichen, an den Quellen orientierten Überblick über den klösterlichen Tag nach der Benediktsregel, in einer Zisterzienserabtei des Mittelalters und schließlich die Tagesordnung der Zisterzienserinnen- und Zisterzienserabteien des 20. Jh.s. Wer sich über das liturgische Leben im Kloster, das schon in der Benediktsregel im Zentrum steht, informieren will, der findet hier wertvolle, den geschichtlichen Wandel berücksichtigende Erkenntnisse. Man spürt, dass gerade dieser abschließende, wichtige Beitrag von einem im unmittelbaren klösterlichen Alltag stehenden Zisterzienserkonventualen stammt.

Haina-Dodenhausen Arnd Friedrich

Schwab, Christian: *Das Augsburger Offizialatsregister (1348–1352)*. Ein Dokument geistlicher Diözesangerichtsbarkeit. Edition und Untersuchung (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 25), Köln–Weimar–Wien (Böhlau Verlag) 2001, X, 860 S., kt., ISBN 3-412-16200-0.

Bei der rechts- und sozialgeschichtlichen Erforschung der kirchlichen Offizialats- und Visitationsakten hinkt die deutschsprachige Wissenschaft noch immer der englischen und französischen Forschung hinterher, was nicht nur an der ungünstigeren Quellenlage liegt. Die klassische historische Kanonistik hatte sich zu ihrer Zeit vor allem auf die juristisch-theoretische Rechtsliteratur bezogen, so dass die konkrete Rechtssprechungspraxis noch unzureichend erforscht ist. Einen gewichtigen Beitrag hierzu leistet nun aber die umfangreiche, bei Bernhard Schimmelpfennig verfasste Doktorarbeit von Christian Schwab.

Die Studie zerfällt in zwei Hauptteile: I.) Die Quellenedition des Augsburger Offizialatsregisters, das für die Jahre 1348–1352 erhalten und als rein behördentliches Schriftstück mit 1221 Einträgen, welche meist nur die Ausgänge aus dem Offizialatgericht in stark formalisierter Form verzeichnen, zu charakterisieren ist. II.) Die historisch-rechtssystematische Analyse der Quelle (347–788). In seiner Schlussbetrachtung kommt der Vf. dabei zu dem beachtlichen Urteil, das Augsburger Offizialat sei „von Anfang an eine höchst professionelle Institution“ gewesen, die mit den weltlichen Gerichten überdies meist harmonisch kooperierte

(778). In drei Thesen unterstreicht er diese „Modernitätsthese“: 1.) Der Offizial stelle dank seines Professionalisierungsgrades seit dem *Liber extra* (1234) den Prototyp eines neuzeitlichen Beamten dar. Von dort führen nach dem Vf. viel eher Linien zur frühmodernen Staatslichkeit als von dem häufig angeführten Ministerialenadel. 2.) Das kirchliche Eherecht milderte die patriarchalische Abhängigkeit der mittelalterlichen Frau von ihrem Ehemann. 3.) Beiden Geschlechtern bzw. Vertragspartnern der Ehe eröffnete die kirchliche Eherechtssprechung einen vorher und nachher nie dagewesenen Freiraum. Gerade in Bezug auf die lutherische Reformation urteilt der Vf.: „Die alte Kirche war ... jungen Paaren gegenüber ungleich milder gewesen, als es die neue werden sollte“ (787).

Der Hauptakzent der Arbeit liegt freilich auf der (A.) historischen Einbettung des Augsburger Offizialats, (B.) der rechtsgeschichtlichen Analyse der Quelle und (C.) deren sozialgeschichtlich-statistischer Auswertung. Zu Recht will der Vf. seine vielschichtige Quelle so „multiperspektivisch“ (359) erfassen:

Ad (A.): Zunächst wird in einem Forschungsüberblick die klassische These Thomassins (*Vetus et nova ecclesiae disciplina*, 1678) diskutiert, nachdem das Offizialat ursprünglich mit dem Generalvikariat identisch gewesen sei und in Folge von *can. 10* des 4. Laterankonzils von den Bischöfen als Amt eingesetzt wurde, um die weitgehend unabhängige Machtstellung der Archidiakone zu brechen. Mit der neueren Forschung schließt sich der Vf. hiergegen den Studien Edouard Fouriers an, nach welchen das Offizialat nicht als Antithese zum Archidiakonat eingeführt worden sei. Vielmehr habe die zunehmende Komplexität der bischöflichen Aufgaben und Rechte sowie der kanonistischen Rechtsgrundlage einen neuen, professionalisierten und vom Bischof abhängigen Beamtentypus notwendig gemacht. Einen Meilenstein in dieser Entwicklung bildete hierbei die Bulle *Romana Ecclesia* (1246). In Augsburg jedenfalls lässt sich ein auf Dauer eingerichtetes Offizialgericht seit etwa 1260 nachweisen, das dort mit Sicherheit von Anfang nicht in Konkurrenz zu den Archidiakonen stand. Von Beginn an bestand eine enge Bindung allein zum Bischof, nicht zum Domkapitel. Bis 1450 scheint es auch keine ernsthaften Spannungen zu den weltlichen Gerichten gegeben zu haben; erst im 15. Jh. drängte die Stadt Augsburg von sich aus verstärkt in den Bereich der Ehegerichtsbarkeit, um mit dem Ehe- bzw. Haushaltsfrieden die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der

Bürger zu schützen. Neben der Ehegerichtsbarkeit (deren güterrechtliche Konsequenzen gestand man als Streitgegenstand von kirchlicher Seite jedoch der weltlichen Gerichtsbarkeit zu) hatte sich der Offizial ansonsten vor allem um Konflikte wegen Seelgerätsstiftungen sowie um Wucher- und um Schuldprozesse zu kümmern. Von Seite der Stadt wurde das *privilegium fori* der Geistlichen wohl weitgehend akzeptiert. Vf. untersucht des weiteren die behördliche Organisation des Offizialgerichts; der Gerichtsort war meist der Domkreuzgang oder das Kapitel; meist fanden an einem Gerichtstag 1–3 (bis zu 10) Prozesse statt.

Ad (B.): Die normative Grundlage des Registers bildete sicherlich *can. 38* des 4. Laterankonzils, nach welchem die *universa iudicii acta* vom Richter aufzuzeichnen waren. Das Register ist dabei nur ein Ausschnitt aus dem Schriftverkehr. Auffallend ist die starke Formelhaftigkeit der Einträge. Hierbei gilt: Je seltener der Eintragungstypus, umso flexibler erweist sich das dabei verwendete Formular. Minutiös weist der Vf. nach, wie insbesondere Formelbücher, wie etwa *Guilelmus Duranti, Speculum iudicale*, hierbei meist die Grundlage bildeten. Auffallend ist, daß eherechtliche Prozesse viel kürzer dauerten und auch die formelhaften Einträge hierüber viel knapper gehalten sind; Streitfragen in *matrimonii*, so deutet der Vf. den Befund, gehörten zu jenen *causae*, die vom geistlichen Richter summarisch behandelt werden durften.

Ad (C.): Trotz der starken Formalisierungen lassen sich aus den Einträgen doch interessante Rückschlüsse auf den sozialgeschichtlichen Alltag aufstellen. Bei Schuldprozessen fällt nach 1351 ein signifikanter Rückgang der Streitsumme auf, was wohl kaum mit der ersten großen Pestwelle, vielleicht aber mit der Vertreibung und allmäßlichen Neuansiedlung der Juden in Augsburg zu tun hat, die Kreditgeber vor allem für größere Geldsummen waren. Vor dem Offizialat wurden hingegen vor allem Niederkredite verhandelt, die meist anlässlich Geschäftsverhandlungen gewährt wurden. Überraschen mag die recht hohe (44) Anzahl von Konfessanten mit klerikalen Gläubigen, für die das Offizialgericht somit eine wichtige Plattform war. Eine rechtliche Gleichstellung der Frauen in Schuldsachen ist zu konstatieren. In Ehezuerkennungsklagen wurden rund 400 Endurteile gefällt, dabei weniger als 20% positiv entschieden. Aus den Einträgen lässt sich entnehmen, daß Frauen vom Land ökonomisch von ihren Männern viel abhängiger waren, als in der Stadt. Sehr selten klagten Mitglieder

gehobener gesellschaftlicher Schichten vor dem geistlichen Gericht. Die hohe Zahl von Eheprozessen erklärt sich grundsätzlich aus der kanonischen Gültigkeit der clandestinen Ehe und der prinzipiellen Ehefähigkeit aller Menschen, also auch der Unterschicht, die häufig die heimliche Form wählte, da eine öffentliche und feierliche Verheiratung zu teuer war. Die Eheprozesse konnten so mehr einem Indizienprozeß gleichen, bei welchem nach den verschiedenen Elementen ehelichen Zusammenlebens gefragt wurde; die gesamte Eheschließung hatte so noch eher Prozeß- bzw. Wegcharakter. Zu konstatieren ist auch hier die uneingeschränkte Klagefähigkeit der Frauen. Für den Offizial scheint – den Einträgen gemäß – die Bedeutung von elterlichem oder herrschaftlichem Willen, den Absichten Papst Alexanders III. gemäß, sehr gering gewesen zu sein.

Schwab gelingt es, eine umfängliche und zunächst eher spröde Quelle mit unterschiedlichen Methoden und aus verschiedenen Forschungsperspektiven heraus umfassend und gründlich zu interpretieren. Man kann ihm zu seiner gewichtigen Studie, aus der hier bei weitem nicht alle Ergebnisse dargestellt werden konnten, nur gratulieren.

Münster

Klaus Unterburger

Hergemöller, Bernd-Ulrich: *Cogor Adversum Te. Drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei* (= Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit 7), Warendorf (Fahlbusch) 1999, LVIII, 501 S., kt., ISBN 3-925522-18-2.

In dem vorliegenden Band vereinigt der Hamburger Mediaevist Bernd-Ulrich Hergemöller (= H.), verdienter Erforscher der Goldenen Bulle und der Maiestas Carolina Karls IV. „drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei“. Im ersten Beitrag untersucht, ediert und übersetzt er die für den Gesamtband namengebende *Alteratio Cogor adversum te*. H. kann sie mit guten Gründen in das Beziehungsgeflecht um Karl IV., seine Kanzlei und Johann von Neumarkt einordnen sowie wahrscheinlich machen, dass dieses Streitgespräch zwischen Mensch und Welt „ein literarisches Präsent zum 40. Geburtstag des Kaisers“ (14.V.1356) war; ebenfalls in die Analyse eingebettet ist Johann von Tepls „Ackermann aus Böhmen“. Auch das breite Beziehungsgeflecht und die seit der Spätantike eingearbeiteten Reminiszenzen des Streitgespräches werden dargestellt. –

Der 2. Beitrag handelt über „Die Eröffnung der ‚Goldenene Bulle‘. Vorgebet und Proklamationsdiplom von ‚omne regnum‘ unter metaphorologischen und exegetischen Aspekten.“ Hierin setzt H. seine Studien zur Goldenen Bulle, die ihm seit seiner Dissertation begleiteten, wieder sehr gewinnbringend fort. Ihm gelingt es einerseits, das „Vorgebet“ als verdeckten Fürstenpreis zu identifizieren. Andererseits kann er nachweisen, dass das Proklamationsdiplom der Goldenen Bulle den karolinschen Kanzleigepflogenheiten vollgültig entspricht. In seinem dritten Beitrag, „*Carolus Quartus latinus. Karl IV. als literarisches Ego, als gestaltender Urheber und als geistige Autorität*“ stellt H. die von Karl IV. verfassten bzw. ihm zurechnenden (resp. zugesprochenen) Schriften zusammen und teilt sie in drei Gruppen ein, nämlich in die „*Ego-Texte*“, die „*gestaltete(n) Texte*“ und die „*autorisierte(n) Texte*“; nach H. sollen nun nur noch die Texte der ersten Gruppe als „*ipissima vox Caroli quarti*“, der Gesamtcorpus (Ebene 1–3) jedoch als „*Corpus Caroli quarti latini*“ bezeichnet werden. Der 1. Gruppe sind diejenigen Schriften zuzuordnen, die von ihm selbst bzw. nach seinem Diktat geschrieben wurden, der 2. nach älterem Material von Karl oder auf Veranlassung Karls durch Mitglieder seines Hofes neu gestaltete Texte und der 3., der am weitesten entfernten Gruppe, sind diejenigen Texte zuzuordnen, die zwar in seinem Auftrage, aber eben ohne wie auch immer geartete persönliche Mittätigkeit Karls entstanden sind.

Den Beschluss des sehr gehaltvollen Bandes bilden Edition samt Übersetzung der *Hystoria de lancea domini*, des Lanzenoffiziums. – Indices (Personen, Sachen) und ein Verzeichnis der Schrifttitate runden den gelungenen Band ab. – Summa summarum lässt sich festhalten, dass H. mit diesem Band die Forschung über Karl IV. erheblich bereichert hat.

Heidelberg

Klaus-Frédéric Johannes

Šmahel, František: *Die Hussitische Revolution, 3 Bde.* aus dem Tschechischen übers. von Thomas Krzenck, Red.: Alexander Patschovsky (= Monumenta Germaniae Historica, Schriften 43, I–III), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 2002, XLIV, 2286 S., geb., ISBN 3-7752-5443-9

Knapp zehn Jahre nach dem Erscheinen des Werks (*Husitská revoluce*, 1993) gibt es jetzt (von der 2. verb. Aufl. 1995–96) eine deutsche Übersetzung. Sie verzichtet zwar auf das zweite Kapitel der tschechischen Version, das die gesamteu-

ropäische Einbindung des Hussitismus beinhaltete. Dafür bietet sie eine von Alexander Patschovsky mit großem Aufwand betriebene Überarbeitung und Ergänzung, die sich vor allem in der Einbeziehung neuerer Literatur bemerkbar macht. Herausgekommen ist eine auch sprachlich überaus ansprechende Fassung des *opus maximum* zum Hussitismus, die zumindest im deutschen Sprachraum zum Standardwerk unserer Zeit werden wird. Insofern erscheint es gerechtfertigt, noch einmal prinzipiell auf die Leistungen dieses Werkes zu sehen. Zunächst einmal imponiert die enorme Erudition Šmahels, die es ihm ermöglicht, die sog. „Hussitische Revolution“ auch außerhalb und getrennt von Hus zu verfolgen. Sicherlich nicht zufällig bildet das Thema „Hus in Konstanz“ keinen eigenen Punkt; die Darstellung der *causa Hus* auf dem Konzil (1414–18) ist in zwei Unterpunkten verteilt (V 5–6), und Hussels Tod wird nirgends direkt erwähnt. Der Vorteil, der sich aus dieser von Hus abstrahierenden Zugangsweise ergibt, ist eine Öffnung nach anderen Seiten hin. Man merkt das an der Konzeption: Allein das erste Kapitel (1–84), landläufig einer Wiedergabe des „Forschungsstands“ gewidmet, vermittelt nicht etwa einen platzen Abriss der bisherigen Forschungsarbeiten, sondern strukturiert die Erforschung des Hussitismus parallel zur Entwicklung der tschechischen Geschichtswissenschaft insgesamt – die angesichts der politischen Lage Böhmens im 19. und frühen 20. Jh. durchaus nicht nur akademische Funktionen erfüllte. Hussitismus ist, und das beginnt eben mit der nationalen Erweckung in Böhmen im Verlauf des 19. Jh.s, bis heute neben seiner Historizität und den damit verbundenen wissenschaftlichen Anliegen auch ein Objekt der nationalen Selbstvergewissereung, und wenn man so will, auch der Bestimmung von Böhmens Platz in Europa. Man kann die Reflexe dieser Konsellation bis in das letzte Kapitel von Šmahels Buch hinein verfolgen, in dem es um die Auswirkungen geht; hier tauchen nicht nur die Hussiten außerhalb Böhmens auf (die so zahlreich nicht waren), sondern vor allem die Längsverbindungen in die Zukunft, hin zur Reformation Luthers ein Jahrhundert später. Den Weg dorthin macht sich Šmahel nicht leicht. Er schildert Böhmen „am Vorabend der Revolution“ (85–271), womit er die politischen, ökonomischen, verfassungsrechtlichen und kirchengeschichtlichen Grundpfeiler setzt. Die Erörterungen über die sozialen und nationalen Gegebenheiten, in der Stadt und auf dem Dorf, beanspruchen einen eigenen Block

(273–478). Die geistige Kraft der hussitischen Bewegung wird unter dem Rubrum „Evangelium versus Feudalismus“ charakterisiert (479–716). Dabei kommt das Verhältnis der neuen Lehre zu Aberglauben und Volksfrömmigkeit zur Sprache, dazu Hussels Gesellschaftsutopie, die Vier Prager Artikel, und natürlich auch die tabortistische Vision. Bereits hier wird deutlich, dass der Leser nicht nur eine kompetente Zusammenfassung der Forschung vor sich hat. Šmahel selbst war es, der in fast allen Bereichen, um die es in der „Hussitischen Revolution“ geht, Pionierleistungen in der Forschung erbracht hat: zum Nationalgefühl (1971), zur Quodlibet-Literatur (1977 u.ö.), zum Universalienstreit (1980), zum Humanismus (1988 u.ö.), zum Verhältnis von Religion und Magie (1991) usw. Der riskante Schritt, Hus als Wendepunkt der böhmischen Geschichte gewissermaßen einzubilden (zumindest was die konkrete Person betrifft) und statt dessen ein evolutionäres Reformverständnis von der Mitte des 14. Jh.s bis in die ersten Dezzennien des 15. Jh.s zu begründen, ist, wenn überhaupt, nur Šmahel abzunehmen. Denn an der Schwelle zur „Revolution“, 1419, hält die Darstellung zeitlich inne und bohrt in die Tiefe: Der Weg „von der Reform zur Revolte“ (717–1006) wird abgeschriften, was nicht weniger heißt, als dass die intellektuellen Konzepte und konfessionellen Neuorientierungen von der Zeit Karls IV. bis 1419 kontrastiv zur späteren Entwicklung untersucht werden. Jeder, der sich mit europäischer Geistesgeschichte im späten Mittelalter befasst, wird dieses Kapitel konsultieren, in dem Jan Militsch von Kremsier, Konrad Waldhauser, Adalbert Ranconis de Ericinio, Matthias von Janov und andere im systematisch-problemorientierten Zugriff vorgestellt werden. Es ist dies auch die Zeit des Großen Schismas, und die spezielle böhmische Haltung zu diesem universalen Ereignis, die ja im Unterschied zu den meisten anderen europäischen Ländern keine konziliastische Lösung bereitstellte, wird in Šmahels Darstellung plausibel. Die unvermeidlichen (und die Zeitgenossen sicherlich am meisten beeindruckenden) kriegerischen Handlungen stehen im Mittelpunkt der nächsten beiden Kapitel (1007–1496), wobei die schon von Palacký so genannten „herrlichen Feldzüge“ (1452ff.) den leibhaften Kontakt der deutschen Regionen (v.a. Sachsen, Franken, Oberpfalz) mit den hussitischen Truppen bezeichnen. Die Folgen der militärischen Siege der Hussiten erläutert das anschließende Kapitel (1497–1690); in seinem Zentrum stehen die Anhörung

der Hussiten auf dem Basler Konzil (1431–49) und die Iglaue Kompakten. Damit wäre eine gewöhnliche Geschichte des Hussitismus mehr oder weniger zu Ende; nicht so Šmahel. Man hat den Eindruck, dass das Schlusskapitel „Folgen – Reaktionen – Ausblicke (1691–2015)“ zu einem neuerlichen Höhenflug ansetzt, gerade weil hier die Fesseln des hypertrophen Literaturballastes abgestreift sind. Die Analyse der Folgen in Böhmen, und zwar sowohl auf hussitischer wie auf katholischer Seite, die verfassungsrechtlichen Implikationen für die böhmische Ständegeschichte bis in die Neuzeit hinnein, die Feststellung der „Kriegsverluste“, von den Plünderungen bis hin zu einer temporären Säkularisierung, schließlich der direkte Vergleich mit der folgenden Reformation – all dies ist weit weniger gut erforscht als die meisten anderen Teile des hussitischen Geschehens und macht dieses Kapitel zu einem wahren *finale furioso*, in dem auch Šmahel eigene Haltung unübersehbar zum Ausdruck kommt. Dabei ist Šmahel kein „wertender Historiker“, aber es bleibt nicht verborgen, wo seine Sympathien liegen, etwa wenn die hussitischen und katholischen Fehlleistungen im Gefolge der Erschütterungen abgewogen werden (1691ff.). Es ist ein Zeichen absoluter Souveränität, nach über zweitausend Seiten Darstellung und vor dem Beginn eines fast zweihundertseitigen Quellen- und Literaturverzeichnisses, auf den letzten beiden Textseiten (203ff.) das Ganze noch einmal von Grund auf in Frage zu stellen: War es tatsächlich eine Revolution? Šmahel meint ja, „in gewissem Umfang“.

Passau

Thomas Wünsch

Horst, Ulrich: *Bischöfe und Ordensleute. Cura principialis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin (Akademie Verlag) 1999, 200 S., geb., ISBN 3-05-003416-5

In dieser Studie des Münchener Emeritus und ehemaligen Leiters des Martin-Grabmann-Forschungsinstituts für Mittelalterliche Theologie und Philosophie der Universität München geht es um den Nachweis, dass die Lehre des Aquinaten vom *status perfectionis* einen „integralen Bestandteil“ (191) seiner Ekklesiologie darstellt. Bischöfe und Religiosen sind in der Kirche mit unverzichtbaren Funktionen betraut. Mit seiner Konzeption wendet sich Thomas gegen Gerhard von Abbeville's Versuch, Archidiakone und Pfarrer den Bischöfen möglichst weit anzunähern

und den Ordensstand dem Säkularklerus unterzuordnen.

Der Aquinate hebt Bischöfe und Religiosen als alleinige Teilhaber des *status perfectionis* voneinander und vom Weltklerus ab. Seit seinem zweiten Pariser Aufenthalt beschreibt er den Episkopat als höchste Stufe des *status perfectionis* in der Kirche. Die in der Bischofsweihe für immer übernommene *cura principialis animarum* ist bei Thomas das entscheidende Charakteristikum der Apostelnachfolger, während sich die Ordensleute verpflichten, nach der Vollkommenheit zu streben, ohne zu behaupten, vollkommen zu sein. Gemäß der Sicht des Aquinaten, der den Bischöfen und Religiosen einen theologisch hoch qualifizierten Platz in der Kirche zuweist, repräsentiert der Weltklerus gleichsam den „dritten Stand“. Aus dem absoluten Vorrang des Episkopats leitet Thomas eine Summe von Pflichten und pastoralen Forderungen ab, die man als den großen theologisch-systematischen Bischofsspiegel des Mittelalters bezeichnen kann.

Im ersten Teil der Studie (29–78) geht es um die Anfänge der Theologie des Episkopats beim Aquinaten: Im Sentenzenkommentar zeigt er, dass die entscheidende Aufgabe der Bischöfe darin besteht, die Gläubigen zur Vollkommenheit zu führen. Sofern die Firmung die Gläubigen in eine Vollkommenheit versetzt, ist der Bischof der alleinige Firmspender (vgl. *Summa contra Gentes* IV, c. 60). Die Tatsache, dass die Ordinationsvollmacht dem Bischof vorbehalten ist, begründet Thomas damit, dass der Bischof im Gegensatz zum Presbyter in Bezug auf die hierarchischen Ämter die *completio potestatis* besitzt.

Das Verhältnis zwischen Bischöfen und Papst lässt sich nach dem Aquinaten „mit der Dialektik von Einheit und Vielfalt“ beschreiben, die den Vorrang des Petrusamtes ebenso garantiert wie die Rechte der Apostelnachfolger“ (40). Die *multa regmina* haben ihre Existenz nicht aus dem *regimen universale*, wohl aber bewirkt dieses die Hinordnung der episkopalen *regmina* auf das Ganze. In einem eigenen Abschnitt setzt Horst die Lehre des Thomas in Beziehung zu anderen Autoren (Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre, Huguccio, Alexander von Hales, Wilhelm von Melitona, Albertus Magnus und Bonaventura).

In einem weiteren Kapitel legt der Verf. die Antwort des Aquinaten auf verschiedene Polemiken gegen den Episkopat dar: Angesichts des in radikalen Ordenskreisen formulierten Problems, wie die Armutsforderung des Evangeliums mit der Realität des bischöflichen Standes in Einklang

zu bringen sei, zieht Thomas eine „scharfe Scheidelinie“ (55) zwischen Bischöfen und Religiösen einerseits und dem Weltklerus andererseits. In einer *solemnis consecratio* wird dem Bischof das Seelsorgeamt übertragen. Das Spezifikum des Episkopats ist in der in den höchsten Stand einsetzenden Hirtensoge gegeben.

Der zweite Teil des Buches ist dem Thema „Episkopat und status perfectionis“ gewidmet: Die Existenz unterschiedlicher Stände dient der Vollkommenheit der Kirche. Diese ist ein vielgestaltiges, wohlgeordnetes Ganzes mit Ämtern, die den sakramentalen und seelsorglichen Bedürfnissen der Gläubigen angemessen sind. Die Vollkommenheit des Christen besteht „an sich und wesentlich“ in der Gottes- und Nächstenliebe. Dem expliziten *status perfectionis* gehören nur Bischöfe und Religiösen an. Bei der Übernahme ihres Hirtenamtes verpflichten sich die Bischöfe zu Werken der Vollkommenheit. Während von einem Bischof ein „vollkommenes Leben“ verlangt wird, erwartet man vom Religiösen lediglich das Streben nach Vollkommenheit. D.h. er soll sich auf dem Weg zu einem vollkommenen Leben befinden. An die Stelle des Verzichts, den die Religiösen zu üben haben, tritt bei den Bischöfen die seelsorgliche Verantwortung mit dem festen Willen, sich bis zum Äußersten für die Gläubigen einzusetzen. Die Zugehörigkeit zum *status perfectionis* erfordert nicht notwendigerweise die prinzipielle Preisgabe des Besitzes. Zur Vollkommenheit eines Bischofs gehört allerdings die Bereitschaft, seine Habe zu verteilen, sofern es die Situation gebietet. In seiner Erwiderung auf Gerhard von Abbeville stellt der Aquinate klar, dass sich die Presbyter – anders als die Bischöfe – bei der Priesterweihe nicht zu Werken der Vollkommenheit verpflichten. – Im Kapitel über den Bischof und seine *cura principalis* betont Horst mit Recht, dass Thomas durch einen „kirchlichen Realismus“ den Überschwang gewisser Repräsentanten der Armutsbewegung vermeiden will. Das Bischofsamt darf man – so der Aquinate – nicht erstreben; denn es wäre anmaßend, sich selbst als vollkommen einzuschätzen. Ange-sichts des außerordentlichen Ranges des Episkopats mit seinen den Rahmen gewöhnlicher Fähigkeiten überschreitenden Pflichten sollte sich niemand dazu verleiten lassen, sich selbst für dieses Amt für geeignet zu halten. Unabdingbare Voraussetzung für das Bischofsamt ist, dass sich der Kandidat durch eine „überragende Liebe“ auszeichnet.

Im dritten Teil des Werkes (111–190) wird „das Wesen des Religiösenstandes“

erörtert: Angesichts der ekklesiologischen Tragweite seiner Sicht des Episkopats konnte sich Thomas – so die These des Verf.s – nicht mit der gebotenen Gründlichkeit dem Religiösenstand widmen. Das Kernstück seiner Gelübdetheologie besteht in der Lehre von der Instrumentalität der Räte. Diese stehen im Dienst des Liebesgebotes. Die evangelischen Räte sind Werkzeuge, die den Weg zur Gottes- und Nächstenliebe „leichter, sicherer und vollkommener“ machen. Sie helfen dem Menschen, zu der auf Erden möglichen höchsten Vollkommenheit, nämlich zum Freisein für Gott, zu gelangen. Mit seiner Theologie der Räte verfolgt der Aquinate zwei Ziele. Er will einerseits vor dem Missverständnis warnen, der Ordensstand garantire gleichsam die Heiligkeit, und andererseits vor der Versuchung, im Streben nach Heiligkeit nachzulassen. Im Hinblick auf die Rangordnung der Gelübde stellt Thomas fest, dass dem Gehorsam der erste Platz zukommt. Denn dieser folgt direkt aus der *sequela Christi*. Mit Recht stellt Horst fest, dass die Rätetheologie des Aquinaten durch ihre Einfachheit und Konzentration auf einige Prinzipien besticht. – Im abschließenden Kapitel nimmt der Vf. die Vielfalt des Ordenswesens (Verschiedenheit der Orden, *actio* und *contemplatio*, evangelische Armut, Ordenseintritt und -wechsel, Christus als Urgestalt der Predigerbrüder) unter die Lupe. Im Exkurs „Thomas und der Predigerorden“ vertritt Horst die These, dass „sehr wahrscheinlich“ die neue Frömmigkeit, das *nudum Christum nudus sequi*, den Benediktinerprofessen Thomas anzog und dem Predigerorden zuführte und nicht so sehr, wie vielfach angenommen, die Wissenschaft.

Mit dieser Monographie zur Ekklesiologie des Aquinaten legt der Vf. sehr ausgewogene Analysen und Interpretationen vor. Neuere Forschungsergebnisse berücksichtigt er mit großer Umsicht. Horst zeigt klar und deutlich, dass Thomas seine theologischen Kernaussagen zum einen Teil auf die Tradition seiner Zeit stützt und sich zum anderen Teil mit überzeugenden Argumenten von dieser absetzt. Aufgefallen sind bei der Lektüre des Werkes auch zahlreiche Rechtschreib- und Trennungsfehler.

München

Josef Kreiml

Fries, Lorenz: *Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495*, hg. von Ulrich Wagner und Walter Ziegler. Band IV: Von Sigismund von Sachsen bis Rudolf II. von Scherenberg (1440–1495), bearbeitet von Ulrike Grosch, Christoph Bauer,

Harald Tausch und Thomas Heiler (= *Fontes Herbipolenses. Editionen und Studien aus dem Stadtarchiv Würzburg*), Würzburg (Schöningh) 2002, XII, 314 S., ISBN 3-87717-772-7.

Mit dem hier anzuzeigenden vierten Band liegt jetzt der Gesamttext der kritischen Edition der Würzburger Bischofschronik Lorenz Fries' (um 1490–1550), nachdem 1992 der erste, 1994 der zweite und 1999 der dritte Textband erschienen, 1996 als Band VI der Bildband vorgelegt worden ist, in dem sämtliche 176 Miniaturen der Handschrift in Farbe wiedergegeben sind. Auch im vorliegenden vierten Band, der den Zeitraum von 1440 bis 1495 umfasst, ist der Text buchstabengetreu wiedergegeben und in gewohnt akribischer Weise text- und sachkritisch kommentiert. Die große Anstrengung der Bearbeitung übernahmen Ulrike Grosch und Christoph Bauer (Sigmund von Sachsen, 1440–1443, †1471), Harald Tausch (Sigmund von Sachsen, 1440–1443, †1471; Gottfried IV. Schenk von Limburg, 1443–1455) und Thomas Heiler (Johann III. von Grumbach, 1455–1466; Rudolf II. von Scherenberg, 1466–1495). Von Thomas Heiler, Archivleiter des Stadtarchivs Fulda, liegt seit 2001 – ein in der Tat glücklicher Umstand – auch die Dissertation mit umfangreichen Studien zur Würzburger Bischofschronik des großen fränkischen Historiographen Lorenz Fries vor; sie bildet zugleich die wissenschaftliche Einleitung zum gesamten Editionsvorhaben, das mit diesem Band IV seinem krönenden Abschluss entgegenseilt.

München

Manfred Heim

Becker, Irmgard Christa: *Geistliche Parteien und die Rechtsprechung im Bistum Konstanz (1111–1274)* (= *Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*, Bd. 22), Köln–Weimar–Wien (Böhlau) 1998, 168 S., kt., ISBN 3-412-12697-7.

Das hochmittelalterliche Bistum Konstanz, das mit dem Herzogtum Schwaben nahezu identisch ist, hat schon aufgrund seiner großen räumlichen Ausdehnung immer wieder das Interesse der profan- und kirchenhistorischen Forschung gefunden. Die Diözese, deren Grenzen von dem Staufer Friedrich Barbarossa im Jahre 1155 bestätigt wurden und bis zum Anfang des 19. Jhs. galten, reichte von der schwäbischen Alb über den Bodensee und den Hochrhein hinaus weit in den Alpenraum hinein. Aus kirchenrechtlicher und -geschichtlicher Perspektive er-

hellte Irmgard Christa Becker in einer von Harald Zimmermann betreuten Dissertation, wie sich die geistliche Rechtsprechung durch das kanonische Recht im Bistum Konstanz veränderte, indem von dem bischöflichen Gericht, dem erzbischöflichen in Mainz und der päpstlichen Jurisdiktion ausgegangen wird. Die zeitlichen Grenzen der Untersuchung ergeben sich zum einen aus dem Ende des Schismas im Bistum Konstanz 1111, zum anderen aus dem Ableben des Bischofs Eberhard II. von Konstanz 1274, dessen Nachfolger Rudolf von Habsburg († 1293) das Offizialat als dauerhaftes Amt einführte. Wie bedeutsam dieser Oberhirte für die Diözese Konstanz war, unterstreicht im übrigen auch seine Anordnung, ein Verzeichnis aller Pfarreien und ihrer Einkünfte 1275 – zum ersten Mal überhaupt – zu erstellen.

Angesichts heutzutage erscheinender Dissertationen, die in der Regel mehrere hundert Seiten umfassen und zuweilen sogar 600 Seiten überschreiten, ist der Leser vom Umfang des relativ schmalen Büchleins angenehm überrascht. Die zunächst präsentierten Ergebnisse zur quantitativen Auswertung der Streitfälle im Bistum Konstanz stimmen mit denen in anderen deutschen Diözesen der Zeit überein: Danach ist um die Mitte des 13. Jhs. und in den Jahren danach, also während des Interregnums, eine starke Zunahme der Streitigkeiten, besonders derjenigen, die von Geistlichen und Laien ausgetragen wurden, festzustellen. Während Appellationen an das erzbischöfliche Gericht in Mainz kontinuierlich zurückgehen, steigen diejenigen an den Papst erkennbar an, gerade seit dem Pontifikat Innozenz III. (1198–1216). Die meisten Streitfälle wurden durch einen Schiedsspruch beendet. Die bischöfliche Rechtsprechung im Bistum Konstanz löste sich allmählich von der Diözesansynode. Der Bischof delegierte Streitfälle – hierin durchaus von der päpstlichen Gerichtsbarkeit und deren Usancen beeinflusst – vorzugsweise an einen von ihm bestimmten Einzelrichter, zumeist aus seiner engen Umgebung wie dem Domkapitel, zuweilen auch Landdekan oder Kanoniker vom Grossmünster in Zürich. Am Ende dieser Entwicklung steht der Offizial, der anstelle des Oberhirten die ordentliche Gerichtsbarkeit ausübte.

So ließen sich wesentliche Ergebnisse der vorgelegten, flüssig geschriebenen Dissertation zusammenfassen. Dieser sind anschauliche Statistiken und ein Sachindex beigegeben, jedoch kein Register der Personen- und Ortsnamen, was zu bedauern ist. Unsere Kenntnis der kirch-

lichen Rechtsprechung im Bistum Konstanz wird durch die Abhandlung in anregender Weise erweitert.

Paris

Andreas Sohn

Löther, Andrea: Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, Bd. 12), Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 1999, X, 400 S., geb., ISBN: 3-412-04799-6

Ausgehend von der Frage, wie Bürger und Bürgerinnen in das Gemeinwesen einer mittelalterlichen Stadt eingebunden waren, untersucht Andrea Löther Prozessionen in den beiden spätmittelalterlichen Städten Nürnberg und Erfurt. Dies hätte eigentlich im Titel der Bielefelder Dissertation angeführt werden müssen, der in der gewählten Formulierung einen weit aus größeren urbanen Untersuchungsrahmen erwarten lässt. Nach einem historischen Überblick über das spätantike und mittelalterliche Prozessionswesen, wobei auch theologische Implikationen beachtet werden, skizziert die Vf. in die Entstehung und die Strukturen von Fronleichnamsprozessionen im Nürnberg des 14. und 15. Jhs. Hinsichtlich des thüringischen Erfurt werden die Bittprozessionen der Jahre 1482 und 1483, diejenigen nach Schmidstedt und Neuses sowie diejenigen im Rahmen der Adolar- und Eoban- Verehrung dargestellt. Der umfangreiche Anhang enthält Skizzen zur Verfassungsstruktur Nürnbergs und Erfurts, Karten und Pläne zu den Prozessionsrouten, statistische, sozial- und institutionengeschichtlich aufschlussreiche Auswertungen zur Teilnahme an den Prozessionen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis beschließt den Band. Auf ein Register wurde gänzlich verzichtet, was der interessierte Leser in höchstem Maße bedauert.

Dazu, wie sich die Städte Nürnberg und Erfurt über die verschiedenen Prozessionen als identitätsstiftende Sakralgemeinschaften konstituierten, vermag die Vf. in zahlreiche erhellende Beobachtungen beizusteuern, die Relevanz für die spätmittelalterliche Kirchen-, Stadt- und Sozialgeschichte beanspruchen dürfen. Die Entwicklung von ursprünglich klerikalen Umgängen zu städtischen Großereignissen wird im allgemeinen plastisch aufgezeigt. Dabei werden zwei Modelle der Partizipation der Bürger und Bürgerinnen in einem städtischen Gemeinwesen herausgearbeitet. Neben dem Modell der Exklusivität und Repräsentation sieht die Vf. in

ein anderes, das von der Präsenz der gesamten Stadtbevölkerung bestimmt ist. Wenn ein exklusiver Teilnehmerkreis als bedeutend für den Ablauf einer Prozession in den Quellen herausgehoben wird, handelt es sich zumeist um die geistliche und weltliche Führungsspitze. Dass Prozessionen politische und soziale Rangordnungen, ja weitreichende Differenzierungen einer städtischen Gesellschaft spiegeln beziehungsweise explizit sichtbar machen sollen, wird an instruktiven Beispielen deutlich. Freilich ergeben sich mitunter Interpretationsprobleme bei den zahlenmäßig sehr begrenzt dokumentierten Perzeptionen in den Quellen der Zeit, womit die Frage nach dem religiösen Proprium einer Prozessionsteilnahme in genereller Hinsicht aufgeworfen ist.

Die Herstellung von Öffentlichkeit und selektiven Kommunikationsräumen sowie die konfliktmindernden Potentiale im (spät)mittelalterlichen Prozessionswesen, die soziale Strukturierung und die möglicherweise herbeigeführte Kongruenz der *communitas civium* und der *communitas fidelium* verdienen gewiss weitere Aufmerksamkeit von Seiten der Forschung. Angesichts des überaus vielfältigen mittelalterlichen Prozessionswesens dürften hier noch manche Themen für Dissertationen bereit liegen.

Paris

Andreas Sohn

Heiler, Thomas: Die Würzburger Bischofschronik des Lorenz Fries (gest. 1555). Studien zum historiographischen Werk eines fürstbischoflichen Sekretärs und Archivars (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg, Bd. 9), Würzburg (Ferdinand Schöningh) 2001, XIV, 601 S., 8 s/w- und Farabb., ISBN 3-87717-788-3.

Lorenz Fries (* um 1490, † 5. 12. 1550) fungierte nach Studien in Leipzig und Wien seit 1520 als Sekretär und Archivar des Fürstbischofs von Würzburg Konrad von Thüingen (1519–1540). Neben einer Chronik des Bauernkrieges verfasste er eine den Zeitraum 742 bis 1495 umfassende Chronik der Würzburger Bischöfe, die er 1546 vollendete. Mit dieser historiographischen Meisterleistung wurde er, völlig zu Recht, zum bedeutendsten fränkischen Geschichtsschreiber seiner Zeit. Als um so glücklicher darf daher der Umstand bewertet werden, dass mit der hier anzugebenden voluminösen und akribisch erarbeiteten Studie Leben und Werk des Lorenz Fries – hoffentlich! – künftig auch über Franken hinaus entsprechend beachtet werden. Es handelt

sich bei dieser Arbeit um den Hauptteil einer von Walter Ziegler und Peter Baumgart betreuten Dissertation, die ihr Verfasser im Wintersemester 1997/98 in Würzburg erfolgreich vorlegte. Sie ging hervor aus dem Vorhaben, die Bischofschronik des Lorenz Fries für die Zeit von 1455 bis 1495 kritisch zu edieren; sie bildete ihrerseits den zweiten Teil dieser Doktorarbeit und wird demnächst als Band IV der Reihe „Fontes Heribolenses. Editionen und Studien aus dem Stadtarchiv Würzburg“ erscheinen (1992 erschienen der erste, 1994 der zweite Textband, 1996 als Band VI der Bildband, in dem sämtliche

Miniaturen der Handschrift in Farbe wiedergegeben sind; Band III aus dem Jahr 1999 umfasst den Zeitraum von 1372 bis 1440 [vgl. ZKG 112, 2001, 405]). Die in acht Kapitel gegliederte minutiose, vorzügliche Untersuchung Thomas Heilers zu Leben, Werk und Zeit des Lorenz Fries stellt ein diesem in der Wende- und Umbruchszeit der ersten Hälfte des 16. Jhs. wirkenden Gelehrten würdiges Werk dar, das hohe Anerkennung und die ihm schuldige Rezeption verdient.

München

Manfred Heim

Reformation

Chadwick, Owen: The Early Reformation on the Continent (=Oxford History of the Christian Church), Oxford (Oxford University Press) 2001, 445 S., geb., ISBN 0-19-826902-1.

Das Spätwerk des Regius Professor Emeritus für Modern History in Cambridge lässt sich nicht ganz leicht kategorisieren. Ein Lehrbuch der traditionellen Art ist es jedenfalls nicht, geschweige denn ein Paukbuch fürs erste theologische Examen – vielmehr ein Füllhorn von Informationen, teils von der Standardsorte, die man sowieso erwartet, teils aber frappierend überraschend, ausgesucht aus den entlegensten Ecken der Reformationsgeschichte auf dem europäischen Festland (und Island) – alles getragen von einem Erzählstrom, der zwar manchmal etwas eigenwillig fließt, aber trotzdem jedenfalls nie langweilig wird. Ziel der von den Brüdern Chadwick herausgegebenen Reihe „The Oxford History of the Christian Church“ ist nach eigener Darstellung „to provide a full survey of the Christian churches and their part in the religious heritage of humanity“. Dabei soll besondere Aufmerksamkeit auf „the place of churches in surrounding society, the institutions of the church life and the manifestations of popular religion, the link with the forms of national culture, and the intellectual tradition within and beyond Europe“ gelenkt werden. Der anspruchsvollen sozialen, kulturellen und intellektuellen Breite dieser Zielsetzung entsprechend gliedert Chadwick seine Darstellung nicht primär chronologisch oder geographisch sondern thematisch, wie die Überschriften der achtzehn Kapitel verdeutlichen:

1. The Book
2. The Bible
3. Scholarship and Religion
4. Death
5. The City
6. Conversion
7. Marriage of the Clergy
8. Monks and Nuns
9. The new Services
10. Church Order
11. Creed
12. Education
13. Divorce
14. In the Country
15. Resistance justified
16. Radicals
17. Toleration
18. Unbelief

Die einzelnen Kapitel sind in Form einer locker-assoziativen (aber hochkarätig informierten) Reportage aufgebaut, die nun mal hier, nun mal dort hinklickt, mal vorwärts mal rückwärts springt, mal ausführlicher, mal knapper berichtet und damit zwar die jeweiligen Themen nicht flächendeckend umfassend behandelt, dafür aber mit griffigen Beispielen in repräsentativer Auswahl dem Leser ein durchaus lebhaftes Bild vor Augen führt. So zum Beispiel findet man in Kapitel 1, „The Book“, folgende Themen: Gutenberg – Volumen und Vorteile des Buchdrucks – Tritheimus – Verbreitung von Bibliotheken – Bibliotheken in der Reformation – Zensur – Robert Estienne: von Paris nach Genf – Wieder Zensur – Copyright und Honorare – katholische und protestantische Drucker – Analphabetismus, mündlicher Unterricht, Katechismus – Bilbelstudium – Privatstudium sowie Versu-

che, dasselbe zu unterbinden – Traktate und ihre Wirkung.

Die folgenden Kapitel sind alle in ähnlichem Stil zusammengesetzt. Um nur ein weiteres Beispiel zu geben: Kapitel 14 „In the Country“ thematisiert zuerst den Übergang vom alten Priester zum neuen (meist verheirateten) evangelischen Pfarrer und die Folgen für Pfarrhaus und Ausstattung sowie für die Neuverwendung alter liturgischen Geräte, Bücher, Gewänder u.ä., um dann sechs ganz verschiedenen Landschaften und Landbereiche näher unter die Lupe zu nehmen: (1) Dithmarschen in Jütland; (2) Ordensland Preußen; (3) Landgemeinden in der Westschweiz um Neuchatel; (4) Frankreich und Navarra; (5) Island; (6) Moldavia – wobei allerdings in dieser letzten Fallstudie weniger die Pfarrer oder die Gemeinden als die abenteuerliche Karriere und jäher Absturz des „Despoten“ Heraklides im Brennpunkt stehen. Auf alle Fälle also eine bunte Mischung – nicht noch einmal wieder bloß Wittenberg, Nürnberg, Strassburg, Genf u.s.w. (die freilich alle auch sonst wo in diesem Buch auftauchen, nicht aber überhand nehmen).

Noch zwei Bemerkungen zum Stil des Buches und der Darstellung. Erstens, es gibt zwar Anmerkungen und gelehrt Hinweise auf alte Quellen und spezielle Literatur – aber relativ wenige. Das Meiste wird erzählt, berichtet, kommentiert ohne näher dokumentiert zu werden. Der Leser kann sich deswegen durchaus fragen, warum gerade *diese* Anmerkungen angeführt werden, die anderen denkbaren Hunderten aber nicht. Das Buch enthält sowieso eine ausführliche, überschaubar gegliederte Bibliographie (427–438) und einen vorzüglichen Index; m.E. wäre das schon ausreichend. – Die andere Bemerkung ist etwas kritischer. Chadwick erzählt lebhaft und anregend, auch nicht ohne gelegentliche leise Ironie (worin die Engländer sowieso Weltmeister sind, und die Brüder Chadwick dabei ganz vorne), was dieser Leser jedenfalls als angenehme und wohltuende Abwechslung angesichts des tierischen Ernstes allzu vieler Fachliteratur empfand. Muss man aber *so* locker sein, dass unvollständige Sätze aus der Vorlage – vermutlich ursprünglich Vortragsnotizen – einfach so übernommen werden, wie sie sind, oder dass steil abrupte Übergänge von einem Thema zum nächsten ebenso unvermittelt bleiben? Ich will freilich mit dieser Kritik nicht übertrieben: diese Züge, die nur einige der fast 450 Seiten charakterisieren, sind kein Verständnishindernis – irritieren aber trotzdem.

Es wäre aber kleinkariert, mit diesem Monitum (wie berechtigt auch immer) zu enden. Der beherrschende Eindruck, nachdem man diese Studie von Anfang bis zum Ende durchgelesen hat, ist eher: wie viel hat Owen Chadwick als Frucht einer langen Karriere in Forschung und Lehre hier gesammelt und in interessanter und lehrreicher Weise dargestellt. Er malt uns plastisch vor Augen, wie bunt, wie vielfältig, menschlich und aus aller heutigen Entfernung *interessant* der Verlauf der Reformation in Europa war. Kein Paukbuch zwar: aber wie erfreulich wäre es, wenn mehr Studierende auch solche Bücher lesen würden!

Erlangen

Alasdair Heron

Ganzer, Klaus / Steimer, Bruno (Hrg.): *Lexikon der Reformationszeit* (=Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg (Herder) 2002, 874 S., geb., ISBN 3-451-22019-9

Das hat dem reformationsgeschichtlich interessierten Leser gerade noch in seinem Bücherschrank gefehlt: ein Lexikon, das von A wie „Abendmahl“ über L wie „Luther“ bis hin zu Z wie „Zwinglianismus“ alles bietet, was man über Personen, Themen und Ereignisse der Reformationszeit wissen möchte und muß. Als Extrakt des LThK (3. Aufl.) leistet es das, was es leisten soll: knappe Information, einen ersten Zugang, einen groben Überblick, und das alles aus durchweg kompetenter Feder.

Diese Stärke ist notwendigerweise zugleich die Schwäche dieses Lexikons. Jede Verknappung bringt es zwangsläufig mit sich, entweder oberflächlich oder so konzentriert zu werden, dass sich die Darstellung nur noch dem erschließt, der ohnehin Bescheid weiß. Wenn im Artikel „Abendmahl“ etwa Begriffe wie Transsubstantiation oder Elevation unerörtert bleiben, dann muss man sich fragen, an welches Publikum sich dieses Lexikon eigentlich richtet. Studierende oder interessierte Laien dürfen überdies Schwierigkeiten haben, die meist unübersetzten lateinischen Wendungen zu verstehen. Ein weiteres Opfer der Verknappung ist die Lesbarkeit. Viele Sätze werden durch eingeschobene Klammern und stetige Verweispeile undurchsichtig, der Lesefluss wird zu oft unterbrochen. Hier ist manches nicht bis ins Letzte durchdacht und wiederum unklar, was für ein Publikum der Verlag vor Augen hatte. Neuere Literatur durchweg als Nachtrag zu den alten Angaben anzufügen, anstatt sie in diese einzuarbeiten, und die Literatur nach Er-

scheinungsdatum, nicht nach Alphabet zu sortieren (ohne Anspruch zu erheben, auf diesem Wege so etwas wie eine Forschungsgeschichte abzubilden), ist eins von den Elementen, die diesen Eindruck unnötig verstärken und vermeidbar gewesen wären.

Für den protestantischen Leser ist es schwierig, dass zentrale Artikel zum reformatorischen Verständnis (CA, Gesetz und Evangelium, Luther, Rechtfertigung) von römisch-katholischen Autoren verfasst wurden. Bei aller Sympathie zur und Notwendigkeit der Ökumene ergeben sich dadurch doch leichte Verzeichnungen, die nicht sachgemäß sind. Wenn etwa im Artikel zur CA der Rechtfertigungsartikel (CA 4) nur eben erwähnt wird, dann trifft das die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre nicht; oder wenn im Kontext der Rechtfertigung gesagt wird, Luther komme zur reformatorischen Erkenntnis über ein "persönliches Problem, das er als theologisches Problem bearbeitet und anschließend als kirchliches Problem annehmen muss" (Sp. 619), dann ist da selbstverständlich etwas Richtiges dran, die Pointe indes verschiebt sich. Dem entspricht, dass andere zentrale Themen gar nicht erst vorkommen: Verheißung, freier Wille, Predigt, Wort Gottes usw. Im Artikel "Reformation", der einen guten Überblick bietet, wäre eine kurze Erwähnung neuerer Forschungsdiskussionen wünschenswert gewesen.

Weniger ins Gewicht fallen diese Monita natürlich in den biographischen Artikeln. Hier gelingt eine erste Orientierung in den meisten Fällen gut. Obwohl es auf diesem Gebiet starke Konkurrenzwerke gibt, ist die Gelegenheit, gleich zu anderen thematischen Stichwörtern blättern zu können, nicht zu unterschätzen. Erfreulich ist, wie auch eher spezielle Themen wie "Musik und Reformation" Eingang gefunden haben und so das breite Spektrum der Reformationsgeschichte demonstriert wird. Die Zeittafel am Schluss ist ein nützliches Instrument, wenngleich die Scheidung in Profan- und Kirchengeschichte gerade in diesem Fall nicht unbedingt sachgerecht ist. – So ist insgesamt die Absicht zu loben, eine konzentrierte, kompakte Information über die Reformationszeit zu liefern. Dass dies nicht überall gelungen ist, mag zu Überlegungen einer entsprechenden Bearbeitung anregen, um dieser guten Absicht gerecht zu werden und das Lexikon zu dem werden zu lassen, was es sein will: ein Kompendium von nützlichen Artikeln.

Gießen

Athina Lexutt

Kruse, Jens-Martin: Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 187). Mainz (Philipp von Zabern) 2002, XII, 453 S., geb., ISBN 3-8053-2758-7.

1928 hatte Karl Bauer eine Monographie über „Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation“ vorgelegt. Bereits damals war deutlich, dass es so etwas wie eine gemeinsame Theologie an der Universität Wittenberg gegeben hat. Aber Bauer hatte sich doch stark auf Martin Luther konzentriert und die sozialen Zusammenhänge weniger beachtet. Deswegen ist diese neue Studie zu begrüßen, in der Universitäts-, Stadt- und Reformationsgeschichte miteinander verbunden worden sind. Es handelt sich um eine bei Bernhard Lohse begonnene und nach dessen Tod von Inge Mager betreute Dissertation, die auch mit dem Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs 2002 ausgezeichnet worden ist. Der Vf. interpretiert sein Thema, gibt einen Forschungsüberblick und berichtet über seine Quellen sowie sein methodisches Vorgehen. Nach seiner Darlegung hat es eine Gruppe an der Wittenberger Universität gegeben, die gemeinsam ein neues theologisches Programm entworfen hat. Zwar sei Luther „als theologischer Meinungsführer“ anzusehen, aber mit ihm zusammen habe es mehrere Hochschullehrer gegeben, die an der Erstellung der neuen Grundlagen und vor allem an deren Verbreitung beteiligt gewesen seien. Da die Reformation immer klarer als ein „Kommunikationsgeschehen“ angesehen werde, komme dieser Tatsache eine besondere Bedeutung zu.

In einem ersten Kapitel werden die 1502 erfolgte Gründung der „Universität Wittenberg und die Anfänge einer neuen Theologie“ analysiert. Die Landesuniversität war notwendig geworden, weil durch Teilungen Sachsen die Universität Leipzig an den anhaltinischen Landesteil gefallen war. Kurfürst Friedrich der Weise setzte sich sehr für seine Gründung ein und konnte sich über einen guten Beginn freuen: 1502 wurden 416 Immatrikulationen verzeichnet. Aber die Akzeptanz nahm rasch ab; 1506 ist mit 111 Immatrikulierten ein „Tiefstand“ zu verzeichnen. Lag es daran, daß der Humanismus in Wittenberg zu wenig gefördert wurde? Jedenfalls mußten neue Lehrende gewonnen werden, die Aufmerksamkeit er-

regten und Studenten anzogen. Die Berufung Martin Luthers, der als Augustinereremitt auf Empfehlung des Johann von Staupitz eine Professur übernahm, sollte sich auf Dauer als ein solcher Glücksgriff erweisen.

Der Vf. konzentriert sich aber auf die Jahre 1515 bis 1522, um den Aufbau, den Wandel und auch Veränderungen jener Gruppe zu untersuchen, die die neue Theologie erarbeitete. Er setzt mit Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 ein, die auch von seinen Ordensbrüdern Johann Lang (wenigstens teilweise) und Bartholomäus Bernhardi gehört wurde, zwei für diese Analyse wichtige Theologen. Von der Vorlesung Luthers gibt es studentische Nachschriften, aus denen deutlich wird, was vorgetragen wurde aus dem handschriftlich überlieferten Manuskript. Von den Aufzeichnungen der Hörer wird richtigerweise ausgegangen, denn nur das konnte rezipiert werden, was auch vorgetragen worden war. Johann Lang hat sofort das Erlernte in einer gleichzeitigen Römerbriefvorlesung weitergegeben – dieser Text, von dem eine studentische Nachschrift erhalten ist, wurde erst 1976 bekannt. Der Vf. sieht in dieser Vorlesung, in der unter anderem Gedanken Luthers vorgetragen wurden, einen ersten Ansatzpunkt für die Wittenberger Gruppenbildung. Bernhardi wurde wichtig, weil er am 15. September 1516 drei Thesen über „die Kräfte und den Willen des Menschen ohne die Gnade“ in einer öffentlichen Disputation verteidigte, bei der Luther den Vorsitz führte. Die Vorlesungen waren zwar akademisch-öffentliche, aber Disputationen, zu denen speziell eingeladen wurde, ermöglichten es auch anderen Hochschullehrern, sich zu beteiligen oder aber den Text der publizierten Thesen zu studieren. Bernhardi folgte dem, was er in Luthers Vorlesung gelernt – oder auch von diesem bei der Formulierung der Thesen profitiert – hatte. Das Echo war negativ: Die mit der Scholastik verbundenen Theologen lehnten die vorgetragene paulinisch-augustinische Lehre ab.

Entscheidend wurde aber, dass Karlstadt und Amsdorf sich auf eine Diskussion mit Luther einließen und von ihm überzeugt wurden. Jetzt standen nicht mehr nur Studenten, sondern auch Kollegen an der Seite des Augustinereremiten. Anhand der an der Wittenberger Theologischen Fakultät durchgeführten Disputationen kann der Vf. zeigen, wie sich diese Professoren im Jahr 1517 auf die Seite Luthers stellten und den Vorrang der Bibel sowie die Bedeutung der Kirchenväter unterstrichen – unter gleichzei-

tiger Abwendung von der Scholastik. Die genannten Hochschullehrer publizierten ihre Gedanken, vor allem Luther, von dem bis 1519 das breiteste Spektrum von Themen abgedeckt wurde. Er bediente sich auch der deutschen Sprache – schon 1516 in seiner Vorrede zur „Theologia deutsch“ und 1517 in seiner Erläuterung der Bußpsalmen. Aber der publizistische Durchbruch kam mit den Thesen über den Ablass. Luther und die ihn unterstützenden Kollegen wehrten die Angriffe ab, wobei es Karlstadt auch darum ging, seine Universität nicht verunglimpfen zu lassen.

Diese Gruppenbildung kam also durch Diskussion zustande. Am Anfang stand keine Strategie, sonst hätte Luther nicht Ende Mai 1516 seinen wichtigsten Mitarbeiter Johann Lang als Prior nach Erfurt in das dortige Eremitenklöster geschickt; Luther tat dies in seiner Eigenschaft als Distriktsvikar zu einem Zeitpunkt, als sich erst eine kleine Zelle um ihn bildete. Die theologischen Diskussionen in Wittenberg führten rasch zur Forderung nach einer Universitätsreform. Noch hatte sich der Lehrbetrieb an der jungen Universität nicht so festgestellt, als dass Luther und Karlstadt nicht neue Stellen zur Unterichtung der Sprachen und eine Veränderung der Lehrinhalte hätten fordern können. Die Stellen wurden vom kurfürstlichen Hof genehmigt, die inhaltlichen Vorschläge aber nicht akzeptiert. Eine der neuen Stellen wurde 1518 mit Melanchthon besetzt – ein weiterer Glücksfall für die Universität.

Bekanntlich hat der Gräzist rasch mit Luther zusammengearbeitet. Man gab gegenseitig Werke heraus, durch die die inhaltliche Nähe zueinander dokumentiert wurde. Mit Karlstadt zeigten sich dagegen bald Differenzen. So sah Luther zwischen sich und ihm Unterschiede im Verständnis des Ablasses. Bald traten Meinungsverschiedenheiten hermeneutischer Art im Hinblick auf die Interpretation der Bibel zutage – das zentrale Thema für die Wittenberger Gruppe. Luther und Karlstadt reisten aber gemeinsam und zusammen mit weiteren Kollegen 1519 zur Leipziger Disputation. All das wird – aus den Quellen erarbeitet – genau geschildert, so dass theologische und historische Analysen einander ergänzen. Der Vf. resümiert: Luther besaß „eine wichtige Bedeutung“ für die neue Theologie, aber „sein Wirken war eingebunden in die Diskussionsgemeinschaft unter den Wittenberger Professoren“. Angesichts der Konkurrenz mit der Universität Leipzig war man im kleinen Wittenberg stolz, dass die Zahl der Studenten 1518 zunahm. 1519 wurde eine Druckerei eingerichtet, so dass Publi-

kationen leichter hergestellt werden konnten.

Natürlich gab es Professoren, die mit der neuen Linie nicht einverstanden waren. Auch die Mehrheit der Chorherren des Allerheiligenstiftes wehrte sich gegen Neuerungen. Aber wichtiger wurde, dass Luther und Karlstadt zu eigenständig waren, als dass sie ohne Spannungen miteinander leben könnten. Karlstadt meinte im Jahr 1520, Luther habe versucht, „Studenten vom Besuch seiner Vorlesung abzuhalten“. Wenn dies stimmt, dann zeigt es, wie stark die Vorbehalte Luthers gegen die Theologie seines Kollegen gewesen sein müssen; wenn es nicht zutrifft, dann wird daraus deutlich, dass Karlstadt sich von Luther arg bedrängt gefühlt haben muss, denn schon damals war den Lehrenden wichtig, wie stark das Echo war, das sie bei den Lernenden zu erzielen vermochten.

Im gleichen Jahr ging man über die Universitätsreform hinaus und forderte gesellschaftliche und kirchliche Reformen. Dafür war das Mitwirken der weltlichen Obrigkeit erforderlich. In der Schrift „An den christlichen Adel“ hat Luther sein Reformprogramm bekannt gemacht, einschließlich Vorschlägen zur Universitätsreform. Am einfachsten war „eine Neuordnung der Armenfürsorge“ durchzusetzen, die der Rat der Stadt Wittenberg erließ. Im Sommer 1521 wurden aber auch Priestererehe, Mönchsgelübde, Abendmahl, Privatmesse und Beichte in Wittenberg diskutiert. In Karlstadts literarischem Schaffen bildete die Zeit von Juni 1521 bis April 1522 den produktivsten „Publikationsblock“ – es waren genau die Monate, die Luther auf der Wartburg verbrachte! Auch Melanchthon veröffentlichte sehr viel in dieser Zeit. Aber die theologischen Differenzen wurden rasch deutlich – vor allem zwischen Karlstadt und Luther. Während letzterer Gesetz und Evangelium unterschied, hat sein Kollege dem Gesetz einen sehr hohen Wert zugesprochen: „Wenn alles, was nicht dem Gebot Gottes entspricht, Sünde ist, dann musste Karlstadt Maßnahmen ergreifen, um die Missbräuche abzuschaffen.“ Luther dagegen wollte die Freiheit eines Christenmenschen gewahrt sehen und wehrte sich dagegen, aus ihr ein neues Gesetz zu machen. Aber auch in Wittenberg gab es Widerstand gegen zu rasche Veränderungen. „Konsens und Divergenz in der Begründung von Reformforderungen“ werden vom Vf. genau erfasst. Auch dem kurfürstlichen Hof ging das Tempo der Einschnitte bekanntlich zu schnell. Politische Rücksichten waren im Hinblick auf das Reich zu nehmen, aber

auch Herzog Georg von Sachsen verfolgte die Entwicklung vom Nachbarland aus kritisch. „Ansätze eines Bildersturmes“ gab es in Wittenberg, was den Rat veranlasste, die Verminderung von Bildern selbst vorzunehmen. Bekanntlich hat das Eingreifen Luthers mit seinen „Invokavitpredigen“ die Veränderungen in Wittenberg in neue Bahnen gelenkt. Zu den Verlierern gehörte Karlstadt, dem ein „Predigt- und Druckverbot“ auferlegt wurde. Luther sollte nicht in der Schlosskirche predigen dürfen; die Stadtkirche war dann auch der Ort seiner Predigten nach seiner Rückkehr von der Wartburg.

Die Zeit und fast alle Texte, die hier analysiert werden, sind alles andere als unbekannt oder neu. Aber die Sorgfalt, mit der alte und neu aufgefundene Quellen analysiert werden, hat einen neuen Blick auf eine wichtige Zeit und auf die für die Reformation in Deutschland wichtigsten Theologen ermöglicht. Die Zusammenschau der verschiedenen Aspekte erweist sich als aufschlussreich – selbst wenn die Gruppe, von der hier mit Recht gesprochen wird, nicht immer so geschlossen gewesen sein mag, wie dies suggeriert wird. Aber Gruppenprozesse sind bekanntlich lebendig – und das war die Gruppe in Wittenberg allemal.

Erlangen

Gerhard Müller

Moeller, Bernd: *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 301 S., geb., ISBN 3-525-55443-5.

Aufsatzbände sind stets ein zweischneidiges Schwert: sind die Beiträge zu ähnlich, fragt man sich, warum daraus ein *Band* werden musste; sind sie zu unterschiedlich, fragt man sich, warum daraus ein *Band* gemacht werden musste. In seiner neuen Sammlung kirchenhistorischer Aufsätze hat Bernd Moeller (= M.) die rechte Mitte zwischen beidem vielleicht noch besser getroffen als in seinem ersten Aufsatzbund „Die Reformation und das Mittelalter“ von 1991. Im neuen, ebenfalls sehr sorgsam von Johannes Schilling herausgegebenen Sammelband reihen sich Aufsätze aus den Jahren 1984 bis 2000 so elegant aneinander, wird der Leser so leicht und zwanglos weitergereicht, dass man sich verwundert fragt, wie aus dem chronologisch Ungeordneten ein ebenso systematisches wie leserliches Ganzes werden konnte. Das Verbindende ergibt sich aus M.s bleibendem Interesse an den für ihn fundamentalen reformationsgeschichtlichen Dispositiven „Buch“, „Stadt“ und „Heilsvergewisserung“. Die

Vielfalt verdankt sich seiner Freude am signifikanten Detail im vermeintlich Abseitigen.

Den Anfang macht der berühmte Aufsatz vom „Berühmtwerden Luthers“, der nicht nur Luthers theologische Entwicklung, sondern auch (anhand von Luthers Auflagenzahlen) den Prozess der Bekanntwerdung reformatorischen Gedankengutes bis 1520 nachvollzieht. M. erblickt in diesem Jahr bekanntlich einen wichtigen Wendepunkt in der Rezeption Luthers: da vorher keinerlei fremdsprachige Übersetzungen Luthers verfügbar gewesen seien, sei Luther außerhalb Deutschlands vom gemeinen Mann erst wahrgenommen worden, nachdem er bereits zum Ketzer erklärt worden war. Nicht zuletzt dies begründet die Kluft zwischen deutscher und europäischer Rezeption Luthers – ein Gedanke, den er in seinem Aufsatz „Luther in Europa“ aufnimmt, um Geoffrey Eltons These zuzustimmen, die Causa Lutheri sei keinesfalls als Ursprung des gesamteuropäischen Phänomens der Reformation anzusehen: „Es gelang, Luther den Ketzer – ähnlich wie ein Jahrhundert zuvor Johann Hus – national zu isolieren“ (53).

In dem Überblicksaufsatz „Luther und die deutsche Stadtkultur“ wendet M. den Blick auf die deutsche Rezeption Luthers und malt ein großes Gesamtbild von der Stadt als dem Ort einer religiösen Leistungsgesellschaft im Spätmittelalter, in der allein die kommunikativen Voraussetzungen gegeben waren, die eine schnelle diskursive Verbreitung der Gedanken Luthers möglich machen. Dieser Aspekt wird weiter verfolgt in „Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess“, in dem die Bedeutung des Buchdrucks und der verschiedenen literarischen Gattungen wie Flugschrift und Flugblatt für die reformatorische Bewegung herausgestellt wird. Nach diesen Analysen eher formaler Verbindungen von Buchkultur und Reformation ermittelt M. in „Was wurde in der Frühzeit der Reformation gepredigt?“ anhand von Predigtsummarien das inhaltliche Profil der frühen Reformation und kommt zu dem seinerzeit (1984) erstaunlichen Schluss, in der frühen Reformation habe es keineswegs den früher postulierten theologischen „Wildwuchs“ (F. Lau) gegeben, vielmehr zeichne sich die frühreformatorische Predigt an verschiedensten Orten Deutschlands durch einen theologischen Grundkonsens aus – und dieser befnde „sich in überraschendem Maße in Übereinstimmung mit den theologischen Grundaussagen Luthers“ (106).

Den hier stets auch vorhandenen Antiklerikalismus sucht M. in Luthers Adels-

schrift – und findet einen differenzierten Antipapalismus. Er deutet dies als Versuch Luthers, sich im Bewusstsein des bevorstehenden Bruchs mit der Kirche (1520) mit dem Wunsch nach einer Kirchenreform an den Kaiser zu wenden. Eine solche taktische Koalition Luthers mit der kaiserlichen Politik postuliert M. auch in „Luthers Bücher auf dem Wormser Reichstag von 1521“. Durch eine ‚dichte Beschreibung‘ des ersten Verhörs Luthers gelingt es M., die diplomatischen Hintergründe des Wormser Reichstags zu rekonstruieren. Danach habe sich Luther bis „an den Rand der Selbstverleugnung“ bemüht, auf vermeintliche Vermittlungsvorschläge des kaiserlichen Hofes einzugehen, wie sie sich in informellen Gesprächen zwischen Kursachsen und dem Beichtvater des Kaisers, Glapion, anzudeuten schienen.

In den zwei folgenden Aufsätzen beschäftigt sich M. mit dem Verhältnis von Mönchtum und Reformation. In „Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum“ forscht M. der bleibenden Bedeutung monastischer Ideale für die frühen Reformatoren nach. Der große Ernst, mit dem die zum großen Teil aus dem Mönchtum stammenden Reformatoren versucht hätten, die Gesellschaft mit christlichem Geist zu „durchdringen“, sei ein Reflex auch des Klosters. In mikrohistorischer Perspektive verfolgt M. dies in seinem Aufsatz über „Ambrosius Blarer als Alpirsbacher Mönch“, der hier zum ersten Mal veröffentlicht wird.

Verschiedenen gesellschaftspolitischen Formen der Durchsetzung der Reformation geht M. in den folgenden Aufsätzen nach – in seinem Aufsatz über die zwei Seelen in der Brust des „Niklaus Manuel Deutsch – ein Maler als Bilderstürmer“; in seiner Festrede über „Die Universität Königsberg als Gründung der Reformation“, die nicht nur eine Ausbildungsstätte, sondern auch ein präzisierter Versuch gewesen sei, die 1525 im Ordensland Preußen eingeführte Reformation „mit andern Mitteln“ fortzuführen und in dem Aufsatz über die Hochzeit des Generalvikars der Augustinerobervantanten Wenzel Linck, die durch eine hochkarätige Gästeliste (u.a. Luther, Melanchthon, Jonas, Bugenhagen, Camerarius, Spalatin, Cranach) zur Demonstration des „Paradigmenwechsels“ wurde, den die Reformation auch im Bereich der individuellen Lebensformen bedeutete: an die Stelle des monastischen Ideals des Zölibates trat die „Ehe aus Prinzip“.

Zu den Flugschriften kehrt M. zurück in „Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation“. Auffällig ist

hier vor allem der Negativbefund: Inquisitionsprozesse gegen Lutheraner waren im Reich eine Seltenheit. M. führt dies auf die besondere Vitalität der Reformationsbewegung zurück, der eine schon seit 1500 nicht mehr wirklich aktive Inquisition im Reich nichts entgegenzusetzen hatte – weder gegen die schiere Menge der neuen Ketzer noch gegen ihre wirkungsvollste Waffe: die durch Flugblätter und -schriften neu geschaffene Öffentlichkeit. Ähnlich auch im Aufsatz über den gescheiterten Inquisitionsprozess gegen den Augustinereremiten Stephan Kastenbauer und seinen reformatorischen „Sermon vom Sterben“.

Im abschließenden Aufsatz „Luthers Erfolge“ wagt sich M. schließlich an die Frage, die sich dem Leser von Anbeginn immer eindringlicher stellte, und die dem ganzen Band eine gemeinsame Perspektive und damit zurecht auch den Titel gegeben hat: die Frage nach den Gründen für die überwältigende wiewohl stets polarisierende Wirkung Luthers in der Geschichte. M. deckt dabei scheinbar ein Paradox auf. Vor dem Hintergrund seiner These, die spätmittelalterliche Kirche sei eben keineswegs krisengeschüttelt sondern vielmehr eine religiöse Leistungsgemeinschaft gewesen, versteht M. Luthers Wirkung konsequent theologisch als seine Fähigkeit zur religiösen Sinngebung. Die Befreiung der Menschen von den seelischen und religiösen Lasten sei der historisch nicht verrechenbare Rest, der Luther in der Geschichte immer wieder aktuell werden lasse. So gesehen frage sich dann allerdings, ob nicht „die eigentümliche Anwesenheit Luthers in der Neuzeit, in ihrer Gesamtheit überhaupt ein einziges großes Missverständnis ist“ (282), denn M. bemerkt wohl, dass Luthers Bekanntheit in der Geschichte sich faktisch weniger seinem religiösen Anliegen verdankt, als der Tatsache, sich erstaunlich leicht für die gegensätzlichsten weltanschaulichen Zwecke funktionalisieren zu lassen. Des Rätsels Lösung liegt dabei vielleicht weniger in der Geschichte als vielmehr in den zwei Seelen des Autors selbst. Denn dass die religiöse Grundierung von Luthers Zeitalter „offenkundig“ und „uns historisch ohne weiteres zugänglich“ ist (276), trifft auf „uns“ sicher weniger zu als auf den Historiker und Theologen Moeller. Dass sie es werden könnte, dazu ist dieser Sammelband eine großartige Einladung.

Göttingen

Anselm Schubert

Ganzer, Klaus / zur Mühlen, Karl-Heinz (Hrg.): *Akten der deutschen Religionsgespräche im 16. Jahrhundert*. Zweiter

Band: *Das Wormser Gespräch (1540/41)* – im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter Mitarbeit von Heinz Volker Mantey, Norbert Jäger und Christoph Stoll (2 Teilbände), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, XLI, 1409 S., geb., ISBN 3-525-36601-9.

Nachdem der erste Band dieses Vorhabens zum Hagenauer Religionsgespräch im Jahr 2000 erschien (vgl. die Rezension in ZKG 113, 2002, 281–284) braucht an dieser Stelle das gesamte Vorhaben nicht mehr charakterisiert und gewürdigt zu werden. Die Herausgeber legen nun nach der kurzen Frist von nur zwei Jahren den zweiten, das Wormser Religionsgespräch des Jahres 1540/41 dokumentierenden Band vor. Die Anlage ist – wiewohl durchaus nicht unproblematisch – die gleiche geblieben: Es werden zunächst ganze Archivalienbestände nach den Provenienzen beschrieben, jeder Beschreibung folgen dann die für den Druck ausgewählten Texte. Wieder hat man die Einteilung nach „Gesamtakten“, „Einzelakten“ und „Beiakten“ gewählt (zur genaueren Charakterisierung vgl. ZKG 113, 2002, 282), wobei der umfangreichere erste Teilband den Gesamtakten gewidmet ist. Hier sind es vor allem drei Bestände, die wichtig sind: die offiziellen Akten aus dem Wiener Archiv, das Präsidialprotokoll des Dr. Heinrich Hase aus dem Münchner Archiv und das von Wolfgang Musculus erstellte Protokoll aus der Bürgerbibliothek Bern. Bei den Einzelakten handelt es sich um das Material, das sich in den Archiven der protestantischen und altgläubigen, das Gespräch beschickenden Obrigkeitkeiten sowie den Städten findet. Die Beiakten enthalten größtenteils Briefe, wiederum aus dem protestantischen und altgläubigen Lager, hauptsächlich von Theologen. – Dieses Vorgehen macht die „Chronologie der Texte“, die sich auf S. XX–XXXIX findet, zum wichtigsten Werkzeug des Bandes, zumal man diesmal bei dem Verweis auf die abgedruckten Quellenstücke Teilband- und Seitenangabe hinzugefügt hat. Bei den Beschreibungen der Archivalien hat man – vielleicht aufgrund der seinerzeit geäußerten Kritik (vgl. ZKG 113, 2002, 283) – auf jede genauere Kennzeichnung (Entwurf, Ausfertigung, Kopie etc.) im allgemeinen verzichtet und nur die Bezeichnungen Entwurf und Kopie verwandt. Dass man in den Beschreibungen die im folgenden abgedruckten Quellenstücke – jedenfalls im zweiten Teilband – fett gesetzt hat, ist hilfreich, hätte aber auch im ersten Teilband erfolgen können und sollen.

Die Dokumentation der Quellen ist insgesamt erfreulich. Freilich stellt man sehr schnell fest, dass – jedenfalls bei den Gesamtakten – sehr vieles, wenn nicht das meiste, bereits andernorts publiziert ist. So finden sich etwa unter den 121 Quellenstücken aus den Wiener Akten nur 8 kleinere Stücke, die bisher nicht publiziert zugänglich waren. Prozentual deutlich mehr sind es beim Protokoll Hauses aus dem Münchner Archiv, ca. 25% sind es bei der *Musculus* Überlieferung. Und erfreulich ist natürlich die zweisprachige Edition des aus den von Granvella angeregten Geheimverhandlungen Gropfers und Bucers hervorgegangenen Wormser Buches (574–701). Anders als bei den Gesamtakten ist das Vorgehen bei den Einzel- und den Beiakten. Hier hat man glücklicherweise sehr konsequent vor allem die bisher ungedruckten Stücke publiziert und im übrigen in den Beschreibungen auf die Druckorte verwiesen. In den Beiakten findet sich dann allerdings auch häufig die Übernahme einer andernorts gedruckten handschriftlichen Quelle. Bei den Beiakten ist der bisher ungedruckte umfangreiche Bericht des Simon Grynaeus neben anderem von besonderem Interesse.

Insgesamt fällt auf – und das macht im Blick auf die Zuverlässigkeit der Edition sehr nachdenklich –, dass dort, wo frühere Publikationen vorliegen, die Texte klar und eindeutig wiedergegeben sind, während sich bei den Stücken, bei denen keine vorangehende Publikation vorhanden ist, die Leseunsicherheiten und Fragezeichen häufig, gelegentlich in einer so beeinstigenden Zahl, dass man geneigt ist, die paläographischen Kenntnisse und Fähigkeiten der Bearbeiter in Zweifel zu ziehen. Ebenso fällt auf, dass die lateinischen Quellen dort, wo keine frühere Edition vorliegt, ebenfalls fragwürdig werden.

Wie schon beim ersten Band hat man auch diesmal bei der Kommentierung einerseits viel zu viel, andererseits deutlich zu wenig getan. Viel zu ausfernd mit den ständigen Verweisen auf das Grimmsche Wörterbuch sind die Wörterläuterungen, die selbst Worte, die jedem, der mit Texten des 16. Jh.s umgeht, bekannt sind. Andererseits lassen es die Bearbeiter an der notwendigen und von Editoren erwarteten Sorgfalt fehlen. Dafür nur ein Beispiel von vielen: Als Nr. 11 wird im ersten Teilband der Bericht über den Vortrag der Präsidialräte vor dem kaiserlichen Orator Granvella abgedruckt. Das folgende Stück Nr. 12 wird dann überschrieben: „Lateinische Übersetzung des Vortrags der Präsidialräte mit Randbemerkungen des ksl. Orators Granvella“. Und in der Anmer-

kung 8 wird noch einmal behauptet, der Orator habe sich eine lateinische Version erstellen lassen. Nun kann man mühe los sehr schnell feststellen, dass es sich nicht um eine Übersetzung des Vortrags, sondern lediglich um die Übersetzung jener vier Artikel handelt, die die Räte als Ergebnis ihrer Beratungen aufgesetzt und vorgetragen hatten, nämlich S. 36, 19–37, 17. Das konnte man aber auch dem deutschen Bericht selbst entnehmen, der nämlich am Ende festhält: Darnach hat der „Commissari und Orator obgemelte Artigkel in das Latein bringen unnd sein gutbedunken daneben in margine verzeichneten lassen, wie nachvolgt: Articuli, Consiliariorum deputatorum etc., ut sequitur“. Unsinnigerweise werden dann die Randbemerkungen Granvellas zu den vier Artikeln in Nr. 12 jeweils irreführend als „Einfügung vom Rand“ bezeichnet, während es sich in Wahrheit um die Randbemerkungen Granvellas, aber nicht um „Einfügungen“ handelt. Schließlich: Der Text von Nr. 11 endet mit dem Satz: „Uff solls alles haben die presidenten der Churfürsten, Fursten Unnd Stenden Rethre zu dem gesprech verordent fur sich erfordert Unnd vor denselben nachvolgenden muntlichen furtrag getan – fo 56“. Einen erklärenden Hinweis erhält man nicht, sondern muss dann der Beschreibung des Gesamtarchivales entnehmen, dass es sich dabei um den Hinweis auf das als Nr. 17 gedruckte Quellenstück handelt. Hier ist man m. E. schlicht der Aufgabe eines Editors und der ihm zu erwartenden Sorgfalt nicht gerecht geworden.

Damit ist kein Gesamturteil über den Band gefällt, der für das Wormser Gespräch durchaus wichtig und grundlegend ist. Nur würde man sich eben doch wünschen, dass in kommenden Bänden – wenn er denn solche gibt – der Edition der Texte und ihrer Kommentierung jene Sorgfalt zugewendet wird, die man nun einmal erwarten muss, wenn man damit verlässlich arbeiten will.

Heidelberg

Gottfried Seebass

Ortmann, Volkmar: Reformation und Einheit der Kirche. Martin Bucers Einigungsbestrebungen bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539–1541 (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 185), Mainz (Philipp von Zabern) 2001, 343 S., geb., ISBN 3-8053-2730-7.

Dem Vf. dieser Bonner kirchegeschichtlichen Dissertation ist es meisterhaft gelungen, das bei den Religionsge-

sprachen der frühen 1540er Jahre zutage tretende theologische Profil des Straßburger Reformators Martin Bucer und seine dort angewandte kirchenpolitische Strategie sorgfältig herauszuarbeiten und präzis darzustellen. Bucers Streben, bei gleichzeitiger Wahrung unaufgebbarer protestantischer Glaubenssätze den „Gottesfürchtigen“ innerhalb der Papstkirche so weit wie nur möglich entgegenzukommen, zeichnet Ortmann (= O.) klar und überzeugend nach. – Erfreulicherweise setzt der Vf. seine Analyse bereits bei den frühen 1530er Jahren an und geht zuerst auf Bucers „Furbereyting zum Concilio“ (1533) sowie auf dessen umstrittenes Gutachten für König Franz I. von Frankreich (1534) ausführlich ein. Er zeigt, dass die Unionsbemühungen Bucers bei den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg nur vor dem Hintergrund dieser frühen Einigungsentwürfe angemessen gewürdigt werden können, denn bereits zu diesem frühen Zeitpunkt drängte Bucer auf ein freies Nationalkonzil und sah sich zu weitgehenden Kompromissen bei den äußerlichen Zeremonien sowie im Hinblick auf das Verständnis des katholischen Bischofs- und sogar des Papstamtes bereit, wenn auch er stets unmissverständlich die Rechtfertigungslehre als Ausgangspunkt und zentralen Pfeiler der eigenen Position hervorhob.

Ein folgendes Kapitel befasst sich mit dem Auftakt der Beteiligung Bucers an der Religionspolitik auf Reichsebene: seine Teilnahme an dem von Vertretern Hessens, Kursachsens und des Herzogtums Sachsen veranstalteten Leipziger Religionsgespräch von 1539. Aus diesen Verhandlungen entstandene, von Bucer verfasste, von Georg Witzel jedoch auch beeinflusste „Leipziger Reformationsentwurf“ lässt, so der Vf., in den Hauptlehrpunkten ein protestantisches Profil erkennen, wenn auch in den die kirchliche Praxis betreffenden Punkten die altgläubige Seite die Akzente setzt (67). Er stellt somit „einen der grundlegenden Texte im Zusammenhang mit den Religionsgesprächen von 1540/41“ dar (78). Ein in dieser Zeit ebenfalls verfasstes „Concilium Buceri“ wird auch vom Vf. analysiert und nach einer bisher unbekannten Überlieferung aus dem Ulmer Stadtarchiv in einem Anhang ediert (302–309).

Nach einer kurzen, aber hilfreichen Erörterung der verschiedenen Konzepte, die Bucer mit dem Begriff des „colloquiūs“ oder Religionsgesprächs verband (hinter ihnen allen stand letztlich die Vorstellung eines Nationalkonzils zur „Sammlung der wahrhaft Gläubigen unter dem Evangelium“ und zur Wahrung des politischen

Friedens im Reich), behandelt der Vf. Bucers publizistischen Einsatz für das Religionsgespräch, einschließlich der Auseinandersetzung über die Kirchengüter mit dem altgläubigen Kammergerichtsassessor Konrad Braun. In diesem publizistischen Schlagabtausch vermochte Bucer überkommenes Kirchenrecht und kirchliche Tradition in den Dienst der protestantischen Sache zu stellen. „Gerade die Reaktion Brauns zeigt, dass dies auf altgläubiger Seite ernstgenommen wurde“ (111).

Sodann geht der Vf. zum Hauptteil seines Buches über: der genauen Nachzeichnung des Verlaufes und der Beteiligung Bucers an den Religionsgesprächen in Hagenau (113–147), Worms (149–231) und Regensburg (233–265). Wichtiger als die eigentlichen Verhandlungen in Hagenau, an denen Bucer nicht teilnahm, wurden die informellen Gelegenheiten, die sich dem Straßburger Reformator dort boten, Kontakte mit gesprächsbereiten altgläubigen Theologen wie Johann Gropper zu knüpfen. In seinem kurz danach verfassten Werk „Per quos steterit“ schlüpfte Bucer geschickt in die Rolle „eines altgläubigen Reformtheologen“, um unter ausführlicher Berufung auf die Kirchenväter und die altkirchlichen Konzile reformatrice Positionen und vor allem die Forderung nach einem ohne den Papst gehaltenen Nationalkonzil vorzutragen (138–146).

Von größtem Interesse für den Reformationshistoriker und Theologen und sicherlich das Herzstück des besprochenen Werkes ist O.s gewissenhafte und sensible Analyse des maßgeblich von Bucer verfassten „Wormser Buches“ (191–225). Die einzelnen Aussagen desselben werden nacheinander diskutiert, deren Vereinbarkeit mit evangelischen Grundsätzen kritisch erörtert und die dort an die altgläubige Position gemachten Konzessionen genau abgewogen. Erhellend ist das Fazit des Autors: „Das Wormser Buch ist Ausdruck von Bucers Anliegen, die protestantische Lehre so darzulegen, dass sie von altgläubiger Seite in ihrer Wahrheit anerkannt und der evangelischen Reformation der Weg bereitet wird“ (227). Dies schließt jedoch eine fundamentale Kritik O.s an der „doppelten Rechtfertigungslehre“, die Bucer im Art. 5 des Wormser Buches entwickelt, nicht aus (199–209).

Mit der gewohnten Sorgfalt schildert der Vf. schließlich Bucers verzweifelte Versuche, das Regensburger Religionsgespräch zu retten, indem er theologisch „bis an den Rand der Selbstaufgabe“ ging. Die Treue zum ursprünglichen reformatrice Programm („Die Sammlung der

Kirche Christi unter dem Dach der Reformation“) bedeutet für Bucer, aus dem Scheitern in Regensburg Konsequenzen zu ziehen und keine weiteren theologischen Zugeständnisse an die Gegenseite zu machen, da „weiteres Nachgeben nur dem Papsttum nützen, aber der Reformation behindern würde“ (257). Ein weiteres Kapitel erläutert in groben Zügen Bucers literarische und kirchenpolitische Tätigkeit in den folgenden Jahren bis zu der Einführung des Interims und seiner Exilierung nach England (267–279).

O.s Studie glänzt durch Lesbarkeit, eine dynamische Fortentwicklung des Argumentationsgangs und akribische Quellen Nähe. Die kritische Schärfe und Sensibilität des Autors führen zu einem klaren Bild von dem erstaunlich vielschichtigen theologischen Profil Martin Bucers.

Heidelberg

Stephen E. Buckwalter

Lane, Anthony N S : *John Calvin. Student of the Fathers*, Edinburgh (T&T Clark) 1999, XIV, 304 S., kt., ISBN 0-567-08694-1.

Das vorliegende Werk besteht aus zehn Kapiteln (inklusive der Bibliographie), denen das Abkürzungsverzeichnis und die Einführung vorangestellt sind. Alle neun Texte dienen für Lane (= L.) allerdings dem einen Ziel, die im Laufe seiner Forschungsjahre entwickelte Methodologie zu illustrieren. Im ersten Kapitel mit seinen elf Thesen stellt der Autor seinen hermeneutischen Ansatz vor, der gleichzeitig die methodologische Grundlage für alle folgenden Kapitel darstellt. Jeder These ist eine kurze Erklärung zugeordnet. – Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Calvins Gebrauch der Väter und der mittelalterlichen Literatur und bietet zwei tabellarische Übersichten über die in der Institutio von 1559 zitierten Werke sowie über Calvins Zitate von Autoren des Mittelalters. – Im dritten Kapitel wird der Frage nachgegangen, welche Kenntnis Calvin von den griechischen Vätern hatte. – Das vierte Kapitel ist der Rezeption Bernhards von Clairvaux gewidmet. Zwei Auflistungen (Calvins Bernhard-Zitate sowie Texte der Zitate) beschließen das Kapitel. Anschließend geht L. der Frage nach Calvins Quellen für Bernhard von Clairvaux nach und bietet als Abschluss eine Bibliographie der Werkeditionen Bernhards bis 1559 an.

Das sechste Kapitel befasst sich mit Calvins Schrift *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis* und mit den Fragen, wie der

Autor in dieser Schrift die Väter benutzte, wie er an seinem Schreibtisch arbeitete und wie er mit den Vätern umging. Wieder findet sich am Ende dieses Teiltextes eine Tabelle mit den Werken, die in der Schrift durch Calvin rezipiert wurden. – Das siebte Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, wie speziell Calvins Auseinandersetzung mit Pighius über den freien Willen seine Väter- und Aristoteles-Rezeption und die folgenden Versionen der Institutio (nach 1543) beeinflusste. – Im achten Kapitel wird die Frage beleuchtet, ob Calvin eine bestimmte Anthologie benutzte und das neunte Kapitel schließlich untersucht die Quellen der Zitate in Calvins Genesis-Kommentar. Eine ausführliche Auflistung der in die Untersuchung einbezogenen Quellenausgaben (vornehmlich aus dem 16. Jh.) schließt sich an. Am Schluss des Kapitels finden sich acht Anhänge (1. kenntlich gemachte zeitgenössische Zitate, 2. Zitate aus Übersetzungen, 3. kenntlich gemachte Väter-Zitate, 4. Zitate antiker Häresien, 5. jüdische Zitate, 6. Zitate von Papst und „Papisten“, 7. spezifische, nicht benannte Verweise, 8. unklare Verweise).

Die umfassende Bibliographie der Sekundärliteratur zu Calvin und den Kirchenvätern beziehungsweise von mittelalterlichen Schriftstellern bis 1999 bildet das 10. Kapitel. Der Index am Ende der Bibliographie dient dem Leser als ausgezeichnete Orientierungshilfe, um die Literatur für bestimmte abgegrenzte Fragen schnell aufzufinden. – Im Anschluss an den Hauptteil findet der Leser vier Indices, von denen die ersten drei die Verwendung der antiken (bis 500 n. Chr.), der mittelalterlichen (500–1500 n. Chr.) sowie der früh-neuzeitlichen Autoren (1500–1700 n. Chr.) dokumentieren. Der letzte Index ist den modernen Autoren gewidmet.

L. präsentiert einen Einblick in seine Auseinandersetzung mit der Kirchenväterrezeption Calvins über einen Zeitraum von 25 Jahren. Daher verwundert es nicht, dass hier auch bereits früher veröffentlichte Arbeiten nach meist grundlegender Überarbeitung und Aktualisierung integriert sind. Untereinander wurden die ansonsten unabhängigen Kapitel durch Querverweise in Beziehung gesetzt. Minimalismus oder *hermeneutic of suspicion* nennt L. den Forschungsansatz, den er angesichts des oftmals maximalistischen Ansatzes anderer Autoren entwickelte. Denn häufig spiegeln die in Frage stehenden Werke eher den Grad der Belesenheit ihrer Autoren wider denn die wirkliche Beeinflussung Calvins durch die Väter: (5): „One must not fall into the trap of (unconsciously) assuming that a complete

set of Migne's *Patrologia* was always close at hand." L. will mit seiner Hermeneutik erreichen, sich dem heute möglichen Wissen über den tatsächlichen Einfluss der Kirchenväter auf Calvin so gut wie möglich anzunähern. Zu diesem Ansatz gehört es auch, der Frage nachzugehen, aus welchen Quellen Calvin sein Wissen und die Vätertexte bezog, und welche Arbeitsweise er dabei verfolgte. Als Beispiel hierfür seien L.s Ausführungen in Kapitel Zwei genannt, in dem er nach den Quellen Calvins für seine Väterzitate fragt. Bereits 1535 in der Disputation von Lausanne lässt sich erkennen, dass Calvin dem humanistischen Prinzip *ad fontes* folgt und in den Werken der Väter selbst las. Dennoch bezieht der sein Wissen nicht nur von dort. In seinen frühen Jahren nutzt er besonders das *Decretum Gratiani* und die *Sententiae* des Petrus Lombardus als Standardwerke der römischen Kirche, um zu zeigen, dass nicht nur Augustinus sondern auch die römischen Textausgaben seinen Standpunkt stützen. Der Grundtenor L.s sind Vorsicht und ein kritisches Herangehen an die Fragestellung der Rezeption.

Würde man sich am häufigen Auftauchen des Wortes „kritisch“ allerdings stören, hätte man L. missverstanden. Er zweckt mit seiner Hermeneutik lediglich, Calvin und seiner wirklichen Leistung zu seiner Zeit möglichst nahe zu kommen und ihm auf diese Weise am besten gerecht zu werden. – Das Buch ist nicht nur für alle Calvinforscher sehr empfehlenswert, sondern erweist sich vor allem in Bezug auf die methodologischen Ausführungen für all jene als ungeheuer lesens- und beachtenswert, die sich mit der Kirchenväterrezeption im 16. Jh. beschäftigen. (Anthony L. ist Director of Research im London Bible College).

Würzburg

Anette Zillenbiller

Zeller, Reimar: *Prediger des Evangeliums. Erben der Reformation im Spiegel der Kunst. Adiaphora. Schriften zur Kunst und Kultur im Protestantismus*, Regensburg (Schnell & Steiner) 1998, 167 S., geb. ISBN 3-7954-1154-8.

Ein Buch ist vorzustellen, das von seinem Genre her weniger beschrieben als vielmehr in die Hand genommen und angeschaut werden will. Auf 281 überwiegend farbigen Abbildungen, die mehr als zwei Drittel des Buches einnehmen, wird dem Leser die 500 jährige Geschichte der Reformation und ihrer Wirkungen am Beispiel des geistlichen Standes vor Augen geführt. Die Folgen der Reformation für

die bildende Kunst sind bekanntlich vielfältig und haben in Ausstellungen und Publikationen mannigfachen Widerhall gefunden. Reimar Zeller lenkt mit seinem Buch den Blick auf einen zentralen Aspekt dieser Geschichte: die Prediger des Evangeliums. Diese Schwerpunktsetzung erhellert zugleich eine wichtige Seite des reformatorischen Selbstverständnisses, denn zwar gibt es auch in früheren Jh.en Darstellungen der Geistlichkeit, doch handelt es sich bei ihnen fast immer um Idealbilder und Typen vollendeten Glaubenslebens, nicht aber um die Menschen in ihrer Individualität und Persönlichkeit. Das ändert sich mit der Reformation, durch deren Konzentration auf das Wort auch der Prediger eine zentrale Stellung im Leben der Gemeinde gewinnt. Die Folge ist eine bis dahin unbekannte Blüte von Pastorenportraits, die allen Mahnungen zum Trotz, das Innere der Kirchen schlicht zu gestalten, die Wände der gotischen Kirchenräume zu füllen beginnen. Zeller weist darauf hin, dass zwar die Reformatoren das Berufsbild der Geistlichen vorbildhaft in allen seinen konfessionellen Ausformungen geprägt haben, dass aber in den folgenden Jh.en unter dem Vorzeichen von Orthodoxye, Pietismus und Aufklärung ganz andere Akzente im Pfarrerverständnis hervorgehoben werden. In der Bildauswahl spiegeln sich die Stil- und Epochenwandlungen eindrucksvoll wider.

Zu den ersten Darstellungen gehört das 1520 entstandene Bekenntnisbild des Straßburger Malers Hans Baldung, der Luther noch mit den Ausdrucksmitteln der mittelalterlichen Sakralkunst, mit Taube und Nimbus, als neuen Lehrer des Wortes Gottes darstellt. Von ungleich größerer Bedeutung werden der Hofmaler des sächsischen Kurfürsten, Lucas Cranach d.Ä. und dessen Sohn Lucas Cranach d.J., die in ihrer Wittenberger Werkstatt mit ihren Darstellungen der Reformatoren nicht nur den Grundstein zur Gestaltung von Pfarrerportraits legen, sondern auch die Bildausstattung der Publikationen aller Wittenberger Theologen besorgen sowie Altar- und Andachtsbilder entwerfen, in denen die neue Lehre in eine evangeliumsgemäße Ikonographie übersetzt wird, so das Epitaph für Herzog Johann Friedrich von Sachsen in der Stadtkirche zu Weimar. Während die Bildnisse Cranachs und seiner Schule in dokumentarischer Sachlichkeit gehalten sind, lassen die Bilder aus dem niederdeutschen-holländischen Raum (Ludger tom Ring, Jan Scorel, Gerlach Flicke) eine größere Erzählfreude erkennen, die Leben und Werk der Porträtierten lebendig werden

lässt. In der Schweiz hat die Reformation zunächst ein totales Bilderverbot sowie Bilderstürme zur Folge, von dem freilich nicht die Darstellungen der Reformatoren betroffen sind. Die klassischen, von sachlicher Strenge geprägten Darstellungen Zwinglis und Oekolampads stammen von Hans Asper, die Bildnisse Calvins sind von unbekannter Hand. Von größerer Breitenwirkung als die Malerei wird die Graphik, die mit ihrem Bildwitz des Grotesken, Burlesken und Satirischen ein willkommenes Propagandamittel in der konfessionellen Auseinandersetzung ist. Zahllose, oft anonym gebliebene Holz- und Kupferstecher fertigen Bilder und Porträts von Personen und Ereignissen, die sie nie gesehen und von denen sie doch eine bestimmte Vorstellung haben. Insbesondere die Vertreter der radikalen Reformation, die Täufer, Thomas Müntzer und Michael Servet werden auf diese Weise einer breiten Öffentlichkeit bekannt.

Das 17. Jh. führt in den Niederlanden zu einem „Goldenem Zeitalter der Malerei“, zu deren wichtigsten Zeugnissen die Architekturbildnisse des Emanuel de Witte, vor allem aber die Predigerbilder von Rembrandt van Rijn und Frans Hals gehören, denen es auf eindrucksvolle Weise gelingt, das Selbstverständnis des protestantischen Geistlichen in eine intensive, den Betrachter einbeziehende Bildsprache zu übersetzen. Im Zeitalter von Vernunft und Skeptizismus hingegen entstehen Darstellungen, welche das Bild des Pfarrers in seine verschiedenen Facetten zerlegen und einen distanzierenden, oftmals kritischen Blick auf seine Rolle in der Gesellschaft werfen. Beispielhaft werden der schlittschuhlaufende Geistliche von Henry Raeburn, die Karikatur des predigenden John Wesley von Nathaniel Hone sowie die Gemäldefolgen von William Hogarth, welche die Verhältnisse der Zeit in einer Art von moralischer Schaubühne theatralisieren, angeführt. Ganz anders die Porträtmalerei an den deutschen Fürstentümern des 18. Jhs., welche die herausgehobene Stellung des bürgerlich-protestantischen Hofpredigers ohne nennenswerte Distanzierung zum Ausdruck bringt. Die Predigerbildnisse des 19. Jhs. stehen wie die Geistesgeschichte dieser Zeit unter dem Vorzeichen von Nationalismus und Liberalismus. Davon zeugen monumentale Denkmäler wie die Lutherdenkstätten von Wittenberg (1817/22) und Worms (1868). Das bedeutendste Beispiel protestantischer Memorialkunst ist die zur Erinnerung an die Protestation der lutherischen Reichsstände in den Jahren 1893/1904 errichtete Speyerer

Gedächtniskirche, die mit großzügigem Skulpturenenschmuck und ikonographisch reicher Glasmalerei die Ausbreitung der Reformation als eine Verfolgungsgeschichte durch die Inquisition schildert. Die Krise des 20. Jhs. verändert auch die Darstellungen des protestantischen Pfarrers. Die Zeit großer Denkmäler ist vorbei. Das Reformationsmonument in Genf und das Bauernkriegspanorama in Frankenhäusen bleiben eine Ausnahme. Stattdessen werden in Abkehr von stilbildender Emblematisierung die Individualität und Menschlichkeit der abzubildenden Person herausgestellt. Max Liebermann zeigt Friedrich Naumann nicht als zeitlosen Geistlichen, sondern als engagierten Parlamentsredner. Alfred Hrdlicka gestaltet seine Bonhoeffer-Büste nicht als Verklärung der Nachfolge, sondern als Ausdruck erlittenen Schmerzes. Die Karikaturen des „Simplicissimus“ prangern Bigotterie, Doppelmorale und Geistesarmut des protestantischen Pfarrerstandes an. Gleichzeitig hält mit der Photographie ein neues Medium zur Porträtiertung des Geistlichen und seines Wirkens Einzug, das dem wachsenden Bedürfnis nach bildlichen Darstellungen Rechnung trägt.

Diese Erläuterungen vermögen freilich nur unvollkommen wiederzugeben, was die auf fast 120 Seiten vorhandenen bildnerischen Darstellungen über die „Erben der Reformation im Spiegel der Kunst“ an Informationen, Einsichten und auch Überraschungen enthalten. Sie sind eine Einladung, der Geschichte der „Prediger des Evangeliums“ nicht nur literarisch, sondern unter Einbeziehung der darstellenden Kunst nachzugehen. Reimar Zeller hat ein gelungenes Buch vorgelegt, dem viele Leser und Betrachter zu wünschen sind.

Rostock

Heinrich Holze

Prodi, Paolo / Reinhard, Wolfgang (Hrg.): *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.

Man kann nicht behaupten, daß es zur Geschichte des Konzils von Trient zu wenig Literatur gibt. Es gibt die zwischen 1949 und 1975 in vier Bänden erschienene magistrale „Geschichte des Konzils von Trient“ von Hubert Jedin, deren vierter Band vergriffen ist, und von italienischer Seite die zweibändige „Istoria del Concilio Tridentino“ von Paolo Sarpi von 1966. Daneben liegt eine Reihe wichtiger Einzelstudien in Buch- oder Aufsatzform

vor. Darunter sind das Werk „*La France et le concile de Trente*“ von Alain Tallon von 1997, die Darstellung zum Tridentinum in der von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht herausgegebenen Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ und die Aufsätze von Klaus Ganzler zu Einzelfragen wie der Ekklesiologie des Tridentinums oder dem Seminardekret, die in seiner Aufsatzsammlung „Kirche auf dem Weg durch die Zeit“ von 1997 vereinigt sind. Außerdem verfügen wir über Aufsatzbände mit Beiträgen mehrerer Autoren, von denen vor allem der 1979 von Remigius Bäumer herausgegebene Band „Concilium Tridentinum“ und die noch immer wichtige zweibändige Aufsatzsammlung zu nennen sind, die Georg Schreiber 1951 unter dem Titel „Das Weltkonzil von Trient“ herausgab. Wenn somit kein Mangel an Arbeiten zum Tridentinum besteht, so ist der auf eine Tagung aus Anlaß des 450. Jahrestages der Eröffnung des Konzils im Jahre 1995 zurückgehende neue Aufsatzbund doch alles andere als überflüssig. Er knüpft an Wolfgang Reinhards Überwindung des Leopold von Ranke-Moriz Ritterschen Bildes von der progressiven Reformation und der auf sie folgenden, reaktionären Gegenreformation und an seine Apostrophierung der Gegenreformation als eines Weges in die Moderne in dem wichtigen Aufsatz „Gegenreformation als Modernisierung?“ von 1977 an.

Wolfgang Reinhard stellt diesen Bezug in seinem einführenden Beitrag „Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche“ (23–42) selbst her, wenn er die Linie der Revision hergebrachter Vorstellungen von Hubert Jedin über Henry Outram Evenett, der schon 1951 die Gegenreformation „a modernization, in the sense of the establishment of a new 'modus vivendi' of the Church with the World“ nennen konnte, und John Bossys Aufsatz „The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe“ von 1970 nachzeichnet und schreibt: „Diese Anregungen von Evenett und Bossy sind es gewesen, die mich veranlaßt haben, in dem 1977 erschienenen Aufsatz ‚Gegenreformation als Modernisierung‘, damals noch mit einem schüchternen Fragezeichen, die Revision der Forschung in dieser Richtung weiter voranzutreiben“ (29). Er fährt fort: „Ein Fragezeichen bleibt allerdings (...): Wie weit trifft das, was über die Modernität und die Modernisierungseffekte der sogenannten Gegenreformation oder, wie ich aus guten Gründen lieber formulieren möchte, der katholischen Konfessionalisierung, gesagt werden kann, auch auf das Konzil von Trient zu?“

Spielte es überhaupt die Schlüsselrolle für die katholische Erneuerung, die ihm heute selbstverständlich zugeschrieben wird?“ (29). Die Antwort lautet: im Tridentinum verbinden sich Tradition und Innovation. „Die Konzilsdekrete sind Ergebnis historischen Wandels, Reaktionen der Kirche auf Probleme der Zeit, ich wage sogar zu sagen ‚aggiornamento‘ wie die Beschlüsse des 2. Vaticanums auch“ (23). Die Unterschiede sieht er darin, daß Trient defensiv und pessimistisch angelegt war, Vaticanum II hingegen offensiv und optimistisch. „Während die Erneuerer des 20. Jhs. durchaus beabsichtigten, ihre Kirche zu ‚modernisieren‘, war eine solche Zielvorstellung im 16. Jh. nicht einmal denkbar. Bloß ‚reformieren‘ wollte man damals“ (24). Um aber dennoch von Modernisierung sprechen zu können, unterscheidet Reinhard zwischen „relativer“ und „absoluter Modernisierung“. Relative – oder von den Zeitgenossen intendierte – Modernisierung wie das „aggiornamento“ Papst Johannes XXIII. vermag er dem Konzil aber ebenso wie absolute, d.h. zur Entstehung der Moderne beitragende Modernisierung nur in begrenztem Maße zuzugestehen. Die Gründung der neuen Orden wie der Societas Iesu und die Überseemission habe mit dem Konzil ebensowenig etwas zu tun wie die erst später zustandegekommenen Reformen der Kurialbehörden in Rom. Doch nennt er als Leitmotiv der tridentinischen Reformen das „*cura animarum suprema lex esto*“, mit dem – wie mit der Reformation – ein Weg zur modernen Individualisierung beschritten worden sei, ferner die „Verbeamung“ des Klerus im Zusammenhang mit dem Seminardekret und der Einführung einer Prüfung für Pfarrstellenbewerber und – Verächter der sakramentalen Eheaffassung mögen staunen – das tridentinische Eherecht, das mit der neuartigen Umsetzung des alten Konsensprinzips Grundlagen für die Emanzipation des weiblichen Individuums von der Bevormundung der Partenwahl durch die Familie und für eine partnerschaftliche Ehe gelegt habe. Dennoch sei die praktische Bedeutung des Konzils von Trient insgesamt ziemlich begrenzt gewesen, so daß die Vorstellung vom epochenmachenden Reformkonzil bei näherem Hinsehen schrumpfe. Wo aber liegt dann die Modernisierung, deren Betonung man doch gerade von diesem Autor erwartet? Die Antwort lautet: „Die konkrete Gesamterneuerung der Kirche war weder das Werk des Konzils noch des Papsttums, sondern unzähliger Zellen der Reform und der Selbstdreform vor Ort, wobei die politischen Instanzen nicht bloß

in Spanien und in Bayern eine entscheidende Rolle gespielt haben“ (40) – und: „Entscheidend ist (...), daß Trient der Kirche und dem Papsttum ein zentrales Programm, man könnte geradezu sagen, einen zentralen ‚Mythos‘ gegeben hat“ (40).

Weniger zurückhaltend urteilt *Paolo Prodi* (7–22): „Das Konzil von Trient in bezug auf Politik und Recht der Neuzeit“, der Trient uneingeschränkt als Teil des Modernisierungsprozesses sieht, mit dem das westliche Christentum an der Entstehung der Moderne beteiligt gewesen sei. Das erste „aggiornamento“ des Konzils sei seine personale Zusammensetzung gewesen, mit der es sich als kirchliche und von politischen Organisationen getrennte Versammlung präsentiert habe. Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte seien Konzilsbeschlüsse getrennt in Lehr- und in Disziplinardekreten formuliert worden. Das Konzil habe dem gleichzeitig in den weltlichen Monarchien zum Durchbruch gelangenden hierarchischen Gedanken zum Sieg verholfen mit der Überordnung der Bischöfe über die einfachen Priester beim Weiheakramt und der Unterordnung der Bischöfe unter den Papst. Das Konzil habe das kanonische Recht aus dem Leben des gewöhnlichen Christen – mit Ausnahme des Eheinstituts – fast ganz herausgenommen und zu einer Disziplin für den Klerus gemacht und endgültig auf die Wiederherstellung einer einheitlichen Ordnung verzichtet und die Parallelität einer politischen und einer religiösen Obödienz und beider Verbindung in einem dualistischen System anerkannt. So sei in Trient „eine als hierarchische kirchliche Gesellschaft ‚reformierte‘ Kirche entstanden, der es gelungen ist, die Unterscheidung zwischen Sakralität und Macht aufrechthzuhalten“ (22).

Konrad Repgen (43–77): „Reich und Konzil, 1521–1566“) begegnet dem Modernisierungsbegriff allgemein und besonders seiner Anwendung auf Phänomene des 16. Jhs. mit Skepsis, wiewohl er es für möglich hält, „die von Trient ausgegangenen oder später sich auf Trient berufenden Reformen des kirchlichen Lebens (...) unter das Stichwort ‚Modernisierung‘“ (44) zu bringen. Die Lehrdekrete und dogmatischen Definitionen des Konzils bleiben dabei unberücksichtigt. Festzuhalten ist im Zusammenhang mit der Konfessionalisierungsdebatte, daß der katholische Historiker Repgen hier die Ekklesiologie den Systematischen Theologen seiner Kirche überläßt und nicht nur feststellt, daß das Konzil von Trient „seinem Anspruch und Selbstverständnis nach zwar ein ökumenisches Konzil (war), seiner sozialen Wirklichkeit nach aber die Kirchenver-

sammlung lediglich einer der drei großen christlichen Konfessionen“ (57), sondern auch schreibt: „Die posttridentinische Kirche war demnach de facto eine Konfessionskirche, auch in Spanien oder Italien“ (57).

Noch vorsichtiger äußert sich *Klaus Ganzer* (125–146): „Das Konzil von Trient – Antrieb oder Hemmschuh für die Kirche der Neuzeit?“, der Konfessionalisierung – anders als Reinhard – „antimodern“ versteht und deshalb schreiben kann: „Ein echter Disput mit dem religiösen Gegner wird nicht gesucht. Es geht um die theologische Abgrenzung. Dies aber ist ein wesentliches Moment des Konfessionalismus“ (130) – oder: „Trient brachte in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren in vielen Punkten eine wertvolle und wirksame Selbstbesinnung der alten Kirche über ihre theologischen Positionen. Aber die theologische Arbeit stand unter dem Vorzeichen der Konfessionalisierung“ (142). Aber auch hinsichtlich der Reformdekrete sieht er zahlreiche Hemmnisse, die deren Verwirklichung verhinderten. Sein Urteil lautet: „Das Konzil war zugleich Antrieb und Hemmschuh für die Kirche der Neuzeit. Es war der Ort der theologischen Selbstbesinnung und der Bestimmung der eigenen Positionen der alten Kirche in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Reformatoren. (...) Aber auf der anderen Seite war das theologische Arbeiten des Konzils zum Teil von einer konfessionalistischen Enge der Abgrenzung bestimmt. Wertvolle theologische und religiöse Impulse aus dem Umfeld des Humanismus, die in zahlreichen Kreisen der altkirchlichen Erneuerungsbewegung des 16. Jhs., vor allem im italienischen Raum, lebendig waren, wurden infolge dieser konfessionalistischen Enge weitgehend unterdrückt“ (145).

Besonderes Interesse kann *Gabriella Zarri* für ihren Beitrag „Die tridentinische Ehe“ (343–379) beanspruchen, in dem es ihr um den Beitrag des Konzils von Trient zur Definierung eines „modernen“ Weges zur Ehe“ (347) geht. Sie verfolgt die im August 1547 während des zeitweiligen Aufenthaltes der Mehrzahl der Konzilsväter in Bologna aufgenommenen Verhandlungen über die Ehe und stellt die unterschiedlichen Auffassungen über die Konseßiose und über die Sakramentalität der klandestinen Ehen dar. Es waren Giacomo de' Giacomelli und Girolamo Seripando, die von Anfang an nur der von einem Priester als Spender geschlossenen Ehe sakramentale Gültigkeit zusprachen und sich dabei auf das pseudo-isidorische Dekret des Papstes Evaristus (997–107?) und

somit auf die apostolische Tradition und überdies auf die Kölner Provinzialsynode von 1536 und also auf Johannes Gropper beriefen, während andere Konzilsväter gegenteilige Auffassungen vertraten. Als Elemente der Modernität des Dekrets „Tatmetz“ hebt sie Formpflicht und Publizität der Eheschließung hervor, damit aber auch die Verkirchlichung des Eheinstituts, das bis zum Tridentinum – ungeachtet der von der Kirche auch im Mittelalter betonten Sakralität der Ehe – Sache der weltlichen Prärogative und Aufgabe und Verantwortung des Familienvaters war. Sie unterscheidet zwischen „Sakramentalität“ und „Sakralität“ und sieht durch die Klerikalisierung der Eheschließung die Sakramentalität gesteigert und in beidem zwei wesentliche Aspekte der Umgestaltung der Ehe in den katholischen Ländern der frühen Neuzeit. In der „Klerikalisierung und Sakralisierung der Ehe“ erblickt sie „antreibende Kräfte im Prozeß der Sozialdisziplinierung“, die „Teil des umfassenderen Bildes der Modernität sind“ (370). Sakramentalität der Ehe und Publizität und Sakralität der Eheschließung sind die Grundlagen, „dank derer die tridentinische Kirche in der Neuzeit ihre ureigene Kontrolle über die Einrichtung der Ehe bestätigt und ausdehnt, die an und für sich ein weltliches Problem bleibt, aber immer mehr zu einem Problem des Gewissens wird“ (379).

Der leider eines Registers entbehrende Band enthält außerdem folgende Beiträge: *Umberto Mazzoni*, „Versammlungs- und Kontrolltechniken“ (79–106), *Louis Châtellier*, „Die Erneuerung der Selbsorge und die Gesellschaft nach dem Konzil von Trient“ (107–123), *Wolfgang Brückner*, „Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Katholizismus“ (147–173), *Adriano Prosperi*, „Die Beichte und das Gericht des Gewissens“ (175–197), *Miriam Turrini*, „Recht und Theologie in der Neuzeit – einige Untersuchungsansätze“ (199–210), *Giancarlo Angelozzi*, „Das Verbot des Duells – Kirche und adeliges Selbstverständnis“ (211–240), *Peter Burschel*, „Imitatio sanctorum“. Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?“ (241–259), *Angelo Turchini*, „Die Visitation als Mittel zur Regierung des Territoriums“ (261–298), *Cecilia Nubola*, „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten im 16. und 17. Jh.“ (299–323), *Anne Conrad*, „Das Konzil von Trient und die (unterbliebene) Modernisierung kirchlicher Frauenrollen“ (325–341), *Volker Reinhardt*, „Das Konzil von Trient und die Naturwissenschaften. Die Auseinandersetzung zwischen Bellarmin

und Galilei als Paradigma“ (381–393), *Carlo Poni*, „Wirtschaft, Wissenschaft, Technologie und Gegenreformation. Die polemische Theologie des Tommaso Bozio“ (395–426) und *Romeo Astorri*, „Das Konzil von Trient im Denken der Kanonisten Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s“ (427–452).

Köln und Neuendettelsau Harm Klüting

Müller, Andreas: Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550). Eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von A. M. (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 23), Köln–Weimar–Wien (Böhlau) 2000, XXXVI, 388 S., ISBN 3-412-12699-3 und

Müller, Andreas: Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550 (= Texts and Studies in the History of Theology 5), Mandelbachtal–Cambridge 2000, IX, 385 S., kt., ISBN 3-934285-32-5.

1. In der Edition des griechischen Katechismus von Valentin Wagner aus Kronstadt in Siebenbürgen und der Dissertation zum gleichnamigen Werk liegen zwei für die Reformationsgeschichtsschreibung wichtige Werke vor. Bedeutend nicht nur im Blick auf die siebenbürgische Reformations- und Schulgeschichte, sondern gleichfalls für die Katechismus- und vor allem die Melanchthonforschung. – Die vorliegende Textedition beruht auf einer gründlichen Untersuchung und Bearbeitung, in deren Verlauf es dem Autor auch gelang, bisher unbekannte Katechismus-Drucke auf dem Athos aufzuspüren. In der Einleitung zur Edition werden die wichtigsten Ergebnisse der Dissertation zusammengefasst. Eckdaten zur biografischen, kultur- und zeitgeschichtlichen Situation, zur Reformation in Kronstadt, zur gegenseitigen Wahrnehmung orthodoxer und protestantischer Christen, zur Textverbreitung und -verarbeitung, zu Quellen und Theologie des Katechismus vermitteln die notwendigen Informationen zur Einordnung des Werkes. – Der griechische Text ist mit einem kritischen Apparat versehen, Zitate und Anspielungen auf biblische wie nichtbiblische, antike und spätantike Autoren wie auch Kirchenväterzitate sind zur besseren Übersicht fett und kursiv gedruckt. Der Apparat der gegenüber stehenden deutschen Übersetzung dient kommentierend dem reformationsgeschichtlichen

Vergleich mit Wittenberger (vor allem Melanchthons) und oberdeutsch-reformierten Positionen wie dem Vergleich mit anderen griechischen Katechismen der Reformationszeit (Camerarius und Lossius). Ein ausführliches Register zur Übersetzung führt sämtliche Zitate und Anspielungen geordnet auf. – Valentin Wagners griechischer Katechismus wurde erstmals 1550 in Kronstadt gedruckt. Als Adressaten sah die Vorrede sowohl die siebenbürgische Schüler- als auch eine orthodoxe Leserschaft vor. Der Katechismus entfaltet die fünf christlichen Hauptstücke in insgesamt 20 Dialogen: Dekalog in 10, Apostolikum in 3, Vaterunser in 4, Taufe in 1 und Abendmahl in 2 Dialogen. In seiner Auswahl und Bearbeitung des Textmaterials nimmt Wagner Rücksicht auf die zu erwartende orthodoxe Leserschaft, indem er kontroverstheologische Themen umgeht und Gemeinsamkeiten hervorhebt. Dennoch fand sein Katechismus kaum Eingang in orthodoxen Kreisen, weil Wagner im großen und ganzen doch eher „am Interesse und an den gottesdienstlichen Gewohnheiten abendländischer Christen orientiert“ (XXXIII) war – z. B. indem er das Apostolikum statt des Nicänokonstantinopolitanums behandelte – und die „einfache Übertragung westlich-reformatorischer Gedanken in die ostkirchliche Sprache“ (XXXIV) nicht ausreichte, um eine wirkliche Verständigung zu leisten. – Wagners Katechismus bleibt allerdings ein bedeutendes Dokument der siebenbürgischen Schulgeschichte. Vor dem Hintergrund der akuten Türkengefahr sollte ein griechisch formulierter Katechismus gebildete und tugendhafte Bürger und Christenmenschen heranziehen, um den drohenden Untergang noch abzuwenden. Die in starker Anlehnung an Melanchthon formulierten reformatorischen Gedanken in Wagners griechischem Katechismus dienten gerade in der aktuellen Situation als „geistliches Schwert“, das zugleich eine ethisch vorbildliche Lebensweise als Demonstration gegenüber den Osmanen hervorbringen sollte.

2. Ausgehend vom bisherigen Forschungsstand, der je nach konfessionalistischer Brille Valentin Wagner entweder als stark lutherisch oder aber schweizerisch geprägt versteht, erlaubt die vorliegende Dissertation durch ihre genaue philologische und theologische Analyse des Katechismus eine exaktere theologiegeschichtliche Verortung, die auch zur besseren Beurteilung der siebenbürgischen Reformationsgeschichte beiträgt. In vier Hauptkapiteln entfaltet der Autor Entstehungsbedingungen zeitgeschichtlicher

wie biografischer Art, den Adressatenkreis, die Textgeschichte und die Theologie Wagners. Die Ergebnisse bündelt das abschließende fünfte Kapitel. Wagners Werke in kurzer Übersicht mit Angabe des Fundortes, Siglen (und z.T. mit Anmerkungen des Autors versehen) sowie Handschriftenproben Wagners ergänzen die Arbeit im Anhang. Ein ausführliches Orts-, Personen- und Sachregister führt schnell zu den interessierenden Themen.

Kap. 1 gibt Auskunft über Leben und Werk Valentin Wagners. Geboren um 1510 wohl in Kronstadt beginnt Wagners Schuldienst vor seiner ersten Wittenbergreise, die für 1542/43 plausibel gemacht wird. Die zweite Reise erfolgt 1554. Seit 1547 Ratsherr, folgt Wagner 1549 Johannes Honterus im Stadtpfarramt der Schwarzen Kirche in Kronstadt. Am 2. September 1557 stirbt Wagner in Kronstadt. Wagners erste größere humanistisch-pädagogische Veröffentlichungen datieren ins Jahr 1547. 1550 erscheint der Katechismus und ab 1554 verlegt er bis zu sieben Melanchthon-Schriften. In den 1550er Jahren ediert er das erste Gemeindesangbuch für die siebenbürgische Kirche. Seine Editionen spiegeln seine humanistisch-reformatorische Grundhaltung wider und belegen die starke didaktische Ausrichtung seiner Schriften.

Kap. 2 behandelt das historische Umfeld, das die Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen für den Wagnerschen Katechismus bestimmte. Die politische Geschichte schuf die Voraussetzungen für die relative Selbstständigkeit Siebenbürgens am Rande des osmanischen Reiches, in deren Folge sich die „spezifisch siebenbürgische Praxis religiöser Toleranz im 16. Jahrhundert“ (49) durchsetzte. Die Orthodoxie in Siebenbürgen und Südosteuropa, die als Rezipient des Katechismus in Frage kam, bestand zum einen aus griechischen Händlern und Klerikern im Bereich der rumänischen Kirche und zum anderen aus rumänischen Orthodoxen mit einem ihrer Zentren in der oberen Vorstadt (Schei) in Kronstadt. Anknüpfungspunkte für eine Wahrnehmung des Wagnerschen Katechismus bildeten z. B. der vermehrte Bildungsdrang der Griechen ab Mitte des 16. Jh.s, die Rezeption antiker Philosophen in den Bilderszyklen der benachbarten Moldauklöster oder die Veröffentlichung rumänischer kirchlicher Literatur im 16. Jh. – Den engeren geistesgeschichtlichen Rahmen des Wagnerschen Katechismus bildete die eindeutig städtisch geprägte Kronstädter Reformation. Im wesentlichen von Humanisten (Honterus und Wagner) mit Bildungsabsichten in religiöser und ethischer Sicht

getragen, diente der Katechismus der theologischen Konsolidierung.

Kap. 3 liefert eine minutiöse Text- und Editionsanalyse. Die neuen Funde auf dem Athos belegen mit den bisher vorhandenen Exemplaren insgesamt drei unterschiedliche Editionsvarianten des einzigen Druckes von 1550. Schon in der Wahl des Titelblatts spiegelt sich die Bedeutsamkeit des Werkes, da dieser letzte vor Honterus' Tod kreierte Entwurf sämtliche wichtigen reformatorischen Druckschriften von allgemein-siebenbürgischem Interesse ziert. Die Rechtschreibung lässt auf die neugriechische Aussprache eines slawischen Mitarbeiters – vermutlich der Serbe Dimitrios – schließen und bietet einen möglichen Beweis für die „erste orthodox-protestantische“ Koproduktion“ (146). Die Analyse der Textform zeigt einmal mehr, dass Wagner nicht auf eine einzige reformatorische Schulrichtung festzulegen ist. Beispielsweise steht die Grobgleiderung seines Katechismus in Wittenberger Tradition, die Dialogform entspricht eher antik-humanistischen Vorbildern, während Aufteilung und Wiedergabe des Dekalogs Entsprechungen in der oberdeutsch-calvinistischen Katechismusliteratur hat, wobei im Detail formale Übereinstimmungen mit Melanchthon vorliegen. – Zu den Quellen des Katechismus, die als „Steinbrüche“ für Zitate und Anspielungen genutzt wurden, gehören zahlreiche antike bzw. spätantike Schriften sowie die biblischen Bücher Alten und Neuen Testaments. Kirchenväterzitate finden sich hauptsächlich in den Dialogen zum Apostolikum, vor allem Basilius von Cäarea und Epiphanius von Salamis. Wagners Literaturkenntnis bleibt im Rahmen des reformatorischen Humanismus des Melanchthonkreises. Die inhaltlichen Übereinstimmungen mit dem griechischen Katechismen von Lukas Lossius 1545 und dem Melanchthonfreund Joachim Camerarius 1551/52 sind auf das gemeinsame Umfeld bzw. dieselbe Schule zurückzuführen.

Kap. 4 arbeitet Wagners Theologie im Kontext von Reformation und ostkirchlicher Orthodoxie heraus. Wagners Themenauswahl und -bearbeitung orientiert sich vorwiegend an seinem Adressatenkreis und an der kirchlichen Praxis. Kontroverstheologische Themen wie z. B. die Mittlerschaft der Heiligen oder eine explizite Auseinandersetzung mit dem *filioque*, der orthodoxen Bilderlehre und Mariologie unterbleiben. Wagner formuliert oft so, dass orthodoxe Leser nicht abgeschreckt werden müssen, obwohl ihm zu mindest an einer Stelle ein massiver Fehler unterlief, indem er die Bezeichnung

homoiousios statt *homoousios* für das Verhältnis von Sohn und Geist zum Vater benutzte. Gleichfalls musste die Beschreibung Mariens als Sohnes- statt Gottesgebäerin für orthodoxe Ohren häretisch klingen. – Wagners Sakramentenlehre (Taufe, Abendmahl und Beichte – nicht als Sakrament behandelt, sondern im Apostolikums-Abschnitt, wo die Kirche als Ort des Sündenbekennnisses und der Beichte erscheint) offenbart generell zwei Tendenzen: einen gewissen Eklektizismus bei der Themenauswahl und eine vorzugsweise katechetische Ausrichtung gerade im Blick auf Abendmahl und Beichte. Wagners Taufdialog sowie seine pneumatologischen wie trinitätstheologischen Aussagen fussen auf Basilianischen Positionen und sind daher stark griechisch-altkirchlich geprägt. – Im Blick auf spezifisch reformatorische Topoi wie der Rede vom freiem Willen, den guten Werken, vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes, von der Obrigkeit zeichnet sich Wagners Theologie stets durch mehr Nähe zu den Positionen des späteren Melanchthon als zu denen Luthers aus. Zu Recht begründet der Autor dies damit, dass „Melanchthons humanistisch geprägte Theologie ... sowohl der in Kronstadt durchgeführten Stadtreformation und ihren Bedürfnissen“ entgegenkam „als auch der Situation von Christen am Rande oder innerhalb eines osmanisch regierten Gebietes“ (273). Gerade im Verständnis der Schrift und in der Betonung der christlichen Ethik standen sich Wagner und Honterus sehr nahe. Die Schrift galt ihnen sowohl als autoritative Quelle für die reine Lehre (Orthodoxie) als auch als Offenbarung des Gotteswillens für die rechte Lebenspraxis (Orthopraxie).

Im abschließenden Kap. 5 resümiert der Autor eine weitgehende Übereinstimmung der Wagnerschen Positionen mit Melanchthon. Abweichungen „in Richtung oberdeutscher und Schweizer Theologie“ seien „nicht als eine bewußte Abwendung von Luther, sondern vielmehr als eine Modifikation lutherischer Theologie in den kronstädtschen Kontext hinein zu verstehen“ (302), da Melanchthons Theologie den Kronstädter Bedürfnissen am besten entsprach. Im Kontext der Kronstädter Reformation bilde der Wagnersche Katechismus ein „theologisch-pädagogisches Zentraldokument“ (302). Dem ist vorbehaltlos zuzustimmen.

Ebsdorfergrund

Cornelia Schlarb

Glaser, Karl-Heinz / Stuth, Steffen (Hrg.): *David Chytraeus (1530–1600). Norddeutscher Humanismus in Europa. Beiträge*

zum Wirken des Kraichgauer Gelehrten, Ubstadt-Weiher 2000, 200 S. mit 29, z.T. farbigen Abb., geb., ISBN 3-89735-139-0.

Seit 1990 hat die Chytraeus [= Ch.] -Forschung neue Impulse erhalten. Zu den 1991 und 1993 erschienenen Sammelbänden (hg. v. Th. Elsmann, H. Lietz und S. Pettke bzw. K.-H. Glaser, H. Lietz und S. Rhein) und den Monographien von Rudolf Keller (1994) und Th. Kaufmann (1997) gesellt sich nun der vorliegende Band, der (im Anschluss an Geleitworte des Rostocker Universitätsrektors Günther Wildenhain, des badischen Landesbischofs Dr. Ulrich Fischer und des Kraichtaler Bürgermeisters Horst Kochendörfer) 9 Beiträge zu Ch. enthält.

Stefan Rhein („Ein Gruß aus Wittenberg, David Ch. und die Hausschule Melanchthons“, 1316) schildert in Anknüpfung an Lucas Bacmeisters Bericht über die Ankunft des Studenten Ch. in Melanchthons Haus das Zusammenleben mit Studenten auf Grund der überlieferten Nachrichten. – David Ch.s Heimatbeziehungen („Irdische Heimat und himmlisches Vaterland“, 19–43) beleuchtet Hermann Ehmer. Dafür bieten sich die Nennung von Besuchen des Rostocker Professors in seiner Heimat, die Gedenkgedichte für seinen Vater und auf die verstorbene Ehefrau des Ortscherrn von Menzingen und die Fürsorge für studierende Verwandte an. Ein spezielles Dokument ist die „erste Landesbeschreibung des Kraichgaus“, die *Oratio de Craichgoia* (1561) als „das deutlichste Zeichen für die Heimatverbundenheit von David Ch.“ Auch die wiederholten Versuche, ihn nach Heidelberg zu berufen, bezeugen lebendige Kontakte zum „Vaterland“. Eine große Rolle spielen die vielfachen Beziehungen des Ch. zu Pfalz-Zweibrücken und zu Johann Marbach in Straßburg sowie die in früher Zeit angeknüpften Verbindungen zu Tübingen. Über „David Ch. und die Kunst am Hofe Herzog Ulrichs zu Mecklenburg“ (45–72) berichtet Carsten Neumann. Im Kontext der weit gespannten künstlerischen Beziehungen zwischen Mecklenburg und den skandinavischen Ländern kommt Ch. insofern spezielle Bedeutung zu, als er dem Hofmaler Cornelius Krommeny das Material für die graphisch gestaltete Genealogie des Fürstenhauses, den Stammbaum des Börwin-Kenotaphs im Güstrower Dom, die Ahnentafel des Grabmals der Herzogin Ursula in der Klosterkirche Ribnitz und die Ahnentafel Herzog Ulrichs lieferte. Die Studie C. Neumanns ist insgesamt ein wichtiger Beitrag zur Kun-

geschichte Mecklenburgs in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. Speziell zu verweisen ist auf die beigegebenen Farbtafeln.

Zwei Beiträge (Steffen Stuth: „David Ch. und die mecklenburgischen Landesfürsten. Am Beispiel der Korrespondenz mit Herzog Ulrich“ (73–94) und Thomas Elsmann: „David Ch. im Bremer Briefcorpus. Eine Darstellung anhand ausgewählter Beispiele“ (95–110) befassen sich mit dem Briefwechsel von Ch.

Beide wenden sich dabei unveröffentlichtem Material zu. Stuth macht auch auf allgemein kirchengeschichtlich relevante Vorgänge aufmerksam, die sich in Ch. Briefen spiegeln, und weist auf Zusammenhänge hin, die auch C. Neumann berührt hatte. Ebenfalls spielen im Briefwechsel mit Herzog Ulrich die Entstehung des *Chronicon Saxoniae*, die Fürsorge für die Ch.-Söhne und Reden auf prominente Verstorbenre eine Rolle, die der Rostocker Professor zu entwerfen hatte. Thomas Elsmann untersucht 22 Texte aus zwei Briefkonvoluten der Staats- und Universitätsbibliothek Bremens die sämtlich im Umkreis der Probleme um Albert Rizaeus Hardenberg anzusiedeln sind. Sie lassen Ch.s Beziehung zu Bremen „eher hintergründig, aber aus diesem Hintergrund heraus kaum weniger einflussreich“ erkennen. Jürgen Leonhardt wendet sich dem Thema „David Ch. und die Hexenschrift des Samuel Meigerius“ zu (111–120) und untersucht das Verhältnis zwischen dem Druck beigegebenen Begleitbrief von Ch. zu Meigerius' Buch „*De Panurgia Lamiarum*“ (Hamburg 1597). Die Untersuchung bietet neben einer Skizze der Stellung von Ch. zur Magie Beobachtungen zum Briefstil von Ch., die der Beobachtung allgemein zu empfehlen sind.

Unter dem Titel „Theologische Heilsanstalt und Erfahrungswissen“ greift Markus Völkel, verbunden mit einer Textedition aus Universitätsbibliothek Rostock, MSS. hist. 5, theologische Aspekte der Historiographie des Rostocker Professors auf, wie sie in einer von Ch. durchgesehenen Vorlesungsnachschrift zu Melanchthons *Carionchronik* erkennbar sind. Es stellt sich heraus, dass Ch. als frühneuzeitlicher Historiker andere Wege gehen kann als Melanchthon, sofern er in der Interpretation der Chronik zeitgenössische Vorgänge in sein universalhistorisches Geschichtsbild einbaut und es damit auffüllt. Ob an diesem Vorgang wirklich eine Abschwächung der unmittelbar eschatologischen Erwartung beteiligt ist, wie Völkel meint (122), bedarf wohl noch der Verifizierung. – Nachrichten über Ch. und seine Familie teilt Sabine Pettke aus den Akten des Akademischen Gerichts der Universität Ros-

tock mit (143–162). Hier kommen auch Unstimmigkeiten zur Sprache, die zwischen dem Sohn Ulrich Ch. als Herausgeber und dem Leipziger Verleger Henning Große bestanden haben müssen. Die Edition einschlägiger Brieftexte und das faksimilierte Testament von Ch. sind dem Aufsatz beigegeben, der sich außerdem mit dem Antrag eines Ch. Verwandten von 1649 und Margarete Ch. als Ehefrau und Erbin befasst.

Einer Analyse der Reden anlässlich des Todes und der Bestattung von Ch. widmet Rudolf Keller eine Untersuchung („David Ch. im Spiegel der Reden zu seinem Tod und Begräbnis“, 163–177). Es handelt sich bei ihnen um vier akademische Reden (Johannes Freder, Valentin Schacht, Christoph Sturz, Johann Goldstein) und um die Leichenpredigt von Lucas Bacmeister. Lediglich erwähnt werden von Keller etwa 65 lateinische und griechische Epicedien und Kondolenzschreiben. Unter den Reden ragt die des Rostocker Historikers Christoph Sturz allein ihres Umfangs, aber auch ihres biographischen Detailreichtums wegen hervor. Hierbei stellt sich dem Rez. allerdings die Frage, ob die mehrfache vergebliche Bemühung der ernestinischen Herzöge um Ch. aus bewusster Rücksichtnahme von Sturz (und Goldstein) nicht erwähnt worden ist. Die Leichenpredigt Bacmeisters verrät deutliche Nähe zu Person und Werk von Ch.

Außer auf die ausgezeichneten Illustrationen, unter denen sich Reproduktionen von Manuskripten befinden, ist auf den weiterführenden Ertrag des Bandes auch, was die Biographie des Rostocker Gelehrten betrifft, hinzuweisen (vgl. z.B. 37 Anm.44). Die Bemerkung von Thomas Elsmann über die Wichtigkeit des Briefwechsels von Ch. für die Forschung verbindet sich mit der zutreffenden Feststellung, die Anmahnung der Edition dieses Briefnachlasses sei eine „naive Fordeung“ (106, vgl. auch J. Leonhardt, 111). Diese Lücke in der systematischen Erschließung von Quellen betrifft bekanntlich eine ganze Reihe von Zeitgenossen von Ch. mit ähnlich weitreichenden Kontakten und sollte weiterhin im Bewusstsein der historischen Forschung bleiben. Der vorliegende Band jedoch bleibt ein Gewinn für die Erforschung des ausgehenden 16. Jhs.s.

Leipzig

Ernst Koch

Mühlens, Reinhard: *Die Bibel und ihr Titelblatt. Die bildliche Entwicklung der Titelblattgestaltung lutherischer Bibeldrucke vom 16. bis zum 19. Jh.* (= Studien zur Theologie 19), Würzburg (Verlag Ste-

phanus-Buchhandlung) 2001, 242 S., 50 sw. Abb., geb. ISBN 3-929734-19-2.

Über das Verhältnis der Reformation zum Bild hat es bereits viele Untersuchungen gegeben. Allgemein ist die Erkenntnis, dass das Bild, wenn überhaupt, dann nur eine nebengeordnete Rolle in der Verkündigungs- und Frömmigkeitspraxis spielt. Unstrittig ist auf jeden Fall die Dominanz des Wortes. Dennoch ist damit das Thema Bild und Wort in der reformatorischen Kirchengeschichte nicht abgetan. Gerade an der zentralen Instanz reformatorischer Theologie, der Heiligen Schrift, kommt es in Gestalt der Titelblätter zu einer, auch theologiegeschichtlich bemerkenswerten Allianz von Wort und Bild. – Dies einmal umfassend und chronologisch untersucht zu haben, ist das Verdienst von Reinhard Mühlens mit seiner von der Universität Wien angenommenen Dissertation „Die Bibel und ihr Titelblatt“. Der Vi. hat sehr gründlich recherchiert und breitet reiches, sehr informatives Quellenmaterial vor dem Leser aus. Nach einem kurzen Blick auf die Anfänge der Titelblattgestaltung, bei dem vielleicht die Rolle des Humanismus stärker beachtet hätte werden sollen, wendet sich M. dem eigentlichen Thema zu, den Titelblättern der lutherischen Bibeln ab 1534. Dabei lässt sich konstatieren, dass auch auf die Titelblätter theologische Lehrbilder kommen, wie sie in der Cranach-Werkstatt unter Luthers Anteilnahme entwickelt wurden. Dabei wird die Typologie beibehalten und die Wort-Bild-Beziehung entsprechend der lutherischen Bilderlehre zur Darstellung der neuen reformatorischen Lehre angewandt. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf das Biblische Haus in Görlitz, dessen berühmter Bildschmuck den gleichen Prinzipien verpflichtet ist. Damit lässt sich aber für das 16. Jh. konstatieren, dass das Bild funktional der Verkündigung durchaus zugeordnet ist. Deutlich wird diese Funktion bei der Wittenberger Bibel, die seit 1534 in Einzelteilen mit jeweils eigenen Titelblättern erschien und Maßstäbe setzte (30f.). Einflüsse Melanchthons (29) wie auch Auseinandersetzungen mit den „Schwärmern“ wirkten sich auf das Titelblatt ebenfalls aus.

Allmählich wurden bei Bibelausgaben den theologischen Lehrbildern Wappen zur Seite gestellt, womit sich das landesherrliche Kirchenregiment bereits vor 1555 auf den Titelblättern zu repräsentieren beginnt. Altkirchliche, d.h. katholische Bibelausgaben wenden sich gleichfalls der Titelblattgestaltung mit eigenen Konzepten zu, ein deutliches Zeichen

auch bei diesem Sujet, wie sich in der 2. Hälfte des 16. Jh.s die Konfessionen gegenseitig herausfordern (44). – Im 17. Jh. wird der Brauch der Titelblätter natürlich weiter fortgesetzt, aber die Bildinhalte ändern sich. Zum einen werden Großpublikationen beliebt, anderseits benutzt man die Titelblätter zur bildlichen Darstellung von Dogmatik (61f.). Dies lohnt sich, festgehalten zu werden, denn damit ist eine zwar wortzentrierte, aber dennoch bewusst eingesetzte Funktion des Bildes belegt. Das gilt nicht nur für orthodoxe Positionen, sondern ebenso für mystische (z. B. unter dem Einfluss von Johann Gerhard, 114f.). – Es lässt sich aber bereits eine Art Intellektualisierung beobachten, denn die Titelblätter übernehmen mehr und mehr die Aufgabe der „persuasio“ und dazu bedürfen sie für den Betrachter einer Anleitung (87f.). Wohl unter dem Druck der Wortdominanz bedient man sich nicht nur in der Predigt der Metapher, sondern bevorzugt mit Sinnbildern bzw. Symbolen auch im Bild die bildliche Metapher (88). Zusammenhänge mit der an Kanzeln und Altären der gleichen Zeit so oft angewandten Emblematik drängen sich auf, werden aber an dieser Stelle nicht reflektiert. Interessant ist, dass unter Einfluss des Pietismus statt der Bilder Worttitel sich durchzusetzen beginnen, ein aus der inneren Erbauung anheben den Prozess des Anschauungsverlustes im Protestantismus (91–94).

Der Einfluss der Aufklärung vertreibt zwar nicht das bebilderte Titelblatt, aber es wird eingesetzt für das Anliegen der Erziehung. Deshalb kommt es auch vor, dass dem Titelkupfer Erklärungen beigegeben werden (108). Zunehmend scheinen die Bilder speziell auf die theologisch Gebildeten zu zielen. So zeigt sich am Beispiel der biblischen Titelblätter der Beginn des für den neuzeitlichen Protestantismus so charakteristischen Intellektualismus. Im Zuge dieser Tendenzen ist im 19. Jh. ein Verlust der Bildmöglichkeiten zu beobachten (129f.). Das Titelblatt verkündet, lehrt oder vermittelt nichts mehr, es wird lediglich zum Schmuck verwendet, weshalb häufig ein Art Verprächtigung als Ersatz für Inhalte geboten wird (140). Dass sich trotzdem künstlerische Meisterwerke auf Titelblättern finden können (138), ist kein Widerspruch. Die Untersuchung der Titelblätter für evangelische Bibel hat nicht nur gezeigt, wie sie Ausdruck für kirchengeschichtliche Entwicklungen sein können, sondern sie modifiziert auch geläufige Thesen, z. B. beginnt die Marginalisierung des Bildes nicht eigentlich mit der Reformation, sondern erst im 19. Jh. und ist dabei Teil von gesellschaftlichen Veränderungen hinsichtlich der Rezeption des Mediums Bild.

Berlin Gerlinde Strohmaier-Wiederanders

Neuzeit

Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh., München (Beck) 2001, 448 S., geb., ISBN 3-406-34988-9.

Im vierten und letzten Band seines Überblicks über die Bibelauslegung beschreibt Henning Graf Reventlow (= R.) den Zeitraum vom 16. bis ins frühe 20. Jh. Auch jetzt geht es ihm darum zu zeigen, wie Biographie und Werk der Ausleger (Theologen und Laien, Philosophen und Schriftsteller) mit den Fragen der jeweiligen Epoche verschrankt sind. In den Auseinandersetzungen um die Auslegung der Bibel spiegeln sich also die geistigen und politischen Prozesse der Zeit, individuelle Lebensumstände und länderspezifische Besonderheiten. – Bei der Auswahl der historischen Paradigmata haben geografische und konfessionelle Gesichtspunkte den Ausschlag gegeben. Das refor-

matorische Schriftverständnis, das in Kontroversen mit den katholischen und spiritualistischen Standpunkten erkämpft worden ist, wird vorausgesetzt. Theologen wie M. F. Illyricus (11ff.) und J. Gerhardt (21ff.) haben diese Perspektive in methodischer bzw. metaphysischer Hinsicht vertieft.

In England wurde die Diskussion (31ff.) von unterschiedlichen Zielen beherrscht. Während die Puritaner in der Bibel ein normatives Vorbild für die gegenwärtige Kirche suchten, wollten Th. Hobbes mit der Schrift eine Staatsphilosophie oder J. Locke eine vernünftige Ethik begründen. Vernunft und Schrift stehen hier (noch) nicht im Gegensatz zueinander. Als dann der Streit um den hebr. bzw. gr. Urtext der Bibel begann (79ff.: die Buxtorfs, J. A. Bengel, J. J. Wettstein u.a.), war ein zentrales hermeneutisches Problem angesprochen: der Weg von aussen nach innen

bzw. die Unterscheidung von Buchstabe und Bedeutung. – Neue Konflikttheorie entstanden im Frankreich und in den Niederlanden vom 17. Jh. an (87ff.). Historische und philologische Kritik (R. Simon) riefen den Widerstand der offiziellen Kirche hervor. Und rationale Erkenntnis (B. Spinoza) suchte nach Emanzipation von dogmatischer Bevormundung.

Umfangreich ist das Kapitel zu Pietismus und Aufklärung (112ff.). Ph. J. Spener und A. H. Francke rückten die Autorität der Schrift und ihre Umsetzung im Leben der Menschen (Frömmigkeit) in den Mittelpunkt. Ihre Kritik richtete sich besonders gegen den Aristotelismus der Orthodoxie, die Institution Kirche, die Missachtung des Individuums und die Unkenntnis der Heilsökonomie. Zeitgleich setzte sich immer mehr ein freies, von Vernunft geleitetes, bisweilen polemisches Forschen durch, das zur Erziehung des Menschengeschlechts (G. Eph. Lessing) beitragen sollte. Allgemeines Ziel war die Ablösung des kindlichen Bewusstseins durch ein vernünftiges Christentum, jenseits von Kirche und Dogma. Historische Evangelienforschung (J.J. Griesbach, H.E. G. Paulus) und Biblische Theologie (J.Ph. Gabler) profilierten sich als Arbeitsschwerpunkte; mit J. G. Herder gewann die Ästhetik (Poesie) Relevanz; insgesamt eine Entwicklung, die das Inspirationsdogma relativierte.

Im 19. Jh. erreichte die Bibelwissenschaft nach R.'s Einschätzung ihren Höhepunkt (227ff.). Zu den nachwirkenden Tendenzen der vorangehenden Epoche (u.a. die Pflichtenethik Kants) traten neue Impulse. So gelangte aus der Romantik die Kategorie „Gefühl“ in die Debatte und leitete Wege ein, die über den Rationalismus hinausführen sollten. Die Rezeption von Hegels dialektischer Philosophie führte bei D.F. Strauss und F. Chr. Baur zu Mythenkritik und spekulativer Christologie. Gegen natürliche wie übernatürliche Erklärungen der Bibel sollten exegetische Analyse und philosophische Synthese die fortschreitende Bewusstwerdung des Geistes begleiten. Wissenschaftliche Arbeit suchte eine idealistische Gesamtbetrachtung mit objektiver Textforschung sowie Impulsen aus Linguistik und Altorientalistik zu verbinden. In der Pentateuchforschung bestimmte die literarkritische Perspektive (Quellenscheidung) das Feld (W.M.L. de Wette, E.W. Hengstenberg, J. Wellhausen). Besondere Aufmerksamkeit richtete sich auf die Religionsgeschichte Israels, insofern sie die Entwicklung (Gefühl-Vorstellung-Begriff) hin zur wahren Religion veranschaulichte. Als Erbe der Aufklärung ist auch

die Reserve gegenüber dem Kultischen und die Hochschätzung der religiös-sittlichen Persönlichkeit zu sehen (z.B. im Prophetieverständnis B. Duhms oder in der Leben-Jesu-Forschung). Wichtige Anstöße gab die Paulus-Forschung F. Chr. Baur sowie die Entwicklung der Zweiquellen-Theorie im Blick auf die Synoptiker (u.a. H. J. Holtzmann). Als charakteristisch für den theologischen Zeitgeist mag das Urteil J. Wellhausens gelten: „... Jesus hat die Kirche nicht gestiftet, der jüdischen Theokratie hat er das Urteil gesprochen. Das Evangelium ist nur das Salz der Erde; wo es mehr sein will, ist es weniger. Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes“ (Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, 371).

Ein geschlossener Kreis, die sog. „Religionsgeschichtliche Schule“ (325ff.), radikalierte das Selbstverständnis der Bibelauslegung. Erklärtes Ziel war die kritische Untersuchung der christlichen Religion mit historischen Methoden, der Vergleich mit den Religionen der Umwelt sowie eine Religionsgeschichte des Urchristentums (W. Bousset), in der die Kanongrenzen überschritten und der Universalismus Jesu gegen den Partikularismus des Judentums ausgespielt wurden. Dass die synkretistischen Züge des Christentums hervorgehoben wurden, brüskeierte den religiösen Liberalismus ebenso wie die Fremdartigkeit von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung, auf die J. Weiß aufmerksam machte. H. Gunkel erprobte die gattungsgeschichtliche Perspektive u.a. in der Psalmenauslegung. Ein wichtiges Nebenprodukt dieser „Schule“: Aus dem wissenschaftlichen Interesse an anonymer Volksliteratur und Volksfrömmigkeit erwuchs der Anstoß zur pädagogischen Anwendung in der religiösen Volksbildung (Religionsgeschichtliche Volksbücher).

Die Auslegungsgeschichte im frühen 20. Jh. verbindet R. mit K. Barth und R. Bultmann, Dogmatiker der eine, Exeget und Hermeneutiker der andere. Beide einte die Herkunft aus und der Bruch mit der liberalen Theologie und dem idealistischen Moralismus. Gott und Mensch lassen sich nicht mit Hilfe eines harmonisierenden Religionsbegriffs kombinieren, betonte K. Barth in seinen Römerbriefkommentaren (1918/1920). R. Bultmann steckte durch die formgeschichtliche Analyse der Synoptischen Evangelien die Fronten gegenüber der liberalen Leben-Jesu-Forschung ab. Der historische Jesus gehöre in den Horizont der jüdischen Religion. Christliche Theologie begegne erst in den Briefen des Paulus bzw. im Johannes-Evangelium. Auslegung hat vom Ke-

rygma der hellenistischen Gemeinde auszugehen und geschieht in Funktion von gegenwärtiger Verkündigung. Trotz dieses existentiellen Ansatzes sind Bultmanns Anliegen kontrovers geblieben, wie die sog. Entmythologisierungsdebatte zeigt. – Mit allgemeinen Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation der Bibelauslegung (Spezialisierung, Publikationsflut, Aufkommen neuer Methoden, offene Diskussionslage in vielen Fragestellungen usw.) schließt R. den Band ab.

Der Gebrauch dieses Buches, das einen informativen Einblick in die Entwicklung der historisch-kritischen Methoden im geistesgeschichtlichen Kontext gibt, wird durch Register und Literaturhinweise erleichtert. Eine deutlichere Gliederung der Abschnitte mit leserfreundlichem Layout wäre hilfreich gewesen. Anlass zur Nachfrage gibt die Auswahl der historischen Paradigmen. Auch berücksichtigt der Ansatz bei der individuellen Persönlichkeit wichtige Faktoren des jeweiligen Kontextes (soziale Realität; Missionsgedanke im 19. Jh. u.a.) zu wenig. Erwähnenswert sind noch zwei Details: Die Biographie vieler Ausleger erinnert an die konstruktive Interdisziplinarität der Fakultäten. Zugleich widerlegt das politische Engagement so mancher alle Unterstellungen von Elfenbeinturm-Existenz.

Marburg/Lahn Ulrich Schoenborn

Lotz-Heumann, Ute: *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jh.s (= Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 13)*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2000, 510 S., geb., ISBN 3-16-147429-5.

Die Vf.in leistet mit ihrer bei Heinz Schilling in Berlin entstandenen Dissertation einen wesentlichen Beitrag zu der seit langem fälligen und seit einiger Zeit in Gang gekommenen Öffnung des Forschungsparadigmas „Konfessionalisierung“ über den Zusammenhang mit frühmoderner Staatsbildung hinaus auf die Gesamterscheinung der frühneuzeitlichen Integrationsprozesse. Überall in Europa war Konfessionalisierung ein Integrationsprozess, doch längst nicht überall ging es um die „innere Integration der Territorialgesellschaft“ (H. Schilling 1981) im Dienst der „Verdichtung der Staatlichkeit“ (H. Schilling 1981), wie in der Kleinstwelt deutscher Fürsten- und Grafenterritorien. Das reichte im Falle der reformierten Konfessionalisierung von Integration zur Behauptung nationaler Eigenständigkeit wie in Schottland seit

der Personalunion von 1603 mit England oder städtischer Autonomie wie in Danzig (M. G. Müller 1997) bis zur Integration von Sprachgruppen und damit zur Segmentation einer territorialen Gesellschaft wie in Siebenbürgen (K. Zach bei Bahlcke / Strohmeyer 1999) mit ungarischsprachigen Reformierten und deutschsprachigen Lutheranern. Hierher gehört auch die katholische Konfessionalisierung im geistlichen Territorium, die eher im Dienst der Verchristlichung als in dem der Verstaatlichung stand, wie das A. Holzem (2000) unlängst für das Hochstift Münster magistral vorgeführt hat (dazu H. Klutting, ZKG 113, 2002, 134–137). Von „Verdichtung der Staatslichkeit“ im Zusammenhang mit Konfessionalisierung kann auch in Irland keine Rede sein: „In Irland kam es [...] weder dazu, dass eine der beiden Konfessionen ihr religiöses Monopol durch effektive Konfessionsbildung und erfolgreiche Konfessionalisierung durchzusetzen vermochte, noch kann man von einem Ineinandergerühen und einer gegenseitigen ‚positiven Verstärkung‘ von Konfessionalisierung und Staatsbildung sprechen. Vielmehr sind im irischen Kontext gegeneinander gerichtete Konfessionalisierungsansätze und -ziele zu betrachten, die aneinander scheiterten“ (15). Wie Krista Zach, ausgehend von dem Schilling-schen Modell der Verbindung von Konfessionalisierung und frühmoderner Staatsbildung (von H. R. Schmidt 1997 als „Etatismus“ kritisiert), für Siebenbürgen von einem „Antimodell“ der Konfessionalisierung spricht, so findet die Verfasserin – auch sie vor dem Hintergrund des von ihrem Lehrer entwickelten Paradigmas – für das am anderen Ende Europas gelegene Irland zum Begriff der „doppelten Konfessionalisierung“. Gemeint sind die „konkurrierenden Konfessionsbildungen und Konfessionalisierungen des Protestantismus und des Katholizismus in Irland“ (15) und das Neben- und Gegeneinander „der protestantischen Konfessionalisierung ‚von oben‘ in Allianz mit dem Staat“ und „der katholischen Konfessionalisierung ‚von unten‘ in Opposition zum Staat“ (15).

Der Vf.in ist für ihre außerordentlich gründliche Forschungsleistung zu danken, mit der sie das der deutschen Spätmedienistik ebenso wie der deutschen Frühneuzeitforschung nicht eben vertraute Irland seit dem späten Mittelalter mit dem Blick auf Gesellschaft, Politik und Kirche unter die Lupe nimmt. Schon das spätmittelalterliche Irland zeigt – als Lordship der englischen Krone – mit seinen „two nations“ die „zwei Kirchen“ der „ec-

clesia inter Hibernicos" und der „ecclesia inter Anglicos“ (58). Sie verfolgt die Entwicklung seit der Erklärung Irlands zu einem von der päpstlichen Lehnshoheit gelösten Königreich unter Heinrich VIII. von England als König von Irland im Jahre 1541, die zögernden Versuche unter Edward VI., in Irland die Reformation durchzusetzen, und das Fortbestehen des vortridentinischen („vorkonfessionellen“) Katholizismus unter der gälischen und der anglo-irischen Bevölkerung bis in die wichtigen 1680er Jahre. Sie behandelt das „Konfessionelle Vakuum und die forcierte Staatsbildung“ (94) in Irland nach der Thronbesteigung Elisabeths I., geht ein auf die außenpolitisch-militärstrategische Problematik, mit der „Irland jederzeit zum Trittsstein nach England für dessen politisch-konfessionelle Feinde“ (106) – sprich: für Spanien – werden konnte, was zur politischen Kontrolle und zu dauerhafter staatlicher Durchdringung zwang, und erörtert den Prozess der konfessionellen Entfremdung der „loyalen Anglo-Iren“: „Die Erfahrungen der frühen 1580er Jahre lösten in der Gruppe der anglo-irischen Gentry und Stadtbürger eine Entwicklung aus“, in deren Zusammenhang allmählich „ein Konfessionalisierungsprozess ‚von unten‘ ein[setzte], im Zuge dessen die loyalen Anglo-Iren Widerstand gegen frühmoderne Staatsbildung und Konfessionalisierung ‚von oben‘ leisteten“ (132), also gegenüber König und protestantischer Church of Ireland illoyal wurden. Die Entscheidung der loyalen Anglo-Iren für den tridentinischen Katholizismus habe die katholische Konfessionalisierung in Irland maßgeblich vorangetrieben und die konkurrierenden Konfessionalisierungsprozesse initiiert und beschleunigt, während die von London eingesetzte Dubliner Regierung mit ihrem Konfessionalisierungsprogramm das Monopol der protestantischen Staatskirche und die Verdrängung des Katholizismus zu erreichen suchte. Aber auch die Interessen der Dubliner und der Londoner Regierung traten seit den 1580er Jahren auseinander. Während man in Dublin eine straffe Staatsbildungs- und protestantische Konfessionalisierungspolitik zu verfolgen suchte, sah man die Dinge in London unter dem Aspekt der äußeren Sicherheit Englands, wozu die Vermeidung der Provokation von Unruhen und Aufständen in Irland gehörte. „Deshalb verfolgte die Londoner Regierung häufig eine den Interessen Dublins entgegengesetzte Strategie: Sie rief wiederholt zur Mäßigung gegenüber den katholischen Altengländern auf, und teilweise wurde die Konfessionalisie-

rungspolitik der Vizekönige und des irischen Privy Council sogar explizit von ihr gestoppt“ (423). So entstand seit den 1580er Jahren eine „doppelt konfessionierte“ Gesellschaft: „Die protestantische und die katholische Konfessionalisierung verliefen dabei weitgehend synchron und wirkten permanent aufeinander ein. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland war deshalb ein Prozess des ständigen ‚challenge and response‘“ (428f.) – mit der Folge politisch-gesellschaftlicher Polarisierung.

Hier und da unterlaufen der Vf.in kleine Versehen, so wenn sie im Zusammenhang mit der zeitweiligen lokalen Wiederherstellung des Katholizismus nach dem Tod Elisabeths I. formuliert: „Es fanden Prozessionen statt, protestantische Kirchen wurden geweiht, und die Messe wurde öffentlich gelesen“ (165) – entweder wurden die protestantischen Kirchen entweiht, oder katholische Kirchen wurden geweiht. Bisweilen scheint die Verfasserin auch die Begriffe „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“ nicht eindeutig auseinander zu halten. Unabhängig davon bleibt eine beeindruckende Forschungsleitung zu würden, die mit der Fülle ihrer Ergebnisse hier gar nicht angemessen vorgestellt werden kann, etwa hinsichtlich der Bildungseinrichtungen und der Bedeutung der Bildungsoptionen für die doppelte Konfessionalisierung, wenn anglo-irische Eliten ihre Söhne, trotz Konformität mit der protestantischen Staatskirche, katholische Hochschulen auf dem Kontinent besuchten ließen. In diesem Zusammenhang spielt das 1592 gegründete Irish College im spanischen Salamanca eine wichtige Rolle.

Köln und Neuendettelsau Harm Klüting

Diez, Karlheinz: „Ecclesia – non est civitas Platonica“. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jhs auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche (= Fuldaer Studien 8), Frankfurt am Main (Josef Knecht) 1997, XVI, 502 S., geb., ISBN 3-7820-0754-9.

Die vorliegende Untersuchung, die 1994/95 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz als Habilitationsschrift im Fach Dogmatik und ökumenische Theologie angenommen wurde, befasst sich mit dem problematischen „Verhältnis von geglaubter und empirischer Kirche“ (4) im Blick auf die Kontroverstheologie des 16. Jhs. Dabei dient die Redeweise von der

sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche als „heuristische Formel“ (58). Mit der theologisch-geschichtlichen Problemstellung verbindet sich das Interesse an einer historischen und dogmatischen Vertiefung des ökumenischen Dialogs in dem zentralen Thema der Ekklesiologie. Nach einer forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einleitung (1–66) wird zunächst die Grundstruktur von Luthers Kirchenverständnis entfaltet (67–150). Hier kommt Luthers Auffassung von der Sichtbarkeit der Offenbarung im allgemeinen und der Kirche im besonderen zur Sprache, die „wider den Augenschein“ (149) zu entwickeln ist, insofern sie kreuzestheologisch und eschatologisch konzipiert ist. Der Vergleich mit den ekklesiologischen Auffassungen Melanchthons, Zwinglis und Calvins verdeutlicht sodann unterschiedliche Akzentuierungen der Sichtbarkeit der Kirche.

Im umfangreichsten Kapitel der Arbeit werden verschiedene Gegenpositionen katholischer Kontroverstheologen des 16. Jhs. analysiert, um daraus jeweils ‚Reflexionsansätze‘ zu gewinnen, die dann der abschließenden Beurteilung zugrunde gelegt werden (151–346). Die Auswahl der Theologen wird in der Einleitung begründet, gleichwohl ist nicht nachvollziehbar, dass die Ekklesiologie des Tridentinums ausgeblendet wird und auch Cajetan unberücksichtigt bleibt, obwohl gerade dessen Augsburger Begegnung mit Luther von erheblicher Bedeutung für den Untersuchungsgegenstand ist. Eine erste Gruppe bilden die drei Franziskanertheologen Thomas Murner (1475–1537), Nikolaus Herborn (um 1480–1535) und Kaspar Schatzgeyer (1463–1527), die ihr Kirchenverständnis von einem neuplatonischen Urbild-Abbild-Schema her entworfen haben. Murner hat als erster Theologe Luther vorgeworfen, „von der Kirche die imginäre Vorstellung einer *civitas Platonica*“ (157) zu entwickeln, und demgegenüber das Wesen der Kirche von deren raum-zeitlicher Gestalt her bestimmt. Nach Herborn ist die ‚ecclesia catholica‘ vor aller Welt öffentlich durch die Sakramente, das Wort Gottes, die Amtsdienner und die Vielfalt der Zeremonien. Kirche bezeichnet in seinem Sinne eine „schöne geordnete Einheit“ (181), deren von Gott entworfene monarchia auf das Papstamt ausgerichtet ist. Schatzgeyer entwickelte seinen Kirchenbegriff in Analogie zur Relation von Geist und Körper des Menschen. Die „sichtbare Leiblichkeit der irdischen Kirche“ (192) konkretisiert sich nicht nur in der Hierarchie kirchlicher Ämter, sondern ebenso im äußeren Kult. Wichtiger ist Schatzgeyer aber der ‚innerliche Kult‘, so wie er insgesamt das Wesen

der Kirche primär auf den inneren Menschen, d.h. seinen Geist hin bezogen hat. Damit wird „die irdisch-leibliche Dimension der Kirche“ zu einem eher „hinderlichen Akzidenz“ (204).

Die zweite Gruppe bilden zwei Vertreter der sog. Schule von Löwen, einem Zentrum des Augustinismus in dieser Zeit. Jacobus Latomus (1475–1544) ging es mit seiner Auffassung der *ecclesia permixta* vor allem auch in der Auseinandersetzung mit Oecolampad darum, den äußerlich-körperlichen Bereich als unverzichtbares Korrelat des geistlichen Bereiches aufzuzeigen. Auch hier bildet die *conditio humana* den Bezugsrahmen, und daraus resultiert ein differenziertes Konzept von der *communicatio ecclesiastica*, mit dem Latomus ein „komplexes Zugehörigkeitssystem“ (218) verbunden hat. Bei Johannes Driedo (ca. 1480–1535) dominiert – ebenso wie auch bei Alberti Pighius (ca. 1490–1542) – eine heilsgeschichtliche Sichtweise, nach der die Kirche in verschiedenen Entwicklungsstadien in die Sichtbarkeit „hineinwächst“ (230), wobei letztlich der institutionell-iuridische Charakter von Kirche die Oberhand gewinnt.

Der Thomismus des 16. Jhs. kommt mit der sog. Schule von Salamanca in den Blick, wobei hier Melchior Cano (1509–1560), Mancio de Corpus Christi (Anfang des 16. Jh.–1576) und Dominikus Báñez (1528–1604) behandelt werden. Die Sichtbarkeit der Kirche wird zur „*maxima quaestio*“ (269) in der Auseinandersetzung mit den Lutheranern. Gemäß Thomas von Aquins Hochachtung der Vernunft und seinem Grundsatz, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, wird die Notwendigkeit der „körperlichen Bezeugung“ (256) des innerlichen Glaubens hervorgehoben und der Kirche die Rolle zugewiesen, „die Glaubenserkenntnis autoritativ zu garantieren“ (287). Dabei verengt sich das Verständnis von Kirche immer stärker auf die empirische Größe der römisch-katholischen Kirche.

Ein besonderes Schlaglicht auf das untersuchte Thema wirft die Kontroverse zwischen dem zum Katholizismus konvertierten Johannes Pistorius Nidanus (1546–1608) und dem Lutheraner Jakob Heerbrand (1521–1600). Heerbrands Ansatz, Kirche im lutherischen Sinne immer schon und überall dort bestehen zu sehen, wo das Wort Gottes verkündet wurde und die Sakramente verwaltet worden sind, weist Pistorius als den Aufweis lediglich einer „*Subecclesia*“ (309) zurück, die dem Glauben keinen Halt verleihen könne. Demgegenüber begibt er sich auf eine Spurensuche nach der sichtbaren

Wirklichkeit der Kirche, wie sie vor allem historiographisch zu Tage trete, um auf dieser Grundlage die Sichtbarkeit der Kirche mit Hilfe logischer Konstruktionen evident zu machen.

Zum Abschluss dieses zweiten Kapitels wird die Auffassung des Jesuiten Robert Bellarmin (1541–1621) untersucht, mit dem die gegenreformatorische Theologie ihren Höhepunkt erreicht hat. Hier wird Kirche zu einer „Instanz ‘visualisierter Wahrheit’“ (330), die durch die päpstliche Autorität garantiert wird. Das bedingt nicht nur präzise Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern lässt auch die raum-zeitliche Konkretion zu einem bestimmenden Wesensmerkmal der Kirche werden, was letztlich zu einer „Apologie des Sinnfälligen-Evidenten und Rational-Kontrollierbaren“ (346) führt.

In einem dritten Kapitel wird die Untersuchung noch um einen Aspekt erweitert, indem die jeweilige Inanspruchnahme Augustins in beiden kontroverstheologischen Lagern mit Augustins eigenem Verständnis der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit der Kirche verglichen wird (347–424). Die abschließende Beurteilung, dass hier bei Luther und den katholischen Kontroverstheologen jeweils eine „einseitige Auflösung des ‘komplexen’ Kirchenverständnisses Augustins“ (394) erfolgt sei, verkürzt aber wiederum die komplexen theologiegeschichtlichen Zusammenhänge der Augustin-Rezeption im 16. Jh. und suggeriert darüber hinaus, dass mit Augustins Ekklesiologie ein differenzierter Problemstand erreicht worden sei, den die Reformationszeit dann nicht wieder erreicht hätte.

Im Schlussabschnitt werden die Ergebnisse zusammengefasst und mit Blick auf den ökumenischen Dialog ausgewertet. In systematisch-theologischer Perspektive wird ein integratives Konzept der Verhältnisbestimmung von sichtbaren und unsichtbaren Kirche angestrebt, wobei vor allem der Sakramentsbegriff angewandt und die Verknüpfung der Ekklesiologie mit der Inkarnationchristologie beleuchtet wird. Die kontroverstheologischen Abgrenzungen der Reformationszeit nun aber pauschal als „wenig hilfreich“ (457) hinzustellen, konterkariert den Erkenntniswert der theologiegeschichtlichen Analysen dieser Arbeit, die einen interessanten Einblick in das ebenso vehemente wie differenzierte Ringen um die Kirche im 16. Jh. vermittelt und dabei grundlegende ekklesiologische Auffassungen erhellt, die keineswegs nur der Vergangenheit angehören.

Bonn

Michael Basse

Asche, Matthias / Schindling, Anton (Hrg.): *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, Münster (Aschendorff) 2001, 468 S., kt., ISBN 3-402-05910-X.

Die umfängliche Einleitung von Schindling fächert die verschiedenen Forschungsinteressen auf, die bei der Komposition dieser ungewöhnlich kompakten und interessanten Aufsatzsammlung leitend waren. Hervorgegangen sind die Studien aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit“. Angesichts der Wiederkehrs des Phänomens des religiös (mit)motivierten Krieges in Europa stellt sich dieser SFB der Aufgabe, „aktuelle Probleme historisch zu beleuchten“ (15; s. auch die den Bogen bis in die Gegenwart schlagenden Ausführungen 27–44). Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die kategorialen Überlegungen zur Wiedergewinnung eines philosophisch und sozialwissenschaftlich fundierten Erfahrungsbegriffs (13) als Grundlage eines umfassend anschlussfähigen mentalitätsgeschichtlichen Forschungsansatzes. Von dieser Seite her ergeben sich sodann wichtige, potentiell vertiefende Bezüge zum Konfessionalisierungsparadigma – in welcher Weise ist Kriegserfahrung konfessionell strukturiert, bzw. wie modifiziert Kriegserfahrung Konfessionalisierung (26; vgl. auch 44–51)? – In diese Perspektive gehört auch die Widmung des Bandes an E.-W. Zeeden zu dessen 85. Geburtstag. – Endlich lassen sich die Aufsätze auch als musterhaftig quellennah gearbeitete Fallstudien zu den Auswirkungen des dreißigjährigen Krieges in vier Territorien an den Rändern des Herzogtums Württemberg lesen (21f.; wer hier, wie Rez., allenfalls mangelhafte Vorkenntnisse mitbringt, der lese zuerst die vorzüglich klaren und präzisen Ausführungen von Kohlmann 130–137).

Zwei der vier Beiträge nehmen ihren Ausgangspunkt bei protestantischen Zeugen und Quellen. „Lebt wohl, Gott sei mit uns, nun müsst ihr doch alle wieder katholisch werden“ – mit diesen Worten nahm der nach der Schlacht von Nördlingen von 1634 aus seinem Amt vertriebene lutherische Pfarrer Simon Löw Abschied von seiner Gemeinde im brandenburg-ansbachischen Satteldorf (89 mit Anm. 65) – F. Kleinehagenbrock hat dieses Zitat als Titel motto über seine Ausführungen zu dem Thema „Der Dreißigjährige Krieg als Bedrohung der Konfession in der Grafschaft Hohenlohe“ (59–122) ge-

stellt. Er untersucht die Kriegserfahrungen in dem durch erbvertragliche Regelungen zersplittenen Territorium, das erst seit den 1570er Jahren durchgängig lutherisch geprägt war, anhand von Suppliken und Berichten von Beamten und Pfarrern. Neben den primär militärischen Belastungen und Gefährdungen durch die Kriegsläufe war die Möglichkeit, zwangsläufig zum alten Glauben zurückgeführt zu werden, ein bestimmendes Motiv der aus den Quellen erheblichen Kriegserfahrungen. Besonders bedrohlich war die Situation nach dem Restitutionsedikt von 1629, das die Rückerstattung nach 1552/55 säkularisierter Klostergüter befaßt (71–81). Das Eingreifen der Schweden brachte zunächst Erleichterung, ja, die Möglichkeiten territorialer Ausdehnung, die ihrerseits zur Unterdrückung katholischer Religionsübung genutzt wurden (82–86). Nach der Schlacht bei Nördlingen (1634) jedoch besetzten kaiserliche Truppen das Land (86–94). Kirche und Obrigkeit kooperierten in diesen Wechselsfällen im Bewusstsein der Angewiesenheit aufeinander höchst effektiv. Trotz der ökonomisch-sozialen Folgen des Krieges blieb der Pfarrerstand als wesentliches Rückgrat der sich konfessionell definierenden Gesellschaft weitestgehend intakt. Solche Pfarrer, die ihrem Auftrag und ihren Gemeinden die Treue hielten, erfreuten sich hoher Wertschätzung (95–101). Pfarrer und weltliche Funktionsträger deuteten die prekäre Situation im Lichte endzeitlicher Erwartung als Strafe Gottes für sündhaftes Leben und manifesten Ruf zur Buße; der Aufruf zur selbstlosen Unterstützung der Verteidigungsanstrengungen sprach die Untertanen darauf an, dass der Tod besser sei als ein Leben unter seelegefährdender altgläubiger Herrschaft. Die memoria von Menschen, die in den Kriegsläufen zu Tode kamen, wurde in diesem Sinne gestaltet (93f.). Bußgesinnung konnte so als Wehrhaftigkeit betätigt werden, die ihrerseits charakteristisch defensiv limitiert war: „Das Bestehen gegen den römischen Antichristen! und die allgemeine Bußbereitschaft mit der Umkehr zu einem gottgefälligeren Leben bildeten den geschichtstheologischen Rahmen, in dem das Kriegsgeschehen von der Kanzel herab gedeutet wurde – gefördert durch die gräßliche Familie und vorbildlich vorgelebt von Beamten und von Pfarrern“ (120). Von besonderer Bedeutung für die Festigung des solchermaßen strukturierten, politisch eindeutig defensiv-introvertierten konfessionellen Bewusstseins waren die Jubiläen von 1617 (Thesenanschlag) und 1630 (Übergabe der CA). Unter diesen Voraussetzungen

konnte dann auch das Ende des Krieges als gnädige Bewahrung rückhaltlos dankbar gefeiert werden (59f.; 110–118). Vom nordöstlichen Rand Württembergs führt der Beitrag von C. Kohlmann an den südwestlichen; er schildert hauptsächlich anhand von „administrativem Schriftgut“ (129) „Kriegs- und Krisenerfahrungen von lutherischen Pfarrern und Gläubigen im Amt Hornberg des Herzogtums Württemberg während des Dreißigjährigen Krieges und nach dem westfälischen Frieden“ (123–211). Charakteristisch für die konfessionelle Ausgangslage in diesem von allen Seiten durch katholische Territorien begrenzten Gebiet war die Omnipräsenz des jeweiligen konfessionellen Widerparts (125f., 142f.). Ins Kriegsscheine wurde das Territorium erst nach dem Eingreifen der Schweden direkt verwickelt, aber ein Anwachsen gespannten konfessionellen Bewusstseins meint Kohlmann schon mit dem Reformationsjubiläum von 1617 konstatieren zu können (150–152). Mit Bezug auf offiziell-herzogliche Publikationen zum Jubiläum und unter Aufnahme von Formulierungen von Johannes Burkhardt konstatiert Kohlmann: „Die ‚konfessionspolitische Demonstration‘ des Reformationsjubiläums auf lutherischer und die entsprechend polemischen Reaktionen auf katholischer Seite schufen eine ‚konfessionell-militante Kultur, die sich lange vor dem Krieg zu formieren begonnen hatte, sich zu den Jubiläumsterminen am Anfang und auf dem Höhepunkt des Krieges verdichtete und weit darüber hinaus Bestand hatte‘“ (152; s. auch 155). Das Reformationsjubiläum habe unter der lutherischen Bevölkerung ein „antikatholisches Feindbild“ aktualisiert. In seiner Interpretation der gen. Texte sowie in seiner Deutung der folgenden Händel in seinem Untersuchungsgebiet verfolgt Kohlmann also eine Interpretationslinie, die, wie in den vorigen Zitaten angedeutet, hinsichtlich des Aggressionspotentials eine Art Symmetrie zwischen den Konfessionen annimmt. Damit wird er jedoch dem Quellenbefund nicht wirklich gerecht: Die offiziellen Dokumente zu dem Jubiläum von 1617 (151f.; s. auch das Faksimile des Jubiläums-Ausschreibens von 1630, 163) sind ganz auf Dankbarkeit für das dem Lande Geschenkte bestimmt und schlagen keine aggressiv-expansionistischen Töne. Die Streitigkeiten auf einer Hochzeitsfeier, von denen Kohlmann berichtet, entsprangen eindeutig aus katholischen Provokationen; für die Gewaltrhetorik katholischer Geistlicher, die in der Empfehlung gipfelte, man solle die Lutherischen „in Oehl süden“ (155) bringt Kohlmann kein

lutherisches Äquivalent bei, ebensowenig für die Misshandlungen, die dem lutherischen Pfarrer Scheufelin während einer dreizehntägigen Gefangenschaft zugefügt wurden und an denen er dann, erst dreißigjährig, starb (155–160). Es war denn auch die katholische Seite, die Mischehen mit Lutheranern drastisch erschwerte (177–182). Offenkundig waren die evangelischen und katholischen Kriegserfahrungen aufgrund fundamentaler kategorialer Differenzen höchst unterschiedlich strukturiert. Die von Kohlmann beigebrachten Zeugnisse bestätigen auf ihre Weise, was Th. Kaufmann aus theologisch-politischen Quellen erhoben hat, dass nämlich „eine theologische Legitimation oder eine religiöse Zielsetzung bei lutherischer Kriegsbeteiligung auszuschließen ist, ja dass der Dreißigjährige Krieg aus lutherischer Sicht niemals als ‚Religionskrieg‘ geführt worden sein kann.“⁹ Dasselbe ist dann ja auch an der allbekannten konfessionell differenzierten Wertung des Westfälischen Friedens ablesbar: Den Lutheranern fehlte jegliche Vision einer kriegerisch zu erlangenden religiösen Einheit des Reiches, darum konnten sie, anders als viele Katholiken, an deren Spitze immerhin der Papst stand, den Frieden unbeschadet des Fortbestandes der Papstkirche aus vollem Herzen feiern, was auch Kohlmann plastisch-detaillreich dokumentiert (188–196). Leider ist Kohlmann in dieser Hinsicht durch diese Unterbestimmung der konfessionsspezifischen Erfahrungsmuster, die seine eigenen Quellen so deutlich bezeugen, hinter seinen eigenen grundsätzlichen Überlegungen (123–125) zurückgeblieben. Eindrucksvoll jedenfalls ist seine Schilderung der Schicksale lutherischer Gemeinden und Pfarrer: Anders als im Hohenlohischen mit seinen wohlgefügten Verwaltungsstrukturen verfielen Pfarrersfamilien der Verelendung, zumal auch die Unterstützungen durch die Gemeinden nachließen. Umso bemerkenswerter ist es, dass in den lutherischen Gemeinden des Untersuchungsgebietes bis auf besonders diffizile Ausnahmen während des Krieges durchgängig Pfarrer präsent und tätig waren (169–177). Die Frömmigkeit war, soweit sie aus Quellen abgeleitet werden kann, von einem tiefen Bußernst geprägt, der sich mit der Länge des Krieges eher intensivierte, als dass er abgenommen hätte; er bestimmte auch noch die Friedensfeiern. – Besonders intrikat waren die konfessionellen Verhältnisse im Amt Tennenborn; hier konnte der Abt

Georg Gaißer OSB die Gunst der Stunde nutzen und nach mehreren missglückten Versuchen im Gefolge des Restitutionsedikts 1629 sein Kloster St. Georgen wieder in Besitz nehmen. – Diesem Mann ist auch die erste der beiden folgenden, die Geschehnisse aus katholischen Perspektiven beleuchtenden Studien gewidmet: Unter der Leitfrage „Strafgericht Gottes oder menschliches Versagen?“ hat Chr. Schulz „Die Tagebücher des Benediktinerabtes Georg Gaißer als Quelle für die Kriegserfahrungen von Ordensleuten im Dreißigjährigen Krieg“ untersucht (219–290). Dieser Titel bedarf angesichts der Resultate der Durchführung einiger Präzisierungen: Das Tagebuch des Abtes ist, wie Schulz selbst hervorhebt, ein in seiner Art geradezu einmaliges Quellenstück – ob und in welchem Grade es für welche Gruppe repräsentativ sein könnte, lässt sich nicht ausmachen. Sodann: Die Titelfrage suggeriert die Erwartung, der Tagebuchsreiber habe sich vorwiegend mit letzten theologisch-geschichtsphilosophischen Fragen beschäftigt – das war nicht der Fall. Der durchaus gebildete Mann, der sich in den Widrigkeiten der Zeitalüfte sowohl aus konventionell-christlichen (279f.) Quellen als auch aus den Reservoirs der humanistischen Bildung (273f.) Trost holte und daneben durchaus die sinnlichen Freuden des Lebens in dem Maße zu schätzen wusste, das ihm die Schranken seines Lebensstandes setzten (276), war hauptsächlich damit beschäftigt, mit den Mitteln des Rechts und der Politik seine Interessen bzw. die seines Klosterverbandes wahrzunehmen: „Das entscheidende Anliegen des Abtes ist es, in dem ihm zustehenden Gebiet nach Belieben, gewiss auch hinsichtlich der Religionsbestimmung, schalten und walten zu können, ohne darin von irgendeinem Konkurrenten beeinträchtigt zu werden. Was außerhalb dieser Grenzen existiert und passiert, betrachtet er hingegen als von ihm nicht beeinflussbar und deshalb sekundär“ (285). Hierzu passt es exakt, in welchem Sinne Gaißer ausweislich seiner Tagebücher den im Titel des Aufsatzes evozierten gewichtigen Topos vom „Strafgericht Gottes“ verwandt hat: Er schlüpfte ihm 1638 in die Feder, als der seiner Aufsicht unterstehende, ihn oftmals durch Widerspenstigkeit beschwerende Benediktinerinnen-Konvent Amtshäusern geplündert wurde. Konfessionellem Fanatismus war Gaißer ganz fern; er wertete ja die Auseinandersetzungen primär juristisch – so konnte er den amtlich

⁹ Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, BhTh 104, Tübingen 1998, S. 32.

motivierten Besuch eines lutherischen Pfarrers durchaus in ein gemeinsames Frühstück ausmünden lassen (286). Den Westfälischen Frieden mit seiner Rücknahme des Restitutionsedikts zugunsten der neuen Normaljahrsregelung, der die Säkularisierung seines Klosters endgültig festschrieb, konnte er allerdings nicht akzeptieren (241). – Aus ganz anderem Holze geschnitten war Johannes Roy. Geboren 1572 als Kind einer entschieden katholischen Familie in Sigmaringen, erhielt er eine gute Schulbildung und studierte Jura. 1612 brach er seine Tätigkeit als Anwalt, wie später Alphons Maria von Liguori, ab und trat dem Kapuzinerorden bei – aus Johannes Roy wurde Fidelis von Sigmaringen. Als Ordensmann wurde er nach Rätien geschickt, um dort im engen Verbund mit habsburgischen Truppen, die um die Herrschaft über die Alpenpässe rangen, die reformierte Bevölkerung für den gegenreformatorischen Katholizismus zu gewinnen. Am 24. April 1622 wurde der Bettelmönch als Repräsentant und Agent der verhassten weltlich-geistlichen Besatzungsmacht von Bauern erschlagen. Der Tag, an dem mit dieser Gewalttat die Erhebung des Prättigaus gegen Habsburg begann (302), wurde so zugleich zum dies natalis des Heiligen Fidelis von Sigmaringen, dessen Kult *M. Ilg* in einer faszinierenden Detailstudie von monographischem Umfang schildert („Der Kult des Kapuzinermärtyrs Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg“, 291–439). Dieser Kult war von Anfang an mehrstammig: Schon bald nach seinem Tode begannen am Wiener Kaiserhof die langjährigen, durch Papst Urbans VIII. restriktives Dekret „De non cultu“ retardierten (311; 405) Bemühungen um dessen Selig- und Heiligsprechung. Parallel dazu wurde der Märtyrer auf Seiten der österreichischen Truppen als Schlachthelfer, in Parallele zu der als „Generalissima“ verehrten Muttergotte (315; 328), erfahren und verehrt; das Aufkommen dieses sich gleichsam auf der Grenze der „Legalität“ bewegenden Soldatenkultus wurde durch den Obristen Alwig von Sulz sowie durch Alexis von Kurzweiler, einen Ordensbruder des Fidelis, nach Kräften gefördert (313–320). Der ursprüngliche Soldatenkultus erwartete vom Heiligen schlicht Schutz und Bewahrung in Kriegsgefahren; auf einer nächsten Stufe wurde Fidelis unter Rückgriff auf neostoizistisches Gedankengut zum Vorbild selbstloser Pflichttreue sublimiert (333ff.). Mitte der 40er Jahre des 17. Jahrhunderts griff Kaiser Ferdinand III. mit neuer Energie die Bemühungen um die

Kanonisation des Kapuziners wieder auf (337ff.). – Unterdessen wuchs der Kultus des Fidelis räumlich in die Breite. Das Zentrum war der Kriegsschauplatz, auf dem er gefallen war; von hier aus drang er nach Oberitalien vor. Sodann hielt er Einzug in die katholischen Zentren der Schweiz (Chur, Luzern), strahlte auf den Heimatort und den Studienort (Freiburg i. B.) des Märtyrers zurück und konstituierte so einen „konfessionellen Erfahrungsraum“ (344–382, Zitat: 344). – Innerhalb dieses Raumes verlief auch die Wanderung des Leichnams bzw. seiner Teile ebenso wie die Ausbildung der Ikonographie des Fidelis-Kultus (382–402), in welcher der „Prättigauer Prügel“, eine ebenso primitive wie brutale Waffe, von besonderer Bedeutung war: Die stachelbewehrte Keule wurde sowohl zum Siegessymbol der aufständischen Schweizer als auch, transfiguriert zur Siegespalme, zum Attribut des Heiligen. – 1729 endlich wurde Fidelis selig-, 1746 heiliggesprochen: „Maria Theresia ließ sich mit Fidelis von Sigmaringen einen Kapuzinermärtyrer angeleben sein, dessen Kult von ihrem Vater maßgeblich betrieben wurde und der längst zu einem festen Bestandteil der ‚Pieta Auctriaca‘ geworden war“ (421f.). – Abschließend seien die vielen interessanten, technisch ganz einwandfrei reproduzierten Illustrationen zumindest dankend erwähnt. Einige sind in kleinen Aufsätzen von G. Maier, dem der Leser auch die sorgfältig gearbeiteten, zuverlässigen Register verdankt, ebenso detailliert wie verständlich kommentiert.

Wuppertal

Martin Ohst

Steiger, Johann Anselm: *Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen*. Heidelberg (Palatina Verlag) 2002, 269 S., geb., ISBN 3-932608-30-5.

Einleitend und als Basis einer angemessenen Beschäftigung mit Matthias Claudius plädiert Steiger dafür, die vielschichtigen Positionen, die in der Zeit der deutschen Aufklärung begegneten, nicht in Aufklärung und Gegenaufklärung zu scheiden, sondern die aufklärerischen Impulse und deren kritische (Selbst-)Reflexion als gleichermaßen konstitutiv für die Aufklärungsepoke zu begreifen. „Claudius ist Aufklärer – keine Frage“ (10), jedoch sei ihm „zugleich daran gelegen, das Zeitalter des kritischen Geistes zur Selbstkritik zu führen“ mit „Metakritik insbesondere am theologischen Rationa-

lismus" (13), und zwar als Feuilletonist unkonventionell in der Wahl seiner Mitteilungsformen und seines literarischen Stils. Was für all das einleitend (Grundlegend) an Beispielen und Umständen angeführt wird: Claudius' Kontakte zur Hamburgischen Aufklärung, die Zeitung als Medium seiner Wirksamkeit, seine literarischen Ausdrucksmitte u.a.m., betrifft freilich vorrangig den jüngeren Claudius (nuancierter zu späteren Entwicklungsphasen erst 31). Und ganz selbstverständlich wird Claudius von vornherein zum „Theologe[n]“ erklärt, der er auch als Journalist und freier Schriftsteller bleibe (10), und dem es darum gehe, „seine Theologie zu entfalten“ (13) – als stünde fest, dass Claudius überhaupt (begriffsspezifisch) eine solche hat und systematisch verfolgt. Womöglich ist Claudius' „Theologie“ hier ein Konstrukt, das sich erst aus diesen Studien ergibt.

Unter prätentiösen Überschriften geht Steiger sodann in vier Kapiteln einzelnen Aspekten und Themen des Claudiuschen Werks und darin (fort-)wirkenden Einflüssen (z.B. Luther, Hamann, Kierkegaard) nach: Im ersten, „Vernunft, Offenbarung und Sokratik. Oder: Die Vernunft durch Humor an die Grenzen ihrer selbst führen“ (17–33), wird Claudius als „entschiedener Kritiker aufklärerischer Verabsolutierung der Vernunft“ vorgestellt, deren Begrenztheit (in Glaubensfragen sogar „Unfähigkeit“) er durch Humor und Ironie mal „beißend“, mal „versöhnlich“ (14/23) einsichtig mache und zu selbstkritischem Nachdenken befreie. Das Kapitel: „Die Wunder als Verweise auf Höheres. Oder: Die Epiphanie des Geistigen im Irdischen als Anstiftung zur poetischen Wiederentdeckung des Einfachen“ (35–47) befasst sich mit Claudius', gegenüber zeitgenössischen Erklärungsversuchen reformatorisch-biblisch orientiertem, Verständnis der biblischen Wunder hinsichtlich deren Bedeutung für die Verkündigung Jesu, vermittelt in „eine[n] höchst originäre[n] narrativ-poetische[n] Theologie“ (37), die sich wiederholt auch der Textgattung Parabel bediene. – Im Kapitel „Die Begeisterung für die Schöpfung als Voraussetzung der Weltflucht. Oder: Vom Schöpfungshymnus zur Todesmeditation“ (49–59) verfolgt Steiger den inneren Zusammenhang von Freude an der Schöpfung und der Natur (in Ab-

grenzung zur aufgeklärten Physikothologie), Vergänglichkeitsbewusstsein („Weltflucht“) und Auferstehungsgewissheit bei Claudius, freilich in einer Weise zu „Theologie“ systematisiert, nämlich in ein konsekutives Verhältnis gebracht (bes. 56), die Claudius selbst fern liegt. – Mit einem zweifellos gewichtigen Claudiuschen Thema befasst sich das Kapitel „Der Tod als Freund. Oder: Die Aufklärung als Ballhaus des Totentanzes“ (61–98); hier arbeitet Steiger v.a. die Elemente von Claudius' Todesverständnis heraus, die es von aufklärungstheologischen und -philosophischen Auffassungen unterscheiden und die theologisch-christologisch von Luther beeinflusst seien. (Unklar bleibt, wieso Steiger ausgerechnet die Aufklärung in ihrer von ihm erörterten Abkehr von der Totentanztradition als „Ballhaus des Totentanzes“ bezeichnet.) – Der „Ausblick. Oder: Die Grenzen der Wandsbecker Aufklärung“ bezieht sich v.a. auf Claudius' politischen Konservatismus.

Wie in diesen Studien ein Theologe den theologischen Gehalten und Vernetzungen in Claudius' Werk nachspürt, ist beachtlich und vielfach anregend (und eloquent formuliert), trotz etlicher methodischer wie sachlicher Einwände im einzelnen (z.B. gegen das Verfahren 42ff., einer Parabel Claudius' von 1798 einen bewussten Korrespondenzbezug zu einer Parabel Lessings von 1778 zu unterstellen, z.B. gegen die Behauptung, Claudius habe „sich nicht in Form von Streitschriften o. ä. in die Kontroversen der Zeit eingemischt“, 35). Vor allem aber: Ist Steigers Ansatz haltbar, Claudius in dessen Aufklärungskritik als „Aufklärer“ zu erweisen? Oder verwischt er nicht vielmehr die Konturen, indem er alles für epochenspezifisch erklärt, was in der Zeit der Aufklärung an Positionen und Gegenpositionen begegnet! Gegen eine derartige „Verwässerung“ der Aufklärung, die „der Position Claudius' nicht gerecht“ werde, hat sich schon Koopmann in einem von Steiger unbeachteten Aufsatz gewandt, der auch Claudius' Verhältnis zur Aufklärung einfacher und treffender resümiert: Es sei „ein kritisches, und was ihn [Claudius] an die Aufklärung bindet, ist allein das Instrumentarium der Aufklärung“, dessen Claudius sich „eher indirekt und (...) selbstverständlich“ als bewusst dialektisch bediene.¹⁰

¹⁰ Helmut Koopmann: Matthias Claudius und die Aufklärung. In: Evangelische Akademie Baden (Hrg.), „Nicht umsonst auf diese Welt gesetzt...“ Matthias Claudius. Zum 250. Geburtstag des Wandsbecker Boten. (...). [Karlsruhe] 1990 (= Herrenalber Protokolle, 81), 28–47, Zitate 43.

Zahlreiche Fußnoten sichten viel Sekundärliteratur (obwohl einige relevante fehlt), oft pauschal und gebündelt, zuweilen intensiv diskutierend, teils kategorisch abkantzend (z. B. 18, Fn. 5: Jemand wird „den Quellen in keiner Weise gerecht“; die Argumente eines Anderen sind „bei weitem nicht schlagend“, dessen Hinweise, Claudius „sympathisiere in den 70er Jahren mit der Neologie, bringe einzelne ihrer Elemente jedoch auch später zur Geltung“, und „in seiner letzten Schrift“ erweise er sich als „einer der Vorläufer der Erweckungsbewegung“, deformiert Steiger zu einer „vermeintlich neologische[n] Position“ und zur „Entwicklung (...) vom Neologie-Sympathisanten hin zum – überspitzt gesagt – Urvater der reaktionären Erweckungsbewegung“).

Steigers Studien enden auf Seite 102. Weitaus mehr als die Hälfte der Publikation füllen vier „Anhänge“ (103–259, z.T. mit Einleitungen) – interessante Zutaten, deren Claudiusbezüge jedoch nur teilweise evident und in ihrem Stellenwert für die Studien eher peripher sind (vgl. 62, 85–89): Musäus'/Schellenbergs umfängliche Publikation „Freund Heins Erscheinungen im Holbeins Manier“ (132 S.), Chodowieckis Totentanz-Zyklus in Kupferstichen und Ch. F. D. Schubarts Gedicht „Vom Tod und jungen Mägdelein“; eine hier erstmals veröffentlichte Äußerung Julia Reventlows über Claudius' Tod ist bezuglos beigefügt. – Ein Namensregister und ein Register der Bibelstellen beschließen das Buch.

Marburg

Reinhard Görisch

Vonderau, Dagobert: *Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preussenkonkordat (1929)* (= Fuldaer Studien. 10), Frankfurt am Main (Knecht) 2001, XIV, 589 S., geb., ISBN 3-7820-0855-5.

Im Fach Pastoraltheologie ist die vorliegende Studie von Dagobert Vonderau (= V.) als Dissertation an der Universität Regensburg entstanden. Unter diesem fachspezifischen Aspekt ist vor allem das gewählte Thema zu sehen, nämlich die Seelsorge und ihre unterschiedlichen Träger, Zielgruppen, Tätigkeitsfelder und Methoden. Doch unter kirchengeschichtlichem Aspekt verbirgt sich hinter der Studie weit mehr. V. legt eine Bistumsgeschichte vor, wie sie für das Bistum Fulda bis jetzt noch nicht existiert. Damit steht er in einer Reihe mit ähnlichen Unternehmungen für andere Diözesen, wie sie in den letzten Jahren unternommen wurden und noch werden (man denke

vor allem an die Studien zu Limburg, München-Freising, Münster, Paderborn und Trier, für die zum Zeitrahmen des 19. und 20. Jh.s die entsprechenden Bände bereits erschienen sind). Auch für die Debatte um das katholische Milieu liefert V. die entsprechende Illustrierung, indem er zeigen kann, wie das Wechselspiel zwischen pastoralen Initiativen der kirchlichen Eliten und ihrer Rezeption auf der unteren Ebene funktionierte.

Im ersten Teil seiner Studie stellt V. die geschichtliche Entwicklung des Bistums Fulda dar. Erst 1752 war die Fürstabtei Fulda zum Bistum erhoben worden. Das kleine, agrarisch strukturierte und überwiegend katholische Hochstift kam nach der Säkularisation zunächst zu Oranien-Nassau, von 1806–1810 als Provinz zu Frankreich, danach zum Großherzogtum Frankfurt, 1816 zu Kurhessen und gehörte seit 1866 zu Preußen. 1829 konnte mit Johann Adam Rieger der erste Bischof des zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen neu umschriebenen Bistums Fulda, das auch für die Seelsorge an den Diaspora-Katholiken von Sachsen-Weimar zuständig war, geweiht werden. V. setzt einen Schlusspunkt seiner Untersuchungen mit dem Abschluss des Preußenkonkordats (1929), das für Fulda eine deutliche Änderung der Diözesangrenzen mit sich brachte (vor allem durch den Verlust Frankfurts und den Zugewinn des katholischen Eichsfelds).

Im zweiten Teil geht es dem Autor um die Trägergruppen der Seelsorge. Etwas kurz geraten ist der Einstieg in diesen Teil mit der Erörterung der Wandlungen im Begriff von „Seelsorge“ und „Seelsorger“. Hier hätte man sich nicht nur einen kurzen Überblick gewünscht, sondern eine stärkere Konkretisierung auf die Fuldaer Verhältnisse. Für den Autor stellen die Bemerkungen über die aufklärerische „Verengung des Selbstverständnisses der Pastoral“ (63) lediglich die Überleitung dar zu den Trägern der Seelsorge, also zur institutionellen Seite der Pastoral. In diesem Abschnitt stellt V. zunächst Leben und Werk der Bischöfe und Generalvikare vor. Domkapitel und Klerus schließen sich an, mit einem Schwerpunkt auf der Ausbildung, der Fortbildung und dem prieslerlichen Lebensstil. Dem Wirken der Orden und Kongregationen ist ein weiterer Abschnitt gewidmet, wobei dem Autor zu danken ist, dass er männliche und weibliche Gemeinschaften gleichermaßen unter dem Aspekt ihrer Seelsorgstätigkeit darstellt. Dass allerdings innere Entwicklungen (etwa Gemeinschaftsleben und Lebensform, Satzungsdiskussionen und Mitgliederentwicklungen) nicht behan-

delt werden, mag auf quellenmäßige Schwierigkeiten zurückzuführen sein, zeigt aber eine auch an anderen Stellen zu Tage tretende Zufälligkeit in Auswertung und Präsentation des Materials.

Den Hauptteil seiner Studie gliedert V. nach den drei pastoralen Grundvollzügen Leiturgia, Martyria und Diakonia, ohne diese Einteilung jedoch im einzelnen sichtbar zu machen. Die auch für Fulda geltenden Kontexte des Katholizismus im 19. und 20. Jh. waren die Politisierung durch das Zentrum, die Ultramontanisierung ab den 1830er Jahren und speziell die Diasporasituation, die zur Errichtung neuer Pfarreien führte. In sechs Themenbereichen arbeitet V. das Material ab, das er mit immensem Fleiß und Akribie zusammengetragen hat: Gottesdienst (186–255), Schulwesen und religiöse Unterweisung (255–312), Volksfrömmigkeit und religiöses Brauchtum (312–389), Mission (390–401), Caritas und soziale Frage (401–450), Zielgruppen der Seelsorge und ihre Organisationsformen (450–500). Ergänzt (517–545) wird der darstellende Teil durch Karten und statistische Beigaben (Mitarbeiter der Bischöfe, Priesterweihen, Ordensgemeinschaften, neu gegründete Seelsorgsbezirke, Stand des Bruderschaftswesens, caritative Einrichtungen, Kirchen- und Kapellenbauten sowie allgemeine Statistik). V. hat mit seiner detaillierten Analyse der Seelsorge vor Ort Neuland beschritten. Meines Wissens gibt es bisher für keine Diözese einen solchen, einigermaßen Vollständigkeit beanspruchenden Überblick über alle Aspekte der Pastoral. Für jeden einzelnen Bereich lassen sich Entwicklungslinien herausarbeiten. Auffallend ist die zunehmende Differenzierung der Seelsorge, die sich – etwa für die Männer- und Kinderseelsorge – erst zu Beginn des 20. Jhs. vollzieht. Traditionelle Frömmigkeitsformen, wie sie in den Wallfahrten und Bruderschaften existierten, erfuhren eine Belebung durch neue Spiritualitäten, wie etwa die Herz-Jesu-Verehrung. Die Organisationsstrukturen veränderten sich, wobei eine zunehmend stärkere Initiative der Bistumsleitung zu beobachten ist. Wenn der Autor den von ihm untersuchten Zeitraum als „eine Blütezeit für nahezu alle Bereiche des kirchlich-religiösen Lebens im Bistum“ (507) charakterisiert, dann gilt diese Aussage nicht nur für Fulda, sondern für den gesamten deutschen Raum. Was V. selbst in den Fußnoten anfanghaft versucht, nämlich eine Einordnung in die Kirchengeschichte anderer Diözesen und Regionen, müsste für die jeweiligen Aspekte und die Seelsorgs geschichte insgesamt noch geleistet werden.

Insgesamt ist es V. gelungen, die Forschungen zu Entstehung und Wirksamkeit des katholischen Milieus im 19. und 20. Jh. um eine wichtige Studie zu bereichern, in der er konsequent den Blick auf die kirchlichen Eliten, auf die regionale und lokale Umsetzung pastoraler Vorgaben, aber auch auf die Wirksamkeit und Reichweite von Initiativen, die auf den unteren Seelsorgsebenen entstanden sind, richtet. Wie sehr es dabei um konkretes kirchliches Leben geht, zeigt die Schwierigkeit, vor der der Autor häufig kapitulieren muss, den Untersuchungszeitraum sauber abzugrenzen. Für die Institution „Bistum Fulda“ mögen die Säkularisation und das Preußen-Konkordat Zäsuren gewesen sein; für die Menschen in den Pfarreien, Vereinen, Bruderschaften und Verbänden waren sie es nicht. In dieser Hinsicht – und das macht auch das „Pastoraltheologische“ der Studie von V. aus – ist Seelsorge immer eine Mischung aus traditionellen Formen und neuen Antworten auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen, was in der Darstellung legitimerweise ineinander greift.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Dröge, Markus; Engelke, Erich; Metzing, Andreas; Offerhaus, Ulrich; Schneider, Thomas Martin; Stahl, Rolf (Hrg.): *Pragmatisch, preußisch, protestantisch...* Die Evangelische Gemeinde Koblenz im Spannungsfeld von rheinischem Katholizismus und preußischer Kirchenpolitik (= Schriftenreihe des Vereins für Rhei nische Kirchengeschichte 161), Bonn (Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH) 2003, XII, 525 S., geb., ISBN 3-7749-3200-X.

In jüngerer Zeit wird gelegentlich da und dort einem historiographischen Nachholbedarf Rechnung getragen: der Darstellung der Geschichte der Kirche in den deutschen Städten des 19. Jhs. Damals sahen sich die christlichen Kirchen angesichts des raschen Wachstums der städtischen Bevölkerung vor neuartige, bis dahin ungekannte Aufgaben gestellt: Zuwanderungsströme, Industrialisierung, soziale Not und diakonische Hilfe, Miteinander und Widereinander der definitiv gleichberechtigten Konfessionen in der städtischen Öffentlichkeit, Bildung neuer Parochien, Vereinsgründungen, Verstädt erung, Säkularisierung, Entchristlichung. Erinnert sei an entsprechende Arbeiten aus dem Rheinland: an Barbara Becker-Jákli über Köln (1983 und 1988), C. H. Peter über Neuß (1994), aber auch an H. J. Belitz über Ludwigshafen (1981 und

1989) und an den vom Ev. Dekanat Mainz hg. Sammelband „200 Jahre evangelische Kirche in Mainz“ (2002).

So wie die ehemals kurtrierische Landstadt Koblenz als Sitz der preußischen Provinzialregierung i.J. 1815 zur politischen Hauptstadt von „Rheinpreußen“ erhoben wurde, so wurde die mehrheitlich katholische Stadt, nunmehr als „rheinisches Potsdam“ Sitz auch des Konsistoriums und des Generalsuperintendenten der preußischen evangelischen Provinzialkirche, für fast 120 Jahre (1816–1934) – bis zur Verlegung der evangelischen Kirchenbehörde nach Düsseldorf – kirchlicher Mittelpunkt des evangelischen Rheinlandes. Zum Jubiläum der (auf Grund der Organischen Artikel Napoleons von 1802) i.J. 1803 neugebildeten „Evangelischen Gemeine Coblenz“ hat nun eine Arbeitsgemeinschaft von 14 Historikern und sieben Theologen eine evangelische Kirchengeschichte der Stadt vorgelegt, die von den Anfängen (1803) bis in die Jahre nach 1945 und mit einem Bericht über die gemeinsame ökumenische Kundgebung vor der Florinskirche am Pfingstmontag 2002 bis in die Gegenwart reicht.

Der erste Teil des Sammelbandes umfasst in chronologischer Reihenfolge sieben Aufsätze einschließlich eines pointiert kritischen Beitrags über den Umbruch von 1945 (Bernd Schoppmann, Ein Neuanfang? 123–142). Der umfangreiche zweite Teil (12 Aufsätze) behandelt in vier Abschnitten – Kirchliche Bauten (Udo Liessem, 145–190); Gemeindliches Leben; Koblenz als Sitz evangelischer Verwaltungs- und Bildungsinstitutionen; Das Verhältnis zu anderen Konfessionen – zahlreiche Einzelaspekte. Der dritte Teil schließlich enthält 18 Quellenstücke, z.T. kommentiert, aus den Jahren 1594–2003. Der Umfang der durchweg kompetent ausgearbeiteten Aufsätze und der Quellenstücke ist ausgewogen, die drei Teile des Buches ergänzen sich gut, Überschneidungen finden sich nur selten und stören nicht. Der reiche Gesamtertrag ist erfreulich.

Einzelnes: Der erste, von der Gemeinde gewählte reformierte Pfarrer Johannes Justus Cuntz schloss, noch unter französischer Herrschaft, seine kleine, mehrheitlich lutherische Gemeinde an eine der vier lutherischen Konsistorialkirchen im Département Rhin et Moselle an und legte seinem für beide Konfessionen gemeinsamen evangelischen Gottesdienst in der Stadt die damals moderne rationalistische Schleswig-holsteinische Kirchenordnung (1797) von J.G. Chr. Adler zugrunde. Doch unter der preußischen Regierung musste die Gemeinde gegen ihren erklär-

ten Willen diese ihre Agende ebenso wieder preisgeben wie das Recht der Pfarrerwahl durch die Gemeindeglieder. Ihre Zahl belief sich i.J. 1843 auf etwa 2700 Evangelische (1857: 5400). In die folgenden beiden Jahrzehnte „fiel ein enormer Aufschwung des gemeindlichen Lebens“ und „ein noch sehr viel ausgeprägteres Vereinsleben“ (A. Metzing, S. 49, vgl. hierzu die Beiträge von J. Rath und Barbara Koops). Aber auch der Aufbau von eigenen Institutionen parallel zur katholischen Kirche (Schulen, Krankenhäuser, Verwaltung) schritt voran. Die katholischen ebenso wie die evangelischen Konfessionsschulen sind in Rheinland-Pfalz bekanntlich erst i.J. 1968 durch christliche Gemeinschaftsschulen ersetzt worden (vgl. Renate Booms, 279–296). Verstärkung erfuhr das evangelische Element in der Stadt von Anfang an durch die evangelische Garnisonsgemeinde (bis 1918), die, wie die Zivilgemeinde, für ihren Gottesdienst von Friedrich Wilhelm III. die Florinskirche zugewiesen erhielt (1818, seit 1845 als Eigentum; vgl. E. Engelke, 243–266). Gleichwohl blieb die katholische Kirche an Zahl und Gewicht der evangelischen stets überlegen. Konfessionelle Spannungen blieben nicht aus: Der bekannte Mischehenstreit in Preußen (1825–1837) nahm seinen Anfang in Koblenz (T. Koops), der Kulturmampf wurde hier besonders fühlbar (H. Warncke), und selbst nach dem Ende der preußischen Monarchie dauerte hier „ein „Nebeneinander mit vereinzelten positiven oder negativen Aufregungen“ fort (72, 84f.). Koblenz nahm aber auch einen bemerkenswerten Anteil am Beginn der altkatholischen Bewegung. Die Florinskirche stand der altkatholischen Gemeinde von Anfang an zur regelmäßigen Mitbenutzung offen (1874–1910), und noch heute dient sie ihr gelegentlich als „Festtagskirche“ (Bischof Joachim Vobbe: Konsens, Synodalität und Ökumene, 339–368). – „Die Jahre ab 1933 markieren zweifellos einen Tiefpunkt in der Geschichte der Evangelischen Gemeinde Koblenz“ (Th. M. Schneider, 121). Nach allseitiger begeisterter Zustimmung zum Nationalsozialismus (1933) kam es hier zur Spaltung der Gemeinde (1935–1939). In der Kriegszeit hielt Pfarrer Wilhelm Winterberg die Stellung, „der sich durch Rückbesinnung auf das Zentrum des christlichen Glaubens von den Verirrungen des Zeitgeistes befreien konnte“ (122, vgl. auch 463–468).

An diesem inhaltlich wohl gelungenen Sammelband will nur der Doppeltitel nicht gefallen, bei dem erst der Untertitel den Gegenstand des Buches erkennen

lässt. (Auch sämtliche sieben Beiträge des ersten Hauptteils sind auf dieselbe Weise mit Doppeltiteln hochgerüstet). Man mag ja an dem künstlich gewählten Stabreim das „pragmatisch“ und preußisch“ gelten lassen. Aber war man in Koblenz jemals „protestantisch“? Die Gemeinde von 1803 nannte sich von Anfang an „Evangelische Gemeine“, und noch heute bezeichnen sich die vier Stadtgemeinden als „evangelisch“, und ihre Gemeindeglieder sind „Evangelische“. Dasselbe gilt für den Kirchenkreis und die Landeskirche. Sie haben sich zu keiner Zeit als „protestantisch“ bezeichnet. Warum sollte das jetzt anders sein? Einen „Protestantenverein“ hat es in Koblenz nie gegeben, und i.J.1897 musste man sich in Koblenz gegen eben diesen – polemisch gebrauchten – Begriff „protestantisch“ ausdrücklich zur Wehr setzen (vgl. 440). Wenn der vorliegende Sammelband die Gemeinde „zum Nachdenken über die Bedeutung ihres historischen Erbes für die eigene Identität anregen soll“ (Vorwort, S. XII), was man den Herausgebern wünscht, kann der Dreiklang nur heißen „Pragmatisch, preußisch, evangelisch.“ Das ergäbe erst, das ergibt die richtige, passende und treffende Klimax, – aus gutem Grund.

Mainz

Gustav Adolf Benrath

Beckmann, Klaus: Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jhs. (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 85), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 2002, 400 S., geb., ISBN 3-525-55193-2.

Klaus Beckmann (= B.) hat seine von Wolfram Kinzig betreute Dissertation über den Umgang evangelischer Theologie des bürgerlichen Zeitalters mit AT und Judentum zu dem Zeitpunkt vorgelegt, da an der Bonner Universität der Sonderforschungsbereich „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ eingerichtet wurde. B.s vorrangig dogmengeschichtliche Untersuchung versteht sich jedoch nicht primär vor diesem Hintergrund einer Revision evangelischer Theologie eingedenk der Shoah, sondern sieht sich, wiewohl „der heutige Diskussionsrahmen nicht gänzlich ausgeblendet werden“ (29) könne, als „Versuch einer Selbstverständigung christlicher Theologie“ (ebd.) über den Umgang mit ihren alttestamentlichen und jüdischen (und zwar zeitgenössisch jüdischen) Wurzeln (vgl. die Auflistung relevanter Fragehinsichten bezüglich AT und Judentum: 28). Dies solle verhindern,

dass an die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jh.s „ahistorisch“ (28) Maßstäbe angelegt werden, die erst in der Diskussion nach 1945 gewonnen wurden. In seiner Einleitung (13–30) betont B. daher, dass es darum gehe, „aus dem inneren Gefälle der ausgewählten theologischen Konzeptionen heraus“ (27) zu argumentieren. Für den Hauptteil der Untersuchung (31–311) ausgewählt sind dann Theologen, die in Person und Werk Berührungen mit der zeitgenössischen Emanzipation der Juden aufweisen, nämlich Schleiermacher (in einem eigenen Teil: 31–135) und die auf ihn folgenden Nitzsch (138–164), Neander (164–197), Strauß (197–239), Hengstenberg (239–270) und v. Hofmann (270–311), also mit einer Ausnahme bewusst keine Fachtestamentler, da bei solchen „ein einschlägiges Interesse“ (25) für AT und Judentum ohnehin vorausgesetzt werden könnte.

Die mit diesen, ausdrücklich der historisch-kritischen Methode verpflichteten, Voraussetzungen unternommenen Einzelanalysen führen zu Ergebnissen, die unbeschadet ihres historischen Eigenwertes m.E. auch eine theologische Linie bilden und so über den Tag hinaus weisende Bedeutung für eine christliche Israeltheologie besitzen, wie die Zusammenfassung unter systematischen Aspekten (als Schlussteil: 312–337) und, last not least, der gegenwartsbezogene Ausblick (338–349) zeigen. Die Linie dieser Ergebnisse sei hier anhand von vier Knotenpunkten nachgezogen:

(1) Grundlegend ist die Einsicht, dass das Verhältnis zu AT und Judentum ein eigenständiges Thema christlicher Theologie ist, m. a.W. dass für das Christentum das Judentum eine Bezugsgröße eigener Art ist und nicht mit den übrigen nichtchristlichen Religionen vergleichbar. Genau hier setzt B.s kritische Analyse der Religionstheorie F. Schleiermachers an, denn dieser positioniere das Christentum in „Äquidistanz“ (94) zu Judentum und pagana Religion: Die Verabsolutierung der positiven Gestalt der Religion (in den „Reden“: 48f.) hebe ebenso wie das Postulat der unableitbaren Urbildlichkeit des Erlösers (in der „Glaubenslehre“: 65) jede sachhafte Verbindung des Christentums mit dem Judentum auf (94), und das gesteigerte Interesse des alten Schleiermacher an AT und Judentum als Vorstufe des Christentums in philologisch-historischer (81ff.) wie in politischer Hinsicht (132) sei nur einer zunehmenden „Verkirchlichung“ (131, ähnlich 91) seiner Theologie nach der Restauration zu verdanken.

(2) Demgegenüber wird C.I. Nitzschs Konzept einer „testamentischen“ (142),

also altes und neues Testament umfassenden Religion hervorgehoben, da hier Judentum und Christentum in der „geschichtlichen[n] Kontinuität“ (148) derselben „Erzähltradition“ (ebd.) zusammengeschlossen seien (die dann freilich im ganzen wieder ungeschichtlich als Ausdruck ewiger Wahrheiten im Sinne paganer Philosophie verstanden sei: ebd. mit Anm. 69). Nitzsch steht so im Unterschied zu Schleiermacher (153) für die Einsicht in den *untrennaren Zusammenhang des NT mit dem AT*, in dem sich die besondere Beziehung des Christentums zum Judentum ausdrückt. – Auf dieser Linie wird auch die theologische Entwicklung des Konvertiten J.A.W. Neander gesehen, der anfangs das Christentum mit dem Platonismus konnotiert (170), bald aber die jüdenchristliche Gnosis als Bindeglied zwischen Judentum und Christentum verstehen gelehrt habe (178), so dass B. bei Neander (mit dessen Zeitgenossen Kling als Gewährsmann: 196 Anm. 310) „einen expliziten Bruch mit seinem eigenen platonisierenden Ausgang“ (194) beobachten kann. – Am grundsätzlichsten aber findet B. den unaufliebaren Geschichtszusammenhang von AT und NT in D.F. Strauß' „Leben Jesu“ von 1835 ausgesagt, da die „strenge historische Betrachtung“ (237) das NT „radikal“ (208) im Zusammenhang mit dem AT zu verstehen zwinge. Jedoch habe ein damit konfigurierendes spekulatives Interesse an der Einheit von Gott und Mensch im Geist (20f.; 237) Strauß im Laufe seiner Entwicklung zu einer synkretistischen Privatreligion (227) geführt, so dass er etwa die von ihm öffentlich bejahte (223) politische Emanzipation der Juden nur im Zuge einer „Racenvermischung“ (227 mit Straußzitat) durch „planmäßiges connubium“ (226), also als Assimilation, zu denken vermag.

(3) Die Diskrepanz zwischen dem Theologen Strauß und dem Politiker Strauß führt auf die *Bedeutung des zeitgenössischen Judentums für das Christentum*, worin sich die Linie eines theologisch konstitutiven Geschichtszusammenhangs von Christentum und Judentum über die biblische Zeit hinaus in die Kirchengeschichte hinein fortsetzt. Für dieses Problem wird exemplarisch der Alttestamentler E.W. Hengstenberg behandelt, der zwar die Einheit von AT und NT festhält (245f.), aber nur so, dass beide unmittelbar „Buch der Kirche“ (268) seien, so dass die biblische Prophetie und der christliche Staat Preußen unmittelbar (ohne den neulutherischen Umweg über ein ordnungstheologisches „Buch der Natur“, vgl. 249 – und daher keinesfalls bloß restaurativ:

246f.) aufeinander bezogen werden – mit der Folge, dass ein zeitgenössisches Judentum in diesem Konzept nicht oder nur als eschatologisch bekehrtes Israel vorkommt (262). Diese Bekehrung wird dann aber, wie B. bemerkt, als Ergebnis der kirchlichen Judenmission, nicht Folge der erhofften Parusie Christi verstanden (264).

(4) Damit aber fällt neben der Gegenwarts- auch eine *produktive Zukunftsbedeutung des Judentums für das Christentum* aus, die doch die Spitze der Linie eines konstitutiven Geschichtszusammenhangs beider Religionen bilden müsste. Diese Spitze nicht abzubrechen, bildet nach B. jedenfalls grundsätzlich den Vorzug von J.C.K. v. Hofmanns Konzept einer „distinkten“ (309) Heilsgeschichte als der „besonderen Ereigniskontinuität“ (308) des Zusammenhangs von Judentum und Christentum. J. v. Hofmann könne so, auch wenn er die jüdische Ablehnung Jesu als Messias entgegen der paulinischen Rede von Verstockung als schuldhaft verstehe (296.311), die christliche Judenmission problematisieren (303) und also dem zeitgenössischen Judentum eine christlich-theologische und in seinem politischen Engagement wohl auch gesellschaftliche Bedeutung zuschreiben (306). Dies schläge sich dann v.a. in der Eschatologie nieder, wo der alttestamentliche Verheißungsüberschuss sich als „kirchenkritische[n]“ Potenzial (303) auswirke.

B.s Analysen laufen somit auf die *These eines theologisch konstitutiven, unverwechselbaren und unvergleichlichen Geschichtszusammenhangs des Christentums mit dem Judentum von der alt. Zeit über die Gegenwart bis zum Eschaton hinaus*. Theologiegeschichtlich sei dieser Zusammenhang von der Generation nach Schleiermacher entdeckt worden, der selbst eine dialektische Bedeutung für diese Entdeckung habe (330, „Gesamtergebnis“). Jener Zusammenhang drückt sich in der Einsicht in die Einheit von AT und NT im biblischen Kanon aus, die freilich, wie das Negativbeispiel Strauß' und Hengstenbergs zeigte, auch dem nachbiblischen Judentum eine produktive theologische Bedeutung beimessen muss; und diese benennt B. in seinem Schlussteil immer wieder als eine vom Judentum ausgehende Kritik am kirchlichen „status quo“ (325.328.336 u. ö.).

Wie ist diese These einzuschätzen? Es scheint, dass damit die „fortdauernde konstitutive Bedeutung“ des Judentums für die Kirche (325) ihrer Stoßrichtung nach als vorwiegend kritische akzentuiert wird; dass das Judentum zum Stachel im Fleisch des Christentums wird, der jede vermeint-

liche Beruhigung christlicher Kirchlichkeit bei ihr selbst heilsam aufrüttelt. So ist wohl auch die zunächst nicht ganz klare methodische Prämisse zu verstehen, dass christliche Theologie „[e]rst nach einer solchen Selbstbesinnung“ (29) den Dialog „mit jüdischen Partnern“ (ebd.) führen könnte, zugleich aber „bereits in der Phase der internen christlich-theologischen Selbstklärung die Koexistenz des jüdischen Partners stets mitzubedenken“ (ebd.) habe.

In einem derartigen Verständnis des Judentums als eines eschatologischen Korrektivs zum Christentum berührt sich B.s These mit den Ergebnissen des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs (z. B. der 1996 ergänzten rheinischen Kirchenordnung). Mitunter scheint es auch, dass B.s These vom Geschichtszusammenhang des Christentums mit dem Judentum auf die Einzelanalysen zurückwirkt, wenn z. B. v. Hofmanns Konzept von Heils geschichte als ausgesonderter Ereigniszusammenhang, eben als die im AT begründete Erzähltradition, aufgefasst wird: Hier bleibt unberücksichtigt, dass Heils geschichte dem argumentativen „inneren Gefälle“ der Konzeption v. Hofmanns nach keine Aussonderung von Fakten, sondern ein bestimmtes, eschatologisch qualifiziertes Verständnis von Geschichte als ganzer ist, wie G. Weth dies schon 1931 gezeigt hat. Eine noch stärkere Be folgung des Ansatzes bei einer „theologischen Selbstklärung“ hätte auch die scheinbare Doppelgesichtigkeit von theologischer Würdigung des Judentums und zugleich seiner politisch-sozialen Abqualifizierung bei Strauß und Hengstenberg beseitigen können, denn Strauß hat bei seiner, von B. gelobten, radikal geschichtlichen Mythenkritik ebensowenig ein im o.g. Sinne theologisches Geschichtskonzept vor Augen wie Hengstenberg bei seiner linearen Verrechnung von biblischer Prophetie und preußischer Geschichte. Auch das zweite Moment von B.s These neben dem Geschichtskonzept, nämlich die besondere Bedeutung des Judentums für das Christentum – im Unterschied zu den paganen Religionen – wird man besonders bei Neander (196!) anders einschätzen können, als B. dies tut; auch wird Schleiermachers Rede vom „kindlich[en]“ (37) Charakter des Judentums gewiss vorschnell verbunden mit dessen Abwertung als „politisch-nomistisch“ (39) bestimmt.

Im ganzen bleibt der Eindruck, dass B.s werkimanente Analysen mehr Potenzial haben, als die in Annäherung an den Diskussionsstand des christlich-jüdischen Dialogs formulierte Zusammenfassung er-

kennen lässt. In ihr kommt die nicht korrektive, sondern konstruktive Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie zu kurz, obwohl die Analysen hierfür Material geboten hätten: So kann B. beim späten Schleiermacher und bei Neander zeigen, dass schon die Wahrnehmung des Judentums als Vorbereitung des Christentums, auch wenn sie aus heutiger Sicht in der Nähe des Substitutionsmodells liegt, im zeitgenössischen Diskurs einen theologischen Erkenntnisgewinn bedeutet. Solche Einsicht bleibt Revisionen christlicher Theologie verschlossen, die sich mit dem Nachweis theologischer Antijudaismen bei den verschiedensten Autoren begnügen, wie es auch gegenwärtig immer wieder geschieht. Demgegenüber bringt B.s Untersuchung gerade durch ihren betont historischen Ansatz auch einen bedeuten den Erkenntnisgewinn in den Prinzipienfragen des christlich-jüdischen Dialogs. Dieser Zusammenhang bietet womöglich auch eine Gelegenheit, die richtigen und wichtigen methodischen Grundentscheidungen B.s – Argumentation aus dem argumentativen „inneren Gefälle“ heraus anstatt aufgrund von Kriterien des theologischen Antijudaismus: Ausdehnung der Quellenbasis über Fachalttestamentler hinaus –, die jetzt eher thetisch dargeboten werden, eingehender zu begründen. In jedem Fall hat B. mit seinen umsichtigen und gediegenen Analysen sowohl der Dogmengeschichte als auch dem christlich-jüdischen Dialog einen großen Dienst erwiesen.

Bonn

Henning Theissen

Samerski, Stefan (Hrsg.): Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (=Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, NF, Beiheft 5), Berlin (Duncker & Humblot) 2001, 320 S., Abbildungen, brosch., ISBN 3-428-10406-4.

Nach wie vor steht die historische For schung zu Wilhelm II. unter dem Bann der Kriegsschuldfrage und der machtpoliti schen Bedeutung der Wirksamkeit des letzten Deutschen Kaisers. Dies belegt ein dringlich der im Herbst 2001 erschienene zweite Band der monumental angelegten Biographie John C.G. Röhls. Wieder wird die mentalitätsgeschichtliche Frage stellung nach den Interpretationen des Kai seramts in den verschiedenen Milieus der segmentierten wilhelminischen Gesellschaft zurückgestellt. Dies ist um so erklä rungsbedürftiger, als sich die deutsche Ge sellschaft von 1888, dem Regierungsan-

tritt des Kaisers, bis 1918 ständig weiter entwickelte und veränderte. Warum hat Deutschland auf sein machthungriges Staatsoberhaupt während einer Generation mit so wenig Ernst zu nehmender Opposition reagiert, während gleichzeitig mehrere europäische Monarchen Attentaten und Revolutionen zum Opfer fielen? Warum haben selbst Sozialdemokraten und Zentrumspolitiker so wenig Fundamentalkritik geübt und bei Kriegsbeginn 1914 die imperialistische Politik von Kaiser und Militär zumindest geduldet, wenn nicht unterstützt? Offenbar wirkte Wilhelm II. nach außen auf das Gros der Bevölkerung ganz anders als auf die Menschen seiner Umgebung, die oft unter seiner schwierigen Persönlichkeit litten.

Der Aspekt der Religion – nicht in konfessioneller Engführung definiert, sondern auf sinnstiftende Systeme bezogen, die den Einzelnen in seiner Lebenswelt physisch (und metaphysisch) einordnen – kommt in den konventionellen historiographischen Untersuchungen über das Kaiserreich zu kurz. Th. Nipperdey kann als besondere Ausnahme gelten. Untersuchungen des religiösen Themenkreises können dazu beitragen, mentalitätsgeschichtliche Fragen wie die eben genannten zu analysieren. Ein Phänomen wie das Kaisertum hat eben dezidiert religiöse Aspekte und läßt sich nicht auf die Abstraktionen des Staatsrechts und der Machtpolitik reduzieren. Das Kaisertum lebte von der Akzeptanz seines religiös untermauerten ideologischen Fundaments, nämlich in einer als verwirrend erlebten und sich ständig verändernden Welt Orientierung zu stiften. Ohne mehrheitlich akzeptierte innere Plausibilität hätte die (Wieder-)Einführung des Kaisertums 1871 nie gelingen können.

Um so wichtiger ist es, daß der von S. Samerski herausgegebene Sammelband, an dem Wissenschaftler ganz verschiedener Fachrichtung mitgearbeitet haben, den Gesamtbereich des religiösen Umfelds des Kaisers in Einzelbeiträgen untersucht. Ziel des Bandes ist, zum einen das religiöse Selbstverständnis und die Prägung (M. Friedrich) des Kaisers durch seine Umgebung aufzuarbeiten, zum anderen religiopolitische Maßnahmen, die entweder vom Kaiser als Staatsoberhaupt oder als Summus Episcopus der Evangelischen Kirche Preußens ausgingen, zu betrachten. Dabei wird deutlich, daß Wilhelm II. gerade im Bereich der Kulturpolitik – z. B. im Religionsunterricht (W. Eykmann) oder im Rahmen des Kirchenbauprogramms (J. Krüger) – auf die integrierende Funktion christlicher Wertevermittlung setzte und versuchte, durch Anknüpf-

fung an alte religiös besetzte imperiale Traditionen des Mittelalters und der Antike den sakralen Nimbus des Kaiseramts zu verstärken (M. Spöttel). Inwieweit seine Versuche einer Integration der Deutschen, die konfessionell, sozial und landsmannschaftlich geschieden waren, als gelungen zu bewerten ist, steht auf einem anderen Blatt. Die Haltung des Kaisers in der Bewältigung der sozialen Frage ist ebenfalls im Blick (N. Friedrich) und zeigt das Dilemma seiner patriarchalischen Lösungsversuche sowie seine Ablehnung sozialpolitischer Initiativen kirchlicher Kreise. Ein partieller Erfolg der kaiserlichen Bestrebungen um Integration im (gespaltenen) evangelischen Lager (K.E. Pollmann) und beim katholischen Zentrum läßt sich nicht leugnen. Die Überlegungen zum Verhältnis des Kaisers zum Papsttum und zum deutschen Katholizismus (J. Strötz, S. Samerski) belegen zwar, daß Wilhelm II. sich mehrfach bemühte, die negativen Folgen des Kulturkampfes unter Bismarck zu beheben (mangelndes Vertrauen zur politischen Leitung des evangelisch dominierenden preußisch-deutschen Reiches). Daß Wilhelm II. aber immer wieder – zumindest im vertrauten Kreise und im Hintergrund der politischen Meinungsbildung – schärfste Kritik nicht nur an Papst Leo XIII. oder den Jesuiten übte, wird ausgebendet. So scheint im Gesamtenor der Beiträge der irrlichternde Charakter des Kaisers, seine Sprunghaftigkeit und persönliche Unzuverlässigkeit unterbewertet, was sich allerdings insofern begründen läßt, als die Autoren ja gerade versuchen, die *Außen* Wirkung des Kaisers in der Formung der wilhelminischen Mentalität zu skizzieren. Denn zweifellos hatte das Kaiseramt, wie bereits N. Sombart Mitte der 90er Jahre herausgearbeitet hat, eine bündelnde Funktion, da der Kaiser einziger Repräsentant des gesamten Deutschlands war und Zukunftshoffnungen privater und öffentlicher Art verkörperte. Die Kaiserverehrung konnte dabei durchaus religiös überhöhte Züge annehmen (P. Bahners).

Bedauerlich ist, daß neben den Untersuchungen zu Protestantismus und Katholizismus im Kaiserreich der Aspekt des Judentums ausgeblendet werden mußte, da der Herausgeber keinen Autor zu diesem überaus bedeutsamen Thema gefunden hat. Die ambivalente Haltung Wilhelms II. zum Judentum ist quellenmäßig sehr gut belegt. Einerseits hatte er in Anlehnung an den Antisemitismus des von ihm zeitweise protegierten A. Stoekker dezidiert antijüdische wenn nicht antisemitische Tendenzen, andererseits

pflegte er Kontakte zu bedeutenden Juden und war 1898 sogar gewillt, die zionistische Bewegung Herzls zu unterstützen, wurde jedoch vom Auswärtigen Amt zurückgehalten. Im Verlauf des 1. Weltkriegs verfiel Wilhelm II. immer mehr im Rahmen seiner dualistischen Weltkonzeption einer kategorischen Ablehnung des Judentums, das er für die deutsche Niederlage miterantwortlich mache. In dieser Zwiespältigkeit von Attitüden und konkreten Handlungen spiegelt Wilhelm II. die gebrochene Haltung des christlich geprägten Deutschland zu seinen jüdischen Bürgern.

Schade, daß die Autoren die Habilitationsschrift des Rez.: „Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II.“ nicht verwertern konnten, wie auch dieser den vorliegenden Band erst nach Erscheinen seines Werkes zur Kenntnis nehmen konnte. Beide Arbeiten belegen, daß sich eine neue Sicht des Phänomens des Wilhelmianismus anbahnt, die den Aspekt der Religion aufarbeitet und in die historiographische Analyse miteinbezieht, durch die Zusammenarbeit von Vertretern verschiedener Disziplinen profitiert und auf traditionelle Engführungen und Klischees verzichtet.

Kassel

Thomas Benner

Kaufmann, Thomas / Harry Oelke (Hrsg.): *Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“* (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21), Gütersloh, (Gütersloher Verlagshaus), 2002, 392 S., kt. ISBN 3-579-02673-9.

In den vergangen Jahren sind grundlegende Arbeiten zur Geschichte der evangelisch-theologischen Fakultäten in der Zeit des Nationalsozialismus entstanden; die Erforschung der einzelnen Disziplinen ist dagegen noch immer ein Desiderat. Für die Kirchengeschichte liegt nun ein Band vor, der aus Vorträgen der Sektion „Evangelische Kirchenhistoriker im Dritten Reich“ des 43. Historikertages 2000 hervorgegangen ist und der exemplarisch die institutionellen und fachlichen Rahmenbedingungen von Kirchenhistorikern während der Zeit des Nationalsozialismus in den Blick nimmt. – Damit ist eine Debatte angestoßen, die nicht nur mit bislang unbekanntem Archivmaterial, neuen Perspektiven und methodischen Zugängen zur Wissenschaftsgeschichte jener Zeit aufwarten kann, sondern auch das Selbstverständnis der Akteure und deren Deutung der Disziplin „Evangelische

Kirchengeschichte“ als Wissenschaft erheblich erhellt. Im Rahmen des absoluten Weltdeutungsanspruches des Nationalsozialismus sahen sich nicht nur die Theologischen Fakultäten insgesamt, sondern auch die einzelnen Disziplinen im besonderen zur Legitimation herausgefordert. Dies geschah zum Teil durch Abgrenzung – viel öfter jedoch durch Anpassung und den Versuch der Verschränkung von christlichem und nationalsozialistischem Gedankengut.

Harry Oelke gibt zu Beginn (12–31) einen ausführlichen Überblick über den Forschungsstand und formuliert als zentrale Aufgaben die Notwendigkeit einer Bestandsaufnahme und der sachgemäßen Deutung. – Thomas Kaufmann (32–54) skizziert die generationspezifischen fachwissenschaftlichen und politischen Prägungen der Kirchenhistoriker und sieht hier wie in der Rekonstruktion individueller Entscheidungsspielräume, fakultätspolitischer Bedingungen und der Untersuchung von Kommunikationsnetzen eine wichtige Deutungsperspektive. Gegenüber der bisheriger Orientierung an der Zugehörigkeit zu kirchenpolitischen Richtungen erlaubt diese eine stärkere Differenzierung der einzelnen Positionen. – Martin Ohst, Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs (64–121), weist die zentrale Bedeutung der Weltkriegserfahrung des Kirchenhistorikers für die Deutung seiner Lebensgeschichte und Theologie sowie die Verarbeitung in seiner antiteologischen Geschichtsphilosophie nach und erklärt von hier aus dessen Affinität zur Nationalsozialistischen Bewegung und den Deutschen Christen. – Thomas Kaufmann „Anpassung“ als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“ (122–273), stellt in seiner materialreichen Studie Seebergs Geschichtsverständnis, die Betonung einer „Deutschen Mystik“ sowie dessen Lutherinterpretation dar und analysiert eindringlich die theologiepolitische Rolle im Dritten Reich. Darüber hinaus gibt die Untersuchung Einblicke in Auseinandersetzungen der in der „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ versammelten Kirchenhistoriker und deren Organ ZKG, zu dessen Herausgeber Seeberg zählte. – Berndt Hamm, Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus (273–309), zeigt anhand des Tübinger Kirchenhistorikers und Hollschülers überzeugend auf, wie die Anknüpfung an die Lutherdeutung Holls und die geschichtlich verstandene Schöp-

fungsordnung eine Synthese von Christentum und Nationalsozialismus möglich machte. – *Hans Christof Brennecke*, Der sog. Germanische Arianismus als „arteigener“ Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus (310–329), nimmt ein zentrales Thema Kirchenhistorischer Apologetik in den Blick, zu dem sich fast alle Kirchenhistoriker im Dritten Reich zu Wort meldeten, um die Angriffe von nationalsozialistischer Seite, dass das Christentum nicht „artgemäß“ sei, mit zumeist ebenso problematischer Argumentation wie die Gegner zu widerlegen. – *Harry Oelke*, Bekennende Kirchengeschichte. Der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt im Nationalsozialismus (330–366), zeigt, wie die Bindung Schmidts an bekenntniskirchlich-lutherische Überzeugungsmuster ihren unmittelbaren Reflex im wissenschaftlichen, politischen und kirchlichen Bereich fand und zur Resistenz gegenüber dem Nationalsozialismus führte. – *Hartmut Lehmann*, Heinrich Bornkamm im Spiegel seiner Lutherstudien von 1933–1947 (367–380), führt schließlich anhand einer vergleichenden Analyse der Abhandlung „Rasse und Volk bei Martin Luther“ von 1933 und der revidierten Fassung von 1947 die sprachlichen und ideologischen Kontinuitäten im theologischen Denken Bornkamms vor Augen.

Der Band macht nicht nur deutlich, dass die Zeit zwischen 1933 und 1945, wie die Herausgeber betonen, als eine eigene Phase der Kirchenhistoriographie des 20. Jhs. zu betrachten ist, zeigt aber zugleich, dass die Wurzeln theologischer Argumentationsstrukturen gleichwohl bis weit ins 19. Jh. zurückreichen. Ebenso blieben personelle und methodische Weichenstellungen im „Dritten Reich“ auch nach 1945 wirkmächtig. Kontinuitäten und Brüche in der Kirchengeschichte des 20. Jhs. herauszuarbeiten, wird daher ein notwendiges Anliegen der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung darstellen. Auch dazu hat der vorliegende Band eine wichtige Schneise geschlagen.

Jena

Gury Schneider-Ludorff

Roggelin, Holger: Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil, (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte; Reihe B: Darstellungen 31), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 350 S., geb., ISBN 3-525-55731-0.

„Nur ein Außenseiter?“ – so fragt der Autor in seiner Schlussbetrachtung und er nimmt damit die Frage auf, die auch den

Leser mehr und mehr beschäftigt hat, je tiefer er in das Leben und Denken dieses weitgehend vergessenen deutsch-britischen, lutherisch-methodistischen Theologen eingetaucht ist. Und das Buch ist eine wirklich faszinierende Lektüre! – Bis-her war Hildebrandt bekannt geworden als enger Freund von Dietrich Bonhoeffer, so erscheint er etwa in Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie. Doch schon die Frage, welchen Einfluss Hildebrandt auf das theologische Denken und Handeln Bonhoeffers hatte, ist weitgehend unbestimmt geblieben. Nur schemenhaft ist die eigene Persönlichkeit Hildebrands und seine eigenständige Rolle nach 1933 erkennbar. Dass die mangelnde Rezeption auch mit Hildebrands Persönlichkeit, mit seiner Theologie und seinem beruflichen Werdegang nach 1945 zusammenhängt, belegt die vorliegende Biographie.

Roggelin (= R.) konzentriert sich in seiner Darstellung – einer 1995 an der Universität Kiel angenommenen theologischen Dissertation – besonders auf die Jahre von 1933 bis 1945, auf „Kirchenkampf und Exil“. Knapp nur wird dagegen Hildebrands weiterer Lebenslauf bis zu seinem Tod 1985 skizziert. Der Vf. hat seine Darstellung chronologisch aufgebaut, die Lebensstationen Hildebrands bilden das Grundgerüst der Arbeit. – Gründlich schildert der Vf. Hildebrands (1909–1985) Jugend- und Studienzeit. Dieser stammte aus einem bildungsbürgerlichen Berliner Professorenhaushalt, seine Mutter kam aus einer jüdischen Kaufmannsfamilie. Nach dem Theologiestudium in Berlin, Marburg und Tübingen – seine Lehrer waren besonders Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg, in dessen Seminar lernte er auch Dietrich Bonhoeffer kennen – und einer Licentiatenarbeit über Luthers Abendmahlslehre begann er seine kirchliche Karriere in Berlin. Das Jahr 1933 stellte dann auch für H. persönlich einen tiefen Einschnitt dar, es war „keine Zeit der Illusionen“ (46). Noch im Juni '33 ordiniert, war für ihn klar, dass er in dieser Kirche keine Zukunft hatte; gemeinsam mit anderen Berliner Theologen stellte er erste Überlegungen zur kirchlichen Opposition an. Nach einigen Monaten in London bei Bonhoeffer wurde er Ende Januar 1934 Mitarbeiter von Martin Niemöller im Pfarrernotbund. Bis 1937 war er in verschiedenen Funktionen und Rollen ein wichtiges und aktives Mitglied der Bekennenden Kirche. R. beleuchtet diese Zeit genau, er schildert seinen Gemeindedienst, seine ökumenischen Kontakte, seine Lehrtätigkeit an der neugegründeten Kirchlichen Hochschule Berlin etc. Dabei bemüht er sich auch darum, die

theologische Arbeit Hildebrands zu würdigen; seine ekklesiologischen Entwürfe (z. B. 10 Thesen für die Freikirche, 1934) sowie seine theologischen Überlegungen zur sog. „Nichtarierfrage“. Hier war seine Haltung geprägt von einer Skepsis und Ablehnung gegenüber einer neuen Israel-Theologie, er vertrat einen in dieser Zeit ungewöhnlichen und theologisch offensichtlich kaum anschlussfähigen „ethischen Ansatz“ (120), in dem er die Juden als „Mitmenschen“ betrachtete, jede Einschränkung, jeder Angriff auf ihr Leben stand für ihn im Gegensatz zur Menschenwürde, wie sie in der Bibel verankert war. R. beschäftigt sich besonders mit Hildebrandts ungedruckter Schrift „Das Evangelium und die Humanität“ (1940), ein mehrfach verändertes Manuskript, in dem er ein Schlüsseldokument zum Verständnis der Theologie Hildebrands sieht.

Als sich 1937 die politische Lage in Berlin verändert (u.a. wurde Niemöller verhaftet, auch Hildebrand kam kurzzeitig in Haft), entschließt er sich zur Emigration nach London. Nun begleitet er die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen von außen. Er leistet in England, im Kontakt sowohl mit der deutschen Gemeinde (wo er eine Zeit lang bei Julius Rieger Hilfsprediger war) und deutschen Emigrantenkreisen als auch im Kontakt mit Bischof Bell und der anglikanischen Kirche „Übersetzungstätigkeit für die Bekennende Kirche“. In einem sehr umfangreichen Kapitel untersucht R. schließlich die „Kriegsjahre in Cambridge“, seine Internierung, seine Bemühungen, sich eine neue Existenz aufzubauen sowie seine Mitarbeit die deutschen religiösen Sendungen der BBC etc. Die beiden letzten Kapitel wenden sich dann der Nachkriegszeit zu, Hildebrandts Übertritt zum Methodismus (From Luther to Wesley, 1951), seine Tätigkeit als Pastor in der britischen Methodistenkirche sowie seine Lehrtätigkeit an der methodistischen Drew University (Madison, New Jersey), schließlich auch der Übergang zur Church of Scotland als Pfarrer in Edinburgh.

In einem gesonderten Kapitel skizziert R. noch das spannungsreiche Verhältnis Hildebrands zur Bonhoeffer-Interpretation und Bonhoeffer-Rezeption, hier hat er sich aus den öffentlichen Debatten immer herausgehalten, nur, in der Regel über Eberhard Bethge, persönliche Erinnerungen beigesteuert. Hier wie auch in anderen Kapiteln kann der Vf. auf die umfangreiche „Privatsammlung Bethge“ zurückgreifen. Einige Quellen, Literatur- und Quellenverzeichnisse sowie Register schließen den Band ab.

„Hildebrandt blieb theologisch wie persönlich ein ausgeprägter Individualist, der seine Außenseiterrolle auch kultivierte“ (271), so fasst R. seine Forschungsergebnisse zusammen. Dabei hebt er besonders dessen sehr eigenständige, auf dem Lutherum und dem Neuprotestantismus beruhende Theologie hervor, die „der Kirche neben dem Heil auch das Wohl der Welt zur Aufgabe“ gemacht habe. Dass sein Ansatz in der theologischen Landschaft der fünfziger und sechziger Jahre nur wenig Anhänger gefunden hat, überrascht nicht. Umso wichtiger erscheint die Tatsache, dass man nun auch solche Positionen wieder entdeckt.

Es bleiben freilich bei der Einordnung Hildebrands in die systematische Theologie durchaus noch Fragen offen, tatsächlich erscheint seine manchmal biblistische Argumentation kurzsinnig, so muss der Beitrag, den die vorliegende Arbeit für die Erforschung des Kirchenkampfes leistet, besonders herausgestellt werden. Dies gilt gerade für die Exilszeit und die ökumenischen Kontakte. Für die deutschsprachige Diskussion sind diese Passagen zur englischen Kirchengeschichte, zu Bischof George Bell und zu den ökumenischen Kontakten besonders wichtig. Auch die problematische Rolle des Auslandsbischofs Theodor Heckel, der auch für Bonhoeffers Lebensweg nicht unwichtig war, wird in dieser Arbeit quellennah weiter beleuchtet. Bei der Lektüre muss man schließlich immer wieder an andere Pfarrerschicksale denken, etwa an den Bochumer Hans Ehrenberg, der 1938 ins Exil nach London getrieben wurde und dessen Leben bis 1938 Günter Brakelmann dargestellt hat; sein Name taucht immer wieder in der Darstellung auf. – Diese quellennahen Darstellung erweitert unsere Kenntnisse über die theologischen und kirchenpolitischen Konflikte nach 1933 erheblich.

Hagen

Norbert Friedrich

Slenczka, Notger: *Selbstkonstitution und Gottesfahrt. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie*. Studien zur Erlanger Theologie II (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 86), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 364 S., kt., ISBN 3-525-56293-4.

Zwei Teilbände der Studien zur Erlanger Theologie sind aus der 1997 in Göttingen angenommenen Habilitationsschrift des Vf.s hervorgegangen. Seit 2000 lehrt er Systematische Theologie als Professor

an der Universität Mainz. Der erste Band behandelte den Erlanger Theologen F. H. R. von Frank (Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels, Göttingen 1998). Er schließt mit der Bemerkung, die Grundfiguren der Subjektivitätstheorie seien der „Hintergrund, auf dem der Ihmels-Schüler Werner Elert seine Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Konzept der Subjektivität begründet, deren Zentrum – kurz und voreilig gesagt – eben darin liegt, dass er die neuzeitliche Konzeption einer autonomen Subjektivität als die Gestalt beschreibt, in der das neuzeitliche Denken dem Faktum zu entlaufen sucht, dass die Subjektivität ihrer selbst ursprünglich bei Luther – in der Erfahrung des Negiertwerdens und der Neukonstitution in einem anderen ihrer selbst – ansichtig wurde.“ (323). Diese Umschreibung von der Hand des Verfassers sei vorangestellt.

Slenczka unterstreicht, was von vielen schon beobachtet wurde, dass Elert als erratischer Block in der zeitgenössischen Theologie gestanden habe. Er wundert sich vor allem, dass Elert sich nicht deutlicher mit der Position von Karl Barth auseinandergesetzt und in Beziehung zu ihm gestellt habe. In fünf Kapiteln will er den „Versuch unternehmen, die Position Elerts auf eine möglichst schlüssige Lesart hin zu interpretieren um so die Stärke der Konzeption herauszuarbeiten, die unter der oft mangelhaften Durchführung verloren zu gehen droht“ (22). Die Funktion des Gesetzesbegriffes bei Elert wird im ersten Teil untersucht, was im Rückgriff auf die frühen Arbeiten Elerts geschieht. „Evangelium und Dogma“ ist der zweite Teil überschrieben, der sich den Frühstudien von Elerts systematischer Theologie zuwendet. Unter der Überschrift: „Die Wahrheit der neuzeitlichen Subjektivität“ wendet sich der Verfasser im dritten Teil Elerts „Morphologie des Luthertums“ von 1931/32 zu. Der vierte Teil behandelt die 1940 erschienene Dogmatik „Der christliche Glaube“. Der fünfte Teil fasst die Ergebnisse abschließend zusammen.

Die Stärke dieses Buches ist darin zu sehen, dass der Vf. sich intensiv in die Auseinandersetzung mit dem systematischen Werk Elerts einlässt und es in seiner eigenen Tradition zu verstehen sucht. Schon das ist jedoch auch ein Wagnis. Bei einem Theologen, der gezielt wenig über seine Beziehungen zu Lehrern und Zeitgenossen sagt, kann man sich auch leicht auf falsche Fährten locken lassen. Man muss sich auf dies Wagnis einlassen, wenn auch nicht auszuschließen ist, dass

andere von anderen Wurzeln her dieselben Passagen anders lesen. Der Traditionstrom, in dem Elert sich bewegt, kann nicht auf Erlangen allein kanalisiert werden, wenn auch Elert über dreißig Jahre an dieser Universität gelehrt hat und sich ihr verpflichtet fühlte. In seinem handschriftlichen Eintrag ins Album der Erlanger Universität spricht Elert aus, was ihm seine Lehrer im Studium bedeutet haben: „Von den theologischen Lehrern machten am meisten Eindruck Theodor Kolde und Theodor Zahn in Erlangen, dieser vor allem durch die strenge Logik seiner neutestamentlichen Einleitung und seiner Kanonsgeschichte, jener durch die – aus solider archivalischer Arbeit stammende – Plastik seiner Darstellung. Fener in Leipzig Ihmels durch seine starke Persönlichkeit, Hermelink, der uns die Geschichtsbetrachtung Troeltschs erschloss und gleichzeitig zur Kritik anstiftete, Hunzinger, der damals den ‚modernen Menschen‘ entdeckt hatte und durch glänzende Rhetorik mit dem Christentum auszusöhnen suchte. Schließlich in Breslau Kropatscheck durch seine Ethik.“ Dieser Eintrag vom 5. Januar 1927 stammt von der Übernahme des Rektorats, das er 1927/28 innehatte. Das ist ein klares autobiographisches Zeugnis, das jedoch bei Slenczka nirgends auch nur anklängt. Elerts umstrittene Haltung zum Nationalsozialismus spielt in diesem Buch überhaupt keine Rolle, wiewohl auch die dogmatischen Werke zur Beantwortung dieser heute oft gestellten Frage nicht wenige Hinweise enthalten. Elert, der Karl Barth kritisch gegenüber stand, lehnte bekanntlich auch die Barmer Theologische Erklärung ab. Er war aber trotz des seine Handschrift tragenden „Ansabcher Ratschlags“ von 1934, von dessen Trägerkreis er und Paul Althaus sich sehr schnell wieder zurückgezogen haben, nie Mitglied der NSDAP. Slenczka streift das Problem in kritischer Absetzung von B. Hamm jedoch nur im Vorwort durch Apostrophierung einer gewichtigen Fußnote zur Frage des Deutstums. „Elerts Position hierbei ist denkbar unverdächtig...“ (227, Anm. 204). Hier nämlich muss Slenczka sich selbst mit seiner kritischen Besprechung des Buches von Sigurjón Arni Eyjólfsson (Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts, Hannover 1994) wieder zurücknehmen. Ob er trotz dieser „retrac-tatio“ in politicis in seinem Buch wirklich Raum genug gelassen hat für eine echte Verarbeitung dessen, was der isländische Theologe Eyjólfsson aus Elerts Werk herausgestellt und ermittelt hat, ist eine offen bleibende Frage. Sie gehört allerdings in die Beurteilung des Gesamtduktus der

Arbeit. Mit der Attitüde des Oberlehrers bekommt ja auch Elert sehr viele rote Striche, was alles er „generös übersehen“ hat (43, Anm. 62) oder mit „zugegebenermassen untauglichen sprachlichen Mitteln“ beschreibt (100, Anm. 75) oder wo er in „geradezu grotesker Weise ungeeignet“ argumentiert (281). Schließlich beklagt er Mängel in Elerts Christologie: Elert habe die Christologie als Basis der Gotteslehre bezeichnet, aber im Rahmen der Christologie als völlig fraglos vorausgesetzt, „was der Terminus ‚Gott‘ und was die Behauptung, man habe es in Christus mit Gott selbst zu tun, besagen soll. Es ist an keiner Stelle auch nur problematisiert, was die zentrale Behauptung des Evangeliums als Demonstrativ – Gott ist in Christus – eigentlich besagen soll, und woran der Mensch das Recht dieser Behauptung erkennt.“ (S. 327). Die heute alten Männer und Frauen, die in ihrer Studienzeit Elert noch im Hörsaal erlebt und gehört haben, werden einen solchen Satz nur mit ratlosem Kopfschütteln lesen, denn ihnen hat da in solcher Hinsicht nichts gefehlt.

Auf textkritische oder textgeschichtliche Beobachtungen zu den verschiedenen Auflagen der Dogmatik (vor allem von der ersten [1940] zur zweiten Auflage [1941]) mit allem, was daran zu beobachten ist, verzichtet Slenczka, obwohl Reinhard Hauber dazu gesicherte Erhebungen festgehalten hatte. – Man findet also in der vorliegenden Arbeit wichtige und sorgfältig recherchierte Traditionslinien Erlanger Tradition vom 19. ins 20. Jh. Von hier aus erschließt sich der Durchgang durch das dogmatische Werk Elerts, der vom ursprünglich kirchenhistorischen Lehrstuhl 1932 auf den systematischen Lehrstuhl gewechselt war. Die Analyse bevorzugt die frühen wenig bekannten Arbeiten Elerts und die dogmatisch-dogmengeschichtlichen Hauptschriften. Elerts Ethik von 1949 wird marginalisiert, die Hinwendung zu den Studien über die Christologie der Alten Kirche zwar gestreift, aber theologisch nicht wirklich reflektiert. Es muss doch – nicht im Rahmen der Tradition durch die Lehrer, Väter und Vorfäder, sondern vielmehr – in der eigenen Biographie Gründe haben, dass Elert sich nach dem Abschluss der Ethik ausgerechnet patristischen Themen zuwandte, dem Verständnis des Abendmahls in der Alten Kirche und der altkirchlichen Christologie, an deren Vollendung ihn sein schneller Tod (21. 11. 1954) gehindert hat.

Slenczkas Buch liest sich schwer. Die Argumentation und Gedankenführung geht sehr streng und konzentriert durch die Fülle des Stoffes, der nach systemati-

schen Gesichtspunkten gegliedert ist und kaum von der historischen Seite anvisiert wird. Natürlich ist dieser Band als der zweite einer ursprünglichen Einheit nur mit dem ersten Band zusammen zu verstehen.

Dass Elert in der neueren Theologie noch nicht ganz vergessen ist, zeigen auch zwei weitere Buchtitel: Die Marburger Dissertation von Thomas Gerlach: Verborgener Gott – Dreieiniger Gott. Ein Koordinationsproblem lutherischer Gotteslehre bei Werner Elert, Frankfurt u. a. 1998, die Slenczka nur noch im Vorwort erwähnen konnte, und die Bonner Arbeit von Michael Roth: Zwischen Erlösungshoffnung und Schicksalserfahrung. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts, Aachen 1997, die Slenczka offenbar noch nicht kannte.

Neuendettsau

Rudolf Keller

Ueberschär, Ellen: *Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR 1945–1961* (=Konfession und Gesellschaft 27). Stuttgart (Kohlhammer) 2003, 360 S., kt., ISBN 3-17-017898-9

In der zeitgeschichtlichen Protestantismusforschung zeichnet sich seit geraumer Zeit eine methodische und perspektivische Erweiterung der vornehmlich theologisch argumentierenden Kirchengeschichtsschreibung ab. Die Rezeption politik-, sozial- und kulturgeschichtlicher – also „profan“geschichtlicher – Ansätze rückt in den Vordergrund, während konfessionsvergleichende Perspektiven (protestantisch – katholisch z. B.) noch in den Kinderschuhen stecken. Hier reiht sich auch die 2001 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Marburg angenommene kirchengeschichtliche Dissertation von Ellen Ueberschär (= Ue.) ein, deren gekürzte Fassung jetzt im Druck vorliegt. – Ihr Gegenstand, „Junge Gemeinde im Konflikt“, nimmt ein zentrales Spannungsfeld zwischen SED-Diktatur und christlichen Kirchen in der DDR während der fünfziger Jahre in den Blick. Die Studie bleibt jedoch nicht auf diesen Zeitraum beschränkt. Vielmehr werden die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um die Jugend in den Kontext langfristig wirkender Entwicklungen ev. Jugendarbeit eingordnet, welche bis in die dreißiger Jahre zurückreichen. Diese gewinnbringende Längsschnittperspektive ermöglicht die historische Analyse und Einordnung der Wechselwirkungen staatlicher Jugend- und Kirchenpolitik mit den Formen und Inhalten ev. Jugend-

arbeit in der DDR. Die „Junge Gemeinde“ in der DDR erfuhr in der Phase der Liquidation 1952/53 ihre entscheidende organisatorische und identitätsstiftende Gestalt: „Entkirchlichung“ durch gezielten politischen Druck und „Verkirchlichung“ bildeten im Falle der ev. Jugend ein „dichotomisches Paar“, wobei „Verkirchlichung“ im doppelten Sinne verstanden wird, als organisatorische „Verlandeskirchlichung“ und als individuelle religiös-kirchliche Glaubensbindung („ekklesiologische Einsicht“) (307).

Diese Kernthese wird in drei unterschiedlich großen Kapiteln überzeugend entfaltet. Materialgrundlage bilden hierfür hauptsächlich die parteiinternen Aktenüberlieferungen der SED bzw. FDJ einerseits und die Überlieferungen verschiedener ostdeutscher Landeskirchen sowie der Jugendkammer-Ost andererseits. – Das 1. Kapitel („Kirchliche Jugendarbeit – eine Genese“) (24–42) skizziert die theologischen wie organisatorischen Spannungen, die v.a. nach der Eingliederung der ev. Jugendarbeit in die Hitler-Jugend über schon früher erkennbare Ansätze einer Verkirchlichung der ev. Jugendarbeit entstehen. Otto Riethmüllers theologisch gemeinter Zielbegriff der „Jungen Gemeinde“ verband sich mit den Bestrebungen, ein einheitliches ev. Jugendwerk aufzubauen (36f.).

Im 2. Kapitel („Jugendarbeit in der Zusammenbruchsgesellschaft“) (43–169) knüpft an die von Martin Broszats 1989 vorgelegten Forschungen („Von Stalingergrad zur Währungsreform“) an und untersucht die Kontinuitäten der verkirchlichteten ev. Jugendarbeit in den Umbruchsjahren zwischen Kriegsende und Gründung der DDR. Unter den Bedingungen einer restriktiven sowjetischen Besatzungsherrschaft knüpfte die ev. Jugendarbeit in den einzelnen Landeskirchen in unterschiedlicher Weise an die Verkirchlichungstendenzen der 30er Jahre an: Keineswegs auf einhellige Zustimmung stießen Versuche einer Inkorporation der Jugendwerke in die Landeskirche sowie eine von der „ekklesiologischen Einsicht“ getragene, auf die Gemeinde bezogene Jugendarbeit in der Ev.-luth. Landeskirche Sachsen und der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen. In der Kirchenprovinz Berlin-Brandenburg hingegen wurde die „Junge Gemeinde“ zum Synonym für kirchlich organisierte Jugendarbeit (98–138). Überholt wurden diese Entwicklungen durch eine „von oben“ forcierte institutionelle Vereinheitlichung der verschiedenen eigenständigen Jugendwerke unter dem Dach der im April 1946 gegründeten Jugendkammer-Ost. Dieser Transforma-

tionsprozess in die kirchlichen Strukturen gipfelte im Mai 1949 in den „Grundsätzen über die kirchliche Jugendarbeit der Ostzone“ und war keineswegs spezifisch für die Entwicklung der ev. Jugendarbeit in der SBZ. Nach Ue.s Urteil war „der jugendpolitische Druck in der SBZ bei der Vereinheitlichung der Strukturen zwar präsent, aber von untergeordneter Bedeutung“ (144).

Das 3. Kapitel („Jugendarbeit im stalinistischen System der DDR“) (170–306) nimmt jene Jahre in den Blick, in denen die Jungen Gemeinden und ihre Mitglieder mit allen der Diktatur zur Verfügung stehenden Mitteln terrorisiert und bedrängt wurden: 1952/53 zunächst offenkonfrontativ mit dem Ziel, die Gegner der FDJ zu liquidieren, in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre dann verdeckt-repressiv unter den Vorzeichen des ideologischen Bekenntnisses zum sozialistischen Staat („Atheismuspropaganda“). Die Auswirkungen dieser zunächst auf gänzliche Ausschaltung, dann auf marginalisiertes, rein religiöses Sakristeichristentum zielenden Kirchen- und Jugendpolitik waren ambivalent: Sie führten zu einer organisatorischen wie konzeptionellen Verdichtung der „Jungen Gemeinde“. Eine zeitgenössische Äußerung brachte die Entwicklung auf den Punkt: „Wer die Jungen Gemeinde antastet, greift die Kirche an.“ (185) Die Kehrseite dieses durch Aufendruck hervorgerufenen Verkirchlichungsschubs war eine nicht zu übersehende Atomisierung der kirchlichen Jugendarbeit; sie litt unter der Abwanderung und Flucht jener Kräfte, die sie bis dahin wesentlich getragen und gestützt hatten (272). Folglich schwand auch das Resistenzpotential gegen die kirchenamtlicherseits kompromisslos abgelehnte Jugendweihe unter den kirchengebundenen Jugendlichen selbst relativ rasch (275). Gleichwohl blieben die Jungen Gemeinden nicht nur Ort religiöser, sondern auch politischer Sozialisation (Jugendkongresse) (279).

In einem abschließenden 4. Kapitel („Fazit – Die Funktion kirchlicher Jugendarbeit für die Integration historischer Teilmilieus“) (307–332) ordnet Ue. ihre Befunde in die aktuellen Diskussionen der Sozialgeschichte bzw. der vergleichenden Diktaturforschung ein. Die Stabilität und bürgerliche Elitenkontinuität eines protestantischen Milieus wie Christoph Kleßmann mit dem Hinweis auf die Jungen Gemeinden in der DDR zu belegen, vermag nicht zu überzeugen. Mit Recht verweist Ue. demgegenüber im Anschluss an Detlef Pollack auf die „Komplementarität von Widerspruch und Abwanderung“

(319) hin: Durch Flucht in die Bundesrepublik verloren die Jungen Gemeinden nicht nur beträchtlich an Mitgliedern sondern auch an Widerspruchspotential. Das von Eigenständigkeit und Jugendkultur geprägte Teilmilieu der Jungen Gemeinde löste sich in den fünfziger Jahren in ein verkirchlichtes protestantisches Milieu auf (321 f.). Der diachrone Vergleich mit dem Verhalten der Jungen Gemeinde in der NS-Zeit führt zur Frage nach dem kirchlichen Jugendwiderstand. Ue. sieht in der Verkirchlichung der Jungen Gemeinden das identitätsstiftende Moment ihres resistenten Verhaltens gegenüber der totalitären SED-Diktatur; Kehrseite solcher religiös begründeten Nonkonformität war freilich, dass sie „sich nur in einzelnen Teilnehmern zu einem politischen Widerstand verdichtete“ (327).

Aus dem Blickwinkel konfessionsvergleichender Zeitgeschichtsforschung ist aufschlussreich, dass Ue. Begriff und Gegenstand der „Verkirchlichung“ zu einem interpretatorischen Schlüssel für das Verständnis ev. Jugendarbeit – übrigens nicht nur der DDR (s. S. 329 f.) – macht, wie dies bislang nur für die katholische Laienbewegung gezeigt wurde (Heinz Hürten u.a.). Auch in seiner organisationsgeschichtlichen Ambivalenz lassen sich Parallelen zwischen evangelischem und katholischem Verkirchlichungsprozess aufzeigen („Katholische Aktion“). Damit liegt ein Baustein für eine Christentumsgeschichte des zweiten Drittels des 20. Jhs. bereit, der auf die Relevanz religiöser Identitätsstiftung als Teil gesamtgesellschaftlicher mentaler Strömungen in diesen Jahren verweist.

Allerdings bedürfte es dazu der Beantwortung von Fragen, die in Ue.s Studie offen bleiben. Unklar ist, inwieweit das Jahr 1945 als Einschnitt in die Geschichte der konfessionellen Jugendarbeit bzw. der christlichen Kirchen gelten kann. Im Falle der ev. Jugendarbeit scheinen alles in allem die Kontinuitäten zu überwiegen. Allerdings ist zu fragen, inwieweit nicht nur das angeführte, von Marschall Schukow 1945 verhängte Vereinsverbot (64), sondern vielmehr und vor allem die nicht thematisierten gewaltigen Umwälzungen, die durch Flucht und Vertreibung verursacht wurden, eine Zäsur für das Gemeindeleben und die Jugendarbeit bedeuteten. Auch wäre in diesem Zusammenhang zu erforschen, welche personelle Bedeutung angesichts der „Verlandeskirchlichung“ der Jugendarbeit der Entnazifizierung der NS-belasteten Landeskirchen zukam. Zu eruieren wäre nicht zuletzt, in welcher Weise religiöse Identitätsbildung auch ein politisches „Mandat“ der Jugend implizieren kann. Das würde den Blick auf die in Ue.s Untersuchung nicht erwähnten Aktivitäten christlicher Jugendlicher bereits beim Volksaufstand des 17. Juni 1953 und die nur marginal behandelte Jugendweihe lenken. – Die Anfragen schmälern nicht den Wert von Ue.s wichtiger Studie, im Gegenteil: Für diese künftig noch zu leistenden Forschungsarbeiten liefert sie einen bedeutsamen Bezugs- und Ausgangspunkt.

Bonn

Christoph Kösters

Notizen

Marchetto, Agostino: Chiesa e Papato nella storia e nel diritto. 5 anni di studi critici (= Collana Storia e Attualità 16), Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2002, 771 S., geb., ISBN 88-209-7156-9.

Der Verfasser, Tit.-Erzbischof im diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhles in hohen Rängen, Schüler der römischen Professoren M. Maccarrone und G. D'Ercole, legt hier 104 „kritische Studien“ aus den Jahren 1973 bis 1999 vor. Es handelt sich dabei meist um Rezensionen wissenschaftlicher Werke, zum Teil umfangreich, aber auch um andere größere und kleinere Arbeiten, wovon mehrere noch ungedruckt waren. Der weitaus größte Teil der Rezensionen und anderen

Aufsätze ist in den angesehenen Zeitschriften „Rivista di Storia della Chiesa in Italia“ und „Apollinaris. Commentarius Iuris Canonici“ erschienen. Fast alle Studien sind auf die Geschichte der Kirche und des kanonischen Rechtes ausgerichtet, besonders umfangreich zur Konziliengesetzgebung und päpstlichen Primatsgeschichte, zu Themen des Mittelalters, aber auch zu den neueren Werken über Pius XII., den Vatikan im Zweiten Weltkrieg, den Berliner Nuntius Cesare Orsenigo u.a. Der nobel ausgestattete Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis der Gelehrsamkeit des Verfassers, offenkundig eines Spezialisten der Geschichte des kanonischen Rechtes und der kirchlichen Institutionen, der auch im angestrengtes-

ten diplomatischen Dienst sein wissenschaftliches Interesse gewahrt hat.

München

Georg Schwaiger

Klein, Richard: *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (=Spudasmata 74), Hildesheim u.a. (Olms) 1999, XX, 686 S., kt., ISBN 3-487-11032-6.

Mit einer gewissen Verspätung (die ganz auf das Konto des Rezensenten geht) ist dieser Aufsatzzband anzusehen, den die beiden Aachener Althistoriker Raban von Haehling und Klaus Scherberich zum 65. Geburtstag des Verf.s herausgegeben haben. Er versammelt Aufsätze Richard Kleins aus dessen Hauptarbeitsgebieten aus den Jahren 1979 bis 1997. Dabei gilt das besondere Interesse Kleins den Transformationen, die sich in und mit dem Römischen Reich als Folge von dessen allmählicher Christianisierung vollzogen, weshalb diesem Band auch die erhöhte Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers zuteilt werden sollte. In diesem Zusammenhang ist besonders der nüchterne Sinn des Gelehrten für historische Realitäten hervorzuheben. Dies kommt besonders in dem hier enthaltenen Vortrag über die Auflösung des Weströmischen Reiches zum Ausdruck, den Klein im Rahmen einer Erlanger Ringvorlesung im Wintersemester 1995/96 gehalten hat. Der Autor schließt sich keinem der modernen Deutungsversuche an, sondern bemerkt eher beiläufig nach einer Durchmusterung der einschlägigen antiken Quellen zum Untergang Westroms, dass sowohl die Optimisten als auch die Pessimisten unter den spätantiken Autoren unrecht gehabt hätten. Im nachhinein betrachtet könnte weder von einem zeitlosen Fortbestehen Roms noch von dem Ende aller Dinge die Rede sein; vielmehr sei Augustin der zukünftigen Entwicklung am nächsten gekommen, „der meinte, dass die Welt doch um so glücklicher leben werde, wenn eine Vielzahl von Völkern nebeneinander existiere“. Klein fragt vorsichtig: „Bestand nicht die künftige Ordnung aus einem Nebeneinander von Völkern und Staaten, welche nach einer schwierigen und dunklen Phase des Umbruchs im Reich Karls des Großen zu einer neuen Einheit fanden?“ (114).

Ein erster Abschnitt umfasst vier Arbeiten zur politischen Geschichte der Spätantike, darunter die Erlanger Antrittsvorlesung von 1976 über das Selbstverständnis des Constantius II. Es folgen sechs Aufsätze, die der Religionsgeschichte des 4. Jh.s gewidmet sind. Vier weitere Publikationen, die hier wieder abgedruckt werden, beschäftigen sich mit sozialgeschichtlichen Themen, vor allem mit dem Problem der Sklaverei, dem das besondere Interesse Kleins gilt. Die letzte Rubrik „Geistes- und Literaturgeschichte“ versammelt sieben Studien zu verschiedenen Themen, darunter drei ursprünglich in der Zeitschrift „Gymnasium“ veröffentlichte Aufsätze zu dem Fund der Augustin-Predigten in der Stadtbibliothek Mainz im Jahre 1991. Ein Stellen- und ein Personenregister erschließen das Werk in vorzüglicher Weise. Die Aufsätze wurden für den Wiederabdruck durch Autor und Herausgeber nach eigenen Angaben „noch einmal gründlich überprüft und überarbeitet“. Die vorgenommenen Änderungen wurden allerdings nicht kenntlich gemacht, so dass der Umfang der Überarbeitung ohne mühseligen Vergleich nicht zu erkennen ist. Im Zweifelsfall ist also statt des Erstdrucks nun die Zweitveröffentlichung zu Rate zu ziehen. Abgeschlossen wird der Band mit einer Betrachtung zur Bedeutung von Basilius' Schrift *Ad adolescentes* für die Überlieferung klassischer Literatur, in der die langjährigen Erfahrungen Kleins als Gymnasiallehrer am humanistischen Neuen Gymnasium in Nürnberg und sein Bemühen als Forscher um die Begegnung von christlicher und paganner Antike besonders schön hervortreten.

Richard Klein verbindet mit seiner alt-historischen Expertise profunde Kenntnisse der spätantiken Religions- und Literaturgeschichte, wie sie in seinem Fach keineswegs selbstverständlich sind. Man würde sich wünschen, dass Kirchen- und Religionshistoriker umgekehrt im Bereich der politischen und der Sozialgeschichte stets ebenso beschlagen wären. – Am 11. Dezember vollendet der Verf. bereits sein 70. Lebensjahr. Mit dieser Anzeige seiner Gesammelten Schriften zum 65. Geburtstag sei er ein Lustrum später herzlich ge- grüßt.

Bonn

Wolfram Kinzig

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Arnold, Johannes / Berndt, Rainer / Stammberger, Ralf M. W. (Hg.): Väter der Kirche. Ekklesiæles Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn (Ferd. Schöningh Verlag) 2004, 1166 S., geb., ISBN 3-506-70423-0.*
- Christ-von Wendel, Christine: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums (= Historia profana et ecclesiastica, Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, Bd. 5), Münster (Lit Verlag) 2003, 286 S., geb., ISBN 3-8258-6678-5*
- Fiala, Petr; Hanus, Jiri: Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótes, hrsg. von Hans Jorissen und Hans Waldenfels, Paderborn (Ferdinand Schöningh Verlag) 2004, 275 S., kt., ISBN 3-506-72447-9.*
- Fleisch, Paul: Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppen-Bewegung Frank Buchmans, hrsg. von Jörg Ohlemacher (= Kirchengeschichtliche Monographien, Bd. 10), Gießen (Brunnen Verlag) 2003, 446 S., geb., ISBN 3-7655-9479-2.*
- Groh, Dieter: Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation. Mitarbeit Birgit Praxl (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1489), Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag) 2003, 846 S., kt., ISBN 3-518-29089-4.*
- Gründer, Horst: Christliche Heilsbotschaften und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Franz-Joseph Post, Thomas Küster, Clemens Sorgenfrey. Europa-Übersee. (= Historische Studien, Bd. 14), Münster (Lit Verlag) 2004, 304 S., ISBN 3-8258-7366-8.*
- Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hrsg.): Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, Göttingen (Wallstein Verlag) 2004, 190 S., kt., ISBN 3-89244-747-0.*
- Joassart, Bernard (Hrsg.): Érudition hagiographique au XVIIIe siècle Jean Lebeuf et les Bollandistes. Correspondance, présentation, édition et commentaire, Bruxelles (Société des Bollandistes) 2003, 212 S., kt., ISBN 2-87365-015-X.*
- Longfei, Xu: Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur (= Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd. 12), Bonn (Borengässer Verlag) 2004, 286 S., geb., ISBN 3-923946-66-X.*
- Mangon, Abraham: Kurze doch wahrhaftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554-1712, hrsg. und kommentiert von Irene Dingel, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2004, 221 S., kt., ISBN 3-374-02177-8.*
- Moulinier, Laurence (Hrsg.; durchgesehen von Rainer Berndt): Beate Hildegardis. Cause et cure (= Rarissima mediaevalia, Opera latina 1), Berlin (Akademie Verlag) 2003, CXVII, 384 S., geb., ISBN 3-05-003495-5.*
- Muschiol, Gisela (Hrsg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster (Aschendorff Vlg.) 2003, 377 S., ISBN 3-402-03432-8.*
- Neuner, Peter; Lüning, Peter (Hrsg.): Theologie im Dialog. FS für Harald Wagner. Münster (Aschendorff Vlg.) 2004, 498 S., geb., ISBN 3-402-05484-1. Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Freiburg im Breisgau (Herder Verlag) 2004, 128 S., kt., ISBN 3-451-05458-2*
- Taplin, Mark: The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620 (= St. Andrews Studies in Reformation History) (Ashgate Publishing Comp.) 2003, 368 S., geb., ISBN 0-7546-0978-2.*
- Trauner, Karl-Reinhart: Identität in der Frühen Neuzeit. Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow (Geschichte der Epoche Karls V., hrsg. von Martina Fuchs und Alfred Kohler, Bd. 3), Münster (Aschendorff Verlag) 2003, 424 S., geb., ISBN 3-402-06572-X.*
- Uro, Risto: Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas, London/New York (T&T Clark LTD Verlag) 2003, 186 S., geb., ISBN 0-567-08329-2*

UNTERSUCHUNGEN

‘Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506)’

Von Hans Schneider

Im Hessischen Staatsarchiv Marburg befinden sich Konzepte zu zwei Schreiben des Landgrafen Wilhelms II. (1471–1509), die er im Herbst des Jahres 1506 an Papst Julius II. und an den damaligen Generalvikar des Augustinereremitenordens, Aegidius von Viterbo, richtete und in denen er sich für die deutsche Reformkongregation der Augustinereremiten und deren Generalvikar Johann von Staupitz verwendete. Die bisher unbekannt gebliebenen Dokumente ergänzen nicht nur das Bild der landgräflichen Klosterpolitik am Vorabend der Reformation, sondern bieten vor allem neue Aufschlüsse über die Auseinandersetzungen um die deutschen Augustiner-observanten und die Ordenspolitik ihres Generalvikars Johann von Staupitz.

I

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts war im Augustinereremitenorden eine breite Reformbewegung entstanden, die ausgehend von Italien auch auf die Ordensprovinzen in anderen Ländern übergegriffen hatte.¹ Das Streben nach strenger Beachtung der Regel, besonders der Weisungen über die Güter- und Lebensgemeinschaft, hatte zur Entstehung von Sondergruppen geführt. Die observanten Klöster hatten sich aus den Provinzialverbänden der nicht-reformierten Konventualen herausgelöst und eigene Reformkongregationen gebildet, die unter einem Generalvikar direkt dem Ordensgeneral (Generalprior) in Rom und dem Kardinalprotektor² des Ordens an der Kurie unterstanden. Die älteste dieser Reformkongregationen war die 1387 in

¹ Vgl. Benignus van Luijk, *L’ordine agostiniano e la riforma monastica dal cinquecento alla vigilia della rivoluzione francese*, Louvain 1973; David Gutiérrez, Geschichte des Augustinerordens, I/2: Die Augustiner im Spätmittelalter 1357–1517, Würzburg 1981, 81–115; Adolar Zumkeller, Augustiner-Eremiten, in: TRE 4 (1979), 728–739; Francis Xavier Martin, The Augustinian Observant Movement, in: Kaspar Elm (Hg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989, 325–345 (Lit.).

² Vgl. Philipp Hofmeister, Die Kardinalprotektoren der Ordensleute, in: ThQ 142 (1962), 425–464, zu den Augustinereremiten: 432–434.

Lecceto bei Siena gegründete (Congregatio Ilicetana);³ die bedeutendste die lombardische (Congregatio Lombardiae), zu der über 70 Konvente gehörten.⁴

Die Reformbewegung hatte auch die deutschen Augustinereremiten erfasst.⁵ In Deutschland war die Reform von Johannes Zachariae 1422 in der sächsischen Provinz begonnen und von Heinrich Zolter sowie besonders Andreas Proles⁶ weitergeführt worden. 1437 hatten die reformierten Konvente die päpstliche Anerkennung als selbstständige Kongregation erlangt. Schon bald hatte die Reformbewegung über den sächsischen Raum hinausgegriffen; Klöster aus anderen Provinzen (schwäbisch-rheinische und bayerische Provinz) hatten sich der Kongregation der Observanten angeschlossen und sich damit aus ihren Provinzialverbänden gelöst. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts umfasste sie neben mittel-, nord- und süddeutschen auch niederländische observante Konvente. Der Verband der Observanten wurde (nach dem Ursprungsgebiet) sächsische Kongregation oder (da sie die Einzige in Deutschland war) deutsche Kongregation (Congregatio Alemaniae bzw. Germaniae) oder (nach dem bedeutenden Generalvikar) Kongregation des Andreas Proles genannt. Für die Reformationsgeschichte wurde sie deshalb von Bedeutung, weil zu ihr auch Luthers Erfurter Heimatkonvent (seit 1474) und das 1502 neu gegründete Wittenberger Kloster gehörten.

Seit 1503 stand Johann von Staupitz⁷ an der Spitze der deutschen Observanten. Auf dem Kapitel der Reformkongregation im hessischen Kloster

³ Vgl. Katherine Walsh, Papal policy and local reform II: Congregatio Ilicetana. The Augustinian Observant movement in Tuscany and the humanist ideal, in: *Römische Historische Mitteilungen* 22 (1980), 105–145; David Gutiérrez, Lecceto – between history and legend, in: *Tagastan* 31 (1985), 141–173; Augustinian Heritage [früher *Tagastan*] 32 (1986), 71–85, 175–193.

⁴ Einen Überblick über die Klöster der Kongregationen bieten die Karten und Listen in Benignus van Luijk, *Le monde augustinien du XIII^e au XIX^e siècle*, Assen 1972.

⁵ Vgl. Theodor Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879; Winfried Hümpfner, Äußere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland. (Von den Anfängen bis zur Säkularisation), in: St. Augustin 430–1930, Würzburg 1930, 147–196, hier 156–160; Ernst Wolf, Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation, in: *Mittelalterliches Erbe – evangelische Verantwortung*, hg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, 25–44; Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, V: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (Cass. 26), Würzburg 1974; Adolar Zumkeller, Augustiner-Eremiten, in: *TRE* 4 (1979) 728–739, bes. 732f.

⁶ Zum Wirken des bedeutendsten Vikars Andreas Proles vgl. Ralph Weinbrenner, Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429–1503) und die privilegierte Observanz, Tübingen 1996.

⁷ Zu Staupitz vgl. Wolfgang Günter, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524), in: Erwin Iserloh (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit* 5, Münster 1988, 11–31 (Lit.); Lothar Graf zu Dohna, Von der Ordensreform zur Reformation: Johann von Staupitz, in: Elm, *Reformbemühungen* (wie Anm. 1), 571–584; Klaus Kienzler, Staupitz, Johann von, in: *BBKL* 10 (1995), 1250–1253; Berndt Hamm, Staupitz, Johann von, in: *TRE* 32 (2000), 119–127 (Lit.).

Eschwege⁸ am 7. Mai 1503 war er zum Generalvikar gewählt worden.⁹ Wie seine Vorgänger verfolgte er in den folgenden Jahren als Hauptziel seiner Ordenspolitik eine Ausweitung der Klosterreform auf die noch unreformierten Konvente in den Provinzen.

Als erste Aufgabe sah es Staupitz an das Leben in den schon bestehenden observanten Konventen und in der Kongregation auf eine sichere rechtliche Grundlage zu stellen. Die gewachsenen Besonderheiten sollten als verbindliche Konstitutionen kodifiziert werden. Die Schlussredaktion fand auf einer Convocatio statt, die Staupitz auf den 23. April 1504 nach Mindelheim einberufen hatte (wo sie aber wegen des Landshuter Erbfolgekriegs nicht stattfinden konnte) und dann am 28. April¹⁰ in Nürnberg zusammentrat. An ihr nahmen fünf Professoren der Theologie und die Prioren fast aller Konvente der Kongregation teil.¹¹ Bald nach Pfingsten wurden die Konstitutionen zusammen mit der Regel und mit einer Vorrede des Generalvikars Staupitz in Nürnberg gedruckt.¹²

Den nächsten Schritt stellte Staupitz' Versuch dar die Stellung seiner Kongregation durch die Zusammenarbeit und den Zusammenschluss mit Reformkongregationen in anderen Ländern auszubauen und abzusichern. Als Partner erschien die bedeutendste italienische Kongregation, die lombardische, besonders attraktiv. Ihr war es gelungen eine Reihe päpstlicher Privilegien zu erreichen, vor allem war sie von der Jurisdiktion des Ordensgenerals faktisch exempt und unterstand direkt dem Papst. Das bot die Gewähr unabhängig von dem Reformwillen der jeweiligen Ordensleitung agieren zu können. Für die deutsche Kongregation schien eine enge institutionelle Verbindung mit den lombardischen Observanten die Chance zu eröffnen, eine gleiche Unabhängigkeit zu gewinnen.

Schon zu Beginn des Jahres 1505 schickte Staupitz eine Delegation nach Italien, die die nötigen Verhandlungen führen sollte. Am 22. Januar 1505

⁸ Vgl. Alfred Overmann, Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster, III: Die Urkunden des Augustinereremitenklosters, Magdeburg 1934, 384f. Anhang Urk. 6; Kunzelmann V, 181 und 435–447.

⁹ Besler, Vita (wie Anm. 13) 358: *Capitulum Eschvegense Dominica Jubilate anno 1503 ubi Reverendus Pater M. Joannes de Staupiz [...] electus vicarius.* Vgl. Overmann, Urkundenbuch, 384f. Anhang Urk. 6.

¹⁰ Günter (s.u.A. 12) hat das verkehrte Datum (16. Mai) bei Kunzelmann und Schulze (wie A. 51) kritisiert, bietet aber in der Einleitung zu den Constitutiones selbst ein verkehrtes (27. April), das Richtige in der Erläuterung zum Promulgationsdekret (Werke 131 mit Anm. 94 und richtig 148 Anm. 18).

¹¹ [...] in annuali convocatione nuper ad dominicam Jubilate in insigni Nurmbergensi civitate habita, praesentibus sacrae theologiae professoribus quinque, prioribus vicariatus fere omnibus, quibus et magistri et priores absentes suas voces comisere, conclusum est, «ut» negotium ... perficeretur; quod et factum cernis. Constitutiones (wie Anm. 12) 148, 43–49; Vgl. B[ernard] B[rand], Historia fataque congregationis Saxoniae, in: AAug 3 (1909/10), 472–479, hier 475; Kunzelmann V, 447f. – Die Namen der Theologieprofessoren sind nicht bekannt. Wahrscheinlich handelte es sich um dieselben, die am Kapitel in Eschwege teilgenommen hatten (vgl. Overmann, ebd.): neben Staupitz Johannes Paltz, Johannes Nathin, Johann Vogt, Johann Bruhey und Heydewicus Temmen.

¹² Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum priuilegiorum formam pro Reformatione Alemanie, o.O.u. J. [Nürnberg: Höltzel, 1504 ?];

brachen der Münchner Prior Nikolaus Besler¹³ und ein weiterer Pater des Münchner Konvents, Heinrich Rietpusch¹⁴, die von dem Laienbruder Lorenz Bauer begleitet wurden, nach Rom auf, wo sie nach sechswöchiger Reise am 6. März eintrafen und im observanten Augustinerkonvent S. Maria del Popolo ihr Quartier bezogen. Ende des Monats März reiste Besler, von Lorenz Bauer begleitet, nach Vercelli, wo das Kapitel der lombardischen Kongregation stattfand. Dort wurde am 19. April 1505 zwar kein Zusammenschluss vereinbart, aber doch eine enge Verbindung der deutschen mit der lombardischen Kongregation in Form einer Privilegienkommunikation¹⁵: Die Übereinkunft sah vor, dass beide Kongregationen ihre Selbstständigkeit behielten und ihre Sitten, Gesetze und Einrichtungen bewahrten; die deutsche Kongregation sollte aber aller Privilegien der Lombarden teilhaftig werden und der Generalprokurator der lombardischen Kongregation an der römischen Kurie sollte auch die Interessen der deutschen vertreten.¹⁶

Die Vertreter der deutschen Observanten hatten die Verhandlungen mit den Lombarden unter Umgehung der Ordensleitung geführt. Vielleicht war der Zeitpunkt sogar mit kluger Berechnung gewählt: Denn das Generalat war seit dem Tod des bisherigen Generals Gratianus Ventura von Foligno im Ende Juli / Anfang August 1504¹⁷ vakant; Augustinus Faccioni von Terni (Inter-

kritische Edition von Wolfgang Günter in: Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, Bd. 5: Gutachten und Satzungen, Berlin u.a., 2001, 103–360.

¹³ Zu Nikolaus Besler vgl. seine Autobiografie, die eine wertvolle Quelle für die Geschichte der Reformkongregation im Anfang des 16. Jahrhunderts darstellt. Sie liegt in in zwei Versionen vor. Die kürzere Fassung, die bis zum Jahr 1519 reicht, wurde von August Feutry in *Analecta Augustiniana* 4 (1911/12) 293–294, veröffentlicht. Die längere Fassung, die bis zum Ende des Jahres 1525 führt, wurde bereits in FSATS 1732, 356–371, (jedoch fehlerhaft) publiziert (danach wird hier zitiert). Eine Neuedition der Langfassung bereite ich vor.

¹⁴ Zu Heinrich Rietpusch vgl. Kunzelmann, V, 448f. Anm. 2343. Rietpusch starb Anfang 1506 in Rom an einer fiebrigen Erkrankung (Besler, *Vita* 361).

¹⁵ Zum Begriff vgl. Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholische Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, III, Berlin 1883 [Ndr. Graz 1959], 811f.

¹⁶ *Quaevisistis a nobis humiliter [...] per venerandum sacrae theologiae cursorum, fratrem Nicolaum Besler, Monasterii Monacensis benemeritum priorem, ut duo vobis ex gratia speciali concedere dignaremur. Unum, ut vestram congregationem nostrae aggregamus, associaremus, uniremus, non ea tamen unione, qua ex duabus istis congregationibus una fierit, nec ut vestri istinc hic ad nos vel nostri hinc isthuc ad vos religiosi demorandi causa se transferrent, verum remanentibus in suo robore utriusque congregationis moribus, legibus et institutis, [...] ad id solum, ut privilegiorum nostrorum possetis esse participes. Alterum, ut procurator nostrae congregationis generalis, qui pro tempore in curia Romana per diffinitorium nostrum deputabitur, vestrae congregationis perinde ac nostrae posset procuratorem, agere, sollicitare et expedire negotia. [...] Quae praedicta bina, in quantum licite possumus et debemus, elargimur. Abschrift in Beslers Urkundensammlung 'Mare magnum' (Universitätsbibliothek Leipzig, Rep. II, 162, fol. 1–212), f. 162v; vgl. auch Josef Hemmerle, Archiv des ehemaligen Augustinerklosters München, München 1956, 40, Urk. Nr. 79 (Regest).*

¹⁷ Vgl. Rafael Lazcano, Generales de la Orden de San Agustín. Biografías – Documentación – Retratos, Rom 1995, 100f.

amna)¹⁸ führte als Generalvikar des Ordens interimistisch die Amtsgeschäfte. Die Wahl eines neuen Generals war erst auf dem nächsten Generalkapitel zu erwarten, das im Herbst 1505 stattfinden sollte. So konnte es vorteilhaft scheinen, während der Vakanz des Generalats die Verhandlungen mit den Lombarden zum Abschluss zu bringen und den neuen General vor vollendete Tatsachen zu stellen.

Die Vereinbarungen von Vercelli wurden aber der Ordensleitung bald bekannt und führten zu scharfen Reaktionen. Am 7. Mai hatte man im römischen Konvent San Agostino, dem Sitz des Generalats, offenbar noch keine Kenntnis von der Verbindung zwischen den Lombarden und den Deutschen. An diesem Tag befahl nämlich Augustinus von Terni in einem Schreiben, in dem er die Praesides für das bevorstehende Kapitel der deutschen Kongregation in Mühlheim (Ehrenbreitstein) bestimmte, deren Mitgliedern, *ut vicarium mittant ad Capitulum generale*.¹⁹ Doch bereits wenige Tage später, im offiziellen Ausschreiben vom 12. Mai 1505 für das Generalkapitel, untersagte er die Teilnahme von Vertretern der deutschen Kongregation.²⁰ Zwischen dem 7. und 12. Mai muss er also von der Übereinkunft zwischen der lombardischen und deutschen Kongregation erfahren haben und bestrafte nun die Deutschen für ihr ungesetzliches Vorgehen, indem er sie vom Generalkapitel ausschloss.

Besler, der am 10. Mai nach Rom zurückgekehrt war,²¹ gelang es gleichwohl, wenn auch nur mit einiger Mühe,²² an der Kurie die erforderliche Bestätigung für die Vereinbarungen von Vercelli zu erhalten die in einer päpstlichen Bulle vom 21. Juni 1505 ausgesprochen wurde. Darin bewilligte der Papst der deutschen Kongregation pauschal, „als wenn sie Wort für Wort angeführt wären“, alle Privilegien, Indulte, Freiheiten und Konzessionen der lombardischen, wobei alle entgegenstehenden Bestimmungen für aufgehoben erklärt wurden.²³

¹⁸ Vgl. Lazcano, 101.

¹⁹ Compendium seu notata ex registris vel commentariis generalibus archivi generalis [...] excerpta [...], praecipue, quae concernunt s. nostri ordinis provincias Germaniae, Poloniae, Hungariae etc, SB München, Clm 8423, p. 468. (Der Band Dd 9 des Registers des Generals im römischen Archiv des Ordens ist leider verloren, sodass man auf diese von Pater F. Mayr und Mitarbeitern in den Jahren 1728–1730 angefertigten Auszüge angewiesen ist. Vgl. dazu Adolar Zumkeller, Manuskripte von Werken des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken (Cass. 20), Würzburg 1966, Nr. 1144.

²⁰ Compendium ex registris, p. 433: *Intimavimus Capitulum generale celebrandum Interamni Dom. 1. Sept. atque inhibuimus ne recipiant fratres Congregationis Alemanniae.* (Das Generalkapitel fand dann aber nicht in Terni, sondern in Perugia statt.)

²¹ Besler, Vita (wie Anm. 13), 360.

²² *non sine labore*; in dem Abdruck der Besler-Vita in FSATS 1732, 360, fehlt *non*, wie schon Kolde (Augustiner-Congregation [wie Anm. 5], 228, Anm. 2) bemerkte und seine früheren Angaben (Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise, ZKG 2 [1878] 460–472 hier 463) korrigierte.

²³ Eine Abschrift der Bulle hat Besler in seine Urkundensammlung *Mare magnum* (wie Anm. 16), fol. 177–179^v, aufgenommen. Vgl. auch Hemmerle, Archiv (wie Anm. 16), 41 Urk. Nr. 81 (Regest); Carolus Alonso (ed.), *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, IV: 1492–1572, Rom 1999, Nr. 101.

In den Augen der Ordensleitung waren die Verhandlungen, die Besler in Staupitz' Auftrag an der Kurie geführt hatte, erneut ein schwerer Vorstoß gegen die Ordensvorschriften. Denn alle Kontakte zu päpstlichen Behörden mussten über den Generalprokurator²⁴ des Ordens laufen, der diesen an der Kurie vertrat. Da die lombardische Kongregation einen eigenen Prokurator besaß, hatte Besler vielleicht dessen Vermittlung in Anspruch genommen um die päpstliche Bestätigung zu erlangen.

Augustinus von Terni und der Ordensprokurator Ioannes Antonius de Chieti²⁵ waren aufgebracht über das Vorgehen von Staupitz, der erneut die Ordensleitung übergangen hatte, und ließen dessen Verhandlungsführer Besler ihren Zorn spüren. Besler wurde immer wieder verhört, mit Kerkerhaft bedroht und „förmlich wie ein Verbrecher behandelt“.²⁶ Bei Androhung der Exkommunikation und einer Geldbuße von 100 Dukaten wurde ihm verboten, Rom zu verlassen; Besler befürchtete gar heimlich beseitigt zu werden.²⁷ Noch ein Jahrzehnt später wirkten die Schrecken der erfahrenen Behandlung nach und mit Hinweis darauf weigerte er sich, als ihn 1515 das Gothaer Kapitel der Kongregation als Delegierten zum Generalkapitel nach Italien schicken wollte.²⁸

Als dann am 5. Sept. 1505 auf dem Generalkapitel in Perugia Augustinus von Terni erwartungsgemäß zum neuen Generalprior gewählt wurde, bedeutete das für die deutsche Kongregation und ihren Generalvikar Staupitz, der seinerseits am 28. August 1505 auf dem Kapitel der Kongregation in Mülheim in seinem Amt bestätigt worden war,²⁹ eine ungünstige Entwicklung. Das Verhältnis zum bisherigen Generalvikar und nun neuen Generalprior des Ordens war durch die unvorsichtige Vorgehensweise von Staupitz äußerst belastet. Hinzu kam, dass Augustinus von Terni selbst nicht zur observanten Richtung des Ordens gehörte.

²⁴ Vgl. Philipp Hofmeister, Die General-Prokuratoren der Ordensleute beim Hl. Stuhl, in: Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat. Festschrift für F. Arnold, Wien 1963, 235–260.

²⁵ Ioannes Antonius de Chieti OESA (Besler gibt den Vornamen irrtümlich mit Petrus an, s.u. Anm. 27) war von 1505 bis 1518 Generalprokurator des Ordens. 1518 wurde er – offenbar nach Meinungsverschiedenheiten mit Hieronymus Ghinucci, dem Auditor der Apostolischen Kammer, wegen des Lutherprozesses – abgesetzt. 1537 wurde er Generalvikar des Ordens und 1538 Generalprior († 10. 12. 1538). Vgl. David Gutiérrez, Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648, Rom 1975, 40. 42–45.

²⁶ Heinrich Böhmer, Luthers Romfahrt, Leipzig 1914, 52.

²⁷ Besler, Vita 361: *Quantas autem inter haec ego a P. generale, tunc magistro Augustino de Interamna, et Ordinis Procuratore, magistro Petro [sic!] Antonio, qui in primis vitae regularis esse promotores debuissent, molestias pertulerim, quo negotio religionis, pro quo Romae versabar, impediretur, quoties coram eis vocatus et de punctis diversis ab eis confitit examinatus, quoties mihi carcer praeparatus, quoties sub paena excommunicationis latae sententiae, ne urbem exirem, prohibitus fuerim, etiam sub 100 ducatorum paena, quo item periculo, ne clam captus extinguerer, per urbem tanto tempore incesserim, novit Dominus et conscientia mea.*

²⁸ *Anno deinde 1515 in capitulo Gotensi volebant me patres mittere ad capitulum generale ordinis, quod recusavi propter ea, quae antea in Italia expertus timui.* Besler, Vita 364.

²⁹ Kunzelmann V (wie Anm. 5), 450.

Außerdem mussten den neuen General noch andere Nachrichten über Vorgänge in Deutschland zusätzlich alarmieren und gegen Staupitz aufbringen. Die schwäbischen Augustinerkonvente Tübingen, Eßlingen, Weil, Alzey und Heidelberg waren vor einiger Zeit von den Landesherren reformiert und durch einen Vertrag der deutschen Reformkongregation unterstellt worden;³⁰ als Vikar der reformierten Konvente amtierte der von Staupitz eingesetzte Bernhard Gebhardi.³¹ Angesichts der Spannungen zwischen Ordensleitung und deutscher Kongregation nutzte nun der Provinzial der schwäbischen Provinz, Siegfried Calciatoris, die Gunst der Stunde und machte Ansprüche auf die genannten Konvente geltend. 1506 reiste er nach Rom um persönlich beim General über die Herrschaft der 'Vikarianer' Klage zu führen.³²

Im März 1506 konnte der Ordensgeneral an der Kurie einen beachtlichen Erfolg erzielen. Es gelang ihm zwar nicht die Bestätigung der Verbindung zwischen der deutschen und der lombardischen Kongregation aufheben zu lassen, doch erreichte er immerhin, dass die gewährten Privilegien empfindlich eingeschränkt und das Vorgehen Staupitz' bloßgestellt wurde. Dies geschah durch das an den General gerichtete päpstliche Breve³³ 'Nuper Nobis' vom 24. März 1506, in dem der Papst die Bulle vom Vorjahr restriktiv auslegt.³⁴ In der *Narratio* wird nach einem kurzen Resümee der Entscheidung vom 21. Juni 1505 korrigierend festgestellt: Die lombardische Kongregation sei zwar dem apostolischen Stuhl direkt untergeben; Staupitz³⁵ habe aber jenes apostolische Schreiben ohne Erlaubnis und Wissen des Protektors oder des Generalpriors und des Prokurators unter dem Vorwand einer bloßen Bestätigung erwirkt. Staupitz verhalte sich so, als ob er von der Oberhoheit des Generals eximiert und nur dem Papst unterstellt sei. Eine solche Exemption würde aber nur zu einem bedenklichen Zwiespalt zwischen Observanten und Konventualen führen, da die Observanten im Falle einer Befreiung von der Oboedienz gegenüber dem General die übrigen Brüder (Konventualen) mit Unterstützung der weltlichen Fürsten 'belästigen' würden.

Diese Darlegungen mit ihrer scharfen Kritik am Verhalten von Staupitz entsprechen wahrscheinlich dem Text der Supplik, die dem Papst vom General unterbreitet worden war. In der *Dispositio* entscheidet der Papst, dass die

³⁰ Vgl. Martin Brecht, Das Augustiner-Eremitenkloster zu Tübingen, in: Mittelalterliches Erbe – evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1292, hg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, 45–91, hier 74–83.

³¹ Vgl. Brecht 81; Kunzelmann V, 451.

³² Vgl. Brecht 81f., Kunzelmann V, 451.

³³ Es handelt sich nicht um eine Bulle (gegen Kolde, Augustiner-Congregation [wie Anm. 5], 230; Kunzelmann V, 451), sondern um ein Breve; richtig: Alphons Viktor Müller, Der Augustinerobservantismus und die Kritik und Psychologie Luthers, in: ARG 18 (1921) 1–35, hier 11.

³⁴ Generalarchiv des Augustinerordens, Rom [AGA], Bull. 5–30/I. Abgedruckt: Laurentius Empoli (ed.), *Bullarium Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Rom 1628, 202–204. Vgl. Alonso, *Bullarium IV* (wie Anm. 23), Nr. 119.

³⁵ In dem bei Empoli abgedruckten Text ist statt *Joannes de Scantz* richtig *Joannes de Staupitz* zu lesen (so schon Kolde, Augustiner-Congregation [wie Anm. 5], 230 Anm. 2).

deutschen Observanten nicht eximiert, sondern nach wie vor dem General unterworfen seien.

Die päpstliche Entscheidung ist in Deutschland offenbar schon bald publik geworden. Als sich Staupitz am 3. April 1506 im Erfurter Kloster aufhielt³⁶, kann sie zwar noch nicht bekannt gewesen sein, doch war die neue Entwicklung wohl absehbar. Von einer ersten Reaktion hören wir Mitte Juli 1506 aus der Reichsstadt Nürnberg, die im Verlauf der nächsten Jahre eine wichtige Rolle in den Ordensstreitigkeiten spielen sollte. Und zwar war es nicht der dortige, zur Observantenkongregation gehörende Konvent³⁷, sondern der städtische Rat, der seiner Besorgnis Ausdruck gab. Das Schreiben, mit dem sich der Rat am 17. Juli 1506 an den Papst wandte, zeigt, wie ernst man die Lage einschätzte. Man befürchtete offenbar, dass das Vorgehen von Staupitz, das der Papst in seinem Breve getadelt hatte, noch weitere negative Konsequenzen nach sich ziehen könnte. Die Nürnberger sahen sogar den Fortbestand der Observanz im Deutschland gefährdet. Daher bat der Rat den Papst die den Augustinern von früheren Päpsten verliehenen Freiheiten unverletzt zu erhalten und nicht zuzulassen, dass die Observanz aufgelöst werde. Gleichzeitig trat der Rat an den Kardinal Johannes Antonius³⁸ mit der Bitte heran den Orden gegen bedrohliche Nachstellungen in seinen besonderen Schutz zu nehmen. Auch Kaspar Wirt, der Syndikus der Nürnberger in Rom, erhielt den Auftrag in diesem Sinn zu wirken.³⁹

Inzwischen zeichnete sich allerdings in den Ordensangelegenheiten eine für die deutschen Observanten günstige Wendung ab. Der Generalprior Augustinus von Terni, der infolge der Ordenspolitik Staupitz' zum erbitterten Gegner der deutschen Kongregation geworden war, starb Ende Juni 1506⁴⁰ nach einer nicht einmal zehn Monate währenden Amtszeit. Der Papst

³⁶ Overmann, Urkundenbuch (wie Anm. 8), 255. Diese Nachricht über einen Besuch Staupitz in Erfurt ist auch für die Frage der ersten Bekanntschaft Luthers mit dem Generalvikar von Bedeutung; vgl. Martin Brecht, Martin Luther I: Sein Weg zur Reformation, Stuttgart 1990, 77. Sie bestätigt die Vermutung von Alphons Viktor Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920, 45f. und widerlegt die Zweifel von Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation II, Tübingen 1930, 30.

³⁷ Vgl. Julie Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg 30 (1931), 1–106 [vorher Diss. phil. Erlangen 1930]; Romuald Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns V, St. Ottlien 1974, 75–77. Josef Hemmerle, Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern, München 1958, 67.

³⁸ Joannes Antonius de S. Georgio. Vgl. Alphonsus Ciaconius, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et cardinalium III, Rom 1677, 168; Konrad Eubel, Hierarchia catholica medii aevi III, Münster 1903, 4 Nr. 13.

³⁹ Stadtarchiv Nürnberg, Reichsstadt Nürnberg, Briefbuch Nr. 57, fol. 226^v–227^r. Dr. iur. utr. Kaspar Wirt(t), Mitglied des Passauer Domkapitels, war Passauer Geschäftsträger bei der Kurie; vgl. Ludwig H. Krick, Das ehemalige Domstift Passau und die ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums Passau, Passau 1922, 58. Über seine Tätigkeit als Syndikus der Stadt Nürnberg vgl. Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495–1523, 2 Bde, Leipzig 1904, hier I, 291; II, 153.

⁴⁰ Zum Datum (24., 25. oder 26. Juni) vgl. Vgl. E[uastasio] E[steban], De capitulis generalibus ordinis tempore Aegidii Viterbiensis celebratis, in: AAug 9 (1919), 171–182.

ernannte am 27. Juni⁴¹ Aegidius Antonini von Viterbo⁴² zum Generalvikar des Ordens, der bis zur Wahl eines neuen Generals dessen Amtsgeschäfte führte. Seine Wahl zum Ordensgeneral auf dem kommenden Generalkapitel war absehbar.⁴³ Dieser Wechsel in der Ordensleitung konnte für die deutsche Kongregation ein Grund zum Aufatmen sein und sich mit der Hoffnung auf eine Beruhigung des angespannten Verhältnisses verbinden, zumal Aegidius von Viterbo im Unterschied zu seinem Vorgänger selbst aus einer Reformkongregation (*Congregatio Illicitana*) stammte.⁴⁴

Im Herbst 1506 machte sich Staupitz auf den Weg nach Italien. Äußerer Anlass der Reise war der Auftrag von Kurfürst Friedrich dem Weisen für die neu gegründete Universität Wittenberg die päpstliche Privilegierung einzuholen;⁴⁵ doch bot die Reise Staupitz zugleich auch die Gelegenheit unter den gewandelten Verhältnissen in den Angelegenheiten der deutschen Kongregation wieder aktiv zu werden.

II

Am 18. Oktober 1506 richtete Landgraf Wilhelm II. von Hessen ein Schreiben an Papst Julius II. und ein weiteres an Aegidius von Viterbo, den Generalvikar (*vice generalis*) des Augustinereremitenordens. Beide Schreiben sind im Konzept vorhanden; zu dem an den Papst hat sich außerdem ein Vorentwurf erhalten.⁴⁶

Wie aus dem Schreiben Wilhelms II. an den Generalvikar hervorgeht, ist Staupitz am 17. Oktober (*pridie*)⁴⁷ in Kassel vorstellig geworden. Staupitz befand sich augenscheinlich schon auf dem Weg nach Italien. Zuvor dürfte er im Eschweger Augustinereremitenkloster, das zur Kongregation gehörte, Station gemacht und sich mit dem damaligen Prior Petrus von Grünberg⁴⁸ besprochen haben. Der Besuch am Kasseler Hof diente offensichtlich dazu,

hier 171f. Die Angabe bei Kolde, *Augustiner-Congregation* (wie Anm. 5), 231 („Ende des Jahres“) ist unzutreffend.

⁴¹ Zum Datum vgl. Esteban, 171; Aegidii Viterbiensis O.S.A. *Resgestae Generalatus*, I: 1506–1514, ed. Albericus de Meijer, Rom 1988, 1 Anm. 1.

⁴² Vgl. D.S. Chambers, Egidio Antonini of Viterbo, in: *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation I*, Toronto – Buffalo – London 1985, 64f.; Remigius Bäumer, Egidio da Viterbo, in: *TRE* 9, 1982, 301–304 (Lit.); Lazcano, *Generales* (wie Anm. 17), 102–111 (Lit.).

⁴³ Julius II. wünschte wohl die Wahl des Aegidius zum Ordensgeneral; vgl. dazu John W. O’Malley, *Giles of Viterbo and Church Reform*, Leiden 1968, 4, Anm. 2. Auch sein Vorgänger hatte zunächst als Generalvikar die Amtsgeschäfte geführt.

⁴⁴ Vgl. Francis Xaver Martin, *Giles of Viterbo and the Monastery of Leccetto. The Making of a Reformer*, in: *AAug* 25 (1962), 225–253.

⁴⁵ Vgl. Walter Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle 1917, 23.

⁴⁶ Hessisches Staatsarchiv Marburg, Best. 2, III B 49.

⁴⁷ *Pridie* kann auch „kürzlich“ heißen; in diesem Sinn ist das Wort gebraucht, wenn später von dem *pridie* verstorbenen Ordensgeneral die Rede ist. Da Staupitz aber die Schreiben selbst mitnehmen und den Empfängern überbringen sollte (s.u.), ist hier wohl der Vortag gemeint.

den Landgrafen für eine diplomatische Intervention bei der römischen Kurie und bei der Ordensleitung zu gewinnen. Wieso rechnete er sich hier – wie sich zeigte: zu Recht – gute Chancen für eine Unterstützung aus?

Landgraf Wilhelm II., „der Mittlere“ (zunächst von Niederhessen, seit 1500 von Gesamthessen), war als engagierter Kirchenpolitiker bekannt, der sich besonders für die Reform der Klöster in seinem Land einsetzte.⁴⁹ Er stand damit in der kirchenpolitischen Tradition der hessischen Landgrafen⁵⁰ und befand sich in Übereinstimmung mit den erbverbrüderten sächsischen Fürsten⁵¹ und vielen anderen Standesgenossen⁵². Seit seinem Regierungsantritt war er zielstrebig darangegangen die Reform in den Klöstern zu befördern oder sie selbst unter landesherrlicher Regie durchzuführen und noch in seinen Testamenten „räumte der todkranke Landgraf der Reform der Klöster in seiner Herrschaft einen solch hohen Stellenwert ein, dass er sie zum Vermächtnis für die künftigen Regenten mache“.⁵³ Von dem päpstlichen Legaten Peraudi hatte er Vollmachten zur Reformierung der Klöster erwirkt.⁵⁴ Stets begünstigte er die strengeren Richtungen, vor allem die Observanzbewegungen in den Bettelorden. So hatte er das Kloster der Wilhelmiten in Witzenhausen reformiert⁵⁵, in Marburg auswärtige strenge Dominikaner

⁴⁸ Petrus von Grünberg (Gronnenbergk u.Ä.) ist als Prior 1506 und 1507 nachweisbar; vgl. Albert Huyskens, Die Klöster der Landschaft an der Werra, Marburg 1916, 748 und 754.

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Breul-Kunkel, Landesherrliche Klosterreform unter Landgraf Wilhelm II. von Hessen, in: AMRHKG 52 (2000), 121–150.

⁵⁰ Zur Kirchenpolitik der hessischen Landgrafen und ihrem Bemühen um die Klostereform vgl. W. Heinemeyer, Territorium und Kirche in Hessen vor der Reformation, in: HJLG 6 (1956), 138–163, wieder abgedruckt in: ders., Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und die Reformation. Aufsätze zur hessischen Reformationsgeschichte, hg. von Hans-Peter Lachmann, Hans Schneider und Fritz Wolff, Marburg 1997, 17–40; Johannes Schilling, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997, 99ff.

⁵¹ Vgl. Paul Kirn, Friedrich der Weise und die Kirche, Leipzig – Berlin 1926 [Reprint Hildesheim 1972], 72; Irmgard Höß, Die Problematik des spätmittelalterlichen Landeskirchentums am Beispiel Sachsen, in: GWU 10 (1959), 352–362 und jetzt besonders Manfred Schulze, Fürsten und Reformation. Die Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991.

⁵² Zur Klosterreform durch den Landesherrn und ihrem Zusammenhang mit einem vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment in den entwickelten Territorien des Reiches vgl. auch die älteren Arbeiten von Wilhelm Dersch, Territorium, Stadt und Kirche im ausgehenden Mittelalter, in: KGVDG 80 (1932), 32–51; ders., Deutschland vor der Reformation, in: KGVDG 82 (1934), 136–154; Johannes Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche, Essen 1931; Gerda Koller, Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich, Wien 1964; Isnard W. Frank, Kirchengewalt und Kirchenregiment im Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Innsbrucker historische Studien 1 (1978), 33–60.

⁵³ Breul-Kunkel (wie Anm. 49), 122.

⁵⁴ Vgl. Hermann von Roques (Bearb.), Urkundenbuch des Klosters Kaufungen in Hessen II, Kassel 1902, 207–212.

⁵⁵ Huyskens, Werraklöster I (wie Anm. 48), Nr. 1619.

eingesetzt⁵⁶ und förderte die von Wilhelm III. nach Marburg geholten Franziskanerobservanten⁵⁷.

Besonders aufschlussreich ist in unserem Zusammenhang ein Vorgang aus dem Frühjahr 1506. Ganz analog wie dann im Herbst des Jahres zu Gunsten der Augustinerkongregation hatte Landgraf Wilhelm II. schon im März des Jahres zu Gunsten der Franziskanerobservanten in Rom interveniert.⁵⁸ Die Nachricht, dass Papst Julius II. die beiden Zweige der franziskanischen Ordensfamilie (Minoriten und Franziskanerobservanten) wieder vereinigen wolle, hatte die Befürchtung geweckt, dass dann die aus Marburg vertriebenen 'unreformierten' Konventualen zurückkehren und die Reform zu Grunde richten könnten. Wie später im Falle der Augustiner hatte sich Wilhelm II. in je einem Schreiben an den Papst und an die Ordensleitung gewandt.⁵⁹ Im Schreiben an den Papst erinnerte der Landgraf sowohl an die Unterstützung der Klosterreform durch frühere Päpste als auch an die Bemühungen seiner Vorfahren um die Reformierung der Klöster und wies auf die drohenden Gefahren für die Gläubigen hin, wenn die erst kürzlich eingeführte Observanz wieder rückgängig gemacht würde. Auch in dem Schreiben an den Generalvikar der Franziskanerobservanten, Johannes Silvestris (Jean Sauvage)⁶⁰, gab der Landgraf seiner Befürchtung Ausdruck, dass die vom Papst beabsichtigte Vereinigung der franziskanischen Ordenszweige die Rückkehr zu früheren schlechten Verhältnissen nach sich ziehen werde.

Die Augustinereremiten waren in der Landgrafschaft Hessen mit zwei Niederlassungen, in Eschwege und Alsfeld, vertreten. Das Eschweger Augustinerkloster war 1278 gegründet worden.⁶¹ Es hatte durch die Landgrafen Heinrich II. (1328–1376), Otto den Schütz (1340–1366), Ludwig I. (1413–1458), Heinrich III. (1458–1483), Ludwig II. (1458–1471) sowie durch Wilhelm II. selbst und seine Gemahlin Anna reichliche Förderung erfahren.⁶² In Eschwege war schon 1453 der Versuch einer Reform unternommen

⁵⁶ Vgl. Albrecht Eckhardt, *Die oberhessischen Klöster. Regesten und Urkunden II*, Marburg 1967, Nr. 62; zur Datierung vgl. Breul-Kunkel, 126f., Anm. 24.

⁵⁷ Vgl. Julius Batten, *Die Franziskaner in Hessen, den Reichsabteien Hersfeld und Fulda, dem mainzischen Stift Fritzlar und dem Fürstentum Waldeck bis zur Reformation*, Diss. Marburg 1921 (masch.), 49–51: Die Kämpfe um die Einführung der Observanz in Marburg, Grünberg und Fritzlar; Schilling, *Klöster* (wie Anm. 50), 109–117.

⁵⁸ Die im Folgenden skizzierten Vorgänge sind Schilling unbekannt geblieben. Detaillierte Aufschlüsse über die Klosterreformen Wilhelms II. bei den Marburger Dominikanern und Franziskanern sind von einer Dissertation über die Marburger Bettelordensklöster zu erwarten, die Burkhard zur Nieden vorbereitet.

⁵⁹ StAM 2, III B, 49 Landgraf Wilhelm II. an Papst Julius II. 1506 März 14 [Vorentwurf und Konzept] und an den Generalvikar der Observanten, Johannes Silvestrius 1506 März 14 [Vorentwurf und Konzept].

⁶⁰ Vgl. Heribert Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskaner-Ordens*, Freiburg/ Br. 1909, 695.

⁶¹ Kunzelmann V (wie Anm. 5), 169–183.

⁶² Huyskens, *Werraklöster I* (wie Anm. 48), 518. 519. 525. 531. 540. 548. 549. 560f. 561. 564. 635. 637. 642f. 645. 658. 662. 664. 666. 668. 670. 680f. 685f. 702. 708. 716. 724. 726. 733. 740. 742–745. 779–782. 785. 832.

worden⁶³, die mit *rade, hulffe und sture* Landgraf Ludwigs I. erfolgte⁶⁴, aber auf einige Schwierigkeiten innerhalb und außerhalb des Konvents stieß⁶⁵. Im Laufe des nächsten Jahrzehnts scheint sich aber die Observanz durchgesetzt zu haben. 1467 konnte Landgraf Ludwig II. feststellen, dass die Eschweger Mönche ein *gotlich lebin furgenommen habin und in der reformacien sin wulten*.⁶⁶ Obwohl Papst Sixtus IV. die Zugehörigkeit des Konvents zur deutschen Reformkongregation bestätigte⁶⁷, fand 1491 in Eschwege noch ein Kapitel der sächsischen Provinz statt⁶⁸. Unter dem (Zweiten) Vikariat des Andreas Proles scheint die Einbindung des Konvents in die Observanz dann endgültig etabliert worden zu sein.⁶⁹ Im Mai 1503 tagte hier das Kapitel der Kongregation, auf dem Staupitz als Nachfolger von Andreas Proles⁷⁰ zum Generalvikar gewählt wurde.⁷¹

Das zweite hessische Kloster der Augustinereremiten war kurz nach dem Eschweger, wohl um 1280/90 von Gotha aus, in Alsfeld gegründet worden.⁷² Es gehörte zu den noch ‚unreformierten‘ Klöstern der sächsischen Provinz. „Mit der Reformbewegung innerhalb des Ordens scheint das Kloster Alsfeld nicht in Berührung gekommen zu sein.“⁷³ Im Unterschied zu Eschwege sind in Alsfeld die landgräfliche Stiftungen auffallend spärlich. Lediglich Heinrich III. bedachte 1487 in seinem Testament neben den Dominikanern und Franziskanern in Marburg und den Frauenbrüdern (Karmeliten) in Kassel auch die Alsfelder Augustiner.⁷⁴ Sonst fehlen landesherrliche Zuwendungen an das Kloster völlig. Landgraf Wilhelm III. von Oberhessen nannte in einem Schreiben an Papst Alexander VI., in dem er über seine vergeblichen Anstrengungen zur Reformierung der entarteten Klöster in seinem Land

⁶³ Vgl. Kunzelmann V, 378f. Die Vorgänge bedürfen in ihren Einzelheiten noch der genaueren Klärung, ebenso auch die Entwicklung während der nächsten Jahrzehnte.

⁶⁴ Huyskens, Werraklöster I, 643; vgl. auch 642: Prior und Konvent bekunden, dass der Landgraf bei *der geistlichen reformacien sich gar furstlich unde trefflich erwiesen habe und ihnen in deme anevanghe kunheid gab*.

⁶⁵ Vgl. Huyskens, Werraklöster I, 643, 645.

⁶⁶ Huyskens, Werraklöster I, 658.

⁶⁷ Bulle ‚Dum fructus uberes‘, Abschrift in Beslers ‚Mare magnum‘ (wie Anm. 23), fol. 1ff.

⁶⁸ Vgl. Gottfried Wentz, Das Augustinereremitenkloster in Wittenberg, in: Fritz Bünger / Gottfried Wentz, Das Bistum Brandenburg, II, Berlin 1941, 440–499, hier 432 und 437; Kunzelmann V, 435ff.

⁶⁹ Vgl. Huyskens, Werraklöster I, 721.

⁷⁰ Andreas Proles war nicht „Provinzial“ (Schilling, Klöster [wie Anm. 50], 85), sondern Generalvikar der Kongregation.

⁷¹ Vgl. oben Anm. 9.

⁷² Vgl. Albrecht Eckhardt, Zur Gründungsgeschichte des Augustinerklosters in Alsfeld, in: Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. Festschrift für Walter Heinemeyer, Marburg 1979, 564–570. Zur Archiv- und Überlieferungsgeschichte vgl. ders. (Bearb.), Die oberhessischen Klöster. Regesten und Urkunden III/1, Marburg 1977, IX–XI. Vgl. auch Kunzelmann V, 259ff.

⁷³ Kunzelmann V, 262.

⁷⁴ Eckhardt, Die oberhessischen Klöster III/1, Nr. 99.

klagte, unter den sechs namentlich aufgeführten Konventen auch das Kloster *Sancti Augustini in Alsfeldia*.⁷⁵

III

Bei seinem Besuch in Kassel wird Staupitz freilich den Landgrafen selbst kaum zu Gesicht bekommen haben. Dessen Syphilis-Erkrankung⁷⁶ hatte sich im Sommer 1506 so verschlechtert, dass er regierungsunfähig geworden war und in Erwartung des nahen Todes am 28. Juli ein (Erstes) Testament gemacht hatte,⁷⁷ dann zog er sich nach Schloss Friedewald zurück,⁷⁸ kehrte aber wegen der widrigen Bedingungen und der schlechten Behandlung nach Kassel zurück, wo man den Landgrafen in einem verschlossenen Raum des Schlosses und bei unwürdiger Behandlung von der Öffentlichkeit fern hielt.⁷⁹ In dem Testamente hatte Wilhelm für die Zeit nach seinem Tode und während der Minderjährigkeit seines Sohnes Philipp fünf Mitglieder der Regentschaft bestimmt, die schon während Wilhelms Erkrankung die Regierungsgeschäfte ausübten: An der Spitze stand der Hofmeister Konrad von Waldenstein,⁸⁰ ferner gehörten zu diesem Kreis der Marschall Friedrich Trott zu Solz,⁸¹ der Landvogt an der Lahn, Ludwig von Boyneburg,⁸² der Ritter und Amtmann in Vacha an der Werra, Konrad von Mansbach,⁸³ und der Kammermeister

⁷⁵ Beurkundete Nachricht von dem Closter-Hauß und Commende Schiffenberg II, Gießen 1755, Beilage Nr. 193, zuletzt wieder abgedruckt bei Schilling, Klöster (wie Anm. 50), 111f. Eine Illustration bietet ein 'Steckbrief', mit dem Landgraf Wilhelm I. 1490 nach drei Augustinermönchen, darunter einem Alsfelder, fahnden ließ, die in Verkleidung umherzögen, Priestern und Mönchen Hohn und Schmach angetan und noch weitere Bosheiten begangen hätten (Eckhardt, Die oberhessischen Klöster III/1, Nr. 100a).

⁷⁶ Vgl. Oswald Feis, Die Krankheit Wilhelms des Mittleren (Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Lues), in: Janus. Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographie médicale 41 (1937) 75–87.

⁷⁷ Vgl. Gustav Schenk zu Schweinsberg, Das letzte Testament Landgraf Wilhelms II. von Hessen vom Jahre 1508 und seine Folgen. Ein Beitrag zur Geschichte Hessens während der Minderjährigkeit Landgraf Philipps des Großmütigen, Gotha 1876; Breul-Kunkel (wie Anm. 49), 141f.

⁷⁸ Vgl. Hans Glagau, Anna von Hessen, die Mutter Philipps des Großmütigen, eine Vorkämpferin landesherrlicher Macht, Marburg 1899, 5–9; ders. (Hg.), Hessische Landtagsakten, I: 1508–1521, Marburg 1901, 2–13; Schilling, Klöster (wie Anm. 50), 27f.

⁷⁹ Vgl. die Klageschrift Wilhelms gegen seine Räte aus dem Frühjahr 1508; abgedruckt bei Glagau, Landtagsakten, 13–20 und dazu Cordula Nolte, Der kranke Fürst. Vergleichende Beobachtungen zu Dynastie und Herrschaftskrisen um 1500, ausgehend von den Landgrafen von Hessen, in: ZHF 27 (2000), 1–36.

⁸⁰ Vgl. Karl E. Demandt, Der Personenstaat der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter. Ein „Staatshandbuch“ Hessens vom Ende des 12. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., Marburg 1981, hier II, 920–922; Franz Gundlach, Die Hessischen Zentralbehörden von 1247 bis 1604, III: Dienerbuch, Marburg 1930, 285f.

⁸¹ Gundlach, Dienerbuch 272f.; Demandt, Personenstaat II, 873f.

⁸² Gundlach, Dienerbuch 29f.; Demandt, Personenstaat I, 86–88.

⁸³ Gundlach, Dienerbuch 164; Demandt, Personenstaat I, 546–549.

Rudolf von Weiblingen.⁸⁴ Ihnen wurde der Dechant des Kasseler Martinsstifts, Dr. Heinrich Ruland,⁸⁵ als Mitvollstrecker des Testaments beigegeben, soweit sich dasselbe auf geistliche Sachen bezog.⁸⁶

Wer Staupitz' Verhandlungspartner waren, lässt sich nur mutmaßen: wohl die in Kassel anwesenden Räte Waldenstein und Trott, höchstwahrscheinlich auch der für geistliche Fragen zuständige Ruland. Sie alle waren mit dem Eschweger Augustinerkonvent gut vertraut; Waldenstein war als Landvogt an der Werra und Amtmann zu Eschwege 1505 und 1506 in Rechtsstreitigkeiten des Klosters als Schiedsrichter zusammen mit Trott⁸⁷, besonders aber gemeinsam mit Ruland⁸⁸ aufgetreten. Ruland hatte schon in den zurückliegenden Jahren eine kirchenpolitische Schlüsselrolle gespielt.⁸⁹ In dem Schreiben des Kardinals Peraudi 1501 war er zusammen mit einigen Äbten mit der Visitation und Reform der hessischen Klöster beauftragt worden,⁹⁰ 1505 hatte er bei der Reformierung des Marburger Dominikanerklosters mitgewirkt.⁹¹ Die Kasseler Räte werden also im Namen des Landgrafen die Schreiben an den Papst und den Generalvikar des Augustinereremitenordens verfasst haben. Von dem an Julius II. sind ein Vorentwurf und ein Reinkonzept erhalten; sie zeigen, wie sorgfältig an den Formulierungen gefeilt wurde.

Beide Schreiben erwähnen, dass Staupitz der Kasseler Regierung aus seiner Sicht eine Schilderung der ordenspolitischen Vorgänge gegeben und auf die drohenden Gefahren aufmerksam gemacht habe.⁹² Dessen Darstellung wird jeweils in der *Narratio* resümiert: Der Papst habe die der deutschen Kongregation von früheren Päpsten verliehenen *privilegia, indulta, concessiones et immunitates* bestätigt und die von den Päpsten der Lombardischen Kongregation schon gewährten und noch künftigen Privilegien auf die deutsche ausgedehnt. Dann jedoch sei dies alles vom Papst *ad importunam instanciam* des inzwischen verstorbenen Ordensgenerals durch ein päpstliches Breve widerrufen worden. Dieser Vorgang werde für den Orden und die Kongregation unerträglichen Schaden und Bedrohung⁹³ nach sich ziehen, falls der Papst dem nicht vorbeuge. Die Verantwortung als christlicher Fürst und gehorsamer Freund des Apostolischen Stuhls bewege den Landgrafen

⁸⁴ Gundlach, Dienerbuch 290.

⁸⁵ Gundlach, Dienerbuch 219f.; Demandt, Personenstaat I, 714f. mit Anm. 9.

⁸⁶ Glagau, Landtagsakten (wie Anm. 78), 4.

⁸⁷ Vgl. Huyskens, Werraklöster I, Nr. 751.

⁸⁸ Vgl. Huyskens, Werraklöster I, Nr. 740, 742 und 750.

⁸⁹ Vgl. Breul-Kunkel (wie Anm. 49), 130f.

⁹⁰ S.o. Anm. 54.

⁹¹ Eckhardt, Oberhessische Klöster (wie Anm. 71), Nr. 1412 [unter „Nachträge Franziskaner Marburg“ eingeordnet].

⁹² *Johannes de Staupitz [...] referente bzw. nobis insinuando detexit, quomodo [...].* Landgraf Wilhelm II. an Papst Julius II., 1506 Okt 18; Landgraf Wilhelm II. an Generalvikar Aegidius von Viterbo, 1506 Okt 18, beide: Sta Marburg Best. 2, III B 49 (s. Anhang).

⁹³ Im Vorentwurf heißt es nur *haud parum detrimenti atque deturbationis*; diese Formulierung wurde im überarbeiteten Konzept verstärkt zu *intolerabile detrimentum et immunitiōnem*. Landgraf Wilhelm II. an Papst Julius II., 1506 Okt 18, Sta Marburg Best. 2, III B 49 (s. Anhang).

sich für die Augustinerobservanten einzusetzen.⁹⁴ Da die Kongregation ohne den Schutz des Papstes nicht bestehen könne, wird dieser gebeten die *revocatio* aufzuheben. Die Bitte geht freilich noch darüber hinaus: *si predictus vicarius alia pro firmiori unionis sue robore duxerit inpetrandum, sicut procul dubio faciet, benignas vestre sanctitatis prebere aures.*

Das Schreiben an den Generalvikar Aegidius von Viterbo enthält die gleiche Schilderung der Vorgänge, unterscheidet sich nur in Akzenten. Es ist aber im Ton deutlicher als das an Julius II. gerichtete. So betont es, der Papst müsse reiflicher (als zuvor) und mit väterlicher Fürsorge der drohenden Gefahr begegnen; er solle darauf bedacht sein, dass der Orden und die Kongregation nicht zur Schmach der Kirche in völligem Ruin endeten. Um das zu verhindern, müsse Aegidius (*cuius res maxime agitur*) in seiner leitenden Stellung sich gewissenhaft bemühen und beim Papst mit Kräften daran arbeiten, dass die *revocatio* kassiert werde und, falls nötig, neue Privilegien zur Stärkung von Orden und Kongregation erwirkt würden. Mit der Empfehlung des Generalvikars Johann von Staupitz verbindet der Landgraf den Wunsch, dass in dessen Angelegenheit der gewünschte Erfolg erzielt werde. Das Schreiben schließt mit einer deutlichen Drohung für den Fall, dass die Kongregation ihrer Immunitäten und Privilegien beraubt sei. Dann sollten die von seinen Vorfahren und ihm selbst reichlich bedachten Klöster und Stiftungen, damit nicht unreformierte Mönche sie *cum scandalo* missbrauchten, einer besseren Nutzung zugeführt werden.

IV

Lässt sich etwas über die Wirkung der landgräflichen Schreiben in Erfahrung bringen?

Staupitz hat die beiden Schriftstücke selbst befördert.⁹⁵ Seine Reise führte allerdings nicht bis nach Rom, sondern endete schon in Bologna, wo sich Papst Julius II. seit der Eroberung der Stadt am 11. November 1506 mit der Kurie aufhielt.⁹⁶ Staupitz blieb bis Ende Januar 1507 in der Stadt; vermutlich wohnte er in dem Observantenkloster Santa Maria della Misericordia an der Piazza di Porta Castiglione, das zur lombardischen Kongregation gehörte⁹⁷. Am 21. Dezember erhielt Staupitz die erwünschte päpstliche Privilegierung der Wittenberger Universität.⁹⁸ In Bologna lernte er auch seinen späteren

⁹⁴ Das Reinkonzept ist an dieser Stelle deutlich gestrafft worden.

⁹⁵ Im Schreiben an Aegidius (und im Vorentwurf des Schreibens an den Papst) wird er als Überbringer des Briefes (*lator presentium[litterarum]*) bezeichnet.

⁹⁶ Christoph Scheurl berichtet am 22. November 1506 aus Bologna: *summus pontifex Bononiam [...] in die S. Martini triumphans invictus est.* Christoph Scheurl's Briefbuch, hg. v. Franz von Soden und J[oachim] K[arl] F[riedrich] Knaake, I, Potsdam 1867 [Ndr. Aalen 1962], 34.

⁹⁷ Zu diesem Kloster vgl. Angelo Raule, *La chiesa di Santa Maria della Misericordia in Bologna*, Bologna 1961; Elena Gottarelli, *La chiesa di Santa Maria della Misericordia attraverso i secoli*, Bologna 1981; Marco Poli, *Santa Maria della Misericordia*, Bologna 1997.

⁹⁸ Vgl. Johann Christian August Grohmann, *Annalen der Universität zu Wittenberg*, I, Meißen 1802 [Reprint Osnabrück 1969], 17. Die Bulle wurde erst am 20. Juni 1507 ausgefertigt; vgl. Friedensburg, *Geschichte* (wie Anm. 45), 23.

langjährigen Freund Christoph Scheurl aus Nürnberg kennen, mit dem die Wittenberger schon seit über einem Jahr wegen der Übernahme einer juristischen Professur verhandelten;⁹⁹ am 23. Dezember nahm Staupitz in Bologna an Scheurls feierlicher Doktorpromotion teil.¹⁰⁰

Am 22. Jan. 1507 traf Nikolaus Besler von Rom kommend bei Staupitz in Bologna ein¹⁰¹ und erstattete ihm über die Ereignisse der zurückliegenden zwei Jahre Bericht.¹⁰² Kolde stellt die Vorgänge so dar, als seien die Maßnahmen, die von der alten Ordensleitung über Besler verhängt worden waren, von dem neuen Generalvikar Aegidius aufgehoben und Besler sodann von Staupitz zum Rapport nach Bologna zitiert worden.¹⁰³ Das entspricht aber nicht Beslers Bericht, der ausdrücklich feststellt, er sei auf Anordnung des Aegidius nach Bologna gereist.¹⁰⁴ Diese Bemerkung verdient besondere Aufmerksamkeit. Wie lässt sich diese Anweisung des Generalvikars verstehen? Kunzelmann meint, dass Besler Staupitz nach Rom einladen sollte¹⁰⁵ und Günter behauptet, dass sich Aegidius und Staupitz „im Januar 1507 in Rom“ trafen.¹⁰⁶ Beides ist unzutreffend; Aegidius hielt sich nämlich in der fraglichen Zeit gar nicht in Rom auf.

Besler erwähnt in seinem Bericht kurz zuvor ein wichtiges zeitgeschichtliches Ereignis, die Einnahme Bolognas durch Papst Julius II.¹⁰⁷ Auf diesen Feldzug gegen Bologna hatte der Papst Aegidius von Viterbo als Prediger und Diplomaten mitgenommen.¹⁰⁸ In päpstlichem Auftrag führte er dann zwei diplomatische Missionen aus, nach Neapel (wo er sich Ende Oktober bis Ende November 1506 aufhielt¹⁰⁹) und nach Venedig (wo er Mitte Januar 1507 von der Signoria empfangen wurde¹¹⁰). Zwischen den beiden Gesandtschaften kehrte er aber nach Bologna zurück um dem Papst Bericht zu erstatten. Hier

⁹⁹ Vgl. Scheurl's Briefbuch I, 4 und 7.

¹⁰⁰ Vgl. Scheurl's Briefbuch, I, 42f.; Gustav C. Knod, Deutsche Studenten in Bologna (1289–1562). Biografischer Index zu den Acta nationis Germanicae universitatis Bononiensis, Berlin 1899, 488f. Nr. 3311.

¹⁰¹ Besler, Vita (wie Anm. 13), 361: [...] exivi iterum Romam, Bononiam versus, 14. Januarii anno 1507 ad patrem vicarium Staupitz, qui et ipse tunc ad papam venerat.

¹⁰² Besler, Vita, 361: [...] post 22. ejusdem mensis et in festo Vincentii et Anastasi martyrum Bononiam attigi. Ubi comperto [so zu korrigieren] patri vicario de his, que per duos annos transactos egerimus.

¹⁰³ Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 5), 232.

¹⁰⁴ Besler, Vita, 361: *Mandante mihi patre generale magistro Aegidio de Viterbio* (Aegidius war damals freilich noch nicht Ordensgeneral, sondern führte als Generalvikar nur die Amtsgeschäfte).

¹⁰⁵ Kunzelmann V (wie Anm. 5), 452.

¹⁰⁶ Günter (wie Anm. 7), 18.

¹⁰⁷ *postquam Iulius Papa 2. Bononiam recepit, expulso Ioanne Bentivol* (Besler, Vita, 361). Zur Einnahme Bolognas und dem Ende der Regierung von Giovanni II Bentivoglio vgl. Cecilia M. Ady, The Bentivoglio of Bologna. A Study in Despotism, London [1937] Repr. 1969, 130–133.

¹⁰⁸ Er predigte im Sept. 1506 in Perugia; Marino Sanuto, I diarii VI, Venedig 1881, 427. Vgl. Resgestae I (wie Anm. 41), Nr. 5. Vgl. auch Egidio da Viterbo OSA, Lettere familiari I, ed. Anna Maria Voci-Roth, Rom 1990, Nr. 211.

¹⁰⁹ Sanuto VI, 494f.; Resgestae I, Nr. 6–9; Lettere familiari I, Nr. 212–214.

¹¹⁰ Sanuto VI, 528.533. Vgl. Resgestae I, Nr. 18f.; Lettere familiari II, Nr. 218–220.

hat er sich nach Ausweis der Register des Generalats vom 24. Dezember 1506 bis 8. Januar 1507 aufgehalten.¹¹¹ Konnte Böhmer für seine Behauptung, Aegidius sei zu Staupitz „alsbald in die freundschaftlichsten Beziehungen“ getreten¹¹², weder Zeit noch Ort namhaft machen, wann und wo das geschehen sein konnte, so lässt sich jetzt eine erste Begegnung in Bologna um die Jahreswende 1506/07 als wahrscheinlich erweisen. Wenngleich es bislang keinen direkten Beleg für ein Treffen gibt, so kann doch als ziemlich sicher angenommen werden, dass sich Aegidius und Staupitz während ihres gleichzeitigen Aufenthaltes in Bologna kennen lernten. Vermutlich wohnte Aegidius als Observant in demselben Kloster Santa Maria della Misericordia wie Staupitz. Es ist nahe liegend, dass der neue Generalvikar des Ordens und der Generalvikar der deutschen Kongregation die Gelegenheit zu einer eingehenden Aussprache über die zurückliegenden Probleme, aber auch über die Zukunftsperspektiven nutzten. Offenbar war es schon eine erste Frucht dieser Gespräche, dass die Restriktionen gegenüber Besler aufgehoben und dieser nun von Aegidius zu Staupitz nach Bologna beordert wurde; denn wenige Tage später, am 14. Januar brach Besler von Rom nach Bologna auf.

Staupitz' Ordenspolitik trat nun in eine neue Phase. Unter den veränderten Rahmenbedingungen musste und konnte er allerdings seine Ziele und die Mittel ihrer Durchführung modifizieren. Der Spielraum bei seinen weitgesteckten Plänen war durch die Entscheidung des Papstes vom 24. März 1506 erheblich eingeschränkt worden; an eine Exemption der deutschen Kongregation vom Gehorsam gegenüber dem Ordensgeneral war nun nicht mehr zu denken. Staupitz musste einsehen, dass er bei künftigen Unternehmungen nur in Zusammenarbeit mit der Ordensleitung etwas erreichen konnte. Die Bereitschaft zur Kooperation konnte ihm aber nun unter dem Generalvikar und künftigen Generalprior Aegidius leicht fallen, da dieser selbst der Observanz entstammte und die Ordensreform nach Kräften förderte.

Es ist unwahrscheinlich, dass Staupitz 1507 auch noch nach Rom zog¹¹³ und gar noch an dem Generalkapitel in Neapel teilnahm¹¹⁴, auf dem Aegidius am 22. Mai erwartungsgemäß zum neuen Ordensgeneral gewählt wurde.¹¹⁵

¹¹¹ Resgestae I, Nr. 15–17. Am 10. Januar befand sich Aegidius nach Ausweis seiner *Lettere familiari* (II, Nr. 217) bereits in Lecceto.

¹¹² Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 26), 52.

¹¹³ Der Brief des Aegidius vom 26. Juni 1510 (Antoninus Höhn, *Chronologia Provinciae Rheno-Sueviae O.E.S.A.*, Würzburg 1744, 154; jetzt bei Reinhold Weijenborg, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise, in: *Antonianum* 33 (1957) 147–202, hier 155f. – Dokument IV) soll nach Kolde (Augustiner-Congregation [wie Anm. 5], 232 Anm. 3) auch eine Anwesenheit in Rom voraussetzen. In diesem Brief ist aber nur die Rede von *long(i) labores in urbem ad omnia componenda et pacanda*, ohne Jahresangabe. Es liegt näher an den Aufenthalt Staupitz im Jahre 1510 zu denken. Günter (wie Anm. 7) behauptet ein Treffen zwischen Staupitz und Aegidius in Rom.

¹¹⁴ Gegen die Vermutung Koldes (Augustiner-Congregation, 232) schon Müller, *Augustinerobservantismus* (wie Anm. 33), 13. In einem Schreiben des Ordensgenerals Augustinus von Terni, das Kolde und Müller nicht bekannt war, hatte dieser freilich dem Kapitel der deutschen Kongregation befohlen, *ut vicarium mittant ad capitulum generale*.

¹¹⁵ Vgl. E[ustasio] E[steban], *De capitulis generalibus ordinis tempore Aegidii Viterbiensis celebratis*, in: *AAug* 9 (1919), 171–182, hier 172f.

Denn Nikolaus Besler, der nach Rom zurückkehrte und der in seinem autobiografischen Bericht sonst jedes Zusammensein mit dem Generalvikar sorgfältig vermerkt, erwähnt nichts von dessen Aufenthalt in Rom. Vielmehr wurde Besler als erfahrener Verhandlungsführer von Staupitz wieder nach Rom zurückgeschickt. Er hatte keineswegs nur den Auftrag, in Rom noch „gewisse liturgische Indulgenzen für die Congregation auszuwirken“¹¹⁶, sondern war von Staupitz als Verbindungsmann bei der neuen Ordensleitung ausersehen. In den Indulgenzbriefen, die er erlangte, tritt er als Generalkommissar und Generalprokurator der Kongregation auf.¹¹⁷ Erst 1509 kehrte Besler nach Deutschland zurück.¹¹⁸

War unter dem Generalat des Augustinus von Terni das Verhältnis der Ordensleitung zur deutschen Kongregation äußerst gespannt gewesen, so änderte sich das unter dem neuen Generalprior. Nach seiner Wahl zum Ordensgeneral widmete er sich mit ganzer Kraft der Reform des Ordens.¹¹⁹ Bereits ein Beschluss des Generalkapitels in Neapel, auf dem er gewählt wurde, machte das deutlich: Künftig solle niemand in die Ordenshochschulen aufgenommen werden, der nicht verspreche *reformatum* zu leben.¹²⁰ Bei dem reformeifigen Aegidius konnte Staupitz für seine Pläne zur Ausweitung der Ordensreform in Deutschland Zustimmung und Unterstützung finden.

Der nächste Schritt auf dem Wege zur Verwirklichung dieser Pläne erfolgte Ende des Jahres 1507. Im August hatte Papst Julius II. den Kardinal Bernardino López de Carvajal¹²¹ als legatus a latere¹²² mit außerordentlichen Vollmachten zu Kaiser Maximilian geschickt.¹²³ Während seiner Legationsreise stellte der Kardinallegat am 15. Dezember 1507¹²⁴ in Memmingen aber auch jene Bulle aus, in der eine für die Geschichte des Augustinerordens in Deutschland folgenreiche Entscheidung getroffen wurde: Die Bulle bewilligt

¹¹⁶ Kolde, Augustiner-Congregation, 232.

¹¹⁷ Hemmerle, Archiv (wie Anm. 16), 43f., Urkunden Nr. 86 und 87.

¹¹⁸ Besler, Vita (wie Anm. 13), 362f.

¹¹⁹ Vgl. O'Malley, Giles of Viterbo (wie Anm. 43); Anna Maria Voci-Roth, Aegidius von Viterbo als Ordens- und Kirchenreformer, in: Hartmut Boockmann / Bernd Moeller / Karl Stackmann (Hrsg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 1989, 520–538.

¹²⁰ Joseph Pamphilus, Chronica Ordinis Fratrum eremitarum Sancti Augustini, Rom 1581, f. 102v; Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 26), 49 Anm. 1.

¹²¹ Vgl. Eubel, Hierarchia III (wie Anm. 38), 4f. (Nr. I, 14); Arsenio Pacheco, Bernardino López de Carvajal, in: Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation I, Toronto-Buffalo-London 1985, 274f.

¹²² Legati a latere (scil. Pontificis) waren nach dem Dekretalenrecht Kardinäle, die mit umfassenden Vollmachten in Stellvertretung des Papstes zu besonderen Missionen entsandt wurden. Vgl. Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, I, Berlin 1869 [Ndr. Graz 1959], 511–516; Klaus Mörsdorf, Gesandtschaftswesen, päpstliches, LThK² 4 (1960) 766–773, hier 768.773 (Lit.).

¹²³ Vgl. Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters III, Freiburg/Br. 1925, 626.

¹²⁴ Zur Datierung (calculus Florentinus!) vgl. Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 26), 53 Anm. 2, gegen Kolde, Innere Bewegungen (wie Anm. 22) 463; von Kolde, Augustiner-Congregation 232 und Anm. 5 bereits korrigiert.

eine von Staupitz namens der Observantenkongregation sowie von dem Provinzial, den Prioren und Brüdern der sächsischen Ordensprovinz vor einiger Zeit (*nuper*) vorgelegte Petition zu einem Zusammenschluss der (noch ‚unreformierten‘) Klöster der sächsischen Ordensprovinz mit der deutschen Reformkongregation.¹²⁵

Die Vorgeschichte dieses Vorgangs konnte bislang nur zum Teil, anhand der in der *Narratio* der Bulle erwähnten Fakten, erhellt werden. Es muss aber vermutet werden, dass längere Planungen vorausgegangen waren und in Rom eine Entscheidung getroffen worden war. Ohne diesen Hintergrund hätte der Legat von sich aus eine so weit reichende Verfügung in Ordensangelegenheiten nicht treffen können. Jetzt machen die beiden neu entdeckten landgräflichen Schriftstücke deutlich, dass Staupitz bereits mit fest umrissenen Plänen nach Italien reiste. Denn in dem Schreiben an Julius II. wird der Papst ausdrücklich um Unterstützung gebeten, *si predictus vicarius alia pro maiori valitudine et conservatione dicte unionis et ordinis duxerit inpetrandum, sicut procul dubio faciet*. Ähnlich heißt es in dem Schreiben an Aegidius, *ut [...] nova, si opus est, pro conservatione ordinis et unionis a domino nostro sanctissimo impetrantur privilegia*. Bei diesen *alia* bzw. *nova privilegia*, die Staupitz zweifellos (*procul dubio*) vom Papst erwirken wollte, dürfte es sich um das Projekt des Zusammenschlusses der sächsischen Provinz mit der Reformkongregation gehandelt haben, das in der Memminger Bulle bewilligt wurde.

Die Zweifel, ob Staupitz wirklich, wie in der *Narratio* der Memminger Bulle dargestellt, im Einvernehmen mit der Leitung der sächsischen Provinz handelte und der Verdacht, dass er vielmehr „auf eigene Faust“ agierte und einen „frommen Betrug“ inszenierte,¹²⁶ sind unbegründet. Nach den Konflikten der Jahre 1505/06 wäre ein solches Täuschungsmanöver, das nicht lange hätte verborgen bleiben können, geradezu abenteuerlich gewesen; es hätte den Widerstand der sächsischen Provinz provoziert, von dem aber in der Folgezeit nichts zu bemerken ist. Das Kollektenebuch des Generalats¹²⁷ enthält eine bisher unbeachtet gebliebene Notiz, die einen Hinweis auf die Bologneser Beratungen zwischen Aegidius und Staupitz geben und für das Verständnis der folgenden Entwicklungen von einiger Bedeutung sein könnte. Aus einer Eintragung vom 24. Dezember 1506 geht nämlich hervor, dass ein gewisser Bruder Helye¹²⁸, der als *cursor* bezeichnet wird, im Auftrag des sächsischen Provinzials Gerhard Hecker¹²⁹ dem Generalvikar Aegidius in

¹²⁵ Abgedruckt bei Höhn, *Chronologia* (wie Anm. 113), 142–148; danach Böhmer, *Romfahrt*, 161–166. Korrektur einiger Druckfehler bei Weijenborg, *Dokumente* (wie Anm. 113), 158 Anm. 2.

¹²⁶ So Kolde, *Augustiner-Congregation* (wie Anm. 5), 235.

¹²⁷ Generalarchiv des Augustinerordens, Rom, Codex L 2: *Collette del P. Generale 1441–1519*, Teil B. – Alberic de Meijer hat die Eintragungen in seine Registeredition aufgenommen.

¹²⁸ Nicht identifiziert.

¹²⁹ Zu Hecker vgl. Theodor Kolde, Luther und sein Ordensgeneral in Rom in den Jahren 1518 und 1520, in: *ZKG* 2 (1878) 472–480, hier 474f.; Kunzelmann V (wie Anm. 5), 372–374. Der hier genannte Eintrag, der Kolde und Kunzelmann nicht bekannt war, zeigt, dass Hecker in der (dreijährigen) Amtperiode 1506–1509 Provinzial war. Kunzelmann V, 374 ist entsprechend zu berichtigen.

Bologna die fälligen Jahresabgaben überbrachte.¹³⁰ Gewiss kann die gleichzeitige Anwesenheit eines Abgesandten des sächsischen Provinzials und des Generalvikars der deutschen Kongregation in Bologna zufällig gewesen sein; im Blick auf die Ereignisse im folgenden Jahr, die ein gemeinsames Vorgehen von Staupitz und Hecker erkennen lassen, ist aber die Vermutung statthaft, dass es sich schon hier um eine konzertierte Aktion handelte. In Bologna könnten bereits erste Sondierungen über den Plan einer Vereinigung der sächsischen Provinz mit der deutschen Reformkongregation bei Aegidius stattgefunden haben. Als reformfreudiger Observant stand dieser dem Projekt sehr aufgeschlossen gegenüber, wie seine nachhaltige Unterstützung während der folgenden Jahre zeigt.

Über das allgemeine Wohlwollen, das der Landgraf bzw. die in seinem Sinn handelnde Regierung den observanten Richtungen entgegenbrachte, wird deren Interesse an der Angelegenheit und die Intervention zu Gunsten der Reformkongregation auf diesem Hintergrund besonders verständlich. Wenn Staupitz bei seinem Besuch in Kassel, wie auf Grund der genannten Bemerkungen zu vermuten ist, seinen neuen Plan eines Anschlusses der sächsischen Ordensprovinz an die Reformkongregation entwickelt hat, konnte er damit Aufmerksamkeit wecken und Unterstützung erwarten. Denn zu der sächsischen Provinz – also zu jenen unreformierten Mönchen (*irreformati*), von denen das landgräfliche Schreiben an Aegidius spricht – gehörte auch das zweite hessische Kloster der Augustinereremiten in Alsfeld. In der Memminger Bulle von 1507 erscheint es dann unter den Klöstern, die mit der Reformkongregation vereinigt werden sollen, an erster Stelle.

Die Schreiben des Landgrafen tragen also dazu bei, die Vorgeschichte der neuen Phase in Staupitz' Ordenspolitik zu erhellen. Es ist daher nicht nur möglich, sondern sehr wahrscheinlich, dass bereits bei dem Zusammentreffen Staupitz' mit Aegidius in Bologna die Pläne erörtert wurden, die im folgenden Jahr zur Verwirklichung kommen sollten.

Anhang

Landgraf Wilhelm II. an Generalvikar Aegidius von Viterbo, 1506 Okt 18.

StA Marburg Best. 2, III B 49

Wilhelmus Dei gratia landgravius Hassie dominorum et comitatum in Katzenellnbogen, Dietz, Zygenheim et Nidda comes

Salutem favorisque incrementum. Reverende atque devotissime pater.

Venerabilis vir nobisque ob virtutum et singularem scientiarum erudititionem sincere dilectus, Dominus Joh. de Staupitz, theologie magister et ordinis heremitarum sancti Augustini de observantia in Alemania vicarius, pridie nobis insinuando detexit, quomodo sanctissimus in Christo pater et dominus,

¹³⁰ Generalarchiv OSA, LI B, (Bononiae, 24 dec 1506): „Recepimus a magistro Gerardo Hecker provincialis huius provinciae [Saxoniae et Turingiae] per manus fratris Helye cursoris florenses renenses triginta duos pro parte collecti presentis anni.“ Vgl. auch Resgestae I (wie Anm. 41), Nr. 15.

dominus Julius sacrosante Romane atque universalis ecclesie summus pontifex, predicto vestro ordini atque unioni antecessorum summorum pontificium privilegia, immunitates et concessiones non solum confirmaverit approbaveritque, sed et ea, que cum hac per conventus ordinis in Lombardia inpetrata sunt, etiam ad ipsum ordinem et unionem in Alemania prorogari atque extendi per literas apostolicas voluerit. Nunc autem proximis diebus talia indulta et concessiones ad importunam generalis ipsius ordinis nunc defuncti instantiam, ut presumitur, revocasse. Cum autem nec iste nec alii ordines sine sedis apostolice munimine et privilegiorum protectione neutquam subsistere aut deo nostro optimo maximo libere et quiete sua possint persolvere obsequia, palam est et indubitatum, quantum huiusmodi revocatio in detrimentum et perniciem huius sacre unionis tenderet, nisi per sanctissimum dominum nostrum huic periculo maturius succurratur paternaque solicitude. Intendat, ne ordo et ipsa unio in vilipendium ecclesie extremam patratur ruinam. Quare paternitas vestra (cuius res maxime agitur) tanquam in specula positus accurate contendere atque pro viribus laborare habet apud dominum nostrum sanctissimum, ut revocatio concessionum et privilegiorum cassatur et nova, si opus est, pro conservatione ordinis et unionis, a domino nostro sanctissimo impetrentur privilegia. Habeat itaque paternitas vestra latem presentium dominum Johannem de Staupitz meo nomine commendatum, ut in eius causis optatum consequatur effectum, quo, si secus contingat, et ipsa unio suis immunitatibus et privilegiis orbiter cognitur in nostris dominiis, proinde, ne irreformati cum scandalo detineant monasteria et dotes, quas maiores nostri, principes Hassie, et nos eisdem largiter contulimus, in meliores convertantur usus.

Valeat vestra reverenda paternitas sempiterno evo. Ex civitate nostra Cassel xviii octobris Anno etc. vi^{to}.

Reverendo in Christo patri Domino Egidio, in sacre theologie doctori atque ordinis heremitarum sancti Augustini vice generali, amico nostro charissimo.

Landgraf Wilhelm II. an Papst Julius II, 1506 Okt 18.

StA Marburg Best. 2, III B 49

1. Konzept

Post promptissima pedum beatorum oscula sese filioli humilique subiectione sedulo commendat.

Beatissime pater. Domino Johanne de Staupitz, ex militari sanguine ortus, theologie doctore atque ordinis heremitarum divi Augustini et unionis regularis observancie eiusdem ordinis per Alemaniam vicario, referente intellexi Sanctitatem vestram privilegia, indulta, concessiones et immunitates a summis pontificibus vestre sanctitatis antecessoribus dicto

Reinkonzept

Post promptissima pedum beatorum oscula sese filioli humilique subiectione sedulo commendat.

Beatissime pater. Venerabili patre Johanne de Staupitz, ex militari sanguine procerato, theologie doctore, famoso inter nostros verbi dei seminatore atque ordinis heremitarum divi Augustini et unionis regularis observantie eiusdem ordinis per Alemaniam vicario, viro equidem doctissimo et integerrimo, referente intellexi Sanctitatem vestram privile-

ordini et observancie largiflue data et concessas nedum confirmasse et approbasse verum etiam huiusmodi munificentias, privilegia et indulta per sanctitatis vestre predecessores fratibus Lombardie eiusdem ordinis et unionis concessa atque omnia, que futuris temporibus concedi contingetur, ad provinciarum Alemanie vicarium per literas apostolicas ut clementissimus pater extendisse. Ea tamen omnia (quod cum gemitu recensebat) a sanctitate vestra ad importunam generalis ipsius ordinis pridie mortui instantiam per breve apostolicum esse revocata que equidem res ipsis ordini atque devotissime unioni haud parum detrimenti atque turbationis (nisi per sanctitatem vestram salubrie fuerit provisum) esset ablatura.

Unde ego tanquam christianus princeps et qui christifidelium maxime autem religionis nostre et devotorum hominum studia devotiones pias indefessas ad cultum divinum precationes singularique favore amplector et prosequor, quo etiam fervore maiores mei, principes Hassie, divi Augustini nonnulla edificant dotarentque cenobia non minus magnifice quam devote et autem mihi exploratissimum sit sepe dictam unionem cuius pro tempore vicarius in Alemania existit, pure, devote ac sincere vitam agere, deo lucrifacere animas et suis predicationibus non minus ut bonorum operum exemplo quam verbo inter christicolas edificare, hec autem sancta plantatio sine privilegiis et apostolice sedis munimine et protectione singulari non possit deo secure inservire. quibus motis vestram sanctitatem humiliter atque obnixe oran-

gia, indulta, concessiones et immunitates a summis pontificibus vestre sanctitatis antecessoribus dicto ordini et observancie largiflue data et concessas nedum confirmasse et approbasse verum etiam huiusmodi munificentias, privilegia et indulta per vestre sanctitatis predecessores fratibus Longobardie eiusdem ordinis et unionis concessa et omnia, que futuris temporibus concedi contingetur, ad provinciarum vicarium Alemanie per literas apostolicas extendisse. Ea tamen omnia (que cum gemitu recensebat) a sanctitate vestra ad importunam generalis ipsius ordinis pridie mortui instantiam, ut verisimile creditum, per breve apostolicum esse revocata que equidem res ipsi regulari observantia totique ordini (nisi per sanctitatem vestram paterne ac salubrius fuerit provisum) intollerabile detrimentum et imminutionem esset ablatura.

Unde ego tanquam christiane reipublice et sancte sedis apostolice observantissimus amicus revolvens quoniam bonorum hominum studia et devotiones quibus iste ordo in sua laudabili conversatione die nocteque pro animarum salute orando, psallendo et predicando ferventissime incumbit, profutura fuit, non possum ipsis debita commendatione apud sanctitatem vestram non defendere eo maxime attento quod

hec sancta plantatio sine privilegiis et sancte sedis apostolice protectione et munimine nullo modo possit subsistere aut quiete deo inservire.

Quare sanctitatem vestram humiliter obnixeque orandum duxi ipsam

dum duxi ipsamque unionem suique vicarium paterne amplecti commendatam habere, et priores concessiones, privilegiorum confirmaciones et extensiones pie reintegrare earumdemque cassationes et omnia inde secuta revocare et, si predictus vicarius alia pro maiori valitudine et conservatione dicte unionis et ordinis duxerit inpetrandum, sicut procul dubio faciet, benignas vestre sanctitatis preberi aures ne laudabilis ipsa unio peritum eat et populo christiano debita subtrahatur devotio.

Datum e Cassel xviii octobris Anno etc. vi^{to}.

unionem suique vicarium paterne complecti commendatum habere et priores concessiones privilegiorum confirmaciones et extensiones earundem pie reintegrare, cassationes et omnia inde secuta revocare, et si predictus vicarius alia pro firmiori unionis sue robore duxerit inpetrandum sicut procul dubio faciet, benignas vestre sanctitatis prebere aures, ne ipsa unio perditum eat et populo christiano debita subtrahatur devotio. Ea cum re sanctitas vestra deo nostro optimo maximo rem indubie faciet ad modum gratam sanctitatis vestre dignam mihi in singularissimam gratiam pro viribus erga sanctitatem vestram sanctamque sedem apostolicam promerendum.

Date ex civitate nostra Cassel xviii octobris Anno etc. vi^{to}.

Eiusdem Vestre Sanctitatis devotissimus filius Wilhelmus landgravius hassie comitatumque et dominiorum Katzenellbogen, Dietz, Zygenheim et Nidde comes etc.

Sanctissimo in Christo patri et domino, domino Julio divina favente clementia sacro sancte sedis apostolice et universalis ecclesie summo pontifici, domino suo clementissimo

Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs

Markus Matthias

1. Die Fragestellung

Die didaktische Theologie des Luthertums in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (z. B. Johann Konrad Dannhauer¹ Johann Friedrich König² Abraham Calov³ und Johann Andreas Quenstedt⁴) hat innerhalb der Soteriologie das Gnadenhandeln des Heiligen Geistes in unterschiedliche Akte differenziert. Sie tat dies von ihrem Selbstverständnis her, eine systematische Darstellung des Schriftwortes bieten zu sollen, und unter dem Eindruck der vielfältigen biblischen Redeweise (v.a. Röm 8, 28–30 [*catena aurea*⁵]; Apg 26, 17–20). In der Regel ging es ihr dabei um eine theologische, nicht psychologisch-empirische Unterscheidung der verschiedenen Akte der *gratia applicatrix* (als dem trinitätstheologischen dritten *principium salutis*⁶), nämlich der Berufung (*vocatio*), Erleuchtung (*illuminatio*), Bekehrung (*conversio*), Wiedergeburt (*regeneratio*), Rechtfertigung (*iustificatio*), Vereinigung (*unio mystica*), Heiligung (*sanctificatio*) und Erneuerung (*renovatio*). Die moderne protestantische Theologie ist es gewohnt, dieses Gnadenhandeln des Heiligen Geistes am Menschen unter dem Begriff des *Ordo salutis*⁷ zu subsumieren.

¹ Dannhauer, *Hodosophia*, [1649] 1666, Phän. XI ([611] 839): „*Gratia Spiritus sancti efficax, quā homo miser ad summum bonum ejusq; fructum reducitur.*“ – Die vollständigen Quellenangaben folgen im Anhang.

² König, *Theologia*, [1665] 1670, III, § 425 (175): „... sequitur *Gratia Spiritus Sancti applicatrix*, quae est tertium salutis nostrae principium“.

³ Calov, *Systemata*, Bd. 10, 1677, 1: „*De ΣΩΤΕΡΙΟΠΟΙΙΑ sive Salutis consequendae modo.*“

⁴ Quenstedt, *Theologia*, [1685] 1701, III, 461a: „... agamus de *Gratiā Spiritus S. applicatrice*“.

⁵ Auf den Einfluss, den die reformierte Theologie insgesamt und insbesondere die Ausführungen zur *catena aurea* auf die Bildung des Ordo-Begriffs hatten, kann ich hier nicht eingehen.

⁶ S. Anm. 2; vgl. Hollaz, *Examen*, 1707, III, 318: „*De Gratia Spiritus S. Applicatrice, Ut Tertio salutis Principio. In Specie De Gratia Spiritus Sancti Vocante*“.

⁷ Zum Begriff s. Carl Weizsäcker, *Heilsordnung*, in: RE² V (1879), 723–729; Reinhold Seeberg, *Heilsordnung*, in: RE³ VII (1899), 593–599; Otto Ritschl: *Dogmengeschichte des*

Die einschlägige Literatur⁸ zum *ordo salutis* hat sich vor allem mit dem Problem der theologischen Systematik dieses Lehrstückes beschäftigt und es vielfältiger theologischer Kritik unterzogen. Erinnert sei zum Beispiel⁹ an Julius Kaftan:¹⁰

„Die Lehre vom *ordo salutis* fasst ungleichartige Stoffe zu einer nicht in der Sache begründeten Einheit zusammen und ist daher aufzulösen. Die in ihr erörterten Begriffe gehören theils in die Lehre vom Heilswerk Christi (regeneratio, justificatio, unio mystica), theils in die Lehre von den Gnadenmitteln (vocatio, illuminatio), theils endlich beziehen sie sich auf die subjektive Entwicklung der einzelnen Christen, deren Beschreibung, soweit eine solche möglich ist, der christlichen Ethik zufällt (conversio, sanctificatio, renovatio).“

„Die Begriffe, die zur Darstellung verwandt werden, sind zwar durchweg biblische. Sie sind aber in der Schrift nirgends zu einer solchen Beschreibung der subjektiven Heilsverwirklichung zusammengefasst.“

Protestantismus, Bd. 4, Göttingen 1927, 225–230; Erwin Fahlbusch, Heilsordnung, in: EKL³ II (1989), 471–475 und EKL² [II] H-O (1958), 91–94; Johann Anselm Steiger, *Ordo salutis*, in: TRE XXV (1995), 371–376; Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen 1962, 378–381. – Dagegen benutzt ihn nicht: Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu hg. und durchgesehen von Horst Georg Pöhlmann Gütersloh [1843] 1983.

⁸ Schröder, Ueber die Lehre von der Heilsordnung. Ein kritisch=dogmatischer Versuch, in: ThStKr 1857, 689–734; Emil Wacker, Die Heilsordnung, Gütersloh 1898 (1905; neu hg. von Martin Pörksen, Breklum 1960); Max Koch, Der *ordo salutis* in der altlutherischen Dogmatik, Berlin 1899; Hermann Schultz, Der *Ordo salutis* in der Dogmatik, in: ThStKr 1899, 350–445; zur Sache vgl. Schmidt, Dogmatik (wie Anm. 7), § 39 (261–263).

⁹ Karl Friedrich August Kahn, Die lutherische Dogmatik historisch=genetisch dargestellt, Leipzig, Bd. [1–3, 1861–1868] ²1–2, 1874–1875, II, 245 (im Zshg. mit dem *ordo salutis*): „Die alte Dogmatik vermochte nicht der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben die centrale Stelle, die sie im Bekenntnisse einnimmt, in ihrem Lehrbau zu geben.“ Vgl. Alexander von Oettingen, Lutherische Dogmatik. In zwei Bänden, München, Bd. 1–2, 1897–1902, II, 615–626, hier 615: „Die relative Verworrenheit der altdogmatischen Darlegung des *ordo salutis*, wie sie besonders seit König, Baier, Quenstedt und Calov formulirt und von Hollaz zum Abschluß gebracht worden ist, hat, wie mir scheint, eine doppelte Ursache. Einerseits wird die Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche erst nach dem Artikel vom Heilsglauben und der Heilsordnung im Einzelsubjekt behandelt ..., während in der Lehre von der persönlichen Heilsaneignung die bedingende (objective) Grundlage (Wort und I Sacrament als Träger der Gnadengabe in Christo) doch vorausgesetzt werden“. Von Oettingen geht es (Quenstedt missverstehend) nicht um die *gratia applicatrix* als *principium*, sondern um ihre Akte als „*media salutis*“. Die Lehre von der Heilsordnung habe als Grundproblem das „Ineinander göttlicher Gnadengabe und menschlicher Empfänglichkeit“ (615) oder die Bestimmung der „Reihenfolge, in welcher die sogen. *media salutis* (δοτικά) ex parte Dei (Gottes Heilswirkungen) zu *media salutis* (ληπτικά) ex parte hominis (menschlichen Heilserlebnissen) werden“ (615 [Begrifflichkeiten nach König]).

¹⁰ Julius Kaftan, Dogmatik, Freiburg – Leipzig – Tübingen ¹⁺²1897, § 68 (617–622, hier 617): „Sechstes Lehrstück: Vom Glauben. § 68. Der *ordo salutis*. ... 1) Dies Lehrstück tritt an die Stelle der Lehre vom *ordo salutis*.“

Die Kritik mag berechtigt sein; warum soll nicht auch die lutherische Orthodoxie einen theologischen Irrweg beschritten haben? Da aber Kritik an historischen Positionen nicht selten aus deren Missverständnis resultiert, müsste man erst einmal die Entwicklungsgeschichte des Lehrstückes *de gratia applicatrice* genau studieren. Als Einleitung zu einer solchen historischen Rekonstruktion möchte ich mich im Folgenden mit der Begriffsgeschichte des – wie mir scheint – ausgesprochen problematischen Terminus eines *ordo salutis* beschäftigen. Die begriffsgeschichtliche¹¹ Untersuchung soll zeigen, wann und in welchem Zusammenhang der Begriff aufgekommen und welchen Veränderungen er in seinem Bedeutungsgehalt gegebenenfalls unterlegen ist.

Die erste Problematik des Begriffs liegt in seiner Konnotation. Inwiefern ist gerade der Begriff eines *ordo [salutis]* geeignet das göttliche Gnadenhandeln am Menschen zusammenzufassen? Versteht man unter *ordo* eine nur methodisch begründete Ordnung oder logische Reihenfolge¹² des Gnadenhandelns, dann erscheint der Begriff – etwa im Blick auf die Alternative *modus* (Calov) oder *gradus* (Quenstedt) *salutis* – ungeeignet, da man sich bei der inhaltlichen Darstellung des mit *ordo salutis* Begriffenen gleichwohl bemüsstigt sieht davor zu warnen, an eine empirisch wahrnehmbare Differenz der einzelnen Akte¹³ statt an ein homogenes Geschehen zu denken.¹⁴ Offenbar konnotiert der Begriff doch so etwas wie „Verordnung“.¹⁵ Historisch ist also zu fragen, was der Grund war, gerade den *ordo*-Begriff zu verwenden.

¹¹ Ich verstehe Begriffsgeschichte als historisch-kritische Methode zwischen Wort- und Sachgeschichte, die in der Veränderung des Verhältnisses von Terminus und Begriff (Begriffenem) eine Veränderung des Denkens erkennt; vgl. Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, I, Stuttgart 1972, XIII-XXVII, hier XIV: „Die leitende Fragestellung ist, die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt in der Geschichte ihrer begrifflichen Erfassung zu untersuchen“; XV: „Der heuristische Vorgriff ... besteht in der Vermutung, daß sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tief greifender Bedeutungswandel klassischer *topoi* vollzogen, daß alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben“. „Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärts gewandt meinen sie ... Sachverhalte, die ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, ... die ... auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen.“

¹² „*Ordo est habitudo prioris ad posterius, sive ratio, qua quid praeit, aut sequitur adeoque recta antecedentium & consequentium dispositio.*“ (Carpzov: *Isagoge*,³ 1600, 1333). – Zur Sache s. Dannhauers Rede von der *gratia efficax successiva* (Dannhauer, *Hodosophia* [1649] 1695, [616] 855; s. Anm. 56).

¹³ Die Kritik Karl Barths an diesem Lehrstück (KD IV.2, 1955, 568f) bezieht sich wohlgemerkt auf die „spätere altprotestantische Dogmatik“ und nimmt etwa Quenstedt (vgl. Jörg Baur, *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Andreas Quenstedts*, Gütersloh 1962, 137) ausdrücklich aus. Vgl. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1948, 285f.

¹⁴ Gegen den Vorwurf einer Rationalisierung und Historisierung seitens Reinhold Seebergs (Seeberg: *Heilsordnung* [wie Anm. 7], 598) betont Johann Anselm Steiger (*Ordo* [wie Anm. 7], 372, 12–14) für das 17. Jahrhundert sachlich zu Recht, dass es „hier um die Reflexion über ein und dieselbe Sache, nämlich die *iustificatio*, unter verschiedenen Aspekten geht, nicht aber um voneinander prozeßtheoretisch zu trennende Stufen“.

¹⁵ Vgl. Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis. Editio Nova*, Bd. 1–10, 1883–1887 (Ndr. 1954), VI, 60, s.v. Danach hat *ordo* folgende Bedeutungen: 1. *modus*,

Meint der Begriff *ordo* aber *Ordnung* im Sinne von *Verordnung*, also die in Gottes Willen begründete Bestimmung, wie er den Menschen zum Heil führen will, dann stellt sich die Frage, mit welchem Recht man diese Verordnung Gottes zum Heil auf die Darstellung des Gnadenhandelns des Heiligen Geistes beschränkt und gerade diesem Teil des Heilsgeschehens eine besondere Auszeichnung als *ordo salutis* zuteil werden lässt. Richtiger wäre es doch, das ganze Heilshandeln Gottes unter diesem Begriff zusammenzufassen. Und in der Tat wird das ja in der theologischen Literatur überall dort gemacht, wo der Begriff synonym mit *Oikonomia*¹⁶ [*salutis*] verwendet wird. Ich komme darauf zurück.

Die zweite Problematik liegt in der suggerierten historischen Dignität des Begriffs. Zumindest der Begriff als Bedeutungszusammenhang eines *ordo salutis* gilt als dogmatische Errungenschaft der für die Schuldogmatik vorbildlichen altprotestantischen Orthodoxie. Bekanntlich bereitet es aber Schwierigkeit, den Terminus bei den dogmatischen Vätern des 16. oder 17. Jahrhunderts aufzuspüren. Wenn der Terminus bei den Schultheologen aber vermisst wird und erst später aufkommt, dann ist zum einen zu bezweifeln, dass das Lehrstück der *gratia applicatrix* in den Augen der altprotestantischen Theologen als *ordo salutis* sachlich richtig wiedergegeben wird, zum anderen dass die mit der Verwendung des Terminus behauptete Traditionslinie eines Lehrstückes *de ordine salutis* überhaupt besteht.¹⁷ Es ist also gewagt „die protestantische Lehre vom *ordo salutis*“ in Zeit und Denken der „altprotestantische[n]“ Orthodoxie einzuziehen.¹⁸

Eine methodische Vorbemerkung sei noch vorausgeschickt. Ich untersuche im Folgenden nur den terminologischen Gebrauch von *ordo salutis*, nicht das Vorkommen des Wortpaars überhaupt. Denn da sich mit dem neutestament-

ratio; 2. Curia, Senatus; 3. Ordinis Sacramentum; 4. Liber Ecclesiae Ordo Romanus; 5. Canon regula; 6. Ordo Religiosus; 7. Advocatus, judex; 8. Militaris, turma u.a.

¹⁶ Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano Constructus. Volumen Quintum, Paris 1842–46, s.v. οἰκονομία (1790–1792). O. meint dispensatio, administratio, dispositio rei familiaris (1790). „Sed et Deo oikonomia tribuitur, quae est vel Providentia, vel Providens rerum omnium administratio in hoc mundo, velut domo sua.“ Zum Teil wird der Begriff eingeschränkt auf Christi Inkarnation (Apollinaris). Während der Begriff in der griech. Architekterterminologie als *distributio* unterschieden wird von *ordinatio* (τάξις), kann Cicero die Begriffe – wie in der Rhetorik üblich – synonym gebrauchen: „Nec οἰκονομίαν meam instituam, sed ordinem conservabo tuum.“ (1791f).

Vgl. Bullinger, *De Gratia Dei*, Bl. 6^r: Man dürfe an seiner Erwählung nicht zweifeln: „Respic potius rectā in Christum, & cogita te ad uitam esse electum si sis in Christo: In Christo te esse, si credas in Christum: non quod fides sit donum, comprehensa in dispensatione uel ordine salutis, quo deus non alios quām credentes agnoscit pro filiis, eligens nos, non quia creditur eramus, aut quia credimus, sed ut credamus & salui fiamus.“

¹⁷ Vgl. Emanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin – Leipzig 1937, 344 (Nr. 569): „Das Lehrstück von der zueignenden Gnade des heiligen Geistes ... hat unter dem neuen Namen der Heilsordnung (*ordo salutis*) in den nachorthodoxen Dogmatiken fortgelebt.“

¹⁸ Steiger, *Ordo* (wie Anm. 7), 371f.

lichen (vgl. Röm 13, 2; 1. Kor 14, 33) und augustinischen Gottesbegriff der Gedanke der Ordnung verbindet, ist es nicht verwunderlich, dass christliche Schriftsteller gelegentlich auf das geordnete Nacheinander im Heilsprozess oder allgemein auf den göttlichen Plan als Ordnung hingewiesen haben. Daher findet sich das Wortpaar schon bei den lateinischen Kirchenschriftstellern seit dem frühen Mittelalter: Paschasius Radbertus¹⁹ (8./9. Jh.), Walafridus Strabo²⁰ (9. Jh.) mit Bezug auf Pseudo-Hieronymus²¹ (7. Jh.), Rupert v. Deutz²² (11./12. Jh.) und Radulfus²³ (12. Jh.).²⁴

Es verwundert daher nicht, wenn der Gedanke einer Ordnung im Heilsgeschehen auch bei Martin Luther auftaucht. Es ist aber abwegig mit Walter Köhler bereits bei Martin Luther einen terminologischen Gebrauch oder den Begriff eines *ordo salutis* dort zu unterstellen, wo der Reformator nur auf die unumkehrbare Reihenfolge von Rechtfertigung und Heiligung Wert legt und diese Reihenfolge als „Orden der Menschen Seligkeit“ bezeichnet.²⁵

¹⁹ Expositio in Matthaeum (PL 120, 366A und 949C), zu Mt 9,2 u. 27,40: „Und eligendi sunt in populo fide oblatores, tunc demum sequendus est ordo salutis“ und: „Non enim parva esset deceptio, si extra rationem ad insultationem eorum contra propositum suum, contra auctoritatem omnium prophetarum, contra omnem ordinem salutis nostrae, contra voluntatem paternam, de crucis fastigio descenderet, priusquam moriens, mortem debellaret, et victor de inferno ascenderet.“

²⁰ Evangelium secundum Marcum (PL 114, 220C), zu Mk 10,48; ebenso Auctor incertus: Commentarius in Marcum (PL 30, 620).

²¹ Commentarius In Evangelium secundum Marcum (PL 30, 620), zu Mk 10, 48: „Et stans Jesus praecepit illum vocari: Et vocant caecum, dicentes ei: Animaequior esto; surge, vocat te: Quam conveniens est ordo salutis: audivimus primo, deinde clamamus, postea vocamur, postremo surgitur. Audimus per prophetas, clamamus per fidem, vocamur per apostolos, Surgimus per poenitentiam, exuimus per baptismum, interagamur pro voluntatem.“

²² De Trinitate et operibus ejus (PL 167, 1634A und 1659C-D): „Deposcebat ordo salutis nostrae ut, quia per lignum facta fuerat culpa, per lignum quoque fieret justitia“ und „Pulcher et rationabilis ordo salutis, ut prius supradictorum testium, scilicet Spiritus, sanguinis et aquae sacramento l baptizati, maculam veteris cibi lavaremus, et tunc demum eidem edulio mortis contrarium hunc cibum, et hunc potum salutis perpetuae perciperemus.“

²³ XXX Homiliae In Cathedra Sancti Petri, (PL 155, 1347A): „Hic est enim ordo salutis nostrae, fratres mei. Primo enim antequam essemus, a Deo gratis ad vitam praedestinati sumus; nati vero per baptismum sanctificamur; deinde per obedientiam vitam Deo placitam ducimus et ad extremum per passionem Christi regni januam intramus.“

²⁴ Vgl. noch die Verwendung durch die Herausgeber (PL 220, 617 und 731).

²⁵ Kirchenpostille (WA 10 I 1, Weimar 1910, 324–378, hier 329, 3–7 u.ö.): „Widderumb zu den gutten wercken gehöret nichts denn die rechtfertigung (denn wer do rechtfertigt ist ...), das der anfang, folge und orden der menschen selickeyt sich also hält.“ Mit Hinweis auf Bucers Übersetzung (1525/26: „hinc abunde patet, initium, sequentia, ac ordinem humanae salutis sic habere.“) kommentiert der Herausgeber Walther Köhler: „Luther gibt also hier eine genaue Darlegung des *ordo salutis*.“ – Den Hinweis auf diese Lutherstelle verdanke ich Johannes Wallmanns Referat zum *Ordo salutis* auf dem 9. Symposium zur Erforschung der lutherischen Orthodoxie im Dezember 2002 in Wittenberg.

2. Ordo salutis als Heilsökonomie

Seit über 100 Jahren²⁶ gelten als frühester Beleg des Terminus im Luthertum die *Institutiones Theologiae Dogmaticae* des Jenaer Theologen Johann Franz Buddeus (1667–1729) von 1723. Das ist – ebenfalls seit über 100 Jahren – doppelt falsch. Zum einen ist der Terminus *ordo salutis* früher nachzuweisen (s. unter 4.), zum anderen – und das wiegt schwerer – verwendet Buddeus ihn gerade nicht als Zusammenfassung der Wirkweisen der *gratia applicatrix*, sondern nur in dem Sinne der *Oikonomia salutis*.²⁷

„Das hervorragende Ziel des dogmatischen Fundamentes zielt in derselben Weise darauf, dass Christus, der Erlöser der Menschen, den Sterblichen so vorgestellt wird, dass sie zu ihm, der mit wahren Glauben zu umfangen ist, geführt werden sowie zum wahren und ewigen Heil, das auf diese Weise zu verfolgen ist, nachdem alles das vorgestellt wurde, was zu dieser Ordnung des Heils, besonders zu seiner Natur, Charakter und Früchten, aus welchen der wahre und wahrhaftige Glaube erkannt wird, gehört (vgl. Lk 24, 27; Joh 20, 31).“²⁸

Der Begriff des dogmatischen Fundamentes des Glaubens ist – innerhalb der Einleitung über natürliche Religion, christliche Theologie und Fundamentartikel – gebildet im Unterschied zu seinem realen Fundament. Dieses ist Christus, der auf die Versöhnung der Menschen mit Gott zielt. Jenes dogmatische Fundament ist „die Zusammenfassung dessen, was die heilige Schrift über Christus oder das reale Fundament als zu wissen und zu glauben notwendig überliefert.“²⁹

²⁶ Seeberg (wie Anm. 7), 594, 1f gibt fälschlich an: Buddeus, Inst. dogm. 1723, 40; vgl. Steiger (wie Anm. 7), 372; Hans Emil Weber, Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Leipzig 1908 (Ndr. Darmstadt 1969), 78 mit Hinweis auf die Ausgabe 1723, 56 und 82.

²⁷ Vgl. Eph 1, 10; 3,2,9.

²⁸ „Dogmatici fundamenti finis praecipuus itidem eo tendit, vt Christus, hominum redemptor, mortalibus ita sistatur, vt ad eum vera fide amplectendum, & salutem veram aeternamque hac ratione consequendam adducantur, propositis simul omnibus iis, quae ad ordinem huncce salutis, cumprimis naturam, indolem, fructusque, ex quibus vera & genuina fides dignoscitur, pertinent; conf. *Luc. XXIV*, 27. *Ioan. XX*, 31.“; Buddeus, *Institutiones*, 1723, § XXXII (56 = 1724, 43). Auffälligerweise fehlt der Begriff im 4. Buch, 3.-5. Kapitel, wo von Glauben, Wiedergeburt, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung und Erneuerung gehandelt wird.

²⁹ „Dogmaticum autem est complexus eorum, quae de Christo, ceu fundamento reali, scitu creditique necessaria, sacra scriptura tradit“; Buddeus, *Institutiones*, § XXXI (43). Vgl. noch Buddeus, *Institutiones*, 82f (= 1724, 64): „Ipse denique ordo salutis hoc omnes condocere potest, qui in eo consistit, l vt per crucem ad salutem tendamus“ [Apg 14, 22], und Buddeus, *Institutiones*, 1724, 68f (Anm. *) noch allgemein: „Hinc vero & l sequitur, si recte qua omnes partes, obseruato ordine salutis, cum adlicatione, quam res ipsa postulat, proponatur, posse per eiusmodi doctrinam [= schriftgemäße Theologie], si vel maxime ab irregenitis proferatur, homines conuerti, illuminari, regenerari, in fide confirmari, in aduersis erigi, & ita tandem ad salutem aeternam perduci“.

Buddeus verwendet den Begriff also so, wie ihn die Zedlerschen Enzyklopädie³⁰ umschreibt: *Ordo salutis*

„ist der ganze Zusammenhang der Christlichen Lehren, die da zeigen, wie ein Sünder aus seinem Verderben und Verdammniß zum Genuß des Heils und der Seligkeit gelangen möge“ (Sp. 1810).³¹

Nicht grundsätzlich anders verwenden den Begriff die zahlreichen, meist pietistischen Kurzfassungen dessen, was ein Christ zur Erlangung der Seligkeit wissen soll. Erinnert sei an die (am Ende aufgeführten) Titel von Johann Anastasius Freylinghausen (1708, 1710, 1733), August Hermann Francke (1713), Wilhelm Abresch (1723, ³1733), Christoph Starcke (1724, 1751), Johann Jacob Rambach ([1733] 1735), Samuel Lau (1736) und Benjamin Schultze (1746).

Diese katechetischen Darstellungen des christlichen Glaubens, die sich und ihre Leser keineswegs nur mit dem Bekehrungsvorgang beschäftigen, nutzen den Begriff des *Ordo salutis* und sein deutsches Äquivalent als Abgrenzung vom Katechismusbegriff, indem sie das Augenmerk nicht auf die traditionellen Hauptstücke, sondern auf die Heilsgeschichte legen, insofern sie individuell applizierbar ist.

Hierin war Philipp Jakob Spener (1635–1705) vorausgegangen, der nach Emanuel Hirsch³² den Begriff der *Heilsordnung* in die Dogmatik eingeführt hat. Wenn Philipp Jakob Spener von *Heilsordnung* oder der *Ordnung unserer Seligkeit* spricht, dann tut er dies in der Regel ebenfalls in dem beschriebenen weiten Sinn. Zunächst ist jedoch festzuhalten, dass die *termini technici* auffallend selten sind: Soweit ich sehe, kommen die Begriffe *Heilsordnung* (Ordnung des Heils) oder *ordo salutis* in Speners gedruckten Sammlungen von Bedenken (Bed., LBed., Cons.) und bekannten Briefen (bis 1678) überhaupt nicht vor, sondern nur die Begriffe *Ordnung Gottes*³³ (Bed. 1 I, 12) und *ordo sacer* (Cons 1, 169).

Dagegen findet sich *Ordnung unserer Seligkeit* in dem allgemeinen Sinne der Heilsökonomie in Speners Predigten:

So in einer Predigt von 1679:³⁴

„aber in dessen was andere nöthige haupt=articul un[d] materien / | die die ordnung unserer seligkeit vornemlich und unmittelbar angehen / belangt / als nemlich von dem

³⁰ Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Bd. 1–64 und Supplement Bd. 1–4, Halle a.S.– Leipzig: Johann Heinrich Zedler 1732–1754 (Ndr Graz 1961–1964), XXV, 1740, 1810–1818 (s.v. *Ordnung* [Heils=]).

³¹ Dabei werden sie aufgeteilt in solche a) von Gott und b) vom Menschen.

³² Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 1–5, Güterloh 1949–1954, II, 1951, 116: „Nur bei der Heilszueignung oder Heilsordnung – der Terminus der Heilsordnung ist durch Speners Einfluß in die Dogmatik gekommen – besteht bei ihm ein Bedürfnis zu genaueren Aussagen.“

³³ Vgl. PD 18, 20f [1675]: „dass die gemeine art selig zu werden / wie der grösste hauffe sich einbildet / göttlicher ordnung nicht gemäß seye.“; LBed. 3, 530 [1701]: „diejenige, die sich bereits in göttliche ordnung von guter zeit haben ziehen lassen“; vgl. Bed. 4, 17, wo von der Ordnung der Verkündigung Jesu im Sinne einer Abfolge von Buße und Vergebung der Sünden in Mk 1, 15 u. Lk 24, 47 gesprochen wird.

³⁴ Die Ursachen der Seligkeit und Der Verdammnuß, 1679 (2. Predigt; Text: Mk 16, 16); hier nach: Erste Geistliche Schriften, Frankfurt a.M. 1699, Teil 1, 629–653, hier 646f.

bilde Gottes / wie es in dem menschen gewesen / vor dem fall und dessen schwere / von der grausamen verderbnuß / welche dardurch in uns entstanden ... / von der reinigung der sünden / von der wiedergeburt und erneurung und was andere dergleichen materien sind / wissen sie das allerwenigste nicht Da doch warhaftig diese von denen aller wichtigsten materien sind / darmit unser glaube umgehet.“

Und in einer Predigt von 1698:

„Die gantze ordnung unserer seligkeit von Gottes seiten. Diese fasset in sich 1. Christi tod. ... | 2. Christi auferstehung. ... 3. Die predigt des Evangelii. ... [daraus Buße und Glauben] Dieses ist die gantze ordnung des heils von Gottes seiten: ... Lasset uns nur zusehen / dass wir auch die ordnung Gottes von unserer seiten in Acht nehmen ... Darzu gehöret. 1. wahre buß. ... 2. Der wahre glaube und kindliches vertrauen auf die gnade ... 3. Wo aber buß und glauben ist / da folgt unvermeidlich ein Christliches leben [u.a. Kreuzigung des alten Menschen] ... “³⁵

Selbst Joachim Lange (1670–1744), der Chefdogmatiker des Hallischen Pietismus, bleibt diesem Verständnis verhaftet, wenn er den Begriff *ordo salutis* einerseits weiter fasst als für das uns bekannte Lehrstück, andererseits aber den Begriff auf die Zueignung des in Christus fundierten Heils einschränkt, also auf das Amt des Heiligen Geistes.³⁶ Daraus wird deutlich, dass er den Begriff *ordo salutis* im Sinne der Heilsökonomie versteht, aber nun eingeschränkt auf das Werk der Heiligen Geistes, durch den die Heilszueignung geschieht:

„Wie nämlich Christus besonders in seinem priesterlichen Amt das Fundament unseres Heils so gelegt hat, dass er uns das Heil erworben hat: so ist der Heilige Geist mit dem Ziel Christus zu verherrlichen (Joh 16, 14) mit der Zueignung dieses Fundamentes und des Heils selbst beschäftigt, indem er so die Ordnung des Heils begründet und leitet.“³⁷

Zum *Ordo salutis* zählen für Lange ebenso die Heilsmittel (Membrum VI. „De Salutis Restituendae Mediis, Ad Eius Ordinem Tendentibus.“ [S. 231] mit Artikel I: Wort Gottes, Gesetz und Evangelium [237–261], Artikel II: Sakamente Alten und Neuen Testaments [262–296] und Artikel III:

³⁵ Lauterkeit des Evangelischen Christenthums, Bd. 2, Halle 1709, 748f. Ähnlich Bd. 1 I, Halle 1706, 583–598, hier 594 (1696); Bd. 2, Halle 1709, 135 (1698) [im Rahmen der Hauptlehren von „Salutis indigi, autor, ordo & bona“; 131 und 280 (1695)].

³⁶ „Definitio. Officium Spiritus sancti est illud ejus opus, quo is in ordine salutis, ad Christi glorificationem, per salutis media ad meriti ejus applicationem efficaciter operatur, ab hac sanctificatione sanctus, quasi sanctificator, dictus.“ (Joachim Lange, Oeconomia Salutis 1728, 231; vgl. dt. Ausgabe 1738, 191: „Beschreibung. DAs Amt des heiligen Geistes ist diejenige Beschäftigung, da er durch die zur Heilsordnung gehörende Gnadenmittel das von Christo erworbene Heil, zu seiner Verklärung, zur Zueignung und zum seligen Genuss bringt.“).

³⁷ „Quemadmodum enim Christus officio suo, speciatim sacerdotali, *salutis* nostrae *fundamentum* posuit, ita ut eam nobis acquisiverit: ita Spiritus sanctus cum scopo glorificandi Christi Jo. XVI, 14. versatur in fundamenti istius ac ipsius salutis *applicatione*, *salutis* *ordinem* sic constituens ac dirigens.“ (Joachim Lange, Oeconomia Salutis, 1728, 232; dt. 1738, 191f: „Denn da dem Vater, der besondern Zueignung nach, zukommt das Werck der Verordnung zu unserer Erlösung und die daher geschehene Sendung des Sohnes und Annehmung seines Lösegeldes; und | der Sohn nach seiner Menschwerdung durch die Erlösung das Heil erworben hat und solchergestalt dadurch der Grund des Heils gelegt ist, so kommt es darauf zur Zueignung auf die Ordnung des erworbenen Heils an: In welcher sich der heilige Geist geschäftig erweiset.“)

Ministerium Ecclesiasticum [296–313]), wie der *ordo salutis* in unserem engeren Sinn (Membrum VII. „De Salutis Restituendae Ordine, Respectu Beneficiorum Conferendorum.“ mit Artikel I: Berufung und Bekehrung [314–327 (242–250), 327–347 (250–262)], Artikel II: Gerechtwerdung und Erwählung [347–365 (262–272), 366–380 (272–276)], Artikel III: Von den übrigen Heilsgütern, trinitarisch verteilt [380–395 (283–300)]) und die Pflichtenlehre (Membrum VIII. „De Ordine Salutis Respectu Officiorum Praestandorum.“ mit Artikel I: Gewissen [396–407 (300–308)], Artikel II: Von den Pflichten gegen Gott [408–426 (309–322)] und Artikel III: Von den Pflichten gegen uns selbst und den Nächsten [427–450 (323–340)]).

Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass der Pietismus den Begriff des *ordo salutis* nicht programmatisch zur Zusammenfassung des individuellen Bekehrungsvorganges benutzt oder eingeführt hat – so gern man das auch wegen seiner „stärker empirisch-psychologische[n] und rationalistische[n]“³⁸ Ausrichtung gesehen hätte.

3. Ordo salutis und das Lehrstück von der *gratia applicatrix*

Da die Bezeichnung des Lehrstückes der *gratia applicatrix* mit *ordo salutis* nicht einfach auf die üblichen Verdächtigen zurückgeführt werden kann, empfiehlt sich ein Neuanfang der Spurensuche dort, wo diese Identifikation sowohl wirkungsgeschichtlich relevant wurde als auch relativ früh zu greifen ist. Das trifft für das dogmatische Lehrbuch *Hutterus redivivus* von Karl August (von) Hase³⁹ (1800–1890) zu, das im Jahre 1829⁴⁰ zum ersten und in 12. Auflage 1883 zum letzten Mal erschien.

Hase behandelt innerhalb der Soteriologie (Pars IV) im 3. Kapitel das Lehrstück *De Gratia Spiritus Sancti applicatrice*. Darin betrachtet er den Gnadenstand (oder die An- bzw. Zueignung des durch Christus erworbenen

³⁸ Steiger, *Ordo* (wie Anm. 7), 374, 3.

³⁹ Karl [August] Hase, *Hutterus redivivus*, Leipzig [1829] ¹²1883, 225–237.238–245. Vgl. H[einrich] Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Bd. 1–3. Gotha 1857, II, 302 [im Rahmen einer Polemik gegen die lutherische Unterscheidung von forensischer Rechtfertigung und Heiligung]: „In der eigentlichen Systematik wurde es außerdem üblich, von einem bestimmten *ordo salutis* zu reden, der die einzelnen *actus gratia applicatricis*, unter andern auch die Rechtfertigung umfaßte. Schon in der Dogmatik des 16. Jahrhunderts kommen Versuche vor, die göttliche Heilsmitteilung an die Welt als Verlauf unterschiedlicher, aber zusammenhängender göttlicher Akte aufzufassen, und zwar nach Anleitung von Röm. 8, 29–30.“

⁴⁰ Vgl. Karl [August] Hase, Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik. Stuttgart 1826, 520–524, hier 520: „Locus IV. De Ordine Salutis.“ „§ 265. Einleitung. Nach bibl. Bildern, welche meist synoym [!] Wirkungen des Chrstnths. bezeichnen, haben die S.B [Symbolischen Bücher], Stufen- I folgen angedeutet, nach denen sich die neue Rel. im Menschen ansässig mache, *Cat. mn. p.* 372, *F.C. p.* 670, von den Dogmatikern zu einer heiligen Psychologie ausgebildet, *ordo (oeconomia) salutis: modus impetranda salutis a religione chr. praescriptus* [zum Ausdruck vgl. Anm. 46]. Diese Ordnung ist aber nicht vorgeschrieben, sondern durch Beobachtung bemerkt, und bildet in der Wirklichkeit nur allmäßige Uebergänge unter Vor- und Rückschritten.“ Es folgen mit § 266–269 die einzelnen Akte (Vocatio, Illuminatio, Conversio, Sanctificatio).

Heils) einmal im Blick auf seine Hauptmomente (Gnade, Glaube, Rechtferigung, Gnadenstand) unter der Überschrift *De Statu Gratiae* und einmal im Blick auf die verschiedenen Grade des Gnadenstandes als *ordo salutis* (Vocatio, Illuminatio, Conversio, Sanctificatio, Unio Mystica). Schon Hase plädiert übrigens dafür, bei einer „freie[n] dgm. Bildung“, also jenseits der Schuldogmatik, für „eine richtigere Anordnung“, hält aber an dem Lehrstück des *ordo salutis* fest „wegen sr. hist. Wichtig.“⁴¹

Mit dem *Hutterus redivivus* als einem klassischen Dogmatik-Lehrbuch des 19. Jahrhunderts, das schon im Titel den Anspruch erhebt, die altprotestantische Theologie zusammenzufassen, kann der Begriff *ordo salutis* für das Lehrstück der *gratia applicatrix* als eingeführt gelten.⁴²

Untersucht man nun die von Hase herangezogenen Quellen,⁴³ so fällt auf, dass von diesen Theologen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nur einer als Vorläufer von Hases Terminologie gelten kann, nämlich Franz Volkmar Reinhard (1753–1812), von 1782 bis 1792 Professor für Theologie in Wittenberg.

In seinen *Vorlesungen über die Dogmatik* von 1805 schließt Reinhard an den 8. *Locus* (S. 433–[4]76) über die Prädestinationslehre („*De decretis; quae Deus cepit de salute per Christum parta; seu de praedestinatione, gratia Dei et iustificatione*“) als 9. *Locus* (S. [4]77–536) denjenigen „*de ordine salutis*“ an.⁴⁴ Darunter fasst er Berufung, Erleuchtung, Buße oder Bekehrung (i.e. Zerknirschung und Glaube), Gute Werke, Wiedergeburt und Mystische Vereinigung, also diejenigen dogmatischen Lehren, die auch Hase – etwas anders gruppiert – unter dem Begriff des *ordo salutis* subsumiert. Es folgt als 10. *Locus* (S. 537–613) derjenige „*de adminiculis gratiae seu de verbo Dei et sacramentis*“, also von den äußereren Gnadenmitteln.

Definitorisch erklärt Reinhard:

„Die Art aber oder der Weg, auf welchem der Mensch das durch Christus gewährte Heil erreicht, wird Heilsordnung genannt und gewöhnlich mit tropischen Ausdrücken dargestellt, die aus der Redegewohnheit der Heiligen Schrift übernommen werden.“⁴⁵

⁴¹ Hase, *Hutterus* (wie Anm. 39), 225 Anm. *

⁴² Vor Hase ist noch zu nennen: Johann Christian Wilhelm Augusti, *System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der lutherischen [evangelischen] Kirche im Grundrisse dargestellt*, Leipzig 1809² 1825, § 217–219 (228–231, hier 228f): „Unter der Rubrik: Heils-Ordnung (Ordo salutis) werden im kirchlichen Lehrsysteme mehrere Punkte zusammengefasst, die mit der grossen Veränderung, welche in dem Menschen vorgehen muss, wenn er an Christum glauben und durch sein Verdienst gerecht und selig werden soll, in Verbindung stehen“. Vgl. bei Anm. 46 (Abhängigkeit von Reinhard).

⁴³ Johann David Michaelis, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, Göttingen 1760; Ernst Jakob Danov, *Theologiae Dogmaticae Institvtio Scholis svis Scripsit*. Bd. 1–2, Jena 1772–1776; Samuel Friedrich Morus, *Epitome Theologiae Christianae – Fvtvris Doctoribvs Religionis scripsit ... Editio Qvarta Passim Avcta*, Leipzig 1799 (Vorwort zur 1. Aufl. 1789); Jakob Christoph Rudolph Eckermann, *Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre*. Bd. 1–4, Altona 1801–1803, IV, 1803.

⁴⁴ Reinhard, *Vorlesungen*, 477–536.

⁴⁵ Reinhard, *Vorlesungen*, 484: „*Modus autem ac via, qua homo ad salutem per Christum partam pervenit, ordo salutis dicitur, et vulgo exponitur formulis tropicis, a librorum sacrorum consuetudine loquendi ductis.*“

Es geht Reinhard bei diesem Lehrstück um die „Veränderung selbst, die in dem Menschen vorgehen muss, wenn er durch Christum ewig glückselig werden will“ (S. 484f). Diese Veränderung sei die Bedingung (!), um des Heils teilhaftig zu werden, und daher habe man diese Veränderung die „Ordnung des Heils“ (S. 485) genannt. Der *Ordo salutis* sei „die Art das ewige Heil zu erlangen, wie sie von der christlichen Religion vorgeschrieben ist“.⁴⁶

Diese Ordnung bestehe aus mehreren Stücken, indem zu der Rechtfertigung als der Hauptveränderung [!], die mit uns nach der Lehre des Evangeliums vorgehen muss, weitere Veränderungen gehörten, die von einander unterschieden werden können und müssen.

„Sie [die Hauptveränderung oder Bekehrung, bestehend aus Buße und Glaube] muß nämlich theils vorbereitet werden, theils selbst erfolgen, theils nach und nach wachsen und reifen“.⁴⁷

Wir haben hier bei Reinhard also das Verständnis des *ordo salutis* als eine notwendige oder vorgeschriebene Abfolge innerhalb des Rechtfertigungsge-schehens. Für dieses Verständnis macht der Begriff eines *ordo* als einer in der Natur der Sache begründeten Ordnung tatsächlich Sinn.

Aufgrund seiner Vorstellung von der Rechtfertigung als eines Prozesses begrüßt Reinhard zunächst die Tatsache, dass man in der dogmatischen Tradition die Themen einzeln abgehandelt hat. Doch dieses Lob schränkt er wieder ein:

„Daher kam es, dass man Beruffung, Erleuchtung, Bekehrung, Widergeburt, Heiligung u.s.w. unterschied und über alle diese Dinge besondere Betrachtungen anstelle. Hieraus entstand aber mehr als eine Unbequemlichkeit.“⁴⁸

Die hauptsächliche „Unbequemlichkeit“ beruhe darauf, dass sich mehrere tropische Ausdrücke für fast dieselbe Sache finden. (Was unter der Maßgabe der orthodoxen Theologie eine Systematisierung des Bibelwortes bieten zu sollen konsequent war.) Damit werde die unrichtige Vorstellung provoziert, dass es in der Natur [!] ebenfalls so methodisch zugehe; will sagen: Man nahm nach Meinung Reinhards in der dogmatischen Tradition die tropischen Ausdrücke für psychologische Stufen und erlitt damit in Bezug auf die menschliche Natur in concreto Schiffbruch. Die biblischen Ausdrücke ließen sich mit der Natur der Sache nicht wirklich in Einklang bringen. Weil Reinhard umgekehrt den *ordo salutis* als psychologischen Prozess im Menschen beschreiben will, eben der Natur der Sache gemäß, wird ihm die traditionelle, biblische Begrifflichkeit ‚unbequem‘. – Vorausgegangen war ihm in der Kritik der Rezeption der biblischen Redeweise in die systematische Darstellung Gotthilf Traugott Zachariä (1729–1777).

Reinhard meint also mit dem Begriff des *ordo salutis* einen traditionellen theologischen Topos zu übernehmen, den er (wie Hase) sachlich zugleich kritisieren muss. Wichtig ist, dass Reinhards Begriff des *ordo salutis* für die

⁴⁶ Reinhard, Vorlesungen, 485: „modus impetranda salutis sempiternae, a religione christiana praescriptus.“

⁴⁷ Reinhard, Vorlesungen, 485.

⁴⁸ Reinhard, Vorlesungen, 485.

zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht Allgemeingut ist, wie die anderen von Hase herangezogenen Dogmatiken zeigen.

Gleichwohl hat auch Reinhards Vorgänger. Dazu zählt zunächst (der Wolffianer) Jakob Carpov (1699–1768) mit seiner *Theologia Revelata Dogmatica Methodo Scientifica Adornata*, der im zweiten Band (1739) bewusst die *operationes Dei & mutationes hominis*, also das Gnadenhandeln und die daraus resultierende Veränderung des Menschen, in eine einzige Geschehensfolge unter dem Terminus *ordo salutis* zusammengefasst und (wie Reinhards) um den rechtfertigenden Glauben gruppiert hat.⁴⁹

„Obschon der verdienstvollste Erretter durch seine passive und aktive Genugtuung alle Menschen vom Fluch des Gesetzes, dem göttlichen Zorn und der Tyrannie des Teufels befreit hat und ihnen das ewige Heil erworben hat, kann kein einziger Mensch des erworbenen Heils teilhaftig werden, wenn er nicht diese Genugtuung Christi durch den Glauben vertrauensvoll ergreift. Dieser Glaube nämlich setzt [als Grundlage] in der Tat gewisse Wirkungen Gottes und Veränderungen im Menschen voraus wie er andere nach sich zieht, wie die gegenwärtige Abhandlung zeigen wird. Den Charakter dieser Wirkungen und Veränderungen sowie ihre Abfolge werden wir nicht weitläufiger als in einem Kapitel überschauen.“⁵⁰

Carpov zählt konsequenterweise zum *ordo salutis*: *Illuminatio, Contritio, Fides salvifica, Regeneratio, Conversio, Poenitentia, Iustificatio, Sanctificatio* (inkl. dazugehöriger Lehren), *Conservatio* (und *Perseverantia*). Dabei fällt auf, dass Carpov den Begriff *ordo salutis* nur in der Überschrift verwendet und ihn nicht weiter definiert. Begründet ist die Verwendung des Begriffs offenbar wie bei Reinhards Bestreben, die Wirkungen des göttlichen Handelns in dem Glaubensleben, das zunächst erweckt und dann erhalten werden muss, psychologisch plausibel zu machen. Die Erfahrung lehrt, dass sich diese Vorgänge nach einer Ordnung vollziehen.

„Weil diese [Veränderung] bei dem einen wie bei dem anderen Menschen ihren [bestimmten] Ort hat (allgemein ist das oben besprochen), wird eine gewisse Gleichheit der Akte der beistehenden Gnade in der Art ihrer Auseinanderfolge angenommen. Daraus folgt, dass die beistehende Gnade nach einer gewissen Ordnung handelt.“⁵¹

⁴⁹ Carpov, *Theologia*. Bd. 2, 1739, 659: *Theologiae Revelatae Dogmaticae Tomi Posterioris Partis I. Capvt III. De Ordine Salvatis.*

⁵⁰ Carpov, *Theologia*. Bd. 2, 1739, § 708 (659–1188, hier 659) (Einleitung zum *Ordo salutis*): „Tamen Seruator meritissimus per satisfactionem passiuam actiuamque omnes homines a maledictione legis, ira diuina & tyrannide diaboli liberavit (§. 70. Sch. 3.), iisque adquisiuit salutem aeternam (§. 368.), nemo tamen hominum partae salutis particeps potest fieri, nisi eandem Christi satisfactionem fide fiducialiter adprehendat (§ 60.). Enim vero haec fides alias & *operationes Dei & mutationes* in homine supponit, alias post se trahit, vt tota praesens docebit tractatio. Harum igitur operationum & mutationum indolem, seriemque non capite yberius sumus perlustraturi.“

⁵¹ „Hinc actuum gratiae adsistens est certe quaedam successio. Quae quia penes vnum aequae ac alterum hominem locum habet (generaliter enim in superioribus demonstrata est), actuum gratiae adsistens similitudo quaedam in modo succedendi datur. Gratiam igitur adsistente agere secundum certum ordinem, sequitur (§. 1415).“ Carpov, *Theologia*. Bd. 2, 1739, § 1416 (1157).

Erstaunlich ist nun, dass Carpov die o.g. Begriffe, die in der altprotestantischen Systematik als Akte der *gratia applicatrix* abgehandelt werden, nun von diesem Begriff trennt. Denn erst in einer weiteren Sektion („De Variis Gratiae Gradibus.“) behandelt Carpov die herkömmlich unterschiedenen Grade der Gnadenzuwendung (*gratia applicatrix*)⁵² im Unterschied zu den vorher dargestellten „varios Dei actus circa hominem“.⁵³ Das zeigt, dass der Begriff des *ordo salutis* bei ihm bereits fest mit der Veränderung aufseiten des Menschen verbunden ist.

Die Darstellungsweise von Carpov übernahm auch Carl Gottlob Hofmann (1703–1774), von 1763 bis 1773 Theologieprofessor in Wittenberg, wie aus seiner nur handschriftlich überlieferten Dogmatikvorlesung hervorgeht.⁵⁴ In seiner Tradition dürfte Reinhard stehen, der von 1773 bis 1784 Student und Dozent in Wittenberg war.

Auch Carpovs Ansatz ist nicht grundsätzlich neu, sondern er kann sich auf eine (spät-) orthodoxe Autorität⁵⁵ berufen, nämlich auf den Rostocker Theologieprofessor Johann Fecht (1636–1716).

Bereits im Jahre 1697 veröffentlichte Fecht in Rostock theologische Aphorismen *De Ordine Modoque Gratiae Divinae, In Conversione Hominis Occupatae*, eine Abhandlung, die für eine Universitätsschrift eine erstaunliche Verbreitung gefunden hat. Insgesamt sind einschließlich der deutschen Ausgaben neun Neuauflagen für die Jahre 1700 bis 1730 nachzuweisen (1700, 1703, 1710, 1715, 1717, 1718, 1719, 1727, 1730), und seit 1715 erscheint sie auch mit dem Untertitel „Von der Ordnung des Heils“.

In seiner Disputation stellt Fecht – offenbar in der Tradition seines Straßburger Lehrers Johann Konrad Dannhauer⁵⁶ und vermutlich unter dem Einfluss von Johannes Musäus’ Analyse des Bekehrungsvorganges⁵⁷ – eine Stufenfolge der Bekehrung auf und begründet dies mit der Beteiligung des Menschen am Bekehrungsvorgang.

⁵² Carpov, *Theologia*. Bd. 2, 1739, Sectio X (1151–1188).

⁵³ Carpov, *Theologia*. Bd. 2, 1739, § 1407 (1151).

⁵⁴ Predigerseminar Wittenberg (Hinweis von Kenneth Appold, Wittenberg).

⁵⁵ Bea. zustimmende Verweise auf Fechts Traktat „de ordine aph. 9 p. 27“ bei Carpov, *Theologia*, 1154, 1156, 1159, 1161 (einige der ganz wenigen Verweise auf andere Autoren). Auch Augusti, *System* (wie Anm. 42) und Hase, *Hutterus* (wie Anm. 39) berufen sich übrigens auf Fecht.

⁵⁶ Dannhauer, *Hodosophia*, (1649) 1666, (616) 855: „[D] Successiva, non semper momentanea, sed *gradualis* (α) & crescens. Omnis divina gratia est efficax [!] ad producendum aliquem effectum ordinatum ad salutem, certis aliquibus gradibus consequendam, etsi non simul & semel effectum ultimum, i.e. salutem animae, & coronationem ipsam. (β) Parabolicum illud Talentum unum suā naturā & commodantis intentione, non minus aptum erat ad quaestum faciendum, quam talenta quinque: non enim DEUS statim plenum gratiae cadum effundit in convertendos: nec latronis aut Pauli mensuram sibi quivis fidelium ex primo biblorum aut praedicationis obtutu pollicere potest, ut patet exemplo (γ) Cornelii. Nascitur hinc nova gratiae divisio. vid. TAB. H. [rect. I].“

⁵⁷ Hinzuweisen ist auf die Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Subjektes im Bekehrungsprozess durch das Begriffspaar *transitiv – intransitiv*: *Disputatio Theologica in qua Doctrina De Conversione Hominis Peccatoris Ad Deum, In Genere Considerata, repetitur, & paulo überius deducitur*, D.F.A. publicæ ventilationi exposita

Immerhin geschehe die Bekehrung ja im menschlichen Willen und Verstand, sodass mit einem Prozess zu rechnen sei:

„Nehmlich die Gnade Gottes hat ihre Stullen und setzt **אָלָה** nach und nach, den Fuß aus einer Handlung in die andere allmählich fort, und geht weiter; sodaß gleich die andere Stulle darauf erfolget, wenn man die Erste angenommen; und wenn man der andern Platz gelassen, die Dritte darauf kommt und so ferner. Wo man aber die erste nicht achtet, oder gar verachtet, ist es kein Wunder, daß die andere nicht darauf folgt.“⁵⁸

Entscheidend ist, dass nach Fecht der Mensch während der Bekehrung in diesen Vorgang eingreifen kann, weil es sich um eine psychische Veränderung des Menschen handelt. So folgert Fecht:

„Es ist also offenbar, daß Gott die Grade seiner Gnade so austheile, daß der andere allezeit auf den Gebrauch der ersten Gnade erfolgt; und daß, wenn er voraus gesehen, es werde ein Mensch die erste Gnade annehmen, er einem solchen die andere auch zugedacht habe. Es ist aber auch nicht weniger klar, daß derjenige des andern und der folgenden Grade nicht theilhaftig werden könne, der den ersten Grad der Gnade verachtet hat.“⁵⁹

Hier taucht – meines Wissens – zum ersten Mal der Gedanke auf, dass die traditionell als unterschiedliche *gradus* oder *modi* bezeichneten Akte der *gratia applicatrix* einer bestimmten, anthropologisch begründeten (und zu befolgenden) Ordnung folgen. Allerdings fällt der Begriff des *ordo salutis* nicht im Text, sondern erst – deutsch – im Titel von 1715. Aber Fecht benutzt gleichwohl den Ordnungsbegriff:

„SOWOHL alte als neue GOTTES=Gelehrten, haben diese Grade der göttlichen Gnade, die in der Ordnung auf einander folgen, in einigen Wörtern, welche die Ordnung nicht undeutlich in sich halten, vorgestellet.“⁶⁰

Præside Johanne Musæo, S.S.Th.D. & P.P. Respondente Caspero Bauer, Quedlinb. Sax. *Horis & loco consuetis* add. Nov. Jena: Caspar Freyschmid 1649, Bl. A2^r: „§ VI. *Transitivè* sumta hoc loco significat actionem Spiritus S. quâ in homine peccatore per legem *seria contritio*; & per Verbum Evangelii *fides salvifica* accenditur, cum *proposito à peccatis abstinenti & vitam emendandi*.“ A2^v: „§ VII. *Intransitivè* accepta denotat actionem hominis immanentem, quâ agnitus ex lege peccatis metuit iram DEI, & dolens de admissis, fide in Christum se rursum erigit, propositum habens vitam in posterum emendandi.“

⁵⁸ Fecht, Tractat, 1727, 10; vgl. „Nempe habet Divina gratia gradus qvosdam & **אָלָה**, pededentim, pedem de uno actu in alterum sensim promovendo, procedit, ut si prior gradus admittatur, statim subseqvatur alter, & hoc admissio inseqvatur tertius, & sic porro. Primo verò vel neglecto vel contemptu mirum non sit, secundum subseqvi non posse, aut secundo rejecto tertium.“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A2^r).

⁵⁹ Fecht, Tractat, 1727, 13; vgl.: „Clarissimum ergo est, DEUM ita dispensare gratiae suae gradus, ut secundus semper dependeat ab usu primæ; qvemqve praevidenter Deus primam gratiam acceptaturum esse, ei decrevisse secundam, secundi verò caeterorumq[ue] compotem fieri non posse eum, qvi spreverit primum.“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A3^r).

⁶⁰ Fecht, Tractat, 1727, 19; vgl. „HOs Divinae gratiae gradus, ordine sese inseqventes, Theologi veteres pariter & recentiores, qvibusdam vocibus, **τάξιν** illam non obscurè exprimentibus, repræsentarunt, qvamq; alii paucioribus, alii pluribus.“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A4^v).

Diese Ordnung besteht also in einer zeitlichen Sukzession:

„[Während die Gnade] denselben [Menschen] durch die Beruffung, Wiedergeburth, Rechtfertigung und Heiligung, der durch das Blut Christi erworbnen Heils=Güter theilhaftig zu machen bemühet ist, hält sie darin eine gewisse Ordnung. Sie verschwendet, daß ich so sage, nicht auf einmahl alle ihre Kräfte und ihre Reichthümer und macht aus einem ertzgottlosen Menschen nicht in einem Augenblick einen grossen Heiligen. Sie thut Ihm keine Gewalt an, und zwinget ihn nicht wider seinen Willen. ... Sondern GOtt gehet mit dem Menschen als mit einer vernünftigen Creatur um“.⁶¹

Konkret beschreibt Fecht den Vorgang wie folgt: Ausgehend von dem Triebe der Natur zum Besseren beginnt mit Gottes vorlaufender Gnade die Bekehrung: Gott klopft an die Tür des Herzens (Rührung). Die zubereitende Gnade führt zur Erleuchtung der natürlichen Finsternis, d.h. zur Erkenntnis Gottes. Diese Gnade braucht Zeit, weil man allen zum Glauben notwendigen Artikeln seinen Beifall geben muss.⁶² Die wirkende Gnade bringt die Bekehrung; aus dem Kind des Zornes wird ein Kind der Gnaden. Dieser Vorgang endet mit der Rechtfertigung, diese mit der mystischen Einwohnung.

Fecht sieht darin eine Übereinstimmung protestantisch-orthodoxer Theologie mit Augustinus' Differenzierung der göttlichen Gnade („die vor kommende, erweckende, bewegende, zubereitende, wirkende, mitwirkende, begleitende, helfende, drauffolgende und vollführende Gnade“)⁶³ und fasst zusammen:

„Viel Worte, aber eine Gnade, die nur durch gewisse Wirckungen und zu unterschiedener Zeit ausgetheilet wird.“⁶⁴

Fecht ist also der erste Theologe, der das Gnadenwirken des Heiligen Geistes unter dem Begriff eines *ordo [salutis]* oder einer *Heilsordnung* zusammenfasst, indem er die Heilsan- und zueignung von der Bekehrung her versteht und diese historisiert.⁶⁵ Die Bezeichnung des Lehrstückes *de gratia applicatrice* mit *de ordine salutis* wäre damit von Anbeginn mit diesem historisch-empirischen Verständnis verbunden.

⁶¹ Fecht, Tractat, 1727, 8; vgl. „*Divina gratia, dum hominem, Christi sanguine redemptum, ad usum fructum hujus redemptionis adducere, id est, vocando, regenerando, justificando, sanctificando, beneficiorum sanguine Christi partorum, participem reddere adlaborat, intra certum ordinem progeditur. Non simul semelque omnes vires suas, ut ita loqvar, & divitias profundit & ex homine flagitosissimo uno momento sanctissimum efficit. Non vim quasi eidem intentat, nolentemque cogit. ... Cum homine DEUS agit, ut cum creaturā rationis participe ...*“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A1^r).

⁶² Fecht, Tractat, 1727, 40f; vgl. Fecht, De ordine, 1697, Bl. C1^r. Als Beispiel führt Fecht einen zu bekehrenden Juden und seine langsamten Schritte zum Christentum an (Fecht, Tractat, 1727, 41f; Fecht, De ordine, 1697, Bl. C1^r-C2^r).

⁶³ Fecht, Tractat, 1727, 19; vgl. „*gratiam praevenientem, excitantem, moventem, praeparantem, operantem, cooperantem, concomitantem, adjuvantem, subsequentem, perficientem.*“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A4^r).

⁶⁴ Fecht, Tractat, 1727, 19; vgl.: „*Multa verba sunt, sed una gratia, variis actibus, varioque tempore dispensata*“ (Fecht, De ordine, 1697, Bl. A4^r).

⁶⁵ Auf Fechts Rolle für die Entstehung dieses Lehrstückes habe ich bereits früher hingewiesen: Markus Matthias, Orthodoxie I., in: TRE XXV (1995), 464–485, hier 479, 28–31.

Dass sich der moderne dogmatische Terminus des *ordo salutis* von Fechts Begriff der *Ordnung des Heils* (1715) herleitet, wird übrigens durch eine Bemerkung des Wittenberger Theologen Karl Christian Tittmann bestätigt. In seinem Universitätsprogramm *De Vocabulis Oeconomiae Salvitis* aus dem Jahre 1776, in dem er die Bezeichnungen der einzelnen Akte des Gnadenhandelns (*vocatio* etc.) behandelt, teilt er mit, dass dieses Lehrstück in der Regel unter dem Begriff der *oeconomia salutis*, weniger glücklich [!] unter dem Begriff der *gratia Spiritus sancti applicatrix* zusammengefasst und schließlich auch als *ordo salutis* bezeichnet werde, ein Begriff der aus dem Deutschen übernommen sei und richtiger als *modus tenendi salutem* wiedergegeben werde.⁶⁶

Innerhalb der späteren Schuldogmatik rechtfertigt bereits David Hollaz den *ordo*-Gedanken (ohne den Terminus des *ordo salutis* oder der Heilsordnung zu verwenden) im Zusammenhang mit der Lehre von der *gratia applicatrix*,⁶⁷ wobei auffällt, dass der Ordnungsgedanke sich bei Hollaz von der Alternative ordentlich – außerordentlich (etwa bei König⁶⁸) zur Alternative ordentlich (sukzessive) – momentan (angelegt bereits bei Dannhauer [s. Anm. 56]) verschoben hat. Die (z.T. wörtliche) Abhängigkeit Hollaz' von Johann Fecht ist mit Händen zu greifen. Hier ist nun wirklich von einer geordneten Reihe der Gnadenakte die Rede.⁶⁹

Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass die Bezeichnung des Lehrstückes *de gratia applicatrice* mit *ordo salutis* auf Theologen des späten 17. und des frühen 18. Jahrhunderts zurückgeht, die trotz ihrer „Orthodoxie“ mit dem Pietismus die psychologische Betrachtungsweise teilen.

⁶⁶ De Vocabulis Oeconomiae Salvitis, in: Karl Christian Tittmann, Opuscula Theologica, Leipzig 1803, 271–396, hier 277f: „Scilicet hoc opus Spiritus sancti, haec ratio, qua adducit Deus homines per Spiritum suum ad salutem, per Christum partam, vocatur a Theologis *oeconomia salutis*; non male; constat enim, vocabulum οἰκονομίας hoc sensu, vt denotet modum alicuius rei tenendae aut peragendae Non aequa bene putant nonnulli [= die altprotestantische Orthodoxie!] eandem rem dici *gratiam Spiritus sancti applicatricem*; Appellatur denique *ordo salutis*, l vocabulo non latino, sed ex lingua germanica repetito; rectius modus tenendi salutem dicitur. Sed haec sunt in promtu. Major difficultas est in reliquis verbis.“

⁶⁷ Hollaz, Examen, 1707, III, 320: „Gratia applicatrix est ordinata; Propterea qvodo Spiritus S. per distinctos actus & gradus sibi ordine succedentes operatur, ut admissum ab homine peccatore primum gratiae gradum seqvatur secundus, hunc tertius, & sic porrò: Contrà neglectò vel contempto primo gratiae applicatricis gradu non seqvatur gradus secundus, rejecto gradu secundo non seqvatur tertius: Planè ut in scalâ ad summum gradum non ascenditur, nisi per gradus interjacentes. Hinc qvi non admittit gratiam vocantem, non accipit gratiam illuminantem, & qvi hanc contemnit, non fit particeps gratiae convertentis; Qvia simul & semel omnes suas vires aut divitias [hss. /non/] profundit gratia divina, nec uno momento ex homine sceleratissimo sanctum efficit.“

⁶⁸ König, Theologia [wie Anm.2] 1670, III § 431 (176): „Atqve sic porrò vocatio alia ordinaria est, quae fit per externam Verbi Concionem, Alia extraordinaria & specialis, quae fit citra ordinarium verbi ministerium“.

⁶⁹ Hollaz, Examen, 1707, III, 321: „Hunc ordinem & qvasi concatenatam seriem actuum gratiae applicatricis discimus ex Act. XXVI, 17“ – Zur Aufnahme des Begriffs in Kirchenordnungen des Pietismus seit 1729 s. Markus Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, in: Geschichte des Pietismus. Bd. 4. Göttingen 2003, 49–79, hier 68f.

Interessant dabei ist, dass der „orthodoxe“ Fecht die biblische Begründung für das „Wuchern“ mit den zuteilgewordenen Gnadengaben im Anschluss an Dannhauer (s. Anm. 56) in dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14–30) findet: Eine Gnade folgt auf die andere, sofern man die erste gebraucht hat.⁷⁰ Das pietistische Gegenstück bietet Philipp Jakob Spener, ein anderer Dannhauer-Schüler, der mit dem Gleichnis zeigen will, wie sich ein immer tiefer gehendes (erleuchtetes) Verständnis des Bibelwortes einstellt, sofern man das jeweils in der Bibel Verstandene in das eigene Leben, die eigene Tat umsetzt.⁷¹ Man könnte geneigt sein, bei dem in mancherlei Hinsicht „moderneren“ Johann Konrad Dannhauer (und bei Johannes Musäus) den gemeinsamen Ansatz für zwei Flügel neuprotestantischer Theologie zu suchen. Aber das führt hier zu weit.

4. Ordo salutis als Bezeichnung der Formen religiöser Praxis

Bleibt die Frage, ob der Begriff älter als bisher bekannt ist und ursprünglich in einem anderen Kontext beheimatet ist. Wie eingangs angekündigt, sind Buddeus' *Institutiones Dogmaticae* von 1723 keineswegs der älteste Beleg für den Begriff des *ordo salutis*.

Schon im Jahre 1700 veröffentlicht der Königsberger Theologieprofessor Gottfried Weg[e]ner (1644–1709) eine Disputation über die Heilsordnung (*Disputatio Theologica De Ordine Salutis*).

Programmatisch will Wegner zusammenfassen, was uns über die Ordnung des Heils im Wort Gottes vorgelegt ist („Contrahemus in compendium, quae de ORDINE Salutis in Verbo Dei proposita nobis sunt“), und zwar – das ist nun entscheidend – anhand von Apf 13, 48, einer zwischen Reformierten und Lutheranern wegen ihrer Bedeutung für die Prädestinationslehre strittigen Bibelstelle. Die Disputation gliedert sich in sechs Aphorismen mit Kommentar:

Wegner geht aus von dem Glaubenssatz, dass Gott alle Menschen durch eine gewisse Ordnung zum Heil führen will. (I. „Omnès salvandi, certo ordine, à DEO gratiosissimè constituto, ad amissam salutem perducuntur.“ [S. 3–11]).⁷²

Die Heilsmittel (*media ordinis*), die Inhalt dieser Ordnung Gottes sind und zum ewigen Leben führen, sind zu differenzieren in solche *principia* aufseiten Gottes wie Christi Erlösung, die Gnade des Heiligen Geistes in der Bekehrung, Rechtfertigung usw. (also die *gratia applicatrix*),⁷³ und solche Mittel, durch die der Mensch hindurchzuführen ist. Darin liege begründet, warum die einen [Dogmatiker] viele, die anderen weniger Mittel der Ordnung aufzählen, je

⁷⁰ Fecht, *Tractat*, 1727, 12 (Fecht, *De ordine*, 1697, Bl. A2v f).

⁷¹ S. Matthias, Bekehrung (wie Anm. 69), 66f.

⁷² II. „In ordine illo divino, consideranda sunt, tum ipsa DEI ordinatio, tum homines ipsi, qui ordinantur, tum media, per quae homines ad salutem aeternam perducuntur.“ (11–17).

⁷³ *Christi Redemptio, Sp. S. gratia in conversione, justificatione etc.*

nach dem nämlich, ob die Prinzipien und Ursachen des Heils mitgezählt werden oder nicht.⁷⁴

Wegner subsumiert also die *principia* unter die verordneten Mittel zum Heil, wohlwissend, dass diese Zusammenstellung von *principia* und *media salutis* nicht überall in der Tradition vorgenommen wird. Auch Wegner legt das Hauptgewicht auf den Prozess des Glaubenslebens des Christen. Da der zu rettende Sünder auf dem Weg zum Himmel vieler Veränderungen bedarf, sind *media ordinis* vorgeschrieben, die entweder der Rechtfertigung vorausgehen oder ihr folgen.⁷⁵

Auffälligerweise sind es aber nicht die Akte der zueignenden Gnade, die zum *ordo salutis* gehören; sondern mit Ausnahme der *donatio fidei* und der *iustificatio* handelt es sich bei Kirchgang (1), Predigt bzw. Bibellektüre (4), asketischem Leben (5), Buße und guten Werken (6), Gebet (7), Geduld (8), Beständigkeit (9) und friedvollem Sterben (10) gewissermaßen um religiöse Lebensformen des Christen, in denen der Glaube sich ereignet und bewahrt, solange sich der Mensch der ihm dort begegnenden Gnade nicht widersetzt.⁷⁶

Wie der Zusammenhang der Diskussion um Apg 13, 48 vermuten lässt, gehört die Lehre vom *ordo salutis* bei Wegner zur Prädestinationslehre. Das zeigen die Thesen 4 und 5 (IV. „Die aufgezählten Mittel der göttlichen Ordnung sind allen Menschen, die gerettet werden sollen, gemein, und sie sind nach dem Willen Gottes universal, sodass alle Menschen gerettet werden können, wenn sie der Ordnung gehorchen“; V. „Durch die Mittel der Ordnung wird das Ziel, welches das ewige Heil ist, nicht erreicht, es sei denn der göttlichen Verordnung wird aufseiten des Menschen im Gehorsam Folge geleistet“).⁷⁷

In seiner letzten These unterscheidet Wegner sehr bestimmt zwischen den *media*, die als *causae* (oder *principia*) des Heils anzusprechen sind, und solchen *media*, die nur eine „*relationem ordinis*“ zum Heil haben. Der Begriff des *ordo salutis* steht also für Wegner alternativ zu demjenigen der *causa salutis*, weshalb er das Lehrstück *de gratia applicatrice* nicht als *ordo salutis* bezeichnen kann (VI. „Alle diese Mittel gehören gewiss zur Ordnung des Heils, trotzdem sind nicht alle Heilsmittel, sondern hier sind zu unterscheiden die Mittel, die die Relation

⁷⁴ „Atque haec ratio est, quod alii plura, alii pauciora media ordinis recensent: quia hi respectum habent ad principia, & causas salutis, illi verò ad media generatim, quae homini salvando ordinata & praescripta sunt.“ (17).

⁷⁵ 17; vgl. 19: „§.XI. Hic est ordo salutis homini salvando in sacris literis manifestatus & praescriptus, in quo omnino illi ambulare debent, qui ad vitam aeternam pervenire volunt.“

⁷⁶ III. „Media ordinis divini salvandis destinata sunt. 1. Vocatio peccatoris ad Ecclesiam. 2. Donatio fidei. 3. Justificatio ejus. 4. Corrobatio Fidei per Verbum. 5. Sanctificatio cum quotidianâ carnis mortificatione. 6. Excitatio ad veram poenitentiam, & bona opera. 7. Incitatio ad orationem. 8. Auctio filialis fiduciae & Christianae patientiae. 9. Conservatio usque ad finem. 10. Consummatio vitae in pace.“ (19–26)

⁷⁷ IV. „Enumerata Media ordinis divini, omnibus salvandis sunt communia, & ex intentione DEI Universalia, ut omnes homines, si ordinari parerent, possent salvari.“ (27–31); V. „Per media ordinis finis, qui salus aeterna est, non obtinetur, nisi ordinationi Divinae obedientia praestetur, ex parte hominum.“ (31–39).

einer Ursache zum Heil haben, von denen, die nur die Relation der Ordnung zum Heil haben.).⁷⁸ *Ordo* ist also bei Wegner eine Form der Relation.

Wegners terminologischer Gebrauch von *ordo salutis* ist keine einzelne Stimme aus dem fernen Ostpreußen. Vielmehr ist er einer älteren Tradition verhaftet.⁷⁹

Zum Beispiel Josua Stegmann (1588–1632): Achtzig Jahre vor Buddeus versteht er unter *ordo salutis* die verordneten (!) Mittel oder den äußeren Weg, nämlich Zerknirschung, Kreuz, Unglück, Ausdauer, Bemühung um gute Werke und die Umstände, durch die hindurch der Mensch zum Heil gelangt.⁸⁰

Zum Beispiel Joachim Justus Breithaupt (1658–1732): In seinen *Institutiones Theologicae* von 1723⁸¹ fällt der Begriff des *ordo salutis* nun zwar im Lehrstück *De Gratia Applicatrice* (Loc. III, Cap. I). Gebraucht wird er aber nicht als Zusammenfassung der einzelnen Akte des Heiligen Geistes am Menschen, sondern nur für den Hinweis, dass das Evangelium die Gnade nicht allen allgemein, sondern nur den Bußfertigen zuspricht. Die Buße ist der Weg zum Heil, sie macht eigentlich den *ordo salutis* aus:

“Das Wort Gottes bietet den Menschen die göttliche Gnade nicht absolut, sondern nach einer Ordnung an; insofern ist sie den Menschen zu applizieren (weshalb sie *Applicatrix*

⁷⁸ VI. „Omnia quidem ista media pertinent ad ordinem salutis, non tamen omnia sunt media salutis, ac hinc distingvenda sunt media, quae habent relationem causae ad salutem, ab iis, quae tantum ordinis ad salutem habent.“ (39–50).

⁷⁹ S. seinen Verweis (42) auf Carpzovs' *Isagoge* (wie Anm. 12), 1333.

⁸⁰ Stegmann: *Trias ΕΠΙΣΑΓΜΑΤΩΝ*, 734f: „*Justificatio enim & sanctificatio à se invicem abesse non possunt. Si vero de homine iustificato in concreto sermo sit, ad illum referuntur bona opera non ut forma ad formatum sed tanquam adiuncta propria ad suum subiectum immediatum, inter quae similiter necessarius respectus intervenit. Similiter, si de salvatione in abstracto quaeratur, an & quomodo bona opera ad salutem sint necessaria? respondemus, non esse illa necessaria ad salutem per modum causae efficientis ad effectum, sed per modum antecedentis ad suum consequens, sive non habere illa relationem causae ad salutem, sed relationem ordinis, quia non omnia ea sunt caussae quae ad salutem sunt necessaria, sed ad ordinem salutis plura requiruntur quasi media viae aut curriculi Christiani, quae per se non salvant, uti est *contritio, crux & calamitas, perseverantia studium bonorum operum &c.* Placuit enim Deo per viam *Contritionis, crucis, obedientiae & perseverantiae*, fideles ad coelum perducere: licet hisce modis mediisq; nihil pro sua salute & ad illam efficiendam homines operari valeant; sin vero de homine salvando in concreto sermo sit, rursus bona opera se habent ad hominem salvandum tanquam adiuncta ad suum subiectum; quia nemo salvatur, nisi qui haec adiuncta bonorum operum vere & realiter possidet. Apparet hinc, aliud esse quererere de subiecto iustificationis aut salutis, quinquam sint iustificati & quales illi sint? & tunc rectè respondet, quod illi sint iustificati & salvandi, qui faciunt bona opera: Aliud vero esse querere de causa iustificationis & salutis, & tunc negamus bona opera ad justificationem & salutem per modum caussae esse necessaria: Similiter si in abstracto loquamur, aliud est i (735) quererere de salutis ordine, seu de mediis ordinis, quibus ad salutem provehimur, aliud est quererere de causa salutis, per quam ad illam pervenimus, priori modo bona opera ad salutem necessaria esse concedimus, posteriori modo negamus, & huius nostrae negationis has rationes producimus“ [scil. aus der Unterscheidung von Gesetz und Glaube (a), Werke und Glaube (b) und Gesetz und Evangelium (c)] (Kursiv im Original).*

⁸¹ Breithaupt, *Institutiones*. Bd. 2 (1694) ²1723, 10. – Noch nicht in der Erstausgabe von 1694; dort findet sich nur eine allgemeine Wertschätzung des Ordnungsgedankens.

heißt) nach einer vorgeschriebenen Ordnung des Heils: Weil das Evangelium die Gnade der Erlösung nicht den Sicheren und Heuchlern, sondern den Bußfertigen ankündigt, das heißt, jenen, die durch die Erkenntnis ihrer Sünden und die Empfindung des Zornes Gottes gedemügt und zerknirscht sind.“⁸²

Zum Beispiel Philipp Jakob Spener (1635–1705): Auch Spener verwendet den engen Begriff der „göttlichen ordnung“ im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre. Kontext ist erneut die Auslegung von Apg 13, 48.⁸³ Spener widerspricht einer prädestinatianischen Interpretation, indem er meint, bei „verordnet“ gehe es um die „göttliche ordnung, / in dero der mensch gläubig werden muss“. Dazu gehörten „Von GOTtes seiten“, „dass er sein wort predigen lässt / und den Heil. Geist dazu gibet ... An diesem stück der ordnung ... mangelts nun niemal.“ Von dem Menschen wird nicht gefordert, dass er auf die Entwicklung seines inneren Glaubensprozesses Acht hat, sondern dass er dem Wort nicht widerstrebt, „dass er das wort höre [zur Predigt geht] / und auff daßelbe Acht gebe.“⁸⁴

Der Begriff der göttlichen Ordnung bei Spener verweist auf Johann Konrad Dannhauers (1603–1669) Begriff vom „Ordo Divinus in via salutis“, der zu Beginn des 11. *Phänomenos* in der *Hodosophia christiana* steht:⁸⁵

„Die göttliche Ordnung, von Seiten des Menschen. Die Buße bestehend aus Zerknirschung und Glauben: Die göttliche Ordnung auf dem Weg des Heils fordert von unserer Seite Buße, welche [nach Mk 1, 15] das göttliche Ziel ist.“⁸⁶ Auffällig ist, dass Dannhauer den Begriffs des *ordo [salutis]* mit dem von dem Menschen zu gehenden Heilsweg verbindet und dass bei Dannhauer der Begriff nur in enger Verbindung mit der *poenitentia*, also der Bußfertigkeit des Menschen, vorkommt, nicht aber im Zusammenhang des 9. Phänomenons („*Gratia Spiritus Sancti efficax, quā homo miser ad summum bonū ejusque fructū reducitur*“) mit den Ansätzen zu einer Entfaltung der Geistesgaben.⁸⁷

⁸² „Verbum Dei proponit hominibus gratiam Divinam, non absolute, sed ordinate; quatenus applicanda (unde Applicatrix dicitur) hominibus, secundum praescriptum salutis ordinem: quia Evangelium annunciat redemptionis gratiam, non securis & Hypocritis, sed poenitentibus, id est, illis, qui agnitione peccatorum, & sensu irae Dei humiliati & contriti sunt.“ Vgl. Breithaupt, *Institutiones*. Bd. 3, Halle (1694)² 1732, 1831 [Marginalie: „Ordo“] i.Verb. mit dem Register, wo der Begriff „Ordo salutis“ einzig explizit genannt wird. Im Übrigen bezieht er sich auch hier auf das Gnadenmittel des Wortes: *fides ex auditu*. – Auch in Breithaupt, *Theses*, Halle² 1701, fällt der Begriff nicht bei der „*gratia applicatrix*“, sondern nur im Zusammenhang mit „*De Gratiae Fructibus*“ (195): „*Ordo autem ad salutem necessarius est ipsum discrimen Legis & Evangelii, peccati & gratiae*“.

⁸³ Bed. 1 I, S. 9–13, hier 10 u. 12 (1688).

⁸⁴ Gegen Albrecht Haizmann, Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener, Göttingen 1997, 95–97 Anm. 21, ist festzuhalten, dass diese Verwendung in der Tat „terminologisch typisch“ ist.

⁸⁵ Dannhauer, *Hodosophia*, (1649) 1666, (817) 1259.

⁸⁶ „*ORDO Divinus, ex parte hominis viatoris. Poenitentia constans contritione & fide. ORDO Divinus in viā salutis, ex parte nostri, exigit (A) poenitentiam, quae est (B) ἀποτέλεσμα Divinum*“ – mit Bezug auf Mk 1, 15.

⁸⁷ Dannhauer, *Hodosophia*, (1649) 1666, [611–712] 839–962 (Aufteilung ex parte Dei – ex parte hominum).

Bei Wegner, Stegmann, Breithaupt, Spener und Dannhauer geht es beim *ordo salutis* im engen terminologischen Sinn um den *status*, in dem der Mensch sich befinden muss, um des Heils teilhaftig zu werden, das nach lutherisch-orthodoxer Lehre nicht wenigen Vorherbestimmten reserviert ist, sondern allen verheißen ist, die glauben. Kern dieses *ordo* oder dieser Formen religiöser Praxis ist die (lebenslange und endliche) Bußfertigkeit, bestehend aus *poenitentia* und *fides*.

Es liegt auf der Linie dieses Verständnisses, wenn noch Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757)⁸⁸ den Begriff des *ordo salutis* (neben seiner allgemeinen pietistischen Verwendung;⁸⁹ s.o.) wiederum nicht für die Gnadengaben des Heiligen Geistes verwendet, durch die der Mensch des Heils teilhaftig wird (*principia salutis*). *Ordo salutis* bezeichnet bei Baumgarten die von Gott verordneten ‚Befindlichkeiten‘ des Menschen in seinem individuellen Heilgeschehen, nämlich die Buße (*conversio*), den Glauben (*fides*), die Guten Werken (*bona opera*), die Anfechtung (*tentatio*) und das Gebet (*oratio*) als die so genannten rezipierenden Gnadenmitteln, die von den vermittelnden Gnadenmitteln (Wort und Sakramente) (*media salutis*) zu unterscheiden sind. Sie bilden nicht einfach den empirischen Teil des Prozesses der Heilsaneignung, sondern sind die menschlichen religiösen Formen, innerhalb deren sich die *gratia applicatrix* wirksam erweist.

5. Die Begründung des Begriffs im Rahmen der Lehre von der Erwählung aufgrund des vorhergesehenen Glaubens (*praedestinatio ex praewisa fide*)

Wie bei Wegner und anderen nachgewiesen, hat die Verwendung des Begriffs *ordo salutis* seinen ursprünglichen Ort in der lutherischen Prädestinationslehre. In der Tat kann die Ausbildung des Begriffs bei dem Theologen beobachtet werden, der die lutherische Prädestinationslehre im späten 16. Jahrhundert autoritativ formuliert hat, bei Ägidius Hunnius also.⁹⁰

Um bei grundsätzlicher Ablehnung des calvinistischen *decretum absolutum* der Alternative zu entgehen, entweder einen effektiv allgemeinen Heilswillen Gottes oder einen notwendigen geistlichen Synergismus zu behaupten, meint Hunnius, dass nur deshalb Menschen nicht zu dem auch ihnen geltenden

⁸⁸ Baumgarten, Glaubenslehre. Bd. 2, 1760. Baumgarten beschreibt im 2. Teil (Theologische Anthropologie) zunächst die göttlichen Gnadenwohlthaten (Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Vereinigung, Heiligung u. Erneuerung), um dann im 3. Bd. (1760) nach den Gnadenmitteln (Schrift, Gesetz und Evangelium, Schlüssel des Himmels, Taufe Abendmahl) die Heilsordnung zu behandeln.

⁸⁹ Baumgarten, Glaubenslehre. Bd. 2, 1760, 675.

⁹⁰ Dagegen ist der Begriff noch unspezifisch bei Johannes Brenz; s. Johannes Brenz, Frühschriften. Teil 2, hrsg. von Martin Brecht u.a., Tübingen 1974, 76, 21f: „und das ist die gemein ordnung, dardurch der Herr sei fürsehung kundbar macht“; und 76, 14f. (Kommentar zu Röm 8, 29f u. Röm 10, 13–15): „Got macht sein fürsehung mit dieser ordnung offenbar“ (nach Steiger: *Ordo* [wie Anm. 7] 372, 38–41).

Heilsangebot Gottes kommen, weil sie – aus ihrer natürlichen Freiheit heraus – die Heilmittel verachten, an die sich Gott in seinem Heilhandeln gebunden hat:

„Der heilige Geist zeigt in den Heiligen Schriften ein Mittleres, indem er deutlich die Ursache angibt, weshalb nicht alle zum Glauben gelangen und dass dies weder in der Macht oder in der Mitwirkung der menschlichen Seelenkräfte in geistlichen Dingen noch im Willen Gottes zu suchen ist, sondern in der Missachtung der *Ordnung* und in der Vernachlässigung der Mittel *des ewigen Heils*, ohne welche Mittel Gott beschlossen hat die Bekehrung, den Glauben und selbst das Heil in der Regel nicht zu wirken.“⁹¹

Die Ordnung oder (synonym) die vorgeschriebenen Mittel des Heils sind nichts Anderes als die verschiedenen Formen des privaten und öffentlichen Gottesdienstes (Predigt, Sakrament, Bibellektüre, Gebet etc.). Die Begrifflichkeit durchzieht Hunnius' große Darstellung über die Vorsehung Gottes und die ewige Prädestination (*Articulus de Providentia*) von 1596.

Hier könnten verschiedene Stellen angeführt werden, in denen der Begriff des *ordo salutis*, freilich noch nicht terminologisch fixiert und in relativ freier Variation vorkommt (*ordo salvationis, divina τάξις, mediorum τάξις, electionis / praedestinationis ordo*).

Um nur einige Stellen aufzuführen (hier nach den gesammelten lateinischen Schriften):⁹²

OL 1, 653: Der Unterschied zwischen Samuel Huber und den Calvinisten bestehe darin „quod non Calviniani universam τάξιν Electionis ab ipsamet electione distrahunt, & ordinem salvationis, electioni non includunt, sed eidem in executione tantum substernunt: Huberus non quidem totum ordinem ex

⁹¹ „Spiritus sanctus in sacris literis ostendit aliquod intermedium, tradens perspicue causam, ob quam non omnes ad fidem perveniant, nec in facultate virum humanarum, vel earum συνεργεία in spiritualibus, nec in Dei voluntate esse collocandam, sed in contemtu ordinis et neglectu mediorum aeternae salutis, sine quibus medijs ordinarie nec conversionem, nec fidem, nec salutem ipsam, operari Deus constituit.“ mit Hinweis auf Röm 10, 17 (vgl. Mt 17,5; Lk 11, 28; Joh 6, 45b; Act 10, 44; 13, 46) (Hunnius, Opera Latina [OL]. Bd. 1, 497) (Kursive Hervorhebung: M.M.).

⁹² Kursive Hervorhebung: M.M. Weitere Stellen: OL 1, 654 C: „divinae τάξεως; OL 1, 654 D: „ordo“; OL 1, 678 B: „τάξις mediorum“; OL 1, 678 D: „abuncta ab ordine hoc, quo Deus vult misum mundi Servatorem fide agnoscit“; OL 1, 829 Df: 2Thess 2: „τάξιν“; OL 1, 843 B, C: „Electioem sua τάξει ita esse ordinatam, ut Deus non tantum de salvandis hominibus consilium coperit, sed in eodem etiam consilio de medijs, ad quae propositum electionis sua ipsem alligavit, statuerit: idcirco hos solos sub aeternae praedestinationis proposito contineri dicimus, qui huic ordini, extra quem electio nec est nec considerari debet, se submittitunt.“ vgl. zur catena in Röm 8 mit besonderer Herausstellung der Berufung durch das Wort und der Rechtfertigung durch den Glauben: „Haec est illa τάξις, comprehendens initia, media & finem Electionis, ad quam τάξιν in praedestinationis aeterno proposito respexisse Deum“; OL 1, 903c „electionis ordinem“; OL 1, 912 D: „praedestinations τάξις“ mit vielen Teilen; OL 1, 914 C: „sub praedestinationis integra τάξι“; OL 1, 916 B: „sub τάξει aeternae praedestinationis“ – unter Missachtung der organorum; OL 1, 917 A „praedestinatio non versatur tantum circa initia salutis, sed universam τάξιν includit perficiendae illius“ [s. Röm 8]; OL 1, 925 B: „repudiatam aeternae praedestinationis τάξιν“; OL 1, 927 C: „τάξις“ (hier durchaus Wortgebrauch im Sinne einer zeitlichen Ordnung „priorem“).

aeterno proposito electionis eliminat ... at respectum salvificaे notitiae Christi ex aeterno Dei consilio proscribit, & in tempore executionem, seu, ut ipse loqui consuevit, in eventum & applicationem, rejicit."

OL 1, 677C: „Salutem autem actu conferre, seu in aeternum salvare imponentes Deus nunquam statuit, numquam proposuit, nunquam neque in aeternitate decrevit, nec tale quid per Euangelium patefecit in tempore. Nugatorium igitur est quicquid Huberus de proposito Dei scribit, cum ipse proposito Dei non universam illam *τάξιν* procurandae & complendae *salutis* includat, ad quod complementum salutis necessariò fides Iesu Christi requiritur.... Si enim propositum illud totam *salutis* nostrae *τάξιν* & non interruptum catenam complexum voluntati Dei adiungatur: Iam iam reducitur electio ad eos solos, quibus tota illa *τάξις* omnesque partes eius (è quibus & fides) competit, & secluduntur hi, qui consilium Dei adversus semetipsos aspernantur, repudiando ordinem, quo mediante & ipsis salvari, & semoto contumaciae imponentiaeque obstaculo, ex praedestinatis esse poterant.“

OL 1, 681 D: „Ita justificatio est velut exquisitissimum speculum divinae praedestinationis, cum in justificatione splendidissimè refulgeat ille *salvationis ordo*, quem Deus in aeterna sua mente concepit“.

OL 1, 749 C-D: „Quartò, quod attinet Electionem seu Praedestinationem salutis, non esse illam sive omnium, sine [!; recte: sive] aliquorum absolutam, sed ordinatam, hoc est, in Christo fundatam, & *mediorum τάξει* limitatam; ideòq; cum pleriq; *ordinem* illum & *τάξιν mediorum salutis* aspernentur, & consilium Dei adversus semetipsos despiciant: docebimus, culpâ hominum, non Dei, accidere, ut Electio non sit omnium ...“.

OL 1, 822 B:⁹³ „Electionem seu praedestinationem Dei ad vitam aeternam non esse sive paucorum sive omnium absolutam, quasi Deus vel omnes vel aliquos homines, sine respectu Christi per fidem agnoscendi elegerit ad *salutem*: Sed esse *illam* in Christo fundatam, suisque medijs & *mediorum τάξει* ita *ordinatam*, ut qui huic *τάξει* se submittunt sint ex numero praedestinatorum ad vitam aeternam ...“

Von Hunnius übernimmt schon Balthasar Mentzer (1565–1627) 1610 den Begriff terminologisch für die *media salutis* – selbstverständlich im Kontext der Gnadenwahllehre: „vnnd fasset also dieser fürsatz Gottes in sich / die gantze Ordnung vnsers Heyls / vnd alle die Mittel / welche Gott zu vnser Seligkeit verordnet hat“.⁹⁴

⁹³ 4. Hypothese der Prädestinationslehre.

⁹⁴ Balthasar Mentzer, Christlicher in Gottes Wort woltbegründeter Bericht von vier Vornemen Stücken der christlichen Lehr. Gießen 1610, 256f; als „ordo salutis“ eingegangen in die lateinische Übersetzung des Werkes (1616) und in die Opera Latina Mentzers (Bd. 2, 1669, 857b) – Nach Theodor Mahlmann, Die Stellung der *unio cum Christo* in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts, in: *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*. Referate des Symposiums der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki, 15.-16. November, hrsg. von Matti Repo und Rainer Vinke, Helsinki 1996, 150 Anm. 111.

6. Zusammenfassung

Der (engere) Begriff des *ordo salutis* hat in der Dogmen- und Theologiegeschichte eine Wandlung erfahren. Aufgekommen im Rahmen der lutherischen Prädestinationslehre *ex praewisa fide* umfasst er die zeitlichen äußereren und inneren Mittel, in denen entweder Gottes Gnade sich endlich wirksam (Buße, Erweckung und Stärkung zum Glauben) erweist oder vom Menschen zurückgewiesen wird (in Form endlicher Unbußfertigkeit). Als äußere Mittel sind zu nennen: Predigt, Bibellektüre und Sakramentsgebrauch, als innere Mittel oder ‚Befindlichkeiten‘ des Christen: Glaube, Anfechtung, Kreuz und anderes mehr. Schon hier geht es beim *ordo salutis* um die Wirklichkeit des Glaubens in der Zeit, also um so etwas wie Glaubenserfahrung oder Frömmigkeit.⁹⁵ Letztlich ersetzen der *ordo salutis* und seine unterschiedlichen Formen religiöser Praxis die Kirche als heilsvermittelnde Anstalt.

Mit dem zunehmenden Interesse an dem Vorgang der Bekehrung und an der Psychologie des Glaubenslebens wandert der Begriff zu Beginn des 18. Jahrhunderts in die Lehre von der zueignenden Gnade, also in einen Bereich, der in der alten Dogmatik trinitätstheologisch das dritte *principium salutis* entfaltet. Während Wegner (1700) etwa den Endpunkt des alten Bedeutungszusammenhangs markiert, beginnt sich der neue mit Fecht (1697) zu formieren.

Eine theologische Bewertung dieses Vorganges kann nur nach gründlicher Analyse der sachlichen Lehrentwicklung vorgenommen werden. Drei Thesen lassen sich jedoch aufstellen:

1. Theologisch: Das Wirken des Heiligen Geistes wird – in Folge der Historisierung des Heilsgeschehens, des (damit verbunden) Verlustes lutherischer Christologie und eines aufkommenden Subjektivismus – nicht mehr eigentlich als Ursache, sondern als Medium des göttlichen Heils begriffen, was die Annäherung an den herkömmlich innerhalb der Abhandlung der *media* beheimateten Begriff eines *ordo salutis* erleichtert. Das Interesse verlagert sich vom Handeln des Geistes auf seine empirischen Wirkungen.
2. Geistesgeschichtlich: Nicht erst der Pietismus zeichnet sich durch ein stärkeres Interesse an der Psychologie des Glaubenslebens aus, sondern auch schon die nichtpietistische Theologie – spätestens seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, eigentlich schon seit Mitte des Jahrhunderts (Johannes Musäus [1613–1681]). Die „alte“ Orthodoxie wird mithin nicht einfach durch den Pietismus abgelöst oder „überwunden“, sondern innerhalb der sog. „Orthodoxie“ selbst.
3. Begriffsgeschichtlich: Auch in zumindest einem zentralen Bereich der Theologie lässt sich begriffsgeschichtlich eine „Sattelzeit“ des Neuprotestantismus (im weiten Sinne Troeltschs) feststellen, in denen traditionelle Termini eine grundlegende Umdeutung erfahren und damit die Entstehung der „modernen Welt“ anzeigen.

⁹⁵ Vgl. Eilert Herms, Die Wirklichkeit des Glaubens. Beobachtungen und Erwägungen zu Lehre vom *ordo salutis*, in: EvTh 42 (1982), 541–566.

Anhang: Quellen

- Abresch, Wilhelm, Die Ordnung des Heyls / Oder: Eine Unterweisung von den Gründen des wahren innern Christenthums, durch Frag und Antwort Berleburg. Johann Jacob Haug (1723) ³1733.
- Baier, Johann Wilhelm, Compendium theologiae positivae, Cvm Notis, qvibvs Doctrina orthodoxa, ad παιδείαν Academicam uberiū explicatur, atque ex Scriptura Sacra, eique innixis rationibus Theologicis, confirmatur: allegatis subinde scriptis dictisque B. Joh. Mysaei, & plurium Theologorum orthodoxorum consentientium. – Jenae, Prostat – Apvd Tobiam Oehrlingivm. – Typis Johannis Gollneri. A. c. M DC LXXXVI. Jena 1686 1694 (= Berlin 1864).
- Balduin, Friedrich, Commentarius in omnes Epistolas Beati Apostoli Pauli, ... – *Francofurti Ad Moenvm Ex Officina Zunneriana*; Typis Johannis Philippi Andreae, – Anno M. DCC. X (S. 69f [zu Röm 3,3]: „De praeparatione ad justificationem aliter docent Pontifici, quam nostrae orthodoxae Ecclesiae. Nos cum de praeparatione loquimur, modum ac ordinem illum intelligimus, quo Deus iuxta scripturae doctrinam utitur, quando homines vult deducere ad justificationem. Oportet enim ante justificationem praecedere veram & non simulatam contritionem, pavores conscientiae agnoscentis iram Dei & dolentis propter peccata, propositum emendandi vitam &c. quae omnia non ex libertate virium nostrarum proficiscuntur, sed sunt motus Spiritus, extrinsecus quasi adstantis, & pulsantis fores cordium, in quibus talia per auditum verbi quas ad extra operatur, donec intromissus cor renovet, & in eo gratiosè inhabitare incipiat.“ Dagegen vertreten die Papisten „certos gradus“ der Gnade).
- Baumgarten, Siegmund Jacob, Evangelische Glaubenslehre. Erster [- Dritter] Band. – Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung herausgegeben von D. Johann Salomon Semler. Mit Königlich=Polnischer und Churfürstlich=Sächsischer allergnädigster Freiheit. – Halle, bey Joan Justinus Gebauer. 1759 [-1760] ²1764–1766.
- Breithaupt, Johann Joachim, Institutionum Theologicarum Libri Duo Priore Credenda seu Articuli Fidei, Posteriore Agenda seu Moralia, unā cum Usu pratico atque experimentali, ē *Sacrā Scripturā demonstrantur*. notisque illustrantur à Joach. Justo Breithaupt, S. Th. D. P. P. Sem. Theol. Direct. Consil. Consist. Duc. Magd. – Sumptibus Johan Frid. Zeiteri. Halle [1694] ²1723.
- Bd. 2: Institutionum Theologicarum, De Credendis Atque Agendis, Tomus II. Dogmaticus: de Gratia, & Fundamentis ... Halle [1694] ²1723.
- Bd. 3: Institutionum Theologicarum, De Credendis Atque Agendis, Tomus III. i.e. Theologia Moralis Halle [1694] ²1732.
- Breithaupt, Johann Jakob, Theses Credendorum atque Agendorum Fundamentales, Halle ²1701.
- Buddeus, Johann Franciscus, Institvtones Theologiae Dogmaticae *Variis Observationibus Illustratae*. *Lipsiae*, Ex Officina Thomae Fritschii, M DCC XXIII. ²1724.
- Bullinger, Heinrich, De Gratia Dei Iustificante Nos Propter Christvm, Per Solam fidem absq[ue] operibus bonis, fide interim exuberante in opera bona, Libri IIII. ... Ex Officina Froschoviana Tigvri, M. D. LIII. (VD 16, B 9627; Expl. Halle Ab 53352 ohne Titelblatt).
- Calov, Abraham, Systemata Locorum Theologicorum, ē *Sacrā potissimum Scripturā*, & *Antiquitate, necnon Adversariorum Confessione, Doctrinam, Praxin, Et Controversiarum Fidei, cum Veterum, tum imprimis Recentiorum, Tractationem Luculentam Exhibens*. Bd. 1–12. Wittenberg 1655–1677.
- Bd. 10: Systematis Locorum Theologicorum, ē *Sacrā potissimum Scripturā*, & *Antiquitate, necnon Adversariorum Confessione, Doctrinam, Praxin, Et Controversiarum Fidei, cum Veterum, tum imprimis Recentiorum, Tractationem Luculentam Exhibens*, Tomus Decimus, De ΣΩΤΗΡΙΟΠΟΙΙΑ sive salutis consequendae modo. ... – *Wittebergae*, Typis Christiani Schrödteri. Anno M DC LXXVII.

- Carpov, Jakob, *Theologia Revelata Dogmatica Methodo Scientifica Adornata ... Bd. 1–4.* (Frankfurt, Jena, Rudolstadt) u. Leipzig 1737–1754.
- Carpzov, Johann Benedikt, *Isagoge in Libros Ecclesiarum Lutheranarum Symbolicos, ... Opus Posthumum à Johanne Oleario. D. ... cum Indicibus Necessariis editum à Jo. Benedicto Carpzov, Fil. ... Editio Tertia correctior. - Lipsiae, Impensis Davidis Fleischeri, An. M. DC. IC.*
- Dannhauer, Johann Konrad, ΟΔΟΣΟΦΙΑ Christiana seu Theologia Positiva In certam, plenam et cohaerentem methodum redacta, *Ordinariis ac publicis dissertationibus Argentorati proposita, à Johan. Conrado Dannhavvero, SS. Theol. D. Prof. et Ecclesiaste. Editio Secunda Auctior et Correctio[r] Cvm Indicibus Locupletissimis. Argentorati, Sumptibus Johannis Friderici Spoor. - M DC LXVI. (1649, ³1695).*
- Danov, Ernst Jakob, Drey Abhandlungen von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Aus dem Lateinischen übersetzt. – Nebst Beantwortung zweier, gegen des Verfassers Vorstellungart von dieser Lehre herausgekommenen, Erlangischen Programmen. – Jena, bei J.R. Crökers Wittwe, 1777.
- III. Dogmatische Sätze von der Rechtfertigung und Vorherbestimmung zur Seligkeit. (S. [57] -76; lt. [Vorrede] handelt es sich um die Verdeutschung aus Danovs Theologiae Dogmaticae Institutio, S. 601–616).
- Danov, Ernst Jakob, *Theologiae Dogmaticae Institutio Scholis suis scripsit Ern. Iacobus Danovivs – Liber Primus – Ienae apvd vidvam Io. Rvd. Groekeri per commissionem MDCCCLXXII. (Liber Alter, 1776).*
- Eckermann, Jakob Christoph Rudolph, Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. Vierter Band. Von D Jakob Christoph Rudolph Eckermann, ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel. Altona 1803 (S. 162).
- Fecht, Johannes, *De Ordine Modoqve Gratiae Divinae In Conversione Hominis Occupatae, Aphorismi Theologici, Qvos Invocato Seriis Precibus Divino Numine Conscriptos, Eodem Feliciter Annuente, Praeside Joannes Fechtio, D. Et Pr. P. Cons. Duc. Ads. Distr. Rost. Superint. P. T. Ac Rectore, Ad Disputationem Publicam, Die Habendam Proponit Johannes Fridericus Lichfeld / Cella Luneburgicus. Rostochii, Typis Joh. Wepplingii, Univ. Typogr. [1697].*
- Fecht, Johannes, D. Joh. Fechtii Prof. P. Cons. Dvc. Ads. Distr. Rost. Syperint. Tractatus Seu Aphorismi Theologici De Ordine Modoqve Gratiae Divinae In Conversione Hominis Occvpatae, Von Der Ordnung des Heils Jn Bekehrung des Menschen. *Editio Altera. - Rostoch. & Lipsiae, Impensis Joh. Philippi Haasii, M D cc XV.*
- Fecht, Johannes, *Tractat Oder Theologische Sätze Von der Ordnung des Heils Jn Bekehrung des Menschen Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt Nebst einem Verzeichniß Der Sätze und Register Der darin erklärten Sprüche Heil. Schrift herausgegeben von M. Daniel Peucer lvsat. Jena und Leipzig Zu finden bey Johann Philipp Haesen, 1727.*
- Francke, August Hermann, Fünf Fragen / um der Schul=Jugend Einen summarischen Begriff von der Ordnung des Heyls zu geben 1713.
- Freylinghausen, Johann Anastasius, *Compendium/ oder Kurtzer Begriff der gantzen Christlichen Lehre in XXXIV. Articuln, nebst einer Summarischen Vorstellung Der Göttlichen Ordnung des Heyls Halle: Waisenhaus [1705 ²1707] ³1710 [²²1778], hier nach ¹⁶1749.*
- Freylinghausen, Johann Anastasius, *Compendium Vniversae Doctrinae Christianae, Articulis XXXIII Comprehensae. Accedit Divinvs Salvitis Ordo, Per Qvaestiones Et Responsiones Ad Dvctvm Sacrae Scriptvrae Simpliciter Breviterqe Propositvs. E Germanico in Latinvm Convertit Io. Henr. Grischovivs Halberstadiensis. - Halae Magdebvrgicae. Impensis Orphanotrophei, MDCCXXXIII. S. 127–144: Ordo Salvitis, Per Qvaestiones Et Responsiones In Gratiam Rvdiorvm Propositvs Et Dictis Scriptvrae Sacrae Confirmatvs.*

- Freylinghausen, Johann Anastasius, *Ordnung des Heyls, nebst einem Verzeichniß der wichtigsten Kern-Sprüche H. Schrift ... wie auch einem so genannten güldenen ABC und Gebetlein ...* Halle: Waisenhaus 1708 (ab 1710 als Anhang zu Freylinghausen: *Compendium*).
- Hase, Karl August (von), *Hutterus redivivus. Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Dogmatisches Repertorium für Studirende.* Leipzig [1829] ¹²1883.
- Henke, Heinrich, Philipp, *Lineamenta Institvitionvm Fidei Christianae Historico-Criti- carvm Avctore Henrico Philippo Conrado Henke, ... – Helmstadii Redemtor Car. Godofr. Fleckeisen M D CC LXXXIII* (S. 45).
- Hollaz, David: *Examen Theologicum Acromaticum Universam Theologiam thetico- polemicam complectens. Commodo Candidatorum Theologiae Destinatum, Praesentis Ope atque Auspicis Numinis Immortalis Adhibita cura atque industria singulari Ad normam Sacrae Scripturae concinnatum, lucidoq; ordine digestum.* Anno reparatae salutis M. DCC. VII. – Stargardiae Pomeranorum, Typis Johannis Nicolai Ernesti, Typographi Regii. (= Darmstadt 1971; hg. von Albert Johann Krakevitz 1735; hg. von Roman Teller. Leipzig ²1763).
- Hülsemann, Johannes, *Extensio Breviarii Theologici, Exhibentis Praecipuas Et Recentiores Christianae Fidei Controversias. Addita Paraphrasi & Vindicatione Testimoniorum Sacrae Scripturae. Qvae Pro Adstruenda Veritate Et Destruenda Falsitate Afferuntur. Suscepta & proposita In gratiam Studiosorum Lipsiensium.* Autore Johanne Hülsemann, Doct. Prof. & Past. – Lipsiae, *Excusa sumptu & Typis Timothei Ritzschii, Anno Christi M DC III* (S. 229; vgl. S. 242).
- Hunnius, Aegidius, *ARTICVLVS DE PROVIDENTIA DEI; ET AETERNA PRAEDESTINA- TIONE SEV ELECTIONE filiorum Dei ad salutem. PER QVAESTIONES ET RESPONSI- ONES ex immoto Dei verbo pertractatus. REFVTATVR PARTIM IN PRAEFATIONE, PARTIM IN IPSO LIBRO, dogma Caluinisticum, praesertim D. DANIELIS TOSSANI Theses de Pelagianismo: tūm etiam respondet ad D. SAMVELIS HVBERI chartas, de promiscua omnium hominum, etiam finaliter imponentium, Electione & Praedestina- natione ad vitam aeternam. AVTHORE AEGIDIO HVNNIO, S. THEOLOGIAE D. & Professore in Academia Vitebergensi. CVI SVB CALCEM HVIVS LIBRI ADIECTA est Epistola Rostochiensum, ad Theologos Vitebergenses exarata, ad retundendam D. Samuelis Huberi de suo cum Rostochiensibus consensu extremae vanitatis iactantiam. CVM PRIVILEGIO ELECTORATVS singulari, ipsi Authori concesso. FRANCOFVRTI AD MOENVM, EXCVdebat Ioannes Spies. – M. D. XCVI.*
- Hunnius, Nikolaus, *Epitome Credendorum, Oder Kurtzer Inhalt Christlicher Lehre/ So viel einem Christen darvon zu seiner Seelen Seligkeit zu wissen und zu glauben hochnötig und nützlich ist.* Aus GOTtes Wort verfasset Durch Nicolaum Hunnium, der H. Schrift Doctorn und Superintendenzen zu Lübeck. WJttenberg/ Jn Verl. Job Wilhelm Fincelii S. Erben/ Druckts Matthaeus Henckel / Univ. Buchdr. Im Jahr 1675.
- König, Johann Friedrich, *Theologia Positiva Acromaticata, Synopticè tractata, & in gratiam proficientium in Universitate Rostochiensi Adornata à Johanne Friderico König / ... Editio Tertia correctior & commodior. – Lipsiae, Sumptibus Joachimi Wildii, Excusa Typis Johannis Wittigau, Anno 1670.* (1665).
- Lange, Joachim, *Oeconomia Salutis Dogmatica oder Ordentliche Verfassung aller zur christlichen und evangelischen Religion gehörenden Glaubens=Lehren und Lebens= Pflichten. ... Und aus dem Lateinischen ins Deutsche Von dem Verfasser selbst übersetzt: ... Halle bey Christ. Peter Francken 1738.*
- Lange, Joachim: *Oeconomia Salutis Evangelica, In Iusto Articulorum Nexus, Methodo Demonstrativa Digesta, Et Ut Acendo Spirituali Iudicio, Iuvandaeque Memoriae, Sic Etiam Christianae Praxi Accommodata, Auctore D. Joach. Langio, S. Th. Prof. Ord. In Reg. Frider. – Halae Magdeburgicae, In Officina Fritschiana, Ao. M DCC XXVIII.* (²1730; ³1737).

- Lau, Samuel, *Ordnung Des Heils, Darin die vornehmsten Göttlichen Warheiten kürzlich zusammen gefasset werden / seinen Catechumenis zu gut, Dem Druck übergeben.* Wernigerode 1736.
- Mentzer, Balthasar, *Christlicher In Gottes Wort woblgrundeter Bericht Von vier Vornemen Stücken der Christlichen Lehr, Nemlich, I. Von der Person unnd Amt unsers Herrn und Heylandts Jesu Christi. II. Von der heiligen Tauffe. III. Von dem Hochwürdigen Abentmal deß Herren. IV. Von der Ewigen Gnadenwahl der Kinder Gottes zum ewigen leben / gestellet durch Balthasarem Mentzerum.* Giessen : Hampel, 1610.
- Mentzer, Balthasar, *Opera latina, ab ipso, dum viveret, diversis temporibus seorsim edita, nunc vero, Ecclesiae bono, in unum corpus congesta, procurante, cohaeredum et suo nomine, Balth. Mentzero senioris filio, tribus indicibus locopletata* Frankfurt a.M. 1669.
- Michaelis, Johann David, *Compendium Theologiae Dogmaticae.* – Goettingae svmtibvs Abrah. Vandenhoecii Vidvae M DCC LX.
- Michaelis, Johann David, *Dogmatik.* – Zweite umgearbeitete Ausgabe. – Göttingen, im Verlag der Witwe Vandenhoek 1784. (1. Ausgabe = Compendium 1760).
- Morus, Samuel Friedrich Nathan, *Epitome Theologiae Christianae – Fvtvris Doctoribvs Religionis scripsit D. Sam. Frid. Nathan. Morvs theor. professor. in acad. lips. – Editio Qvarta Passim Avcta – Lipsiae Svmvtv E. B. Schwickerti A. mdccclxxxix – [1. Aufl. 1789].*
- Musaeus, Johannes, *Disputatio Theologica De Aeterno Praedestinationis Decreto, An Absolutum sit, nec ne: à Johanne Musaeo, SS. Th. P.P. partim pro supremo in Theologiâ gradu; partim pro loco, in Facultate Theologicâ obtinendo, Anno M DC XLVI. Prid. Cal. Maii 8 d. V. Junii, Habita, Nunc veró recusa.* – Jenae, Typis Johannis Jacobi Bauhoferi. Anno MDCLXIV.
- Quenstedt, Johann Andreas, *Theologia Didactico- polemica, sive systema theologicum in duas sectiones didacticam et polemicam divisum,* Lipsiae, Apud Thomam Fritsch, 1715 (Wittenberg 1685).
- Quenstedt, Johann Andreas, *Theologia didactico- polemica, sive systema theologicum, in duas sectiones, didacticam et polemicam, divisum, ...* || *Wittebergae,* || *Sumptibus Johannis Ludolphi Qvenstedii, Autor. Filii.* || – || Anno M D CCI.
- Rambach, Johann Jacob, *Erbauliches Handbüchlein für Kinder, In welchem I. Die Ordnung des Heyls, II. Die Schätze des Heyls, III. Ein neues Gesang-Büchlein, IV. Ein neues Gebet-Büchlein, V. Exempel frommer Kinder, VI. Christliche Lebens-Reguln, VII. Nöthige Sitten-Regeln, enthalten sind.* – Dritte Auflage. – Leipzig, In Commission bey Christoph Friderici, 1735 [1733].
- Reinhard, Franz Volkmar, *Vorlesungen über die Dogmatik mit literarischen Zusätzen herausgegeben von Johann Gottfried Jmmanuel Berger, ... Dritte verbesserte Auflage.* – Sulzbach, ... 1812. (Vorrede zur 1. Aufl. 1805).
- Scherzer, Johann Adam, *Breviarium Theologicum Hulsemannianum, Enucleatum atque Auctum ... Lipisae, Impensis, Joh. Christophori Tarnovii, Typis Johan. Wilhelmi Krügeri, Anno M. DC. LXXXVII. (S. 496: „ORdo vocandi & instituendi“).*
- Schultze, Benjamin, *Via sive ordo salvitis i.e. Libellvs, in qvo demonstratvr, qva ratione et via homo peccator, svae salvitv cypidvs, per Iesvm Christvm ad vitam aeternam pervenire possit: Ex lingva tamvlica in lingvam telvgicam transfvsvs ... Halae Magdebvrgicæ M D CC X LVI.*
- Spener, Philipp Jakob, *Briefe aus der Frankfurter Zeit.* Bd. 1–3. Tübingen 1994–2002.
- Spener, Philipp Jakob, *Consilia et Iudicia Theologica latina,* Frankfurt a.M. 1709 (Cons.).
- Spener, Philipp Jakob, *Erste Geistliche Schrifften,* Frankfurt a.M. 1699 (EGS).
- Spener, Philipp Jakob, *Letzte Theologische Bedencken, Teil 1–3,* Halle 1711 (2¹⁷²¹) (LBed.).
- Spener, Philipp Jakob, *Pia Desideria,* hg. v. Kurt Aland, Berlin ³1964 (3. Nachdruck 1990) (PD).

- Spener, Philipp Jakob, Theologische Bedenken / Und andere Briefliche Antworten, Teil 1–4, Halle a.S. 1700–1702 (2^{1707–1709}; 3^{1712–1715}) (Bed.).
- Starcke, Christoph, Eine sechsfache Ordnung des Heyls: Oder, Die Erste / In neun doppelt abgefasten Sätzen; Die Andere / In Biblischen Worten einiger bekannten Kern=Sprüche; Die Dritte / In Versen / gleich eines Reim=Gebeteins oder Gesanges; Die Vierte / In einfältigen Fragen und Antworten; Die Fünffte / In einer kurtzen Tabelle oder Sciagraphie; Die Sechste / In sieben Tabellen / oder einer längern Sciagraphie, darin 40. als die vornehmsten Glaubens=Artickel, mit Anführung häufiger Sprüche abgehandelt werden, Nebst angehänger Ordnung der Biblischen Historien, zu Beforderung der lebendigen Erkäntniß GOttes und JEsu Christi, herausgegeben von Christoph Starcken / Past. der Gemeine Christi zu Nennhausen. – Berlin / zufinden im Buchladen des Hällischen Wäyzen=Hauses Gedruckt / bey Christoph Süßmilch. 1724.
- Starcke, Christoph, Ordnung des Heils in Tabellen sowol für Studirende; Theils den ersten Grund zur Theologie daraus zu legen, Theils die vornehmsten und nöthigsten Stücke derselben zu wiederholen, und dem Gedächtnis desto besser einzuverleiben: Als auch für Einfältige, Denenselben einen ordentlichen Begriff der vornehmsten Christlichen Lehren, nachdem ein jeder es fähig ist, beyzubringen; --- Erfurth, bey Johann Friedrich Webern. 1751 (1783).
- Stegmann, Josua, *Trias ΕΠΙΣΑΓΜΑΤΩΝ* I. De quinque Syllogismis Photinianis kontra Satisfactionem Christi. II. De vero Christianismo, sive de Unione fidelium cum Christo & imitatione ejusdem. III. De Justificatione, ex dicto Jacobéo, Fides sine operibus mortua est. *Autore* Josua Stegmanno, SS. Theol. Doctore Et Professore Superint. Schaumburg. *Francofurti Ad Moenvm*, Typis Matthaei Kempfferi, Sumpibus Haeredum Clementis Schleichii & Christiani Kleinii. – M. DC. XLIII. – Es handelt sich um einen Zusatz (S. [661] – 784) zu der Auflage: Photinianismus *Hoc est*, *Succincta Refutatio Errorum Photinianorum*. *Qvinqvaginta sex dispvtationibus breviter comprehensa*, & in Academia Rinthelensi diventilata & excussa à Josua Stegmanno, SS. Theol: Doctore & Professore, Superintendente Schavvenburgico. *Editio tertia prioribus eliminatior, & gemino Indice auctior*. *Francofurti*, Typis Matthaei Kempfferi, Sumpibus Haeredum Clementis & Schleichii Christiani Kleinii. – M DC XLIII.
- Tittmann, Karl Christian, Opvscvla Theologica. Lipsiae In Libraria Weidmanniana MD CCC III.
- Wegner, Gottfried, Disputatio Theologica *De Ordine Salutis*, Omnibus Salvandis Divinitus Constituto, Ex Actor. cap. XIII. v.48. ... Quam, Deo O.M. Ordinis ac salutis Autore, In Academia Regiomontana, Consensu Venerandi Theologorum Ordinis, *Praeside* Godofredo Wegnero, S:S. Theolog. Doctore, Prof. Publ. Ordin. nec non Ecclesiaste Aulico Secundario, Solenni Θεολογούντων disquisitioni exponit, Johannes Lindenblatt, Bartenst. Prussus, Theolog. Studiosus, In Auditorio Majore, *Ad d. Anni M DCC. – Regiomonti*, Typis Reusnerianis.
- Zacharia, Gotthilf Traugott, Biblischer Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren – Vierter Theil. – Göttingen. im Verlag Victorinus Boss-Siegels und Sohns, 1775.

„Der boshaft Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (...)“¹

|| Carl Schmitts gnostischer Dualismus

Von Ruth Groh

1. Theologisierung der Politik und Politisierung der Theologie

Zur Einführung sollen einige zentrale Theoreme Carl Schmitts vorgestellt werden, aus denen die Verknüpfung von Theologie und Politik im Denken des „Theologen der Jurisprudenz“ – so eine Selbstbezeichnung – deutlich hervorgeht. Der so berühmte wie umstrittene Staatsrechtler hat den Begriff des Politischen 1927 als Unterscheidung von Freund und Feind bestimmt². Fünf Jahre zuvor war seine Schrift „Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“ erschienen, deren drittes Kapitel mit dem Fanfarenstoß der Säkularisierungsthese beginnt: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ Die Erläuterung unterscheidet zwei Aspekte von Säkularisierung, einen historischen und einen systematischen. Historisch sei der theologische Begriff des allmächtigen Gottes auf den Begriff des omnipotenten Gesetzgebers übertragen worden. Systematisch betrachtet bestünden strukturelle Analogien zwischen dem theologischen Begriff des Wunders und dem staatsrechtlichen des Ausnahmezustandes sowie generell zwischen Theismus und absoluter Monarchie, Deismus und demokratischem Rechtsstaat, Atheismus und Anarchie:

„Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.“³

¹ Tagebucheintrag vom 22.6. 1914. Carl Schmitt, Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915, hrsg. v. Ernst Hüsmert, Berlin 2003, 159.

² „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 26.

³ Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München–Leipzig 1934, 49, 59.

In den Erläuterungen zur Säkularisierungsthese taucht der Begriff des Politischen nicht auf. Sein theologisches Fundament und damit die allerengste Verbindung mit der politischen Theologie tritt erst dort zu Tage, wo Schmitt seinem gegenrevolutionären Vordenker Donoso Cortés die Einsicht zuschreibt, „dass mit dem Theologischen das Moralische, mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet und jede moralische und politische Entscheidung paralysiert wird.“⁴ Das Theologische ist die notwendige Voraussetzung des Politischen! Diese Überzeugung hat Schmitt bis ins hohe Alter nie aufgegeben. Davon zeugt das „Nachwort“ in „Politische Theologie II“, das betitelt ist: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie (1970): „Die Enttheologisierung enthält dadurch eine Entpolitisierung, dass die Welt aufhört ‚politomorph‘ zu sein. Damit hört auch die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen auf.“⁵ Mit dem gegenrevolutionären spanischen Politiker des 19. Jahrhunderts, Juan Donoso Cortés, teilt der deutsche Staatsrechtler die Option für den autoritären Staat in Form der Diktatur und den Glauben an das Dogma der Erbsünde, das Donoso – in Abweichung vom Tridentinischen Dogma – radikalisiert habe zur Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit und Verworfenheit der menschlichen Natur. Diese theologische Positionsbestimmung beruht sich auf die Hausgötter der Politischen Theologie Schmitts: auf Tertullian – fälschlicherweise –, Augustin, Luther und Calvin. Absolutistischer Gottesbegriff und negative Anthropologie bilden die Grundpfeiler⁶.

Hans Blumenberg hat die Zielrichtung und Funktion der Politischen Theologie Schmitts mit den Formeln „Theologie als Politik“ und „Theologie als Ideologie der Politik“ charakterisiert⁷. Heinrich Meier richtet den Blick auf ihr Fundament, die Offenbarung, wobei er allerdings die Perspektive Schmitts übernimmt und verkennt, dass diese Perspektive aus einer höchst einseitigen und voluntaristischen Deutung biblischer Texte resultiert: „Die Politische Theologie steht und fällt mit dem Glauben an die Offenbarung. Denn sie setzt die Wahrheit der Offenbarung voraus, die eine Wahrheit des Glaubens ist (. . .) an der Wahrheit der Offenbarung scheiden sich Freund und Feind (. . .) Die Feindschaft ist mit dem Glauben an die Offenbarung gesetzt.“⁸

Von hier aus lassen sich zwei Formen politischer Theologie unterscheiden. Die Erste erkennt im politischen Feind den Gottesfeind und betreibt damit eine Theologisierung der Politik. In diese Kategorie fällt neben Donoso Cortés mit seinem Kampf gegen den atheistischen Anarchismus und dessen positive Anthropologie auch Schmitt selber mit seinen vielen Feindbestimmungen.

⁴ Ebd. 82.

⁵ Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, 119.

⁶ Zu Tertullian in diesem Kontext siehe Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch. Zur Deutung der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/M. 2003, 104–106. Zur negativen Anthropologie Verf., Negative Anthropologie und soziale Konstruktion, in: Aleida Assmann u.a. (Hrsg.), Positionen der Kulturanthropologie, Frankfurt/M. 2004, 318–357.

⁷ Hans Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1988, 102–113.

⁸ Heinrich Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart–Weimar 1994, 109.

Die zweite Form der politischen Theologie betreibt eine Politisierung der Theologie, indem sie den Gottesfeind zum politischen Feind erklärt. Exemplarisch steht hierfür Schmitts Berufung auf den Satz des Johannes (1,2, 22), der für ihn den „Kern der apostolischen Verkündigung“ trifft und „sowohl das historische wie das kerygmatische Thema des ganzen Neuen Testaments“ fixiert: „Quis est mendax nisi quis, qui negat quoniam Jesus est Christus?“⁹ Die zweite Hälfte des Verses zitiert er nicht: „Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium.“ Schmitt hat hier die Juden im Visier. Sie, die Jesus Christus nicht als Sohn Gottes anerkennen wollen, sind für ihn die Feinde Gottes, Gestalten des Antichrist. Seinen Antijudaismus wollte er noch 1965 als theologisch begründet ausweisen. Das Spektrum seiner konkreten Feindbestimmungen ist aber noch viel breiter: Dazu gehören auch jene Christen, die den „katholisch verschärften“ Glauben nicht teilen; dann auch Liberale, Demokraten, Vertreter der Idee des Rechtsstaates, Verfechter einer humanitären Moral und der Anerkennung von Menschenrechten; aber auch alle, die sich für Frieden und Verständigung einsetzen, also die Feinde der Feindschaft. Schließlich gerät auch die katholische Kirche, besonders Thomas von Aquin, der Antipode seiner theologisch-politischen Hausgötter, in den Bannkreis seiner Feindbestimmungen.

Deren theologische Begründung erschließt sich vollständig erst im Blick auf Schmitts apokalyptische Geschichtsdeutung, denn die „Offenbarung“, auf die er z. B. in seiner Hobbes Kritik von 1938 mit Bedacht anspielt, ist 1 Thess 5,3: „Wenn sie sagen, es ist Friede, es droht keine Gefahr, dann wird das Verderben sie schnell überfallen.“ Das Verderben kommt mit dem Erscheinen des Antichrist (Offb. Joh). Wer dessen Erscheinen hinauszögern will, muss Sorge tragen, dass *pax et securitas* nicht eintreten, dass eine solche Lösung niemals zum Staatsziel erklärt wird. Das ist die Rolle des Katechon (2 Thess 2, 6f.), des Aufhalters des Antichrist, die Schmitt u.a. auch sich selber zugeschrieben hat. Die Rolle erfüllt, wer dazu beiträgt, die Gestalten des Antichrist zu bekämpfen. Ein Vorschein dieses Konzepts ist bereits in der Schrift über Theodor Däublers „Nordlicht“ von 1916 zu erkennen, jenes Dichters, der 1910 sein dreibändiges Versepos ‚Nordlicht‘ vollendet hatte und mit dem Schmitt in enger Freundschaft verbunden war¹⁰. Im dritten Teil seiner geradezu hymnischen Studie verknüpft Schmitt seine Zeitkritik mit apokalyptischen Spekulationen: Die gesamte Moderne stehe im grausigen Zeichen des Antichrist, denn der „unheimliche Zauberer schafft die Welt um. (...) das Zeitalter der Sekurität bricht an.“ Sogar das Christentum hat sich „zu einer pazifistischen Organisation gewandelt.“ Seine „Feinde“ nennt Schmitt

⁹ Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen (1965), in: Ders., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938), ND Köln-Lövenich 1982, 137–178, Zit. 164.

¹⁰ Carl Schmitt, Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes (unveränd. ND), Berlin 1991, Zitate 61f. Eine Kurzbiografie des Dichters findet man in Tagebücher 1912–1915, 393–395 (wie Anm. 1). Das ‚Nordlicht‘ und die anderen Dichtungen und Schriften Däublers sind am besten zugänglich in: Däubler, Dichtungen und Schriften, München 1956.

später die „Beschleuniger“ der Apokalypse. So wird der theologische Mythos des Katechon zum politischen Kampfmythos – zur geschichtstheologischen Version der Idee des Politischen. Man kann in Bezug auf Carl Schmitt von einem paradoxen Eschatologismus sprechen. „Bis Christus wieder erscheint, wird die Welt nicht in Ordnung sein“, hat er 1939 gesagt¹¹. Dieser Zustand der Welt wird jedoch nicht negativ bewertet. Vielmehr impliziert die katechontische Bejahung der Feindschaft – Feindschaft ist nicht nur, sie soll sein! – eine Bejahung der Heillosigkeit der Welt, die dem Übel Vorschub leistet. In der Perspektive des Katechon erscheint die Geschichte bis zu ihrem Ende im Augenblick der Parusie im Zwielicht einer „paradoxen Positivität.“ Eine analoge – paradoxe – Positivierung des Negativen tritt hervor in Schmitts Bekenntnis: „(...) ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden.“¹² Von der Parusie spricht er zuweilen auch, aber ein Verlangen danach bekundet er nicht – im Gegensatz etwa zu Erik Peterson: Die Welt ist heilos und so soll es auch bleiben. Und damit es so bleibt, müssen die Wegbereiter des Antichrist, der vor der Wiederkunft Christi erscheinen wird, bekämpft werden. Es geht also um aktive Parusieverzögerung. Diese antieschatologische Eschatologie usurpiert die Heilsgeschichte, die Providenz, indem sie das Unverfügbare der Offenbarung in die eigene Verfügung stellt.

Die Vereinbarkeit der katechontischen Geschichtstheologie mit dem christlichen Glauben hat der spanische Römischrechtlater Alvaro d'Ors 1952 in seinem Aufsatz ‚Carl Schmitt in Compostela‘ infrage gestellt¹³. Den Spanier,

¹¹ Schmitt an Pierre Linn, 5. 6. 1939. Zit. Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen“ des Dritten Reiches*, Darmstadt 1995, 832.

¹² 19. 12. 1947. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hrsg. v. Eberhard Frhr. v. Medem, Berlin 1991, 63. Zum Begriff der paradoxen Positivität siehe Wolfgang Harnisch, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse*, Göttingen 1963, 126. Er weist unter Bezugnahme auf Hans Jonas ‚Gnosis und spätantiker Geist‘ Göttingen, 3. Aufl. 1964, Bd. 1, 150, darauf hin, dass in der Gnosis „der an sich negativwertige Begriff der Welt auf ähnlich paradoxe Art ebenfalls positiven Charakter annimmt.“ Ebd. Anm. 3.

Der Katechon taucht bei Schmitt zum ersten Mal 1942 auf in ‚Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre‘, heute in: Staat, Großraum, Nomos, hrsg. v. Günter Maschke, Berlin 1995, 431–436. In einem Brief an Pierre Linn v. 11. 1. 1948 behauptet Schmitt, seine „Theorie des Katechon“ datiere von 1932: *Glossarium*, 80. Zum Katechon bei Schmitt siehe Verf., *Arbeit an der Heilosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt/M. 1998, 36–39, 291–293. Aus der umfangreichen Literatur sei Wolfgang Schuller ‚Dennoch die Schwerter halten. Der Katechon Carl Schmitts‘, in: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschr. f. Martin Hengel z. 70. Geb.*, hrsg. v. Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer, Tübingen 1992, Bd. 2, 389–408, hervorgehoben.

¹³ Der Aufsatz ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Carl Schmitt und Alvaro d'Ors, *Briefwechsel*, hrsg. v. Montserrat Herrero, Berlin 2004, 297–315. Seine Kritik an dem „innigst verehrten Prof. Schmitt“ kommt in vielen Briefen immer wieder – wenn auch sehr vorsichtig – zum Ausdruck, z. B. 21. 5. 1955, 15. 2. 1956, ebd. 152, 163. Sie ist annähernd identisch mit den Einwänden des Schmitt-Freundes Erik Peterson; siehe unten 3.1.

er war 27 Jahre jünger als Schmitt, verband eine jahrzehntelange Freundschaft mit dem bewunderten und hochverehrten Meister bis zu dessen Tod. Umso schwerer wiegt die Kritik, die er – von seinem katholischen Standpunkt aus – an Schmitts apokalyptischen Spekulationen äußerte. Er verneint entschieden die Frage, ob die vornehmste Aufgabe der Christen darin bestünde, das Ende der Welt zu verzögern. Der Apostel sage, der Antichrist werde *suo tempore* kommen, seine Ankunft sei also unvermeidlich; doch sei sie nichts Anderes als eines jener Zeichen, die der Parusie Christi vorausgehen. Deshalb dürfe jenes Ende nicht hinausgezögert, sondern müsse ersehnt werden. Eine christliche Vision der Geschichte sollte nichts Geringeres sein als eine eschatologische Vision, die das historische Werden der Parusie Jesu Christi zum Orientierungspunkt nehme.

2. Spuren der Gnosis im Werk Carl Schmitts

2.1 Die „eigentlich katholische Verschärfung“

Das „Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung“ hat Carl Schmitt als „das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz“ bezeichnet¹⁴. Das auf den ersten Blick enigmatische Schlüsselwort charakterisiert das Vorhaben einer machtpolitischen Vereinseitigung des Katholizismus. Ein Vorhaben, das in der Schrift ‚Römischer Katholizismus und politische Form‘ von 1923 in dem Versuch gipfelt, die katholische Kirche auf seine eigene Idee des Politischen zu verpflichten. In der gegenwärtigen Weltlage – Liberalismus auf der einen Seite, kommunistischer Atheismus auf der anderen (1923) – sei eine Entscheidung unvermeidlich geworden. Die Kirche müsse ihr lange gehegtes Prinzip der *complexio oppositorum*, der Verbindung von Gegensätzen aufgeben, „auch wenn sie sich für keine der kämpfenden Parteien entscheiden“ könne: „Hier muss die Kirche (...) doch tatsächlich auf einer Seite stehen“, so wie sie „zum Beispiel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der gegenrevolutionären Seite“ gestanden habe¹⁵. Nur mittels der Unterscheidung von Freund und Feind, ist damit gesagt, könne die katholische Kirche eine „politische Form“ gewinnen.

Mein 1998 erschienenes Buch ‚Arbeit an der Heiligkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts‘ fragt nach der Entwicklung seines Denkens von den Frühschriften seit 1912 bis zur ‚Politischen Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie‘ von 1970. Im Zentrum der Analyse steht der Dualismus der Begriffsbildungen, Analogon einer dualistischen Weltsicht, die die Menschheit in Freund und Feind, theologisch in Erwählte und Nichterwählte einteilt. Als heimlicher Motor der „eigentlich katholischen Verschärfung“ wird der

¹⁴ Glossarium, 165 (wie Anm. 12).

¹⁵ Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Berlin 1984, 65 (Neuausg. von 1925).

gnostische Dualismus identifiziert, zu dem sich Schmitt erst im hohen Alter 1970 bekannte, als er den Mythos vom entzweiten Gott zur Begründung seiner Idee des Politischen heranzog¹⁶.

2.2 Eine neue Quelle: Selbstenthüllungen eines Gnostikers

Das Bild eines in Dualismen befangen Denkens erscheint nach den Selbstenthüllungen der 2003 herausgekommenen frühen Tagebücher (1912–1915) in einem helleren und schärferen Licht. Denn sie geben Aufschluss nicht nur über Weltsicht und Daseinsgefühl des Autors, sondern auch über die Wurzeln seines Gnostizismus. Die Eintragungen zeichnen das Bild eines innerlich zerrissenen Menschen, schwankend zwischen Allmachtfantasien und Ohnmachtsgefühlen, zwischen überschwänglichem Glück und tiefer Verzweiflung, zwischen maßlosem Ehrgeiz und Versagensängsten, die in Selbstmordgedanken gipfeln, leidend am Kampf ums Dasein, voller Hass auf die Gemeinheit der Menschen, der aber trotz allem sein berufliches Ziel im Auge behält, seine Arbeit erfolgreich weiterführt. Das Leitmotiv der frühen Gnosis-Rezeption bringt die Notiz vom 3. 10. 1913 zum Ausdruck: „Döllinger über gnostische Sekten gelesen, meinen Dualismus mit großem Interesse wiedergefunden“.¹⁷ Zuvor war Schmitt bereits auf Adolf von Harnack aufmerksam geworden. Ein Eintrag vom 17. 9. 1913 lautet: „Ich las Harnack“.¹⁸ Seine Wissbegier, offenbar verstärkt durch Döllinger, galt offenbar allein der Gnosis. Im Dezember bestellte er Harnacks ‚Dogmengeschichte‘, Bd. 1, 4. Auflage, und begann sofort mit der Lektüre: „Harnack über die Gnosis mit großer Begeisterung gelesen bis spät abends und fleißig exzerpiert“.¹⁹ Die

¹⁶ Arbeit an der Heillosigkeit, 156ff., 234ff., 294f. (wie Anm. 12).

¹⁷ Tagebücher 1912–1915, 103 (siehe Anm. 1). Es handelt sich um Ignaz Döllingers Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. 1: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sектen im früheren Mittelalter, München 1890. Schmitt hat sich hier wahrscheinlich auf die Sekte der Bogumilen bezogen. Für diese Annahme spricht insbesondere der gnostische Dualismus seiner politischen Christologie (siehe unten S. 385). Über die Bogumilen schreibt Döllinger (34ff.), ihre Sekte habe den alten syrischen Gnostizismus mit den Lehren der Messalianer verbunden und zu einem eigentümlich monarchischen Lehrbegriff gestaltet. Ein Lehrer der Messalianer oder Euchiten sei Marcian gewesen, weshalb man die Bogumilen auch Marcianer genannt hätte. Diese Sekte fand, so Döllinger, Anhänger in der zahlreichen slavischen Bevölkerung Thraciens – sowohl diesseits des Hämus als auch jenseits, d.h. im heutigen Bulgarien. Dass Schmitt das Bogumilen-Kapitel Döllingers Eindruck gemacht hatte, bezeugt eine Tagebuchnotiz vom 29. 1. 1915 (307): „(...) las einen Aufsatz von Prohaska über den slavischen Nationalcharakter; also Bogumilen waren in Kroatien. Seit Monaten habe ich das gewusst ohne es jemals gelesen zu haben. Aufgeregzt.“ (wie Anm. 1) Bei Döllinger steht übrigens nichts über Bogumilen in Kroatien.

¹⁸ Ebd. 96.

¹⁹ 14. 12. 1913, in: ebd. 127. Vgl. Glossarium, 27. 3. 1948, 198 (wie Anm. 12). Seine „Begeisterung“ bezog sich offenbar auf das 4. Kapitel des 1. Buches von Adolf von Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, das 1909 in 4. Aufl. in Tübingen erschienen war. Man könnte sich vorstellen, dass Schmitt besonders die Seiten 255,

gnostische Lehre von der Existenz zweier Götter, des transzendenten – fremden – guten Gottes und des bösen Demiurgen, der diese Welt erschaffen hat, traf sein Daseinsgefühl wie eine Offenbarung. Davon zeugen u.a. Einträge wie „Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (...)“, „Die Erde ist eine Hölle“, „Die Natur ist feindlich, der Mensch von Natur böse“. Er schloss sich selber nicht aus: „Ich sehe in der Welt nur Bosheit und Gemeinheit, vielleicht nur deshalb, weil in mir selbst viel Böses und Gemeines ist.“²⁰ Schließlich das Bekenntnis zum Gnostizismus. Ein Benediktinerpater, Neffe seines Gönners und Förderers, des Zentrumsabgeordneten Hugo am Zehnhoff, hatte ihm bei einer Einladung nicht die Hand gegeben. Schmitt räsoniert: „Wahrscheinlich ist es der Instinkt, den der Kleriker gegen den Gnostiker hat.“²¹ Oder 1915: „Ich fühle die Einsamkeit des Gnostikers“.²² „Das Elend der ganzen Welt fasst mich an, „–, Wohin soll ich fliehen; zur katholischen Kirche. Aber ich kann doch nicht. Ebenso gut zum großen Dalai Lama von Tibet oder zu einem Mexikaner-Gott (...) bete zur Mutter Gottes und allen Heiligen, aber ich könnte ebenso zu einer Holzkiste beten.“²³ Seine wütenden Affekte gegen die katholische Kirche, vor allem gegen den römischen Klerikalismus kommen in den Tagebüchern häufig zum Ausdruck und Ausbruch. Ein

259f., 261, 272, 278, 282ff. für interessant und exzerpierenswert hielt. Der entscheidende Punkt ist nach Harnack der Glaube, dass die Welt nicht das Werk eines allmächtigen und guten Gottes sei: „An diesem Punkt tritt die gnostische Religionsphilosophie in den schärfsten Gegensatz zum Zentralpunkt des alttestamentlich-christlichen Glaubens und eigentlich hängt alles Andere hiervon ab. (Sehr beachtenswert ist, dass der gnostische Weltpessimismus auch dem Neuplatonismus anstößig gewesen ist, obgleich er schließlich auf einer platonischen Linie lag oder doch als Konsequenz entwickelt werden konnte; s. Plotin gegen die Gnostiker.) Der Gnostizismus ist Widerchristentum, sofern er dem Christentum den Glauben an die Identität des Weltschöpfers und des höchsten Gottes entzieht. Das haben die Bestreiter sofort gefühlt und bemerkt.“ (283, Anm. 2). Auch folgender Passus könnte bei Schmitt auf Resonanz gestoßen sein: „Der Name ‚Gnosis‘, ‚Gnostiker‘ bezeichnet die Richtungen insofern zutreffend, als ihre Anhänger sich der absoluten Erkenntnis rühmen und der Glaube an das Evangelium umgesetzt wurde in ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte.“ Wissen, das auf Offenbarung beruhte und durch heilige Weihen mitgeteilt wurde! (255). Die beste Übersicht zur Gnosisforschung auf dem neusten Stand stammt von Christoph Marksches, Die Gnosis, München 2001, der ein größeres Werk zum Thema vorbereitet.

²⁰ Ebd., Eintrag vom 22. 6. 1914, 159; 26. 6. 1914, 162; 24. 1. 1915, 304; 25. 6. 1914, 161.

²¹ Ebd. 166, Eintrag vom 10. 7. 1914. Freunden gegenüber verbarg Schmitt seine gnostische Weltsicht nicht. So erzählte er der Schwester seines Freundes Fritz Eisler nach dessen Tod von den Gnostikern. (11. 10. 1914. Ebd. 244). Der Maler Richard Seewald, der schon vor 1918 zum Freundeskreis Schmitts gehörte, berichtet: „Unvergesslich bleibt mir der Abend, an dem er, der große Jurist, als Quintessenz Gottes die Gerechtigkeit nannte und meinen bescheidenen Protest wegwischte, der für die Liebe als Gesetz eintrat, nach dem Gottes Gerechtigkeit walte. Niemals auch werde ich unseren Spaziergang die Ludwigsstraße hinunter vergessen, auf dem er mir mit Enthusiasmus von Markion erzählte.“ Der Mann von gegenüber – Spiegelbild eines Lebens, München o.J., 208f.

²² Ebd. 294, Eintrag vom 10. 1. 1915

²³ Ebd. 140, 157f., Einträge vom 14. 1. 1914, 13. 6. 1914.

Bekenntnis zum christlichen Glauben an die Botschaft des Evangeliums und an die Erlösung durch den Opfertod Christi sucht man vergebens. Stattdessen begegnet uns ein Gnostiker, der von sich sagt: „Ich glaube an die Vorsehung.“²⁴ In gnostischer Perspektive bedeutet „Vorsehung“ die Erschaffung einer heillosen Welt durch den bösen Schöpfer, ein Glaube, der später bruchlos aufging in der katechontischen Geschichtstheologie, die Schmitt aus der Vorsehung ableitete, wie sie in der neutestamentlichen Rede vom Antichristen (1Thess 5,3) und in der Offenbarung (=Apokalypse) des Johannes in Erscheinung trat. Schmitts Gnostizismus war keine schnell vorübergehende Episode. Er teilte diese Überzeugung mit seinem damals engstem Freund, dem Dichter Theodor Däubler, der im Freundeskreis um Schmitt als Gnostiker bekannt war und über dessen Dichtung „Nordlicht“ 1916 die hymnische Studie ‚Däublers „Nordlicht“‘ erschienen ist²⁵.

2.3 Der Dualismus in den Frühschriften

Die Frage liegt nahe, welche Spuren die gnostische Grundüberzeugung im Denken und Werk hinterlassen hat. Erst jüngst wurde von Thomas Assheuer die Vermutung geäußert, sein gnostisches Daseinsgefühl bilde das Unterfutter seiner autoritären Staatstheorie²⁶. Das Spektrum reicht aber viel weiter. Schmitt hat in seinem Tagebuch das Stichwort selber gegeben. Seinen „Dualismus“ hat er in den Schriften über die Gnostiker wiedergefunden. Eine dualistische Weltsicht erschien offenbar als die einzige mögliche: „Wer die moralische Bedeutung der Zeit ahnte und gleichzeitig sich als Kind der Zeit wusste, konnte nur Dualist werden.“²⁷ Die Rede von „seinem Dualismus“ bezog sich damals, in der Tagebuchaufzeichnung von 1913, mit Sicherheit nicht nur generell auf eine dualistische Weltanschauung, sondern auch auf deren Spiegelung in seinen Frühschriften. Bereits in der Dissertation von 1910 vertritt Schmitt gegen den materialistischen Monismus einen Dualismus von „Form und tatsächlicher Befindlichkeit, von Sollen und Sein, von Außen und Innen“²⁸. In ‚Gesetz und Urteil‘ von 1912 wird die Sphäre des Gesetzes – der Theorie – der des Urteils – der richterlichen Urteilspraxis – systematisch schroff

²⁴ Ebd. 209.

²⁵ Bereits in seiner Habilitationsschrift von 1914 (siehe Anm. 31) benutzt Schmitt einen Vers aus Däublers ‚Nordlicht‘ als Motto: „Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später.“ Zu den auch äußerlich für Dritte sichtbaren Beweisen der Freundschaft zwischen Schmitt und Däubler siehe das zu Anm. 57 gehörende Zitat weiter unten.

²⁶ Thomas Assheuer, Das Leben ist ein Ausnahmezustand. Einzelkämpfer in der Wolfsgesellschaft. Die erhellenden Tagebücher des jungen Rechtsgelehrten Carl Schmitt, in: Zeit, Nr. 17, 7. 4. 2004, 50.

²⁷ Däublers „Nordlicht“, 63 (wie Anm. 10).

²⁸ Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung, Breslau 1910. Dazu ausführlich Michele Nicoletti, Die Ursprünge von Carl Schmitts Politischer Theologie, in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), Complexio Opppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin 1988, 109–128, Zit. 110.

gegenüberstellt²⁹. Die Vermittlung zwischen beiden Sphären vollzieht die richterliche Entscheidung, und zwar nach Maßgabe der jeweils üblichen Rechtspraxis, sodass die Praxis selbst „so zu sagen ihr eigener Herr“ wird. So gerät das Gesetz unter den Einfluss der Empirie³⁰. In seiner Habilsschrift ‚Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen‘ (1914) postuliert er den Dualismus zweier „Reiche“, der platonisierend anmutenden Gedankenwelt des abstrakten Rechts als „reine, wertende, aus Tatsachen nicht zu rechtfertigende Norm“ einerseits sowie der unreinen empirischen Wirklichkeit, der Welt der Tatsachen andererseits. Der Macht, konkret dem Staat, falle die Aufgabe zu, die „Verknüpfung der beiden Reiche“ zu vermitteln und so das Recht zu verwirklichen³¹. Die Verwirklichung des allgemeinen, idealen Rechts vollzieht der Staat, indem er nach seiner Richtschnur das positive Gesetz in einem Akt souveräner Entscheidung setzt. Das geht nur auf Kosten des Ideals, weil bei der Gesetzgebung – ebenso wie in der richterlichen Urteilspraxis – die empirische Wirklichkeit zur Geltung kommt. Deshalb geht ein „Bruch“ zwischen dem Inhalt des „abstrakten“ Rechts und den im Hinblick auf die zu gestaltende Wirklichkeit zweckbestimmten Inhalten des positiven Rechts durch jeden Einzelnen „empirischen Rechtssatz“.³² Sucht man in dieser Konstruktion nach Spuren der Gnosis, könnte man sie bei Dogmenhistorikern finden, die von Anleihen der gnostischen Lehre vom transzendenten guten Gott bei der platonischen Transzendenz der Idee des Guten sprechen und von ihrer Auffassung, das Werk des Demiurgen sei die missratene Schöpfung einer bösen Welt. Bezeichnenderweise zitiert Schmitt im Zusammenhang mit dem Problem der Rechtsverwirklichung – der Verwirklichung der Idee – aus Adolf von Harnacks ‚Urchristentum und Katholizismus‘ einen Satz Goethes, der besagt, die Idee „trete immer als fremder Gast in Erscheinung“.³³ Der „fremde Gast“ ist wohl aus der Sicht der Gnosis niemand anderes als der weltfremde gute Gott. Vollends im Einklang mit der negativen Weltsicht der Gnosis steht das negative Menschenbild, das Schmitt im Kapitel über den Einzelnen zeichnet. Die Menschen haben nichts im Sinn – und hier zitiert er wieder Däubler – als „voll Hast ihr Einzelglück zu retten.“ Erst der Staat als Verwirklicher des Rechts könne das Meer des „zügellosen und bornierten

²⁹ Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, München 1912. Der Dualismus von Norm (Theorie) und Entscheidung (Praxis) zieht sich durch die gesamte Arbeit, etwa 21, 29, 57f., 62. Im Vorwort zur 2. (unveränderten) Auflage von 1969 hat Schmitt ausdrücklich auf die Wichtigkeit dieser Schrift, die etwas von der „Einfachheit des Anfangs“ behält, hingewiesen. In der Betonung der „Eigenständigkeit der richterlichen Entscheidung und ihre(r) Eigenständigkeit gegenüber der Norm, auf deren materiell-rechtlichen Inhalt sie sich beruft“, – so die Hauptthese der Schrift – sah der Verfasser 1968 eine Grundüberlegung seines gesamten rechtswissenschaftlichen Denkens.

³⁰ Ebd. VII. Vgl. Verf., *Arbeit an der Heillosigkeit*, 80f. (wie Anm. 12).

³¹ Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, 2, 38. Siehe Verf., ebd. 74–76.

³² *Wert des Staates*, 76.

³³ Ebd. 74 Anm. Schmitt verweist auf Harnack, *Urchristentum*, Leipzig 1910, 136 Anm. 2.

Egoismus und robuster Instinkte wenigstens äußerlich“ eindämmen³⁴. Es ist eine der zentralen Thesen, dass der Mensch, wie er von *Natur aus* ist, keinen Wert und keine Würde hat³⁵: „Nicht der Mensch, weil er Mensch ist, sondern der Mensch, der gut und achtungswürdig ist, verdient Achtung... Der Philosoph muss sich bewusst bleiben, dass der Mensch die Achtung nicht durch seine Geburt von Menschen verdient hat.“ Abgesehen vom durchgängig dualistischen Denken tauchen in den Frühschriften Hinweise auf eine gnostische Weltsicht nur in verdeckter Form auf. Allein die zuletzt aufgeführten Zitate waren für Kenner als Ausweis eines gnostischen Menschenbildes zu decodieren.

Hatte in den Frühschriften der Primat des Rechts vor der Macht gegolten, so erfolgte nach den schockartigen Erfahrungen von 1918/19 im Zuge der Hobbes-Rezeption in „Die Diktatur“ der Wechsel zum Primat der Macht vor dem Recht³⁶. Implikat dieses Wechsels ist eine Verschärfung des Begriffs der Entscheidung, die sich in den vorhergehenden Schriften bereits angebahnt hatte. Da es nun kein dem Staat vorgeordnetes Recht mehr gibt, erfolgt die souveräne Setzung des positiven Rechts aus dem Nichts: „Die im Gesetz liegende Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Sie wird begriffsnotwendig diktiiert.“³⁷ Zu vermitteln gibt es in dieser Konstruktion nichts mehr. Alles hängt von der Person des souveränen Diktators ab, von der Güte oder Bosheit seines Willens. Es könnte auch ein Teufel sein. Der Dualismus dieser säkularen Herrschaftsform ist der von Macht und Chaos. Die Macht unterdrückt das Chaos, das auf Grund der gefährlichen Natur des Menschen latent stets vorhanden ist. Bricht es offen aus, etwa in der Form von Aufstand und Bürgerkrieg, kann der omnipotente Souverän die Geltung von Gesetzen, die er selbst erlassen hat, suspendieren und den Ausnahmezustand umstandslos ausrufen. Dass die „Ausnahme“ wesentlich zum Begriff der Souveränität gehört, geht aus Schmitts Definition hervor, dass „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“³⁸ Wir werden weiter unten sehen, inwiefern die Diktatur als politische Folge einer gnostisch-dualistischen Weltsicht gelten kann. Bereits im Dezember 1912 hatte er übrigens im Tagebuch notiert: „Die Zeit ist reif für die Diktatur.“³⁹

Noch eine Stufe tiefer in der Hierarchie der Begriffe stand das Recht schließlich, als Schmitt 1927 den Primat des Politischen vor dem Staat erklärte. Ein Schritt, der der inneren Logik in der Entwicklung seiner Staatsphilosophie entsprach. Damals erreichte das dualistische Denken, das durchgängige Denken in Dichotomien seinen Höhepunkt in der Bestimmung des Begriffs

³⁴ Ebd. 84.

³⁵ Ebd. 107.

³⁶ Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München–Leipzig 1921. Zum genannten „Wechsel“ siehe Verf., *Arbeit an der Heilosigkeit*, 74–83 (wie Anm. 12).

³⁷ Ebd. 22.

³⁸ Zur Theorie der Souveränität siehe Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand. Homo Sacer II 1*, Frankfurt/M. 2004, 42ff.

³⁹ Tagebücher 1912–1915, 64 (wie Anm. 1), Eintrag vom 28. 12. 1912.

des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind⁴⁰. So wird „das Politische“ zum Kampfbegriff. Die Verwendungen des Begriffs, gerade auch die attributiven, sind insbesondere in Bezug auf die eigenen Theoreme im Sinn dieser Bestimmung zu lesen. Schmitts Politische Theologie versteht nur, wer sie als Theologie der Unterscheidung von Freund und Feind begreift. Seine These, „dass mit dem Theologischen das Moralische und mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet“, bestätigt diese Lesart. Das „Moralische“ meint selbstverständlich nicht humanitäre Moral, die er bekanntlich stets als Lüge abgetan hat, sondern die oft beschworene „anspruchsvolle moralische Entscheidung“, die nichts Anderes ist als die Unterscheidung von Freund und Feind, also der „Kern der politischen Idee.“⁴¹

2.4 Verbergungsstrategien

Seit der Schrift von 1916 über Däublers „Nordlicht“ findet sich bis 1970 in den Veröffentlichungen m.W. kein direkter Hinweis mehr auf eine gnostische Weltsicht. Gnosis war eben Häresie. Wer maßlos ehrgeizig war – wie die frühen Tagebücher bezeugen –, wer allgemeine Anerkennung finden und selbst politisch wirken wollte, musste jedes Zeichen einer solchen Geistesverwandtschaft vermeiden. Die negative Anthropologie bedurfte einer anderen theologisch–dogmatischen Begründung als der Rede vom bösartigen Schöpfer einer missratenen Natur und bösen Menschheit. Der systematisch denkende, in Umbesetzungen geübte Jurist hatte bereits 1917, bezeichnenderweise ein Jahr nach der Schrift über Däubler, die ihn wohl leicht in den Verdacht eines heimlichen Gnostizismus bringen konnte, einen Platzhalter für den Demiurgen und Willkürgott gefunden: Statt seiner ist nun in ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ die Sünde der Menschen schuld an der Heillosigkeit der Welt: „die Welt ist gut und was es in ihr an Bösem gibt, ist die Folge der Sünde der Menschen“.⁴² Dass die Welt eine Schöpfung des Teufels sei, wird dementsprechend in dieser Schrift, die sich auf gewundene Weise bemüht, den Leser von der Rechtgläubigkeit des Verfassers zu überzeugen, so beiläufig wie eindeutig bestritten⁴³. Der Dualismus hat also jetzt nicht mehr seinen Ursprung in der gnostischen Spaltung Gottes, sondern ist erst durch den Sündenfall in die Welt gekommen, die im paradiesischen Urzustand „von Natur aus“ gut war, weil Gott nichts Böses will⁴⁴. Hier kommt auf indirekte Weise Augustin zu Wort, der seinerseits die Teilung der Welt im Dualismus von *Civitas Dei* und *Civitas terrena* aufnimmt. Der Bruch, der seit dem Fall die menschliche Wirklichkeit kennzeichnet, bedarf einer Vermittlung. Es ist

⁴⁰ Begriff des Politischen, 26 (wie Anm. 2).

⁴¹ Politische Theologie, 82f. (wie Anm. 3).

⁴² Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung, in: Summa H.2 (1917), 71–80, Zit. 71.

⁴³ Ebd. 77. Schon am 21.7. 1914 hatte Schmitt in einer depressiven Stimmung notiert: „(...) sehe, dass es ohne Lügen nicht mehr geht. Nun kommt eine Karte von Däubler. Er ist vielleicht mein Unglück.“ Tagebücher 1912–1915, 169 (wie Anm. 1).

⁴⁴ Ebd. 78.

Christus, der die Versöhnung mit seiner Menschwerdung vollbringt, ja sie geradezu inkorporiert, da er zwei NATUREN, die göttliche und die menschliche, in sich vereint: „... die Erlösung liegt darin, dass Gott Mensch (nicht dass der Mensch Gott) wird“.⁴⁵ Von der Erlösung durch den Opfertod am Kreuz oder von der Botschaft des Evangeliums ist in diesem äußerst verschachteltem und mit Andeutungen spielenden Text keine Rede. Schmitt kam es hier vor allem auf die strukturelle Analogie an, die zwischen Christus und der sichtbaren Kirche einerseits und dem Staat andererseits besteht. Diese Analogie betrifft ihre Funktion der Vermittlung zwischen den beiden Polen der dualistischen Wirklichkeit. Sie wird in „Der Wert des Staates“ als „Verwirklichung“, als „Sichtbarmachung“ und „Säkularisation“ bezeichnet⁴⁶. So wie Christus als Mensch das Göttliche in diesem Sinn verwirklicht und verweltlicht, verwirklicht die sichtbare Kirche das Unsichtbare, Göttliche, in dem sie ihren tiefsten Grund hat, in der Welt. Analog verwirklicht der Staat als einziges Rechts-subjekt das ideale vorstaatliche Recht in der Formulierung positiver Gesetze.

In Zusammenhang der Rede von der Menschwerdung Christi taucht – allerdings in verschleierter Form – eine weitere Distanzierung vom Gnostizismus auf⁴⁷:

„Man kann nicht glauben, dass Gott Mensch geworden ist, ohne zu glauben, dass es, solange die Welt bestehen wird, auch eine sichtbare Kirche gebe. Jede spiritualistische Sekte, die den Begriff Kirche aus der sichtbaren Gemeinschaft rechtgläubiger Christen in den eines corpus mere mysticum verflüchtigte, hat im Grunde an der Menschheit des Gottessohnes gezweifelt. Sie hat die historische Wirklichkeit der Menschwerdung Christi in einen mythisch-unwirklichen Vorgang verfälscht.“

Was Schmitt hier anspricht, ist die von vielen gnostischen Sekten vertretene Zwei-Naturenlehre⁴⁸. Diese Lehre, eine Form des Doketismus, unterscheidet zwischen dem Menschen Jesus und dem Erlöser Christus und behauptet, als Erlöser sei Christus nicht Mensch gewesen. Damit war der Gedanke der Vermittlung als Form von Verwirklichung und Sichtbarmachung systematisch ausgeschlossen. Die dritte Absage an gnostische Positionen betrifft die Stellung des Menschen in der Welt. Auch hier tritt die gnostische Lehre wieder als „Spiritualismus“ auf: „Zu Gott fliehn, heißt nicht, aus der Welt fliehn oder gar die Welt in reinem Spiritualismus als religiös incommensurablen Gegenstand sich selbst überlassen und ihre Gesetzmäßigkeiten aus ihr selbst zu gewinnen“.⁴⁹ Es liegt auf der Hand, dass die praktische Konsequenz aus dem gnostischen Dualismus, in radikaler Verneinung alles Irdischen die Welt sich selbst zu überlassen, für jemanden, der in dieser Welt wirken wollte, nicht nachvollziehbar war. Weiter unten werden wir sehen, dass es für den Staatsrechtler noch eine ganz andere politische Lösung der Frage gab.

⁴⁵ Ebd. 75. Die Wendung, „nicht dass der Mensch Gott wird“, bezieht sich auf das Erlösungsmodell der Gnostiker, die sich rühmten, durch Erkenntnis- Gnosis- in einen Zustand göttlicher Erleuchtung aufzusteigen.

⁴⁶ Wert des Staates, 81 (wie Anm. 31).

⁴⁷ Sichtbarkeit der Kirche, 75 (wie Anm. 42).

⁴⁸ Siehe dazu unten S. 375 und Anm. 129.

⁴⁹ Sichtbarkeit der Kirche, 72 (wie Anm. 42).

Trotz der dreifachen Absage an Positionen der Gnosis – an die Lehre vom Satan als bösem Schöpfer der bösen Welt, an die Abwendung von allen Dingen dieser Welt und an die Zwei-Naturenlehre – führt der Text in seinem letzten Absatz, also an signifikanter Stelle, wieder den Teufel vor: Als „Nachahmung Gottes“, als Gottes „Affen“: „Der Teufel hat nämlich auch seine Gesetzmäßigkeit, er ist nicht etwa nichts, sondern etwas, wenn auch etwas Klägliches.“ Und dann folgt der – nach dem Vorhergegangenen – rätselhafte Satz: „Wäre er nichts, so wäre die Welt nicht böse, sondern Nichts“.⁵⁰ Haben wir hier eine gnostische Revokation der Revokation vor uns? Sodass dem Teufel doch wieder die Rolle des bösen Demiurgen zugeschrieben würde wie drei Jahre zuvor in den Tagebüchern von 1914/15? Das Schillernde und Zweideutige der Rhetorik, das Nebeneinander von Revokation und Selbstbehauptung ist Schmitt-Kennern längst geläufig.

In diesem Text, der sich im Untertitel ‚Eine scholastische Erwägung‘ nennt, aber weit häufiger Gedanken Augustins zur Sprache bringt als etwa eines Thomas von Aquin – der unter anderem wegen seiner positiven Anthropologie überhaupt nicht zu den geistigen Favoriten des Autors zählt⁵¹ – wird der Verlust der guten Ursprungsnatur, mithin die Sündhaftigkeit von Mensch und Welt immer wieder betont. Bereits in ‚Däublers „Nordlicht“‘, also im Jahr zuvor, fungierten Augustin, Luther und Pascal mit ihrem Dualismus von Natur und Gnade als Gewährsleute einer negativen Anthropologie. Ihre „erhabenen Gestalten“ wurden dort als christliches Pendant zur gnostischen Weltverneinung angesehen⁵². Diese Denkfigur hält sich durch bis in die Spätschrift ‚Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie‘, wo von der „Schwer-Widerlegbarkeit“ des „gnostischen Dualismus“ die Rede ist, die darin bestehe, „dass ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfergott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch“ sein könne. Augustin verlagere „die Schwierigkeit aus der Gottheit in die Freiheit des ... Menschen, also in ein Geschöpf, das kraft seiner ihm verliehenen Freiheit die nichterlösungsbedürftige Welt Gottes überhaupt erst erlösungsbedürftig macht, ... durch Untaten“.⁵³

Die Linie der Verschärfung des Sündenbegriffs setzte sich nach 1916 fort in ‚Politische Theologie‘ von 1922. Diese Schrift verteidigte – in bewusster Abweichung vom Tridentinischen Dogma – im Anschluss an Donoso Cortés dessen Lehre von der „absoluten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur“⁵⁴. Damit hatte das gnostische Menschenbild sein kryptokatholisches Analogon gefunden. Den Begriff „Krypto-Theologie“ zur Charakterisierung von Schmitts „eigentlich katholischer Verschärfung“ hat Barbara Nichtweiß 1994 in den Schmitt-Diskurs eingeführt mit dem wichtigen Hinweis, dass

⁵⁰ Ebd. 80.

⁵¹ Vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 183 (wie Anm. 12); Bernd Wacker, Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945, in: Ders. (Hrsg.), Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994, 279–294.

⁵² Däublers „Nordlicht“, 57 (wie Anm. 10)

⁵³ Politische Theologie II, 120 (wie Anm. 5).

⁵⁴ Politische Theologie, 75f. (wie Anm. 3).

er „die theologischen Voraussetzungen seines Denkens bewusst nicht aufdecken“ wollte. Das „geheime Schlüsselwort“ seiner „eigentlichen Existenz“ gehörte zu jenen „Riservata und Arcana“, die er in geradezu gnostischer Manier für sich „höchstpersönlich“ in Anspruch nahm (...). Sie warnte damals davor, sich im „reizvollen Labyrinth“ seiner Kryptothéologie zu verirren und die „Abgründe darin“ als „katholische Tiefgründigkeit“ zu bewerten⁵⁵.

Indirekte Verweise auf die gnostische Wurzel des Dualismus lassen sich freilich finden, wie z. B. in ‚Römischer Katholizismus und politische Form‘, wo der römischen Kirche in der Kirchenpolitik wie in der Theologie mit kritischer Stoßrichtung eine *complexio oppositorum* attestiert wird: Theologisch habe die Kirche, da sie Altes und Neues Testament gelten lasse, das „marcionitische Entweder–Oder“ mit einem „Sowohl–Als auch“ beantwortet. Auch habe das Tridentinum die für die politische Theologie entscheidende Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, nicht „mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet.“⁵⁶

In Bezug auf Schmitts Verbergungsstrategien ist ein Brief seines Freundes Paul Adams an Erik Peterson von 1927 über ein Zusammentreffen von ihm und Däubler erhellend: „Schmitt und er umarmten sich im Bruderkuss⁵⁷. Ich hatte das Gefühl eines Freimaurerritus. Auf jeden Fall war die Szene sehr verschieden von dem christlichen Bruderkuss (...) Schmitts Verhalten ist außerordentlich undurchsichtig. Däubler ist offen, soweit das ein Gnostiker sein kann. Er sieht immer so aus, als ob er Adepten suchte. Schmitt machte aber ein ganz betretenes Gesicht, als Däubler von seinem neuen Buche Gnostische Visionen sprach.“ Für Adams selbst war die Gnosis „wohl der gefährlichste und verlockendste Aufstand gegen Gott, den es gibt.“⁵⁸ Schmitt verstand es jedenfalls, ihre Spuren in seinen Schriften zu verwischen. Sie verließen sich im Raum des Esoterischen, von dem er oft räunend sprach, z. B. im so genannten „Waschzettel“ zu seinem ‚Leviathan‘⁵⁹. Im mythenhistorischen ersten Kapitel dieses Buches erscheint der Leviathan als Schlange oder Drache, der die Macht des Teufels wie auch den Satan selbst verkörpert, als apokalyptisches Tier: das Staatssymbol in Gestalt des Antichrist.

⁵⁵ Barbara Nichtweiß, Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons, in: Wacker (Hrsg.), Eigentlich katholische Verschärfung, 37–64, Zit. 63f. (wie Anm. 51).

⁵⁶ Römischer Katholizismus, 12f. (wie Anm. 15). Im Glossarium, 16.9. 1948, 198, kritisiert Schmitt das Tridentinische Dogma als „schwächlich“ (wie Anm. 12).

⁵⁷ Von der Begrüßung der Gnostiker mit Umarmung und Kuss spricht schon Epiphanius von Salamis in seinem ‚Panarion omnium haeresium‘ XXVI. 4,2, das zwischen 374 und 377 entstand: Frank Williams, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Bd. 1, Leiden 1987, 85. Zu Recht weist Marksches, Gnosis, 111 darauf hin, dass viele der im ‚Arzneikasten‘ geschilderten gnostischen Bräuche der Fantasie des Verf. entstammen (wie Anm. 19). Auf diesen Brauch dürfte das wohl kaum zutreffen. Zu Epiphanius als Kurzinformation: Winfried Löhr in: Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken Christlichen Literatur, Freiburg, 2. Aufl. 1999, 196–198.

⁵⁸ 7.3. 1927, in: Barbara Nichtweiß, Die Zeit ist aus den Fugen. Auszüge aus den Briefen von Paul Adams an Erik Peterson, in: Wacker (Hrsg.), Katholische Verschärfung, 69–71 (wie Anm. 51).

⁵⁹ Arbeit an der Heillosigkeit, 139f. (wie Anm. 12).

2.5 Die christliche Deutung in „Däublers „Nordlicht“ und ihre Widerrufung

Die apokalyptische Geschichtstheologie, später zentriert auf den Dualismus von Katechon und Antichrist, war zum ersten Mal ineins mit dem „Wasserdrachen“ in den gnostischen Phantasmen von Däublers „Nordlicht“ aufgetaucht⁶⁰. Die apokalyptischen Visionen dieses Werkes – für Schmitt mehr als ein Buch der Zeit, „das Buch des Aeons“, das „dem mechanistischen Zeitalter das Gegengewicht“ hält – beschwören eine schreckliche Eisnacht herauf, die alles vernichtet, aber notwendig ist „um das irdische Licht und die irdische Sonne zum Geist zu drängen.“ Das Nordlicht erscheint – ganz im Sinne der Welteislehre, die seit der Jahrhundertwende wieder verstärkt Mode geworden war⁶¹ – als „die Negation der Letzten und Universellsten aller Negationen“⁶²:

„Am Ende aller Dinge steht der Geist, die Erkenntnis, die Gnosis, die *Visio Dei*. Die Zeit und die Weltgeschichte hören auf, das Irdische versinkt nach dem Sprung ins Metaphysische. Die Erde bleibt, sie wird sogar verklärt, aber die nichtigen Widrigkeiten der Haupt- und Staatsaktionen sind zu Ende. Es gibt keine Weltgeschichte mehr, sobald die Welt erkannt ist.“

Das Nordlicht werde nicht aus eigener Kraft errungen, das Letzte bleibe Geschenk, Übermaß, Gnade. Die Natur ist voller Sünde und wird doch verklärt. Mit der Polarität von „Natur und Gnade“ ende Däublers „Nordlicht“ in jenem Geistesproblem, in dessen Mittelpunkt die „großen Europäer“ Augustin, Luther und Pascal gestanden hätten. Mit diesem Brückenschlag zum Christentum will Schmitt dem Werk des Freundes – eine „Kompensation des Zeitalters der Geistlosigkeit“, ein „erratischer Block“, eine „große geistige Leistung“ – Anerkennung verschaffen, die Vorbehalte überwinden, die beim Publikum offenbar vorhanden waren⁶³. Von solchen Vorbehalten ist auch in einem Aufsatz mit dem Titel „Theodor Däubler, der Dichter des „Nordlichts““ die Rede, den Schmitt 1912 oder 1913 offenbar erfolglos einer Zeitschrift angeboten hatte. Beim Vergleich dieses Textes mit seinem Buch zum gleichen Thema von 1916 fallen Unterschiede auf, die wichtige Aufschlüsse über die Entwicklung seines Denkens in jenen Jahren 1915/16 geben, als Schmitt in München seinen Kriegsdienst in der Zensurabteilung des stellvertretenden Generalkommandos leistete. Eine Aufgabe, die ihm viel Zeit für das Schreiben der zweiten Däubler-Schrift und auch für Lektüre ließ. Der Erste – unveröffentlichte – Text bezeichnet das Nordlicht-Epos als „eine mit elementarer Kraft gestaltete Naturphilosophie“ – unter beiläufigem und vagem Hinweis auf „die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte.“⁶⁴ Die Gnosis wird also immerhin einmal erwähnt. Was hingegen völlig fehlt, sind jene apokalyptischen Antichrist-Spekulationen, die im dritten Kapitel des

⁶⁰ Zum Leviathan, ebd. 27f., Däublers „Nordlicht“, 21 (wie Anm. 10).

⁶¹ Siehe S.G. Brush, *The Temperature of History. Faces of Science and Culture in the 19th Century*, New York 1978; Brigitte Nagel, *Die Welteislehre. Ihre Geschichte und ihre Rolle im 3. Reich*, Stuttgart 1991.

⁶² Däublers „Nordlicht“, 64, 70, 65, 56 (wie Anm. 10).

⁶³ Ebd. 57f., 64, 71.

⁶⁴ Veröffentlicht aus dem Nachlass zuerst in Piet Tommisen (Hrsg.), *Schmittiana Bd. 1*, Brüssel 1988, 32–39, u. dann in *Tagebücher 1912–1915*, 384–363, aus denen zitiert

Buches von 1916 mit einer ätzenden Zeitkritik verbunden werden. Auch Namen wie Augustin oder Luther tauchen nicht auf, die später im Zusammenhang des Versuchs einer christlichen Deutung des Epos fallen, während er im ersten Text mit einer hegelianischen Deutung der gnostischen Selbsterlösung der Menschheit für das Gedicht-Epos des Freundes geworben hatte, dessen intellektuelle Leistung mit der Schellings oder Hegels zu vergleichen sei⁶⁵. Was hat diesen Umschwung von der Philosophie zur Theologie bewirkt? Welchen Einflüssen hat Schmitt sich 1915, als er die zweite Däubler-Schrift konzipierte, geöffnet?

Solche Fragen ließen sich wahrscheinlich leichter beantworten, wenn die Tagebücher ab 1915 bereits entziffert und veröffentlicht wären. Aber auch heute kann man eine Spur ausmachen. Sie führt zu dem Kulturphilosophen Theodor Haecker, den Schmitt 1915 in München kennen lernte⁶⁶. Haecker war fasziniert vom Werk des katholischen, vormals anglikanischen Theologen, der später zum Kardinal aufgestiegen war, von John Henry Newman (1801–1890). Von dessen Schriften hat er, sehe ich Recht, sechs ins Deutsche übersetzt, darunter die für unser Thema zentrale Schrift „Der Antichrist“⁶⁷. Werner Becker hat sie 1951 herausgegeben, übrigens in der Hochland-Bücherei des Kösler-Verlags, also demselben Verlag, in dem sowohl die gesammelten Schriften Däublers 1956 erschienen sind als auch Schmitts Däubler-Schrift. Der Herausgeber Becker, der sich intensiv um die Schriften Newmans bemühte, bildet eine weitere Brücke zu Schmitt: Er hatte bei ihm 1925 promoviert, sich dann aber der Theologie zugewandt und war Priester geworden⁶⁸. Nahe liegend ist die Hypothese, dass das Zusammentreffen und die Freundschaft Schmitts mit dem neun Jahre älteren, von Newmans Werken begeisterten Haecker, der ebenfalls zum Katholizismus konvertierte, eine Erklärung liefert für das erstmalige Auftreten der Figur des Antichrist sowie für die neue christliche Deutung des Nordlicht-Epos – von der Schmitt, wie wir

wird: 348 (wie Anm. 1). Siehe dazu die Tagebuchnotiz vom 20. 10. 1914 (ebd. 231): „Mein Aufsatz über das Nordlicht soll in der Zeitschrift für religiöse Kultur gebracht werden.“ Der Hrsg. spezifiziert: „Das neue Jahrhundert: Wochenschrift für religiöse Kultur. (1909–1914) Organ der Krausgesellschaft, München/Augsburg. Der Aufsatz ist wahrscheinlich abgelehnt worden.“

⁶⁵ Ebd. 356: „Das Nordlicht selbst erscheint, um es in der Terminologie Hegels auszudrücken, als die Negation der furchtbarsten aller Negationen.“ Dort auch Vergleich mit Hegel und Schelling.

⁶⁶ Piet Tommisen spricht von einer „entschieden intensiven Freundschaft“, Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biografie in: Quaritsch (Hrsg.), *Complexio Oppositorum*, 71–100, Zit. 80 (wie Anm. 28). Haecker konvertierte 1921 unter dem Einfluss Schmitts zum Katholizismus; die Freundschaft endete wohl 1933. Vgl. Koenen, Fall Carl Schmitt, 163 Anm. 455 mit Literaturnachweisen (wie Anm. 11).

⁶⁷ Der Antichrist. Nach der Lehre der Väter. Mit einem Nachwort hrsg. v. Werner Becker, München 1951. Haecker war zurzeit des Erscheinens des Buches bereits tot. Außer dem „Antichrist“ hat Haecker „Historische Skizzen“, „Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes“, „Die Kirche und die Welt“, „Ausgewählte Werke“, Bd. 4 und „Religiöse Reden“ übersetzt.

⁶⁸ Siehe Koenen, Fall Carl Schmitt, 52 Anm. 149 (wie Anm. 11); Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992, 724f.

sogleich sehen werden, nach dem Zweiten Weltkrieg wieder Abstand nahm – und damit generell für die Wendung zur Theologie, insbesondere in der Form der Geschichtstheologie und Apokalyptik.

Newmans theologische Reflexionen über die Antichrist-Thematik, insbesondere über Funktion, Bedeutung und Anwesenheit des Antichrist in der Kirche selbst sowie seine Überlegungen zur Theokratie, über die Kirche als imperiale Macht, die von der des Antichrist schwer zu unterscheiden sei⁶⁹, könnten, ob durch Haecker vermittelt oder nicht, Schmitts Denken bis hin zu seiner Faszination für die Figur des Großinquisitors – in der negativen Stilisierung durch Dostojewskij – entscheidend beeinflusst haben. Nicht unwahrscheinlich ist auch die Hypothese, dass Newman, für den nicht zuletzt die frühen Kirchenväter und Augustin maßgeblich für seine Konversion gewesen sind⁷⁰, zentrale Denkfiguren aus Augustins *De Doctrina Christiana* III. 32–38 (entstanden 426/27) übernommen hat. Darin hatte der Bischof von Hippo, der sich damals in seiner, was Erbsünden- und Gnadenlehre betrifft, radikalsten Phase befand⁷¹, in seiner *Tyconius-Exegese* des *Liber regularum* offenbar den manichäischen Dualismus seiner Jugendjahre auf die Kirche projiziert: Diese war nicht nur unvollkommen, sondern darüberhinaus grundsätzlich zwiespältig, eine *permixta ecclesia*, in die die satanische Gegenkirche, ununterscheidbar von der wahren Kirche, hineinragte⁷². Gustav A. Benrath kommentiert: „Damit war, eindringlicher als je zuvor, das Wirken des Antichrists in die nächste Nähe und aus der Endzeit in die jeweilige Jetzzeit der Kirche verlegt: Antichrist und Antichristentum waren in der Kirche selbst stets zu vergegenwärtigen“.⁷³ Die Ambivalenz Schmittscher Antichrist-Spekulationen und seine Anfälligkeit für die Gnosis erscheinen von hier aus in einem neuen Augustinsch getönten Licht. Dies gilt auch in Hinsicht auf das kryptokatholische Analogon seines gnostischen Menschenbildes, das 1917 in *„Die Sichtbarkeit der Kirche“* zum ersten Mal als Leitgedanke vorgetragen wird.

In *„Ex Captivitate Salus“*⁷⁴, einem Buch, das von den Erfahrungen der Zeit 1945/47 handelt, also der Zeit seiner Internierung in Nürnberg, als er

⁶⁹ Ich beziehe mich hier auf das Nachwort von Becker, insbesondere 114f., 122f., 126–129. Was die imperiale Macht der Kirche, also die Theokratie betrifft, so spielt diese in den Predigten, die 1925 und 1939 in den Ausgewählten Werken, Bd.4, erschienen sind, eine zentrale Rolle. Es wäre möglich, dass die Katechon-Spekulationen Schmitts, die in seiner Geschichtstheologie und Apokalyptik die zentrale Rolle spielen (Siehe Verf., Arbeit an der Heilsgeschichte, 36–39, wie Anm. 12), auch auf Anregungen Newmans bzw. Haeckers zurückgehen. G. M. Dreves hat übrigens bereits 1907 einen Band mit ausgewählten Predigten Newmans herausgegeben, sodass ein direkter Einfluss auf Schmitt nicht auszuschließen ist.

⁷⁰ Nach Becker, Nachwort, ebd.

⁷¹ Vgl. Groh, Schöpfung im Widerspruch, 359–362 (wie Anm. 6).

⁷² *De doctrina christiana* III. 30–37, in: MPL Bd. 34, 81–90, Auslegung des etwa 383 entstandenen *„Liber Regularum“* des Tyconius, der ersten christlichen Hermeneutik (zu ihm Karla Pollman, in: Döpp/Geerlings (Hrsg.), Lexikon, 614 (wie Anm. 57). Speziell zur *permixta ecclesia* und zum Teufel III. 32 u. 37, Sp. 82 u. 88.

⁷³ Der Antichrist. III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE Bd.3, 1978, 24–28, Zit. 25.

⁷⁴ *Ex Captivitate Salus*. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln 1950, 45ff.

Rechenschaft ablegen musste für die Unterstützung des NS-Regimes und dessen Rassenideologie, kommt Schmitt noch einmal auf Däubler und sein Werk zurück. „Auf seinem Grabstein steht der Vers: ‚Die Welt versöhnt und übertönt der Geist‘ (...) der letzte Vers von Däublers großem Epos.“ In der nach 1945 veränderten weltgeschichtlichen Lage geht Schmitt zu dem vormals hochgepriesenen Werk öffentlich auf Distanz. Der „eigentlich geschichtsphilosophische Sinn des Nordlicht-Symbols“ sei ihm lange verborgen geblieben. In seiner „noch sehr jugendlichen Schrift“ von 1916 habe er dem Werk eine christliche Deutung gegeben, was der Freund ohne Widerspruch hingenommen habe⁷⁵:

„Heute weiß ich, dass das Nordlicht in dem fahlen Schein einer Menschheits-Gnosis leuchtet. Es ist das meteorologische Signal einer sich selbst rettenden Menschheit, (...) Der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in dem Däublers Idee vom Nordlicht zu verstehen ist, wurde mir erst deutlich, als ich einen Aufsatz von Proudhon kennen lernte, mit einer längeren Anmerkung über das Schicksal der Erde und ihrer Menschen. Der ideenreiche französische Revolutionär... spricht davon, dass es das Schicksal der Erde ist allmählich zu erkalten und wie der Mond zu sterben.“

Dass Proudhon ein Pate der Nordlicht-Idee Däublers war, ist nicht unwahrscheinlich. Der Freund selbst habe nie über die geisteswissenschaftlichen Zusammenhänge gesprochen, wohl aber öfter Andeutungen eines esoterischen Wissens gemacht. Nun aber habe er, Schmitt, erkannt, dass Däublers Geist-Begriff aus „metaphysisch-deutschen Quellen, aus esoterisch-mediterranen Zisternen und aus promethidisch-atlantischen Golfströmen“ hervorgegangen sei⁷⁶. Die Behauptung, Däubler habe sein esoterisches Wissen niemals preisgegeben, ist angesichts der langen Geschichte und Intensität ihrer Freundschaft – 1912 wochenlange gemeinsame Wanderungen, zu wiederholten Malen lange Besuche Däublers⁷⁷ – allerdings fragwürdig. Zumal beide in ihrer Zeitkritik, ihrem „eschatologischen Entsetzen“ angesichts der Vorboten des Antichrist und nicht zuletzt in ihrer gnostisch-dualistischen Weltsicht übereinstimmten. „Seit 1910 hatte ich mich mit großem Eifer in den Dienst seines Werkes gestellt“, schreibt Schmitt 1946. Dass er die Esoterik des Freundes indessen sehr wohl kannte, geht bereits aus seiner Däubler-Studie hervor, wo er vom Dualismus der iranischen Philosophie, vom guten Gott Ormuzd und bösen Gott Ahriman sowie vom Kampf des Lichts mit der Finsternis spricht: „Gnostisch-manichäische Sekten haben das weiter ausgebaut und insbesondere aus dem Demiurg, dem Schöpfer dieser sichtbaren und unrettbar bösen Welt, den Gott der Gerechtigkeit im Gegensatz zum Gott der Liebe gemacht“. Auf genau diese Herkunft des gnostischen Dualismus wird 1950 mit der Rede von den „esoterisch-mediterranen Zisternen“ als Ursprung des Däublerschen Denkens angespielt. Die Nord-

⁷⁵ Ebd. 49.

⁷⁶ Ebd. 51.

⁷⁷ Siehe Paul Noack, Carl Schmitt. Eine Biografie, Berlin 1993, 26f. Der Hrsg. der Tagebücher, Ernst Hüsmert, schreibt im Vorwort (IX) von wochenlangen Besuchen Däublers im Sommer 1912 und 1913 (wie Anm. 1).

⁷⁸ Däublers „Nordlicht“, 70f. (wie Anm. 10).

licht–Idee selbst kann aus der Kombination der Welteis–Lehre mit der iranischen Lichtmetaphysik entstanden sein.

Auf den ersten Blick rätselhaft ist die Rede von „promethidisch–atlantischen Golfströmen“ am Ursprung des Däublerschen Geistbegriffs. Die „Promethiden“ fungieren nämlich von der Däublerschrift bis zur „Politischen Theologie II“ als Feindbegriff, in dem sich die vehemente Kritik am Zeitalter von Technik, Industrie und Kommerz sowie überhaupt an der Moderne fokussiert. In ihnen will Schmitt nämlich die Vorboten des Antichrist, des „Affen Gottes“, erkennen, die Gottes Werk auf schauerliche Weise nachahmen⁷⁹. Durch die Zuschreibung des Begriffs nach 1945 an den ehemaligen Freund gerät nun der vormals so bewunderte und gefeierte Dichter ein Stück weit ins feindliche Lager. Das Prometheische wird nun offenbar in den Zügen von Selbsterlösung gesehen, die dem Streben nach Gnosis, nach *visio Dei* ja wohl auch eignen, wenn die „Tat“ darin besteht, mit „Gewalt ... das Himmelreich an sich zu reißen“.⁸⁰

Die Distanzierung von Däubler war die Fortsetzung der Verbergungsstrategie in bezug auf die eigene gnostische Weltsicht. Er habe sich, so Schmitt 1946, von Däubler innerlich entfernt; schon nach dem Ersten Weltkrieg habe ihre Freundschaft nachgelassen – wogegen allerdings die oben zitierten Zeugnisse aus dem Freundeskreis der Zwanzigerjahre sprechen. In dieser Zeit habe er sich dem katholischen Dichter Konrad Weiß zugewandt. Dieser teilte genau wie Däubler, jedoch auf der Basis des katholischen Glaubens, seine eigenen Überzeugungen: Antimodernismus, Geschichtspessimismus und negative Anthropologie. Im Titel der Schrift „Der christliche Epimetheus“, von Weiß 1933 veröffentlicht, fand Schmitt 1946 den Namen, den er sich fortan selber zuerkannte: Der christliche Epimetheus, der zu spät Erkennende, begreift im Nachhinein, welche Übel in der Büchse der Pandora verborgen waren, während sein Bruder Prometheus gegen den Willen des Zeus den Menschen das Feuer bringt⁸¹. Bei den unterschiedlichen Rechtfertigungsversuchen nach dem Zweiten Weltkrieg, die zumeist mit einem guten Schuss trotziger Selbstbehauptung verbunden waren, stand die Betonung der eigenen Katholizität im Vordergrund⁸². In dieser Situation durften gnostische Grundüberzeugungen nicht mehr zum Vorschein kommen. Dass sie gleichwohl das häretische Unterfutter der autoritären Staatstheorie bilden, die dem Kampf gegen das Chaos einer von Grund auf bösen Welt gilt, geht bereits aus einer Nebenbemerkung in „Die Sichtbarkeit der Kirche“ hervor: An der Stelle, wo von der Konsequenz aus dem gnostischen Dualismus die Rede ist, „die Welt“ sich selbst zu überlassen und ihre Gesetzmäßigkeit aus ihr selbst zu gewinnen, folgt in Klammern, „dann wäre allerdings das Beste in der Welt ein Befehl“.⁸³ Dann, so muss man schließen, ist die beste Staatsform die Diktatur, denn hier ist das staatliche Gesetz „Befehl“, hervorgegangen aus dem Willen

⁷⁹ Ebd. 59ff.; *Sichtbarkeit der Kirche*, 80 (wie Anm. 42).

⁸⁰ Ebd. 71.

⁸¹ Zur Problematik dieses Selbstverständnisses vgl. Verf., Arbeit an der Heiligkeit, 115f. (wie Anm. 12).

⁸² Dazu ebd. 115–136.

⁸³ *Sichtbarkeit der Kirche*, 72 (wie Anm. 42).

einer Person, des Souveräns. In ‚Der Wert des Staates‘ hatte es unter der Prämisse der Existenz eines vorstaatlichen idealen Rechts noch geheißen, das Recht sei „nicht Wille, sondern Norm, nicht ein Befehl, sondern Gebot“.⁸⁴ Nach dem im Zuge der Hobbes-Rezeption festgestellten Übergang zum Primat der Macht vor dem Recht wandelt sich in ‚Die Diktatur‘ der Rechtsbegriff ebenfalls: Das Recht, genauer: Das positive staatliche Gesetz, ist nicht Norm, sondern Wille, nicht Gebot, sondern Befehl⁸⁵. Offenbar betrachtete Schmitt selbst schon 1916 die Diktatur als die einer gnostisch–dualistischen politischen Theologie angemessene Herrschaftsform. Die oben genannte Formel führt Schmitt zum zweiten Mal – jetzt im Indikativ – 1932 in ‚Legalität und Legitimität‘ an: Regierungsstaat und Verwaltungsstaat – beide Staatsformen fallen in der Diktatur zusammen – „erkennen schon im Dezisionismus der sofort vollziehbaren Anordnung an sich einen positiven Rechtswert. Hier gilt: ‚Das Beste in der Welt ist ein Befehl‘“.⁸⁶

Zu einem gnostischen Dualismus als theologischem Fundament des Begriffs des Politischen hat sich Schmitt zum ersten Mal *öffentlich* 1970 in ‚Politische Theologie II‘ bekannt. Das „Nachwort“ dieser Schrift verankert nämlich die Unterscheidung von Freund und Feind im – gnostisch interpretierten – Dogma der Trinität. Damit antwortet Schmitt auf die Einwände, die Erik Peterson und Hans Blumenberg gegen seine ‚Politische Theologie‘ erhoben hatten.

3. Zwei Gegner der Politischen Theologie Schmitts

3.1 Erik Peterson

Im Herbst 1924 hatte der evangelische – später zum Katholizismus konvertierte – Theologe Erik Peterson (1890–1960) Carl Schmitt in Bonn kennen gelernt. Peterson war spontan begeistert von seinem geistreichen Gesprächspartner, aus der Bekanntschaft wurde alsbald eine Freundschaft. Deren Geschichte erfuhr Verwerfungen und Brüche, die mit dem Engagement Schmitts für die Nationalsozialisten zu tun hatten sowie mit Petersons

⁸⁴ Wert des Staates, 37 (wie Anm. 31).

⁸⁵ Diktatur, 22 (wie Anm. 36), siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 83 (wie Anm. 12). Vgl. zum Zusammenhang von gnostischer politischer Theologie und Politik den von Jacob Taubes herausgegebenen Band: *Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2)*, München u.a. 1984. Hinweisen möchte ich vor allem auf die Einleitung des Herausgebers sowie auf die Beiträge von Odo Marquard, Richard Faber, Norbert Bolz und besonders Peter Eicher über Fichte. Von der politischen Theologie Carl Schmitts konnte aus nahe liegenden Gründen – von der gnostischen Prägung seines Denkens wissen wir Genaueres erst seit dem Erscheinen der Tagebücher 1912–1915 im Jahre 2003 – noch nicht die Rede sein.

⁸⁶ Legalität und Legitimität, München/Leipzig 1932, 13. Zum Verordnungsrecht siehe auch Walter Benjamin, Kritik der Gewalt (1921), in: Ders., Schriften, hrsg. v. Theodor W. Adorno/Grete Adorno, Frankfurt/M. 1965, 14f.

Bestreitung der Möglichkeit einer Politischen Theologie im Sinne Schmitts⁸⁷. Bemerkenswert ist, dass im Bonner Freundeskreis früh Zweifel an Schmitts Katholizismus aufkamen. Waldemar Gurian verglich ihn 1926, also acht Jahre vor seinem Bruch mit Schmitt, mit Charles Maurras, dem führenden Kopf der Action Française: „(...) wie ähnlich ist Maurras mit Schmitt; nur ist Maurras ehrlicher; er prätendiert sich nicht nach außen als kathol(isch)! Er ist Heide, die Kirche Ordnungsstütze (...) gleicher Eindruck von ihm (Schmitt, RG); unheimlich!“⁸⁸ Paul Adams schrieb 1927 an Peterson: „Die Gnosis Carl Schmitts verrät sich immer noch (...) Übrigens sah ich nie einen religiös unruhigeren Menschen als Schmitt. Das zeigt sich in jedem Augenblick.“⁸⁹

Es war sowohl die Sorge um die politische Entwicklung in Deutschland in den frühen Dreißigerjahren als auch das Erschrecken über den Weg, den der Freund 1933 einschlug, die Peterson zur Frontstellung gegenüber der Politischen Theologie bewogen hat. Sein Buch ‚Der Monotheismus als politisches Problem‘, erschienen 1935⁹⁰, bestreitet in Form einer hochgelehrten (dogmen)historischen Abhandlung, einer Rekonstruktion der Auseinandersetzungen um die Lehre von der göttlichen Monarchie unter Konstantin, die prinzipielle Möglichkeit einer *christlichen* politischen Theologie. Er kommt zu dem Schluss, durch das trinitarische Dogma sei „grundätzlich der Bruch mit jeder politischen Theologie vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht.“⁹¹ Damit war nicht nur Carl Schmitt gemeint. Das geht aus einem Brief Petersons an Friedrich Dessauer hervor: „Es war die Absicht meines Buches, der ‚Reichstheologie‘ einen Stoß zu geben.“⁹² Dazu Barbara Nichtweiß: „Diese damals vor allem in katholischen Kreisen betriebene ‚Reichstheologie‘ frönte einer im politischen Kontext der frühen 30er-Jahre besonders gefährlichen Säkularisierung der Reich-Gottes-Erwartung im Sinne der Erneuerung eines ‚sacrum imperium‘“. Der Name seines Freundes Schmitt, mit dem er viele Positionen ja teilte, z. B. eine entschiedene Kritik der Aufklärung wie der gesamten Moderne und auch den theologisch begründeten Antijudaismus,

⁸⁷ Zur Geschichte des Verhältnisses Petersons und des Freundeskreises im Bonn der 20er-Jahre zu Schmitt siehe Nichtweiß, Erik Peterson, 722–762 (wie Anm. 68).

⁸⁸ An Peterson, 20.(29.)9.1926, zit. ebd. 729.

⁸⁹ Zit. Nichtweiß, Apokalyptische Verfassungslehren, 75 (wie Anm. 55).

⁹⁰ Leipzig 1935. Bereits 1933 war in der Zeitschrift ‚Hochland‘ Petersons Aufsatz ‚Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums‘ erschienen: 30,2,289–199. Auch diese Schrift zielte auf Schmitt, dessen Name an signifikanter Stelle – bereits im ersten Satz – genannt wird. Die Ergebnisse dieser Studie hat Peterson dann in seinem Monotheismus-Traktat verarbeitet. Eine regelrechte Vorstudie ist der 1931 in der Theologischen Quartalschrift, 537–564, erschienene Aufsatz ‚Göttliche Monarchie‘, der im Wesentlichen die Monarchia-Vorstellungen der griechischen und frühchristlichen Schriftsteller bis in die Zeit Konstantins behandelt. Zum Verhältnis Peterson–Schmitt außer Nichtweiß, Peterson (wie Anm. 68), vgl. auch Alfred Schindler (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978.

⁹¹ Ebd. 99.

⁹² Zit. Erik Peterson, Theologische Traktate, München 1951, ND. 1992; Einleitung von Barbara Nichtweiß, XIX.

taucht im Monotheismustraktat selbst nicht auf, wohl aber in der letzten Fußnote 169: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist m.W. von Carl Schmitt, Politische Theologie, München 1922 in die Literatur eingeführt worden. Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ zu erweisen.“⁹³

Peterson erteilt in seinem Buch den Versuchen, die Pax Romana für die christliche Theologie und die Kirchengeschichte zu vereinnahmen, eine entschiedene Absage. Diese Versuche bestanden darin, die Herrschaft des Augustus und seine Reichseinigung als biblisch prophezeite Voraussetzung für die Verbreitung der Botschaft Jesu darzustellen und die Pax Romana zurzeit Konstantins, des ersten christlichen römischen Herrschers, in strukturelle Analogie zur Pax Augusta zu setzen⁹⁴. Hauptwiderpart Petersons ist die politische Theologie Eusebs, der in seiner Kirchengeschichte offenbar annahm, der Monotheismus habe begonnen, als Augustus den politischen Pluralismus der einzelnen Staaten und damit zugleich den Polytheismus überwunden habe⁹⁵. Die Formel: Ein Kaiser, ein Gott, im Prinzip Kennzeichen für die Monarchie des Augustus, habe Konstantin auf dem Boden der christlichen Verkündigung verwirklicht, als er in seiner irdischen Monarchie die göttliche Monarchie nachgeahmt habe⁹⁶. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Konstantin eine starke Neigung für den Arianismus hegte und z. B. arianische Bischöfe einsetzte. Die Bedeutung der politischen Dimension des Arianismus für seine monotheistische Reichstheologie liegt auf der Hand. Nur unter der Voraussetzung eines strikten Monotheismus konnte man die Kontinuität des römischen Kaisertums und damit die Bezeichnung Imperium Romanum in Anspruch nehmen. Entsprechend hitzig waren die Streitigkeiten um den Arianismus⁹⁷, der erst auf dem Konzil von Nizäa 325 als häretisch ausgeschlossen wurde.

Gegen Euseb und andere christliche Autoren wie Origenes und Orosius bietet Peterson vor allem Gregor von Nazianz, dann aber auch Hippolyts Danielkommentar und dessen Antichristexegese⁹⁸ sowie Augustin auf.

⁹³ Monotheismus, 158 (wie Anm. 90).

⁹⁴ Zur Pax Romana unter Augustus siehe Klaus Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986.

⁹⁵ Zu Euseb als Kurzkommentar Jörg Ulrich, Eusebius von Cäsarea, in: Döpp, Geerlings (Hrsg.), Lexikon, 209–214 (wie Anm. 57); speziell zu diesem Kontext mit Diskussion der einschlägigen Literatur Arnold A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. 2: Die christliche Revolution, Tübingen 1959, 283–292.

⁹⁶ Das Verhältnis Konstantins zum Christentum und die Forschungsdiskussion um die Einflüsse der westlichen und östlichen Theologie auf seine Anschauungen wird auch von Ehrhardt, ebd. 262–283, behandelt.

⁹⁷ Zur Theologie des Arius siehe T. Böhm, Die Christologie des Arius, St. Ottilien 1991; zum Arianismus R.C. Gregg, D.E. Groh, Early Arianism, Philadelphia 1981.

⁹⁸ Zu Gregor siehe Christoph Hartmann, Gregor von Nazianz, in: Döpp, Geerlings (Hrsg.), Lexikon, 262–266; zu Hippolyt siehe Beate Regina Suchla, Hippolyt, in: ebd. 296–299 (wie Anm. 57); dessen Daniel-Kommentar (hrsg. v. M. Lefevre/G. Bardy, SC Bd. 14) und Antichristexegese (hrsg. v. Valentin Gröne, BKV, Kempten 1873) wird für unseren Zusammenhang am besten behandelt von Ehrhardt, Christliche Revolution, 118–133 (wie Anm. 95).

Gregor, er war einer der Begründer des Trinitätsdogmas⁹⁹, habe zwar auch von der göttlichen Monarchie gesprochen, dem Begriff jedoch „seine letzte theologische Tiefe gegeben“, als er ausführte, „es gäbe drei letzte Meinungen von Gott: Die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie. Die beiden ersten Annahmen verlegten Unordnung und Aufruhr in Gott und letzthin Auflösung. Die Christen dagegen bekannten sich zur Monarchie Gottes. Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit, denn diese trage den Keim des Zwiespalts in sich, sondern zu einer solchen des dreieinigen Gottes. Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung. Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt.“¹⁰⁰ Diese Paraphrase Petersons wurde so ausführlich zitiert, weil Schmitts „Nachwort“ von „Politische Theologie II“ just dieselbe Stelle von Gregor aufgreift, um die eigene Politische Theologie gegen ihre „Erledigung“ durch Peterson zu verteidigen, wie wir weiter unten sehen werden. Gegen Eusebs Interpretation des Augusteischen Friedens, die die Pax Romana Konstantins in die Nachfolge der Pax Augusta stellen sollte, führt Peterson Augustin ins Feld. Dessen Bemerkung, auch Augustus habe in Bürgerkriegen gegen viele Gegner gekämpft¹⁰¹, lasse die Rede vom Augusteischen Frieden als fragwürdig erscheinen. Ferner habe Augustin „wohl in bewusster Antithese“ Stellung genommen gegen die von Euseb und anderen vertretene Auffassung, der Psalmvers 45,10 „Auferent bella usque ad finis terrae“ sei in der Pax Romana in Erfüllung gegangen. Dagegen hat der Bischof von Hippo sehr nüchtern eingewandt, offensichtlich sei die Prophezeiung noch nicht in Erfüllung gegangen, da es ja weiterhin viele Kriege gegeben habe und weiter gebe, denn erst mit der Wiederkunft Christi würden die Kriege aufhören, nicht jedoch mit der Pax Romana¹⁰². Überhaupt werde, so Peterson abschließend, „der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt, sondern (sei) allein ein Gedanke dessen (...), der höher ist als alle Vernunft.“¹⁰³

⁹⁹ Und zwar in der *Epistola 101,20f.* (Lettres théologiques, hrsg. v. Paul Gallay, S.C. Bd. 208, Paris 1974, 44–47) und in der *Oratio theologica 3,2* (Orationes theologicae, gr.-dtsc., übers. u. eingel. v. Hermann Josef Sieben, Freiburg 1996, 170–175).

¹⁰⁰ Monotheismus, 96f. (wie Anm. 90).

¹⁰¹ *Civitas Dei III. 30.*

¹⁰² Die Stelle in Augustins *Enarrationes in Psalmos* zu 45,10 lautet (MPL Bd. 36, Sp. 522f.): „Hoc, nondum videmus esse completum: sunt adhuc bella, sunt inter gentes pro regno; inter sectas, inter Judaeos, Paganos, Christians, haereticos, sunt bella, crebrescent bella; aliis pro veritate, aliis pro falsitate certantibus. Nondum ergo completum est ‘Auferens bella usque ad fines terrae’: sed fortasse complebitur. An et modo completum est? In quibusdam completum est; in tritico completum est, in zizaniis completum est.“

¹⁰³ Monotheismus, 100 (wie Anm. 90). An dieser Stelle hätte sich Peterson auch auf Paulus berufen können, der sich in 1Thess 5,3 auf die Pax Romana bezieht: „Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit!, kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau und es gibt kein Entrinnen.“ Damit sagt Paulus aus der damaligen Perspektive der Naherwartung der Parusie Christi dem Römischen Imperium, das ja mit der Propaganda-Formel *Pax et Securitas* auftrat, den plötzlichen Untergang voraus, da mit der Wiederkehr Christi alle weltliche Herrschaft ein Ende

Implikat der resümierenden These, dass die Lehre von der göttlichen Monarchie am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Romana an der christlichen Eschatologie scheitern muss¹⁰⁴, ist das allgemeine – an Carl Schmitts Adresse gerichtete – Verdikt gegen den Missbrauch der Theologie zur Legitimierung einer bestimmten Form politischer Herrschaft. In seiner Stoßrichtung gegen die Reichstheologie und gegen die Politische Theologie Carl Schmitts ist dieser hochgelehrte theologische Traktat allerdings seinerseits ein Versuch politischer Einflussnahme und damit selber politische Theologie¹⁰⁵.

Dass Peterson über die Neigungen Schmitts zur Gnosis schon seit den 20er-Jahren unterrichtet war, belegen die von Paul Adams an ihn gerichteten Briefe¹⁰⁶, denen auch zu entnehmen war, dass der gemeinsame Freund seine gnostischen Überzeugungen zu verbergen suchte. Es spricht für seine Rücksichtnahme, dass Peterson es in seinem Traktat bei wenigen Anspielungen auf Schmitts Neigungen belässt. Das aufschlussreichste Beispiel setzt die Formel „Le roi régne mais ne gouverne pas“ mit ihrer Unterscheidung von – unsichtbarer – Gewalt (arché) und – sichtbarer – Macht (dynamis, potestas) in Bezug zu den Begriffen göttliche Monarchie und weltliche Monarchie¹⁰⁷. Wenn, so Peterson, die „Unterscheidung der Macht (dynamis) von Gewalt (arché) im Sinne des Platonischen Dualismus durchgeführt (wird), dann wird nicht nur die Kategorie des Königs (basileus) der des Weltenschöpfers (demiurgos) entgegengestellt, wie es uns von Numenius her bekannt ist, sondern dann wird auch aus dem Satz, dass Gott als König herrscht, aber nicht regiert, die gnostische Schlussfolgerung gezogen, dass die Herrschaft *Gottes* zwar gut, aber die Regierung des Demiurgen, resp. der demiurgischen ‚Kräfte‘ – die dann gewöhnlich unter der Kategorie von Beamten gesehen werden – schlecht ist, dass mit anderen Worten die Regierung immer Unrecht hat¹⁰⁶.¹⁰⁸ Die zugehörige Anmerkung 16 zielt implizit auf Schmitt: „Die politischen Folgen eines gnostischen oder dualistischen Weltbildes sind m.E. noch niemals in einem größeren Zusammenhang dargestellt worden.“¹⁰⁹ Damit gab Peterson dem Freund, – Schmitt zitiert bekanntlich oft die Formel „Le roi régne mais ne gouverne pas“ –, der als heimlicher Gnostiker bekannt war und dessen politische Entwicklung in den frühen Dreißigerjahren er mit Sorge verfolgt hatte, zu verstehen, dass er den tiefsten Grund seines dualistischen Denkens in einer häretischen Weltsicht erkannt hatte. Die Ahnung einer Tendenz zum Totalitarismus war schon der

habe. Als Christ konnte Paulus nur mit entschiedenem eschatologischem Vorbehalt weltlicher Herrschaft begegnen. Vgl. Wengst, Pax Romana, 98–100 (wie Anm. 94).

¹⁰⁴ Ebd. 99.

¹⁰⁵ Siehe auch Meier, Lehre Carl Schmitts, 260 (wie Anm. 8).

¹⁰⁶ Siehe oben S. 369, 376

¹⁰⁷ Zur Herkunft dieser Formel und ihrem Auftauchen in verschiedenen Schriften Petersons siehe Carl Schmitt, Politische Theologie II, 51ff. (wie Anm. 5). Schmitt weist nachdrücklich auf Petersons ‚Göttliche Monarchie‘, in: Theologische Quartalsschrift 1931, 537–564, hin: 539–541.

¹⁰⁸ Monotheismus, 20f. (wie Anm. 90).

¹⁰⁹ Ebd. 104f.

Schrift ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ zu entnehmen, in der Schmitt unter der verschleiernden Bezeichnung „reiner Spiritualismus“ von der Weltverneinung und Weltabkehr gnostischer Sekten spricht und als deren politisches Korrelat die Diktatur aufscheinen lässt¹¹⁰. Diese Schrift hat Peterson höchstwahrscheinlich schon 1919, also bevor er Schmitt persönlich kennen lernte, gelesen¹¹¹. Derlei Ahnungen waren offenbar bis zur Abfassung des Monotheismus-Trakts zur Gewissheit geworden. Er hat darin nicht nur versucht, in offenem Widerspruch zu Carl Schmitt „die theologische Unmöglichkeit“ einer „politischen Theologie“ zu erweisen, sondern auch zu erkennen gegeben, dass er die Arcana und Riservata des Freundes durchschaut hatte.

3.2 Hans Blumenberg

Während Erik Peterson Schmitts Politische Theologie aus der Perspektive des Theologen für „erledigt“ erklärt, geht Hans Blumenberg in seiner Kritik von einer dezidiert postmetaphysischen modernen Position aus. Dennoch kommt er in einem bestimmten Punkt zu einer analogen Argumentation. Während Peterson vom Missbrauch der Theologie zur Rechtfertigung einer bestimmten Form politischer Herrschaft spricht, bezeichnet Blumenberg die Funktion der Schmittschen Lehre mit der Formel „Theologie als Ideologie der Politik“. Die Auseinandersetzung des Münsteraner Philosophen mit dem Staatsrechtler im Plettenberger „Exil“ – „San Casciano im Sauerland“ – beginnt 1966 in ‚Die Legitimität der Neuzeit‘¹¹² und wird nach Schmitts Erwiderung in ‚Politische Theologie II‘¹¹³ fortgesetzt in der 1974 beginnenden Überarbeitung seines Buches¹¹⁴, auf die Schmitt nicht mehr geantwortet hat. Blumenberg setzt mit seiner Kritik an der berühmten Säkularisierungsthese an: „Alle Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“¹¹⁵ Er bezweifelt, ob diese „Modernität“ je modern gewesen sei, denn hier handele es sich wohl um „die Dauerhaftigkeit des Noch-nicht-Neuzeitlichen in der Neuzeit.“ Für Blumenberg ist Weltlichkeit, nicht aber Verweltlichung die

¹¹⁰ Siehe oben S. 358f.

¹¹¹ Das geht aus einem Brief an Theodor Haecker, einem gemeinsamen Freund von ihm und Schmitt, vom 10. 7. 1919 hervor, in dem sich Peterson beim Adressaten und einem nichtgenannten Freund für einen Brief mit einer Einlage bedankt. Dass es sich bei dieser Einlage um einen Sonderdruck der ‚Sichtbarkeit der Kirche‘ gehandelt hat, lässt sich schließen aus der im selben Brief geäußerten Doppelfrage: „Was weiß ich von der Scholastik? Wie findet sich Herr Schmitt auf diesem Gebiet ab?“ (Orig. Deutsches Literaturarchiv, Marbach) Den Hinweis auf diesen Brief verdanke ich Barbara Nichtweiß, die mir auch ihre Abschrift freundlicherweise zur Verfügung stellte.

¹¹² Frankfurt/M. 1966, 60ff., dazu ausführlich Verf., Arbeit an der Heiligkeit, Kap. 5 Der Mythos vom entzweiten Gott, 156–184 (wie Anm. 12).

¹¹³ Politische Theologie II, 109ff. (wie Anm. 5)

¹¹⁴ Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1974. Ich zit. die Erwiderung nach der 2. Aufl. von Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1988.

¹¹⁵ Politische Theologie, 25 (wie Anm. 3).

Signatur der Neuzeit, die unter der „Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung“ steht¹¹⁶. Zu ihrer Vorgesichte stünde die Neuzeit im Verhältnis der Diskontinuität, weshalb er auch das erste Kapitel seines Buches von 1966 „Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ betitelt habe. Die Weltlichkeit der Moderne ist das Resultat eines Prozesses der Enttheologisierung. Mit dieser Bestimmung der Neuzeit folgt Blumenberg seinem Münsteraner Lehrer Joachim Ritter, der zu Beginn der 1960er-Jahre im Anschluss an Hegels Begriff der Entzweiung von Herkunft und Zukunft erklärt hatte, das Religiöse habe in einer verschachtelten Welt seine allgemeine Verbindlichkeit verloren und besitze Geltung nur noch im Bereich des Subjektiven¹¹⁷. In einer solchen Theorie der Moderne, konkret: In der Behauptung ihrer Weltlichkeit, erkennt Schmitt zurecht einen Angriff auf einen zentralen Punkt seines Denkens, nämlich auf die Verschränkung seiner Politischen Theologie mit seinem Begriff des Politischen. Denn wenn Enttheologisierung das Merkmal der Neuzeit ist, dann erledigt sich seine *politische* Theologie von selbst, weil es in der Moderne schlicht keine *theologische* Grundlage für die Unterscheidung von Freund und Feind mehr gibt¹¹⁸.

3.3 Gnostischer Dualismus: *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Die Auseinandersetzung mit Peterson und Blumenberg

In ‚Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung der Politischen Theologie‘ von 1970 geht Schmitt auf die Herausforderung durch den Theologen und den (Geschichts-)Philosophen ein. In die Enge getrieben sowohl durch die theologische (Peterson) als auch durch die wissenschaftliche Negierung (Blumenberg) seiner Politischen Theologie kommt vor allem im Hauptteil der lange gehegte Groll gegen Peterson zum Ausdruck. Wie tief dessen Schlussthese Schmitt noch nach Jahrzehnten beunruhigt hat, geht aus einem Brief aus dem Jahr 1965 an Dietrich Braun hervor: „Noch heute erregt mich die dreiste Behauptung Petersons, dass politische Theologie durch das Dogma von der Trinität unmöglich geworden ist.“¹¹⁹ Wie sehr er sich auch noch später über Peterson erregte, erhellt eine Begebenheit, die Marianne Kesting von einem Besuch im Januar 1972 in Plettenberg berichtet. Sie hatte sich mit Schmitt länger über Peterson unterhalten, den sie persönlich gut gekannt hatte. In der Nacht darauf erlitt er eine Herzattacke und Kesting erhielt einen Anruf von seiner Hausdame Anni, sie möge „doch von weiteren

¹¹⁶ Legitimität 1966, 60 (wie Anm. 112).

¹¹⁷ Vgl. Joachim Ritter, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt/M. 1974. Siehe darin die Aufsätze: *Subjektivität und industrielle Gesellschaft* (1961), und *Landschaft* (1963). Zu Ritter siehe Verf./Dieter Groh, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen, in: Dies., *Weltbild und Naturaneignung*, Frankfurt/M. 1996, 100–108.

¹¹⁸ Wir erleben heute, was es bedeuten kann, wenn die Theologie wieder zur Begründung von Feindbestimmungen dient.

¹¹⁹ 4. 3. 1965. Zit. Nichtweiß, *Apokalyptische Verfassungslehren*, 42 (wie Anm. 55).

Besuchen absehen, da Carl Schmitt unser Gespräch über Peterson sehr angegriffen und ihres Erachtens die Herzattacke verursacht habe.“¹²⁰

Dass die zahlreichen Hinweise auf die Gnosis im Monotheismustraktat auch als Anspielungen auf seine Person gemeint waren, hat Schmitt wohl genau verstanden. Er mag sich in der gleichen Lage gesehen haben wie Hobbes, den sein Aufsatz von 1965 ‚Die vollendete Reformation‘ – im Gegensatz zum ‚Leviathan‘ von 1938 – zum politischen Theologen umdeutet und damit zum Vordenker der Schmittschen Lehre macht¹²¹. Hobbes sei u.a. als „Manichäer“, d.h. Gnostiker, beschimpft worden, schreibt er dort. Dieses Versteckspiel hatte 1970 ein Ende. Das von Peterson vermerkte Desiderat einer Darstellung der politischen Folgen eines gnostischen oder dualistischen Weltbildes mag ein Anreiz gewesen sein für den Versuch, den Einwand des katholischen Theologen gnostisch–dualistisch zu unterlaufen. Sachlich geht es dabei um eine neue theologische Begründung der Idee des Politischen. Das Argument, das Schmitt gegen Peterson wendete, diente ihm gleichermaßen zur Rechtfertigung seiner eigenen Lehre gegenüber Blumenberg. Es kristallisiert sich in der Formel *nemo contra deum nisi deus ipse*, in Blumenbergs Übersetzung: „Gegen einen Gott nur ein Gott“.¹²² Schmitt versucht, den „ungeheuren Spruch“ (Goethe) zu entschlüsseln. Er deutet ihn christologisch als Aufruhr –

¹²⁰ Marianne Kesting, Begegnungen, in: Schmittiana, hrsg. v. Piet Tomissen, Bd. 4, Berlin 1994, 100f. Dass Schmitt mit fundamentaler Kritik auch anders umgehen konnte, zeigt seine Reaktion auf einen Aufsatz von Alvaro d’Ors aus dem Jahr 1976 mit dem Titel ‚Teología política. Una revisión del problema‘ (Revista de Estudios Políticos No. 205, Jan./Feb. 1976, 41–79). Denn darin hatte der spanische Freund und Kollege Petersons zentrale Einwände gegen die politische Theologie zustimmend referiert (47f.). Schmitt bedankte sich im Juni oder Juli 1976 in einem Brief für den „meisterhaften Artikel über die politische Theologie“. Seiner Empörung über Peterson lässt er sofort freien Lauf: „Peterson ist ein skandalöser Fall.“ (Briefwechsel, 277; wie Anm. 12). Aber dass der Freund die Auffassung Petersons teilt, übergeht er ebenso mit Schweigen wie die Kritik des Spaniers an seiner Interpretation des trinitarischen Gottesbegriffs im „Nachwort“ zu ‚Politische Theologie II‘, 116ff. (dazu die nächsten Seiten), in der Alvaro d’Ors allerdings fälschlicherweise eine Reduktion auf einen hegelianischen Dualismus erkennen will. Schmitts eigene Hinweise auf die häretische – gnostische – Herkunft seiner trinitarischen Spekulation überhaupt zu verstehen, lag offenbar bei einem konservativen spanischen Katholiken und Rechtslehrer außerhalb des Rezeptionshorizonts.

¹²¹ Dazu Verf., Arbeit an der Heilositigkeit, 47–57 (wie Anm. 12).

¹²² Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, ⁵1990, 433. Überschrift des gesamten 4. Teils, in dem er diesen Spruch unter verschiedenen Aspekten interpretiert. Goethe hat ihn als Motto für den (unvollendeten) 4. Teil von ‚Dichtung und Wahrheit‘ gewählt und im Text selbst als „sonderbare(n) aber ungeheuere(n) Spruch“ bezeichnet. Werke, Bd. 10, Hamburg 1959, 75, 177. Siehe auch den Kommentar des Hrsg. 616f. mit Literatur. Die Herkunft der Formel ist nicht geklärt. Nach Richard Faber, Von der „Erledigung jeder Politischen Theologie“ zur Konstitution Politischer Polytheologie, in: Jacob Taubes (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München–Paderborn 1983, 85–99, hier 92, ist Blumenberg vermutlich erst durch Carl Schmitts „Nachwort“ (122) auf die Sentenz aufmerksam geworden. Bei Faber steht nicht die Auseinandersetzung zwischen Schmitt und Blumenberg im Zentrum des Interesses, sondern eine gegen Hans Blumenberg und Odo Marquard gerichtete Kritik des Polytheismus, die sich auf Walter Benjamin beruft.

stasis – des Erlösergottes gegen den Schöpfergott, und zwar unter Berufung „auf dieselbe Stelle bei Gregor von Nazianz (Oratio theol. III, 2)“, die Peterson für die Lehre von der christlichen Trinität als entscheidend herangezogen habe und in deren „Kern“ stehe: „Das Eine – *to Hen* – ist immer im Aufruhr – *stasiatson* – gegen sich selbst – *pros heauton*.“¹²³ Hier, so Schmitt¹²⁴, „tritt uns eine wahre politisch-theologische *Stasiologie* im Kern der Lehre von der Trinität entgegen.“ Damit ist ein „gnostischer Dualismus“ von Schöpfer und Erlöser in das Dogma eingeführt, dessen Überzeugungskraft darin bestehe, dass „ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch sein“ könne. Beide, obwohl „Eins“, stehen vielmehr in Feindschaft einander gegenüber: Der „gnostische Dualismus setzt einen Gott der Liebe, einen welt-fremden Gott, als den Erlösergott gegen den gerechten Gott, den Herrn und Schöpfer dieser bösen Welt.“ In immer neuen Wendungen formuliert Schmitt sein Argument:

„Der Herr einer zu ändernden, d.h. verfehlten Welt (dem die Änderungsbedürftigkeit zugerechnet wird, weil er sich der Änderung nicht fügen will sondern sich ihr widersetzt) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, Neuen Welt können nicht gut Freunde sein. Sie sind sozusagen von *selbst* Feinde.“

Was meint Schmitt damit gewonnen zu haben? Er hat seinen Begriff des Politischen im Dogma der Trinität selbst verankert, indem er sein Kerntheorem, die Unterscheidung von Freund und Feind, in die Trinität hineinträgt. Die Opposition erscheint nun als metaphysisch Vorgegebene.

Nicht übersehen lässt sich, dass in diesen Passagen zwar vom „Schöpfer der bösen Welt“ die Rede ist, nicht aber vom „bösen Schöpfer“ wie in den frühen Tagebüchern. Offenbar sollte hier vermieden werden, explizit die gnostische Zweigötterlehre in der Weise Marcions¹²⁵ – die Unterscheidung des obersten „fremden“ Gottes von dem im Alten Testament bezeugten Schöpfergott, dem Demiurgen – heranzuziehen. Lieber nahm der Autor einen gewissen Bruch der inneren Logik seiner Konstruktion in Kauf, indem er dem Schöpfergott den theistischen Gottesbegriff mit seinen Merkmalen Allmacht, Allwissen und Allgütigkeit zuschrieb und damit das Prädikat der Bosheit ersparte. Der Bruch wird im Folgenden deutlicher. Schmitt lässt nämlich den gnostischen Dualismus von Schöpfer und Erlöser auf einen *christologischen Dualismus* hinauslaufen. Er vollzieht also nicht wie Marcion die Spaltung der ersten Person der Trinität, sondern der Zweiten¹²⁶:

¹²³ Politische Theologie II, 116 (wie Anm. 5).

¹²⁴ Die Zitate der folgenden zwei Abschnitte ebd. 118–121.

¹²⁵ Zu Marcion immer noch grundlegend Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 2. Auflage 1924, u. Neue Studien zur Marcion, Leipzig 1923; dann Marksches, Gnosis, 86f. (wie Anm. 19). Zum Verhältnis Marcions zu Paulus siehe Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, hrsg. v. Jan u. Aleida Assmann, München 1993, 79ff.; speziell dazu auch das erhellende Nachwort zu diesem Band von Wolf Daniel Hartwich, Jan u. Aleida Assmann, 165–168.

¹²⁶ Politische Theologie II, 120 (wie Anm. 5).

„Die Lehre von der Trinität umhüllt die Identität von Schöpfergott und Erlösergott in der Einheit von Vater und Sohn, die beide nicht absolut identisch, aber dennoch ‚Eins‘ sind, wobei ein Dualismus von zwei Naturen, Gott–Mensch, in der zweiten Person zur Einheit wird.“

Der „Gott–Mensch“ Christus vereint in sich eine „gegenstrebige Fügung“¹²⁷, als „Gott“, als Erlösergott die Rebellion gegen den Schöpfergott, als „Mensch“ den Gehorsam gegenüber dem Vater und Schöpfer. Als „Mensch“ bejaht Christus die „böse Welt“, deren Heillosigkeit er in seiner Rolle als Erlösergott überwinden will. Wie man sieht, sind die beiden „Naturen“, die der Sohn in sich vereint, ebenso „von selbst Feinde“ wie Schöpfergott und Erlösergott. So ist die Politische Theologie, wie von Schmitt zu Beginn seines Buches im „Hinweis zur Orientierung des Lesers“ angekündigt, zur „*Politischen Christologie*“ weiterentwickelt worden. Die zweite Person der Trinität trägt den gnostischen Dualismus der Unterscheidung von Freund und Feind in sich. Wollte man diesen Gedanken auf die eschatologische Spitze treiben, könnte man in den beiden „Naturen“ Christi zwei feindliche Brüder in einer Person erkennen: Christ und Antichrist. Der „Mensch der Bosheit“ ist dem satanischen Fürsten und Schöpfer dieser Welt in Gehorsam unterworfen, während Christus als Erlöser dessen Herrschaft gerade brechen will. Im Übrigen weiß bereits die Däubler-Schrift von älteren Quellen, die von der Geburt auch des Antichrist aus einer Jungfrau berichten¹²⁸. Die gesamte Konstruktion soll nicht nur die Unvermeidbarkeit, sondern auch die Notwendigkeit eines prinzipiellen Freund–Feind–Denkens als theologisch unabweisbar erscheinen lassen. Die Behauptung eines gnostischen Dualismus innerhalb des trinitarischen Gottesbegriffs will die Einwände Petersons und Blumenbergs gegen die Politische Theologie als Theologie der Unterscheidung von Freund und Feind auf einen Streich widerlegen.

Dass die Idee zu dieser befremdlichen Figuration eine Frucht der frühen Harnack–Lektüre ist – Schmitt nahm nachweislich seine älteren Notizen noch Jahrzehnte später zur Hand – dürfte wahrscheinlich der Fall sein. Harnack spricht über die Vorstellung von zwei Naturen Christi im Zusammenhang seiner Ausführungen über den Doketismus¹²⁹:

„Nicht der Doketismus (im strengen Sinn) ist das Charakteristische der gnostischen Christologie, sondern die Zwei–Naturenlehre, d.h. die Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, resp. die Lehre, dass der Erlöser als Erlöser nicht Mensch gewesen ist. Aus der inhärenten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur begründen die Gnostiker diese Anschauung, die ohne prinzipielle Begründung von vielen Lehrern des Zeitalters geteilt wurde.“

¹²⁷ Ich entnehme diesen Begriff einer Anregung von Jacob Taubes, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987, 79f., der sich wiederum auf Heraklit bezieht: „Sie verstehen nicht, wie es auseinandergetragen mit sich im Sinne zusammengeht: gegenstrebige Fügung wie die des Bogens und der Leier.“

¹²⁸ Däublers „Nordlicht“, 62 (wie Anm. 10).

¹²⁹ Harnack, Dogmengeschichte, 286 Anm. 1 (wie Anm. 19). Zum Doketismus vgl. Marksches, Gnosis, 59 (wie Anm. 19).

Gleichwohl entspricht die gnostische Christologie, die Schmitt in seiner Fassung des trinitarischen Gottesbegriffs postuliert, etwa der Lehre Marcions ebenso wenig wie seine Reduktion der marcionitischen Zwei-Götter-Lehre auf einen Einzigen, den bösen Schöpfergott. Nach Marcion kann nämlich der Vater von Jesus nicht identisch sein mit dem *creator coeli et terrae*. Der Vater Jesu Christi ist der „fremde Gott, *deus alienus*, der andere Gott“ (Jacob Taubes).

Die zweite Spur auf der Suche nach der Herkunft der Idee von den zwei Naturen Christi führt zurück auf Döllingers „Geschichte der gnostisch-maniäischen Sekten im früheren Mittelalter“, in der Schmitt nach eigenem Bekunden „seinen Dualismus“ wiedergefunden hatte. Dort konnte er der Lehre der Euchiten, die von den Bogumilen im 12. Jahrhundert aufgenommen wurde, eine Anregung zu dieser Idee entnehmen¹³⁰:

„(...) der Vater hat sich das Überweltliche vorbehalten und von seinen beiden Söhnen walten der jüngere im Gebiet des Himmels, der ältere, Satanaël, beherrscht das Irdische; diese beiden stehen sich zwar jetzt feindselig gegenüber, werden sich aber doch einmal, als Söhne eines Vaters, versöhnen. Darum erwies ein Theil dieser Euchiten beiden gleiche Ehre, während andere nur dem jüngeren Beherrschter des Himmels dienen wollten, den älteren aber als ein gefährliches und zu schaden geneigtes Wesen scheut, und die schlimmste Partei unter den Euchiten, von dem jüngeren Sohne sich abkehrend, bloß dem Satanaël, dem Erstgeborenen des Vaters, dem Bildner der sichtbaren Welt, huldigte.“

In dieser Vorstellung von der göttlichen Familie hat der weltfremde gute Gott zwei Söhne hervorgebracht, Brüder, die einander in Feindschaft gegenüberstehen, eine Konfiguration, die bei Schmitt in der zweiten Person der Trinität wiederkehrt, mit der Differenz, dass der Vater hier nicht mehr der transzendenten Gott ist, sondern der (böse) Schöpfer dieser Welt. Satanaël erscheint in der Lehre der Bogumilen als eben jener „boshaftes Schöpfer“, der die Welt als „Hölle“ eingerichtet und die böse Natur des Menschen geschaffen hat, von dem Schmitt in den frühen Tagebüchern sprach. Er ist der „gerechte“ Gott, der Machtgott, der Fürst dieser Welt. Dies gilt es festzuhalten im Hinblick auf die bedenklichste Form politischer Theologie, zu der Schmitt sich bekannt hat.

Die oben zitierten gnostischen Spekulationen mögen zur Genese der Idee von den zwei Naturen Christi geführt haben. Den Gnostizismus allerdings konsequent in der Weise Marcions zur Sprache zu bringen – seine Zwei-Götter-Lehre – und die Natur des Erlösers, den Schmitt ja selbst als „einen Gott der Liebe, einen weltfremden Gott“ bezeichnet, auf den transzendenten Gott zu beziehen, die Natur des gehorsamen Sohnes hingegen auf den bösen Schöpfergott, das verbot sich von selbst schon allein deshalb, weil das erklärte Ziel ja war, gegen Peterson den gnostischen Dualismus in den christlichen Begriff der Trinität einzuführen und nicht, eine Politische Theologie nach Maßgabe der Gnosis zu entwerfen. Der Einwand von Blumenberg gegen diese Konstruktion, vorgebracht in „Arbeit am Mythos“ lautet, eine Todfeindschaft zwischen Vater-Gott und Gottessohn sei christologisch nicht denkbar¹³¹. Er selbst stellt das Verhältnis von Schöpfergott und Erlösergott in

¹³⁰ Döllinger, Geschichte, 34f. (wie Anm. 17). Schmitt hatte das Bogumilen-Kapitel Döllingers gelesen. Siehe oben S. 352f., Anm. 17.

¹³¹ Arbeit am Mythos, 601f. (wie Anm. 122).

Analogie zum Verhältnis von Zeus, dem Gottvater des griechischen Pantheons, zu Prometheus, der im Mythos ebenfalls als Heilsbringer der Menschheit gegen den Willen des Göttervaters figuriert. Das ist seine Interpretation der Goetheschen Formel *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Der Schluss daraus lautet: „Der Heilsgott bewirkt die Menschheit, die der Naturgott bei seiner Ablehnung der faktisch Geschaffenen im Sinn hatte“.¹³² Stimmig ist die Analogie allerdings nur unter der Voraussetzung eines theistischen Gottesbegriffs. Dem Scharfsinn Blumenbergs ist hier die Ambivalenz der Rhetorik seines Kontrahenten offenbar entgangen: Einerseits werden, wie oben gesagt, dem Schöpfer der Welt Allmacht, Allwissen und Allgütigkeit zugeschrieben, andererseits aber die Prädikate des gnostischen Demiurgen. Ein böser Schöpfergott steht jedoch naturgemäß in Opposition zum Erlösergott, nicht aber der Vater-Gott der christlichen Trinität. Wir haben es offenbar hier doch nicht nur – wie von Schmitt angekündigt – mit einer Politischen Christologie zu tun, sondern mit einer gnostischen Politischen Theologie, die der Text unter dem Schleier rhetorischer Zweideutigkeit zu verbergen sucht.

4. Die politische Theologie des Großinquisitors

Die radikalste Form der Verbindung von Theologie und Politik hat Schmitt in Dostojewskijs Großinquisitor gefunden. Im August 1914 hatte er, so eine Notiz im Tagebuch, angefangen den russischen Dichter zu lesen: „Die Russen sind mir wieder sympathisch (...), ich schwärme und bin selig trotz des Krieges“.¹³³ Die anhaltende Begeisterung ist ablesbar an seinen Schriften. „Nur bei einem russischen Orthodoxen, bei Dostojewski, erhebt sich das antirömische Entsetzen noch einmal zu der säkularen Größe seiner Schilderung des Großinquisitors“, liest man in „Römischer Katholizismus und politische Form“.¹³⁴ Donoso Cortés behält wegen seiner radikal negativen Anthropologie „die selbstbewusste Größe eines geistigen Nachfahren von Großinquisitoren“, heißt es 1922 in der „Politischen Theologie“¹³⁵. Der Großinquisitor Dostojewskijs fällt über die Natur des Menschen ein ebenso vernichtendes Urteil wie der spanische Politiker, dessen „Verachtung der Menschen (...) keine Grenzen mehr“ kenne¹³⁶. Für den Großinquisitor Dostojewskijs sind die Menschen nichts als Sünder, lasterhaft und nichtig, schwach, gemein und töricht. Den wiedergekehrten Christus möchte er am liebsten auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen; er wirft ihm vor, den Nichtswürdigen eine Freiheit, die Freiheit im Glauben, mit der sie nichts anfangen können, gebracht zu haben¹³⁷:

¹³² Ebd. 602–604. Dazu Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 174ff. (wie Anm. 12)

¹³³ Tagebücher, 175 (wie Anm. 1).

¹³⁴ Römischer Katholizismus, 5f. (wie Anm. 15).

¹³⁵ Politische Theologie, 73f. (wie Anm. 3).

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Dostojewskij, Der Großinquisitor, Wiesbaden (Insel-Ausgabe) 1952, 29f. Zur Selbstdarstellung der Hauptfigur siehe ebd. 26ff. Vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 212–214 (wie Anm. 12).

„Du dachtest zu hoch von den Menschen, denn sie sind nun einmal Sklaven, wenn auch zur Empörung geschaffen (...) der Mensch ist schwächer und niedriger als du dachtest (...) Hättest du ihn niedriger eingeschätzt, würdest du weniger von ihm verlangt haben.“

Kein Zweifel ist möglich, Christus stört die Kirche des Großinquisitors mit seiner positiven Anthropologie. Dessen Kirche gründet auf drei Gewalten, um das Gewissen der Menschen für immer zu unterjochen: auf Wunder, Geheimnis und Autorität. Christus ist sein Feind, weil er den drei Versuchungen Satans, der ihn eben mit diesen „Gewalten“ verlocken wollte, widerstanden hat. Vor allem der letzten und wichtigsten: Christus hat den Satan nicht angebetet, um die Herrschaft über die Welt zu erlangen. Genau dazu bekennt sich der Großinquisitor vor dem wiedergekehrten Christus: „wir sind mit ihm (dem Satan, Verf.), das ist unser Geheimnis.“ Die Herrschaft seiner Kirche gründet auf Betrug: „Wir aber werden zu ihnen reden, dass wir dir gehorchen und in deinem Namen herrschen. Wir werden sie abermals betrügen, denn dich werden wir nicht mehr bei uns einlassen.“ Mit seiner Entscheidung für die diesseitige Macht schließt er den „weltfremden guten Gott“ aus seiner Kirche aus. In dieser Darstellung gipfelt Dostojewskis Hass auf die römische Kirche, die er bekanntlich als Gestalt des Antichrist betrachtete.

Die Figur des Großinquisitors blieb zeitlebens im Denken Schmitts präsent. Im ‚Glossarium‘ stellt die Notiz vom 23. 5. 1949 einen Vergleich zwischen Hobbes und dem Großinquisitor an. Den Ausgangspunkt der Reflexion bildet der Umstand, dass in Hobbes‘ Staatskonstruktion, die die Einheit von Politik und Religion institutionell verwirklicht, der Souverän in seiner Funktion als Haupt der Staatskirche den öffentlichen Kult unter dem Leitsatz „Jesus is the Christ“ als verbindlich vorschreibt¹³⁸:

„Die Kraft eines solchen Satzes („Jesus is the Christ“) wirkt auch dann, wenn er im Begriffssystem des gedanklichen Aufbaus an den Rand, ja scheinbar sogar außerhalb des Begriffskreises geschoben wird. Diese Abschiebung ist ein der Verkultung Christi analoger Vorgang, wie ihn der Großinquisitor Dostojewskis vornimmt. Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: Die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum entanarchisieren ihm aber im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf zu verzichten (...) Reformation und Gegenreformation erweisen sich als richtungsverwandt.“

Diese Richtungsverwandtschaft besteht in der Analogie von Abschiebung (Hobbes) und Verkultung (Großinquisitor). Weiterhin verbindet beide, wenn auch aus entgegengesetzter Perspektive, dass ihnen eine Affinität zum Satan zugeschrieben wird. Der Großinquisitor hat sich offen zum Satan bekannt, d.h. Dostojevskij betrachtet ihn und seine Kirche als Gestalten des Antichrist. Darauf spielt Schmitt in ‚Römischer Katholizismus‘ selber an¹³⁹. Hobbes‘ Staatssymbol ist, wie Schmitt im mythengeschichtlichen Kapitel seines ‚Leviathan‘ schreibt, von hintergründiger Bedeutungsfülle: Das Bild des

¹³⁸ Glossarium, 243 (wie Anm. 12).

¹³⁹ Römischer Katholizismus, 5 (wie Anm. 15). Siehe auch Walter Schubart, Dostojevskij und Nietzsche, Luzern 1939, 105; ein Buch, das Schmitt nach Ausweis des ‚Glossarium‘ gut kannte.

Leviathan verkörpert „die Macht des Satans“¹⁴⁰. In diesem Buch wird Hobbes auf hintersinnige Weise verdächtigt, ein Prophet des Antichrist zu sein, und zwar insbesondere, weil der Leitsatz seiner Staatskonstruktion „Friede und Sicherheit“ (1 Thess 5,3) eine Parole des Antichrist sei¹⁴¹.

Man erkennt am Beispiel der Antichristzuschreibungen von Schmitt und Dostojewskij, dass die Offenbarung des Johannes jeweils im Interesse der eigenen Zeitkritik funktionalisiert wird¹⁴². Die politische Theologie des Großinquisitors, die sich entschlossen auf die Seite des Demiurgen, des bösen Schöpfers dieser bösen Welt stellt und in einem diktatorischen, ja totalitären, das Gewissen der Menschen unterjochenden Kirchenregiment – gewissermaßen einer satanischen Theokratie – verwirklicht wird, ist offenbar eine gnostische. Sie postfiguriert – denken wir an Döllingers Ausführungen über mittelalterliche Sekten zurück – das Credo jener „Partei“ der Euchiten, die „bloß dem Satanaël, dem erstgeborenen des Vaters, dem Bildner der sichtbaren Welt“ huldigte. Dass die Welt aus der Perspektive des gnostischen Dualismus in einer paradoxen Positivität als das Gegenüber zu Gott erscheint, hat Hans Jonas bemerkt: Finsternis und Tod, die Bestimmungen der Welt, sind „nicht einfach negativer Natur, indem sie die bloße Abwesenheit alles Göttlichen in der Welt bezeichnen (...), sondern von einer eigenen Positivität gegenüber derjenigen Gottes: selbständige und aktive Charaktere der Welt (...), das Gegen-Göttliche. Darum hat die Welt auch ihren eigenen Geist, ihren Fürst, ihren ‚Gott‘. (...) Zugleich aber ist diese Eigenwirklichkeit des Weltlichen ganz in eine Polarität eingespannt, durch die sie erst wird, was sie gnostisch ist: der Gegenpol Gottes.“ Dieser Gegenpol wird seinerseits „religiös spezifisch, ja auf eine so intensive wie paradoxe Art religiös mächtig (...)“¹⁴³. Was Jonas hier beschreibt, hat der Großinquisitor Dostojewskis in seiner Kirche auf exemplarische Weise institutionell verwirklicht. Schmitt zufolge kann die konkrete Positivierung des Gegen-Göttlichen, die Ausübung der Macht im Namen des Fürsten dieser Welt nicht als böse bezeichnet werden. Das geht jedenfalls aus seinen im ‚Glossarium‘ notierten Überlegungen hervor. Unter Berufung auf Gregor den Großen schreibt er dort¹⁴⁴:

„Sogar die Macht des Satans ist demnach als solche von Gott und nicht böse. Wie kam es zu der entgegengesetzten These Burckhardts? Der ‚Wille zur Macht‘ wäre der gute Wille! Jawohl, wenn es göttliche Macht ist und der Wille sich unterordnet; es gibt nur einen bösen Willen: den Willen zur Ohnmacht, d.h. Verzicht auf Vollstreckung. Vollstrecken von dort her gesehen, Ethik des Vollstreckens.“

Wen Schmitt hier im Auge hatte, wird deutlich, als er kurze Zeit später, am 15. 5. 1948 – er hat auf diesen Eintrag eigens verwiesen – von Hitler als dem

¹⁴⁰ Leviathan, 12ff., 36ff., 48 (wie Anm. 9).

¹⁴¹ Zu Schmitts Kritik an Hobbes siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 38ff. (wie Anm. 12).

¹⁴² Dazu Jürgen Ebach, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: Einwürfe 2 (1985), München (Chr. Kaiser), 5–61, hier 22–26.

¹⁴³ Gnosis (wie Anm. 12), 150.

¹⁴⁴ Glossarium, 139 (wie Anm. 12), Eintrag vom 27. 4. 1948.

„Vollstrecken“, dem „reinen Scherzen“ spricht¹⁴⁵. Was diese Auffassung des Willens zur Macht in den 1930er-Jahren politisch bedeutete, wurde auf erschreckende Weise klar, als Schmitt sich die Parole Hitlers aus ‚Mein Kampf‘ explizit zu Eigen machte: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“. ¹⁴⁶ Im Zusammenhang dieser Reflexionen fallen auch die Namen Harnack und Sohm. Über den Rechthistoriker und Kirchenrechtler Rudolf Sohm vermerkt ein Eintrag vom 27. 3. 1948 mit Bezug auf eine Notiz vom 14. 12. 1913, also aus der Zeit seiner frühen Gnosis-Rezeption: „Sohm ist Marcionit“. ¹⁴⁷ Diese Hinweise besagen, dass im Hintergrund der ganzen oft sprunghaften Erörterungen zum Thema „Ethik des Vollstreckens“ wohl eine gnostisch-dualistische Weltsicht steht. Deren politisches Programm hat der Großinquisitor Dostojevskij auf zeitgemäße, aber kongeniale Weise umgesetzt. Die Entscheidung für die diesseitige Macht, die er getroffen hat, impliziert ein Freund-Feind-Denken, das vor der letzten Konsequenz nicht zurückschreckt: Die Feinde seiner Kirche werden auf dem Scheiterhaufen vernichtet. Er hat nichts im Sinn mit jener Leitidee der *complexio oppositorum*, die Schmitt der römischen Kirche 1923 als Schwäche ankreidete und der er sein Projekt der „eigentlich katholischen Verschärfung“ entgegengesetzt hatte.

Liegt hierin der Grund für die anhaltende Begeisterung für die von dem russischen Dichter erfundene Figur? Eine Antwort könnte der Bericht von Jacob Taubes über eine Unterredung mit Schmitt geben, die zehn Jahre nach der Veröffentlichung von ‚Politische Theologie II‘ stattfand¹⁴⁸:

„Schon früh hatte ich in Carl Schmitt eine Inkarnation des Dostojevskischen ‚Großinquisitors‘ vermutet. In der Tat, in einem stürmischen Gespräch in Plettenberg 1980 sagte mir Carl Schmitt, wer nicht einsehe, dass der ‚Großinquisitor‘ schlechthin Recht hat gegenüber all den schwärmerischen Zügen einer jesuanischen Frömmigkeit, der habe weder kapiert, was Kirche heißt noch was Dostojevskij – gegen seine eigene Gesinnung, durch die Gewalt der Problemstellung gezwungen, eigentlich vermittelt‘ habe.“

Während der Russe die römische Kirche des Großinquisitors als Gestalt des Antichrist anprangert, erkennt Schmitt offenbar genau darin seine Ideal-kirche, in der ein nihilistisches Menschenbild und der Wille zur Macht zur großen „politischen Form“ auflaufen. Es ist eine Kirche, die Christus, den Gott der Menschenliebe, innerweltlich zur Bedeutungslosigkeit herabstuft, indem sie ihn in die Weltfremdheit der Transzendenz abschiebt und nur noch als Fassade für den Kult missbraucht. Das bedeutet vor der Folie des gnostischen Dualismus in der Christologie von ‚Politischer Theologie II‘ eindeutig Schmitts eigene Positionierung auf jener Seite des halbierten Christus, der dem bösen Gott gehorcht und seinen Bruder als Feind ansieht wie Kain den Abel. Diese

¹⁴⁵ Ebd. 149. Zu Schmitts „Ethik des Vollstreckens“ siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 111f. (wie Anm. 12).

¹⁴⁶ Schlusswort auf der Tagung ‚Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist‘ vom Oktober 1936, in: Deutsche Juristen-Zeitung 41, 1936, 1193–1199. Das Hitler-Zit. in der Ausgabe München, 1936, 70.

¹⁴⁷ Glossarium, 119: „Fand eine Notiz vom 14. 12. 1913 (Düsseldorf)“. Die Ortsangabe bezieht sich offenbar auf das Hauptstaatsarchiv, wo sein Nachlass aufbewahrt wird (wie Anm. 12).

Konstruktion, die sein lebenslang betriebenes Projekt der „katholischen Verschärfung“ auf die Spitze treibt, gibt zugleich den Blick frei auf den heimlichen Motor dieses Projekts: den gnostischen Dualismus. Auf eine politische Theologie, die in einer solchen ‚Offenbarung‘ ihren tiefsten Grund findet, dürfte – in Analogie zu Jan Assmanns Formel für die politische Theologie der alten Ägypter „Herrschaft und Heil“¹⁴⁹ – die Formel „Herrschaft und Unheil“ zutreffen.

¹⁴⁸ Taubes, Gegenstrebige Fügung, 15 (wie Anm. 127). Die folgende explizite Bejahung der politischen Theologie des Großinquisitors konkretisiert den Eintrag vom 30. 9. 1950 im ‚Glossarium‘, 310: „Rome n'est plus dans Rome, elle est toute ou je suis.“ (wie Anm. 12).

¹⁴⁹ Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

KRITISCHE MISZELLE

Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431

„Über die Befestigung des Symbols der heiligen Väter in Nicäa und über den vom Presbyter Charisius übergebenen Libellus“

Von Luise Abramowski, Tübingen

Nur die *Collectio Atheniensis* (= A) der ephesinischen Akten, ediert in ACO I 1,7, vom Herausgeber Eduard Schwartz besprochen in der *Praefatio* von ACO I 1,4, enthält Verhandlungen der kyrillischen Synode über regionale Probleme: A 73 – 79 über den Antrag des Presbyters Charisius aus Philadelphia in Lydien, A 80 über die Messalianer, A 81 über die Selbständigkeit der Kirche von Zypern, A 82 über die Bischöfe der Provinz Europe (das ist das Hinterland von Konstantinopel), A 83 über einen früheren Metropoliten in Pamphylien, cf. ACO I 1,4, p. XVII. Aus den jeweiligen Protokollen sind Stücke ganz verschiedenen Umfangs übernommen worden, manchmal nur der Beschluss der Synode. Eine Ausnahme ist der Komplex A 73 – 79: Hier ist nicht nur aus dem Protokoll der Sitzung vom 22. Juli (Datum ACO I 1,7, p. 84,33) ausgewählt worden, sondern diese Auswahl hat in einer nachträglichen Bearbeitung beträchtliche Zusätze erhalten. Und zwar stammen diese Zusätze fast vollständig aus der *ersten* Sitzung der kyrillischen Synode vom 22. Juni 431, wie Schwartz leicht zeigen konnte, ACO I 1,4, p. XVIII – XXI; im Apparat zu I 1,7 sind die Fundstellen angegeben. Dazwischen sind auch kleinere Stücke eigens für die Bearbeitung formuliert worden, wie ich unten notieren werde. Der Bearbeiter der ursprünglichen *Gesta* sei nicht ein beliebiger späterer Fälscher, sondern vermutlich Kyrill selbst, so Schwartz I 1,4, p. XVIII f. Schwartz zitiert in der Anmerkung zu I 1,7, p. 88,33 (eine Anmerkung die besser zur „Befestigung“ in der Überschrift p. 84, 29 passen würde) aus Kyrills Brief an Acacius von Beröa, A 107,5 (I 1,7, p. 149, 3 ff.): In Ephesus habe es ein *idikon hypomnēma* gegeben, welches den Glauben der nicäniischen Väter „befestigte“, unter Beifügung von Väterzitaten. Was Kyrill meint, ist der erste Teil der Sitzung vom 22. Juli in der bearbeiteten Form.

Das Ergebnis der Bearbeitung erhält eine Überschrift (I 1,7, p. 84,28–30), die den zweifachen Inhalt des Folgenden angibt, man kann sie oben im Titel dieser Untersuchung lesen. Das Protokoll selbst beginnt formgerecht mit dem Datum der Sitzung und dem Versammlungsort, dem Episkopeion des Bischofs Memnon von Ephesus (p. 84,31–36). Das Datum ist übrigens nicht nur in

lateinischer, sondern auch nach ägyptischer Zählung angegeben, ein deutlicher Hinweis auf die alexandrinische Redaktion auch dieses besonderen Komplexes. Danach wird die Teilnehmerliste der *ersten* Sitzung vom 22. Juni abgeschrieben, mit 157 Namen (p. 84 – 88). Man könnte sich ohnehin nicht vorstellen, wie 157 Personen im Bischofshaus getagt haben sollten; ganz zu schweigen von den 197 Personen der Liste A 79, also am Schluss – ist diese Letztere eine Unterschriftenliste, erstellt im Umlaufverfahren?

Nach A 73, der ausgeborgten Teilnehmerliste, eröffnet in A 74 § 1 der alexandrinische Obernotar Petrus den Geschäftsgang der Sitzung vom 22. Juli, wie aus dem Inhalt seiner Ankündigung zu erschließen ist (neben der Fürsorge „eurer“ Synode für den Glauben zeige sie auch Fürsorge für die *disciplina* und *ordinatio ecclesiarum*, cf. die lateinische Version ACO I 3, p. 120, 34; damit sind die oben aufgezählten regionalen Probleme gemeint). Den *horos*, den die Synode hervorgebracht hat, hat er in Händen und will ihn vorlesen, wenn es der Versammlung gefällt. Die Synode stimmt zu, § 2: „Der von dieser (=unserer) heiligen und ökumenischen Synode hervorgebrachte *horos* soll vorgelesen und den Akten eingefügt werden“. – Die beiden §§ 1 und 2 bilden offensichtlich den Anschluss an p. 84,31–34 innerhalb des Anfangs von A 73 und sind zusammen mit jener Passage als Reste des ursprünglichen, nicht bearbeiteten Aktentextes zu betrachten.

Unvermittelt folgt in A 74 § 3 das Nicänum, ohne irgendeine Überleitungsformel oder Begründung. Selbst dies Bekenntnis ist aus der ersten Sitzung übernommen worden, denn das Lemma ist dasselbe wie dort: „Die Synode in Nicäa legte diesen Glauben dar“ (p. 89,3). – Blickt man übrigens von § 3 zurück auf § 2, so wirkt dieser wie der vermisste Übergang zum Nicäum – mit oder ohne Absicht des Redaktors? Fast vermute ich, dass Schwartz das so gesehen hat (s. seine oben erwähnte Anmerkung), und ich selber las es zunächst auch so.

Dem Nicäum wird eine Bemerkung angeschlossen (§ 4 p. 89, 14–20), die *nicht* aus der 1. Sitzung stammt, also vom Bearbeiter verfasst wurde. Sie soll zu A 75 überleiten, ihr Inhalt ist: Diesem Glauben müssen alle zustimmen, denn er ist fromm und ausreichend für ein nützliches Leben „unter dem Himmel“. Es gibt aber Leute, die diesen Glauben zu bekennen beanspruchen, die ihn falsch interpretieren und die Wahrheit nach ihrer Meinung auslegen, „Söhne des Irrtums und Kinder des Verderbens“, deswegen ist es nötig, Aussprüche der orthodoxen Väter anzuführen, um den Glauben richtig zu verstehen, auszulegen und zu verkündigen. – D.h. aber, das Nicäum allein genügt angeblich – und es genügt dann doch nicht. Denn die Gegenseite brief sich natürlich auch auf das Bekenntnis von Nicäa.

A 75 kopiert nun des Väterflorileg der ersten Sitzung *mitsamt* den Zeilen der dortigen protokollarischen Vorbemerkungen; am Ende werden vier Zitate angehängt, die den originalen Beitrag des Redaktors zu dieser Kopie darstellen (p. 89 – 95).

A 76 (p. 95,19 ff.) bietet eine zweite Einleitung innerhalb der bearbeiteten Sitzung; in der lateinischen Version geht ihr voran, wie es sich gehört: „Nachdem dies vorgelesen worden war, sagte der Presbyter von Alexandrien und Obernotar:“, ACO I 3, p. 128,1. Was er dann sagt, kennzeichnet das Vorangegangene als Beschluss über den nicäischen Glauben. Sechseinhalb

Zeilen im genitivus absolutus sind dazu nötig: Die auf Befehl der Kaiser aus „beinah“ der ganzen Ökumene in Ephesus versammelte heilige Synode der Bischöfe überall „hat definiert“ (*horizousēs*), „dass gilt und feststeht“ (*kratein kai bebaian einai*) der Glaube, „der dargelegt wurde durch den heiligen Geist“ durch die in Nicäa versammelten heiligen Väter, 318 an Zahl, (sie, die ephesinische Synode) *hat das „formuliert (typousēs) in einer Weise, wie es sich in dieser Sache geziemt“* (dies ist die Selbstbeschreibung der Arbeit des Redaktors!). – Das bedeutet, dass im Sinne des Redaktors A 74 § 3 – A 75 Ende (p. 89,3 – 95,18) der *horos* der ephesinischen Synode über das Nicäum wäre. Tatsächlich aber ist er sein eigenes Werk.

Nach dem langen genitivus absolutus ist das erste Wort des Hauptsatzes „Charisius“ (p. 96,2), mit ihm beginnt ein zusammenfassendes Referat über den wohl mündlichen Bericht des Charisius, Presbyters und Ökonomos der Kirche von Philadelphia. Am Ende des Referats wird auf den von Charisius eingereichten Libellus verwiesen, dieser folgt ebenso wie der Beschwerdepunkt, nämlich eine Ekthesis über die Menschwerdung, danach liest man weiter die Liste derer, die die „Darlegung“ in Philadelphia unterschrieben haben (p. 96 – 105). Das Verständnis dieser Schriftstücke wird erschwert durch drei Mystifikationen, von denen nur eine sich unmittelbar aus besagten Schriftstücken selbst aufklären lässt.

- 1) Der Ausgangspunkt der Vorgänge, die Charisius schildert, ist der Wunsch „einiger der aus Lydien stammenden Häretiker“, sich der katholischen Kirche zuzuwenden. Wer die „Häretiker“ sind, wird erst aus dem dritten der drei Anathemata klar, die der Ekthesis zur Unterschrift angehängt worden waren (p. 100 oben, hier Zeile 2–4): „Jeder, der den heiligen Tag des *pascha* nicht nach der Setzung der heiligen und katholischen Kirche begeht, sei Anathema“. Es handelt sich also um Quartadecimaner; in den Abschwörformeln lautet ihre Selbstbezeichnung *tessareskaidekatīs* (eine polemische Benennung, die anscheinend Epiphanius erfunden hat). Warum werden diese Leute nur so allgemein unter die Häretiker gerechnet und nicht gleich beim Namen genannt?
- 2) Jedenfalls geraten diese „Unglücklichen“ (p. 96, 14) durch die Unterschrift des ihnen vorgelegten Textes nach Ansicht des Charisius in eine viel schlimmere Häresie. Der Verfasser jenes Textes bleibt anonym; weil sein Werk den Quartadecimanern als orthodox vorgelegt wurde, wird es in der redaktionellen Überschrift als *paraplasthen* „unterschoben“ (p. 97, 25) denunziert (ich nehme den Genitiv zu *ekthesis* explikativ). Die lateinischen Übersetzungen der Akten geben das Partizip wieder mit seiner ersten wörtlichen, hier nicht zutreffenden Bedeutung: „transformatum“, erstaunlicherweise folgt ihnen Schwartz (ACO I 1, 4, p. XVIII). Die Anonymität wird gelüftet im Brief Kyrrils an Johannes von Antiochien, der in die Endphase des Streites um Theodor und Diodor nach dem Frieden von 433 gehört (439/440? S. ZKG 67, 1955/6, p. 34–36). Schwartz hat ihn kritisch in seinen „Konzilstudien“ (Straßburg 1914) in zwei verschiedenen lateinischen Übersetzungen ediert, jetzt liegt er in der großen Ausgabe in ACO I 5, p. 314 f. (Coll. Sich. 15) in den Sammlungen zum ephesinischen Konzil vor und in IV 1, p. 105 f. in den Akten des Konzils von 553. An der ersten Stelle hat das Lemma die Näherbestimmung „pro Theodoro“, weil

Kyrill sich auf das Argument der Gegenseite einlässt, dass man im Frieden mit der Kirche Verstorbene nicht nachträglich verdammten soll; an der zweiten Stelle dagegen redet man von der „conficta epistula“ (sc. Kyrills)! Der Brief gehört zu den kyrillischen „Stücken, die den konstantinopler Hoftheologen so unangenehm waren, dass sie ihre Echtheit bestritten“ (Schwartz, Konzilstudien p. 62). Man fragt sich natürlich, warum dieser Brief trotzdem in die Akten des 5. Konzils aufgenommen wurde. Der Grund sind die Aussagen über die von Charisius in Ephesus vorgelegte „unterschobene“ Ekthesis und ihren Verfasser. Die Ekthesis selber wird unter den zu verurteilenden Theodor-Texten des 5. Konzils aufgeführt, ACO IV 1, p. 70 – 72, unter der Überschrift „scelestum symbolon impii Theodori Mopsuesteni“. In den lateinischen Übersetzungen der ephesinischen Akten ist die Anonymität der Ekthesis bereits aufgehoben und Theodor als ihr Verfasser angegeben, s. den App. zu ACO I 1, 7, p. 97, 25.

Kyrill spricht in seinem erwähnten Brief an Johannes von Antiochien von der *expositio* (= ekthesis) als „tamquam a Theodoro exposita, sicut dicebant qui protulerunt, nihilo sanum habente“. Die Synode habe sie getadelt als voll von „verdrehtem Verständnis“ und habe verurteilt jene, die ebenso dächten. „Dispensative (= *oikonomikos*) nullum fecit viri mentionem nec ipsum nominatim anathemati subiecit nec vero alias“, wegen der Hochschätzung Theodors durch die anwesenden Orientalen, damit diese sich nicht von der Gemeinschaft mit dem Leib der allgemeinen Kirche trennten, (hier nach der Fassung in ACO IV 1, p. 106 referiert). Man sieht, dass *Charisius die Ekthesis als Text Theodors der kyrillischen Synode vorgelegt hatte* und dass die Anonymität ein Resultat der synodalen Regie war. Das Referat über den Bericht des Charisius und wohl auch der Libellus selbst sind vor der Aufnahme in die Akten offensichtlich unter dem von Kyrill genannten Gesichtspunkt rezensiert worden; vielleicht ist Charisius gar schon für den mündlichen Vortrag daran gehindert worden, den Namen Theodors zu nennen. Die „anwesenden Orientalen“ müssen diejenigen Bischöfe der Diözese Oriens gewesen sein, die sich der kyrillischen Synode angeschlossen hatten und die man aus Eigeninteresse nicht verlieren wollte.

Statt dessen wurden (inhaltliche) Beziehungen zu Nestorius hergestellt und die Nichtübereinstimmung mit dem Nicäum verurteilt, sowohl im Referat über den Charisius-Bericht (I 1,7, p. 96,8 und 11), wie im Libellus (p. 96, 25 und 97, 5) und in der Definition (p. 105, 22 Nicäa); mit Schwartz I 1,4, p. XVIII ist in Letzterer die Einbeziehung der „perversen dogmata“ des Nestorius mitsamt dem Hinweis, dass sie „unten angefügt“ seien (I 1,7, p. 106,4) für einen kleinen Einschub des Redaktors zu halten. „Unten angefügt“ ist das Florileg aus Nestorius-Zitaten aus der 1. Sitzung der Synode (p. 106 – 111) einschließlich der hämischen Bemerkung des primicerius Petrus am Ende (p. 111,30 f.).

In CPG II wird die Ekthesis als Nr. 3871 unter den Spuria Theodors aufgeführt unter Hinweis auf R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) 1948, 256 f. (im Supplementum der CPG von 1998 gibt es keine Ergänzung zu dieser Nummer). Aber Devreeses Begründungen sind nicht haltbar: Er verharmlost die Äußerungen Kyrills im Brief an Johannes (p. 228.

256); die Argumentation des Afrikaners Facundus, des ausgezeichneten Verteidigers der Drei Kapitel, ist in ihrer Absicht nicht richtig wiedergegeben (p. 256 n. 13). Das für Devreesse entscheidende Argument, „dies Symbol“ entspreche „überhaupt nicht“ jenem, das Theodor in seinen Katechesen erklärt (p. 257), verrät einen allzu engen Begriff von Glaubensbekenntnis, vor allem aber berücksichtigt es nicht den redaktionellen Charakter der Überschrift der Ekthesis (ACO I 1,7 p. 97, 25); diese nimmt das Stichwort „symbolon“ aus dem Referat auf, wo man liest, die Ekthesis sei „wie in der Art eines Symbols komponiert“, p. 96,13. In der Tat beginnt sie mit der Trinitätslehre, um dann sehr viel breiter die oikonomia zu behandeln, von der Menschwerdung bis zum Jüngsten Gericht. Der sachlich richtige Titel ist ohne Zweifel der im Übergang vom Referat zum Libellus mitgeteilte: „Ekthesis über die Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes“, p. 96, 16 f. Von ihrem Inhalt her besteht nicht das geringste Bedenken, Theodor für ihren Verfasser zu halten. Die Ekthesis ist zur genaueren Belehrung für solche geschrieben, wie es am Eingang heißt, die „zum ersten Mal unterwiesen“ werden oder „aus irgendeinem häretischen Irrtum zur Wahrheit übergehen wollen“. Da Theodor 428 gestorben ist und die ganze Charisius-Affäre sich zur konstantinopler Amtszeit des Nestorius abspielte (also zwischen 428 und der ephesinischen Synode), ist die Ekthesis älter als diese Affäre und nicht speziell für die lydischen Quartadecimaner verfasst worden. Die eigentliche Zielgruppe ergibt sich aus den trinitarischen Aussagen: Es sind die Eunomianer. Ich hoffe, mich dazu an anderer Stelle äußern zu können.

3) Die dritte Mystifikation betrifft den Ablauf der Ereignisse, der zur Aufnahme philadelphischer Quartadecimaner in die katholische Kirche führte.

Im Referat über den mündlichen Bericht des Charisius hören wir: Zwei („angebliche“!) Presbyter, Antonius und Jakobus, kamen aus Konstantinopel mit Briefen der („angeblichen“) Presbyter Anastasius und Photius, beide „zu der Zeit“ „in der Umgebung“ des „Häretikers“ Nestorius. Statt, wie es sich ziemte, die apostolische und evangelische Glaubensüberlieferung der nicäni-schen Väter den Irrenden vorzulegen, brachten sie die Ekthesis mit. – Hatten sich die lydischen „Häretiker“ selber nach Konstantinopel gewandt mit Bitte um Unterweisung? Wäre nicht ihr Ortsbischof die erste Adresse für sie gewesen? -

Im Libellus liest man nach einer längeren Einleitung über den falschen Glauben des Nestorius und über die seinetwegen von den Kaisern einberufene Synode, dass die Genossen seiner Gottlosigkeit, die Presbyter Anastasius und Photius (s.o.), darauf hinarbeiteten, diesen Falschglauben in anderen Städten zu verbreiten. Zu diesem Zweck schickten sie den Jakobus aus (s.o., Antonius wird hier nicht erwähnt), der so dachte wie sie und dem sie Tischgemeinschaft und Vertrauen gewährten, indem sie ihn den lydischen Bischöfen brieflich als orthodox empfahlen. In Philadelphia angekommen, brachte er einige der simpliciores (Kleriker noch dazu) soweit, dass sie die Ekthesis eines anderen Glaubens unterschrieben, indem er sie als orthodox vorgab. In der Synode möge nun nicht nur die Ekthesis vorgelesen werden, sondern auch die Briefe der Vorgenannten (also der konstantinopler Presbyter Anastasius und Photius), die den Jakobus als orthodox empfahlen, jedoch ihn, Charisius,

von *koinonia* und *leiturgia* als Häretiker entfernten. Zum Beweis seiner eigenen Orthodoxie fügt er ein (nicänisches) Bekenntnis an (das aber nicht wörtlich das Nicänum ist). – Hier im Libellus ist zwar von den lydischen Bischöfen im Allgemeinen die Rede, aber es wird auch hier der Eindruck erweckt, als ob die ganze Affäre auf beiden Seiten von Presbytern betrieben wurde.

Dies kann nicht ganz den Tatsachen entsprechen. Aus den schon zitierten Angaben über „einige der Häretiker in Lydien“, die Absicht der konstantinopler Presbyter, den „Falschglauben“ „in anderen Städten“ zu verbreiten, die Sendung des Jakobus zu den lydischen Bischöfen (gewiss war Antonius auf die gleiche Weise beschäftigt, doch nach Philadelphia kam Jakobus), ergibt sich, dass die Willigkeit von Quartadecimanern zum Eintritt in die katholische Kirche sich nicht nur in Philadelphia äußerte. Dies musste die jeweiligen Bischöfe angehen. Ich möchte vermuten, dass die Bischöfe Lydiens sich über das (für sie erfreuliche) Phänomen untereinander verständigten und (auf einer Provinzialsynode?) ein gleichförmiges Vorgehen beschlossen. Dazu war Einigung darüber nötig, was den „Häretikern“ abzufordern war, negativ und positiv. Positiv war zu fordern die Zustimmung zu den *ekklesiastika dogmata*, siehe das Erste der drei Anathemata am Ende der Ekthesis (ACO I 1,7, p. 100,1 f.). Dafür brauchte man wiederum eine maßgebliche Formulierung der „kirchlichen Lehre“.

Sind die beiden Presbyter Antonius und Jakobus, die „von Konstantinopel herabkamen“ (p. 96,7 f.), vielleicht von den lydischen Bischöfen (versammelt auf einer Synode?) zunächst dorthin geschickt worden? Welchen Umfang hatte ihr Auftrag? Sollten sie eine brauchbare Zusammenfassung der kirchlichen Lehre mitbringen? Eine solche von mir vermutete Anfrage in der Hauptstadt des Reiches wäre ein Indiz für die allmählich sich entwickelnde Rolle Konstantinopels als Obermetropole für kleinasiatische Provinzen. Die richtige Adresse für die Anfrage wäre wohl trotzdem nicht die curia des Bischofs als vielmehr die *synodos endēmousa* gewesen, die Dauersynode der in Konstantinopel in kirchlichen und kirchenpolitischen Geschäften gerade anwesenden Bischöfe. Das lydische Problem konnte nicht als besonders schwergewichtig betrachtet werden, vielleicht wurde es am Rande der Sitzungen vom Sekretariat der Dauersynode erledigt (ohne ein zu postulierendes Sekretariat hätte diese Einrichtung von ständig wechselnder Zusammensetzung nicht funktionieren können)? Dass die Kleriker des hypothetischen Sekretariats Vertrauensleute des Bischofs waren, scheint selbstverständlich.

Vertrauensleute des Bischofs Nestorius waren die Presbyter Anastasius und Photius (p. 96,9 „zu der Zeit in der Umgebung des Häretikers Nestorius“), und mit diesen beiden Namen befinden wir uns wieder auf dem Boden des Faktischen; über ihre amtlichen Aufgaben beim Bischof Nestorius habe ich spekuliert, weil ihnen ja ein bestimmtes Maß an Autorität zugekommen sein muss. Ihnen war jedenfalls der für solche Übertrittsfälle verfasste Text des Theodor bekannt und auf dem Weg über die Abgesandten muss der Name des Verfassers z. B. in Philadelphia bekannt gewesen sein, sonst hätte Charisius ihn nicht in Ephesus mitteilen können (s. o. den Brief Kyrills an Johannes von Antiochien). In Philadelphia hatte man keine Bedenken, den Text den

Quartadecimanern und den wenigen Novatianern vorzulegen bzw. vorzulesen; leider hat man keine entsprechenden Nachrichten von den anderen lydischen Bischofssitzen. Mit Erstaunen nimmt man in der Abschwörungsliste wahr, dass Charisius nicht von Anfang an gegen die Ekthesis agitiert haben kann; denn die drei letzten Namen in der Liste (§ 30 – 32 in A 76, p. 104 f.; die Liste beginnt mit § 12), alle aus dem Landgebiet um Philadelphia, „rufen“ nicht nur den Bischof „an“ und den für das Umland zuständigen Chorbischof (auch er heißt Jakob), sondern ebenso den Presbyter und oikonomos Charisius. Wann also ist Charisius von koinonia und leiturgia ausgeschlossen worden und von wem? So wie er es am Ende des Libellus (vor seinem eigenen Bekenntnis) berichtet, haben ihn die beiden konstantinopler Presbyter ausgeschlossen, zugleich mit ihrer Empfehlung des Abgesandten Jakobus (p. 97,11–13). Dies ist nach Ausweis der Abschwörungsliste eine stark verkürzte Darstellung (und spricht dafür, dass diese Liste in ihrer originalen Form von Charisius vorgelegt und in der gleichen Gestalt für die Akten kopiert worden ist). Aber wäre nicht der Bischof von Philadelphia als Erster für eine Exkommunikation zuständig gewesen? Und warum wird dessen Name im Referat und im Libellus nicht genannt?

Eine Reihe der Abschwörenden „ruft“ den Bischof namentlich „an“: Es ist Theophanius. Er weilt zurzeit der ephesinischen Verhandlungen noch unter den Lebenden: mit Hilfe der Indices in ACO I 1,8 stellt er sich als ein Mitglied der Synode des Johannes von Antiochien heraus (p. 19). Nun war Johannes und seine Synode wenige Tage vor der Sitzung des 22. Juli von der kyrillischen Synode verdammt worden, nämlich am 16. und 17. Juli (s. die hilfreiche Zeittafel der aus den Akten zu erhebenden Daten in ACO I 1,4, p. XX f.). Die Frage der (diskreten?) Auslassung seines Namens stellt sich damit aufs Neue. War die Bearbeitung des mündlichen Berichts des Charisius durch die Regie der kyrillischen Synode, von der ich oben gesprochen habe, schon vor jener Verdammung vorgenommen worden?

Da man selten personelle Einzelheiten aus den Gemeinden der Zeit erfährt, will ich hier einige Beobachtungen mitteilen, die sich an der Abschwörungsliste machen lassen. Was die Zahlen angeht, so ist daran zu erinnern, dass Charisius berichtet hatte, dass „einige“ von den lydischen „Häretikern“ sich der katholischen Kirche hatten zuwenden wollen, die Liste wird deswegen nicht alle Quartadecimaner und Novatianer aus Stadt und Umgebung aufführen. Doch handelt es sich um mehr Personen als die Addition der Nummern ergibt, weil einmal zwei Namen zu einer Nummer gehören, einmal drei, und bei sechs Quartadecimanern ist hinzugefügt „mit ihren ganzen Häusern“. Fünf Personen sind Katharer oder Novatianer, 19 Quartadecimaner. Unter diesen sind 9 Analphabeten und einer „schwerfällig im Schreiben“, unter den Novatianern sind drei Analphabeten. Dreimal werden weltliche Berufe angegeben: § 13 *bouleutēs*, § 18 *scholastikos* (Rechtsanwalt), § 20 *chryschoos*. Es ist bemerkenswert, dass der scholastikos als Einziger eine völlig selbständige und kurze Absage- und Zustimmungserklärung abgibt; er weiß, was für die Gültigkeit seines Schrittes nötig ist und was nicht, also legt er keine schweren Eide mit numinosem Gehalt ab (Berufung auf die hl. Trinität und auf die *nike* oder *eusebeia* der Kaiser, evtl. noch Verwünschungsformeln für den Bruch des Eides). In drei Fällen wird die Stellung in der Gemeinde

angegeben: § 16 Laie, § 30 (aus dem Umland) Exarchos der Quartadecimaner (auf welchen lokalen Bereich bezogen? Bezeichnung von außen oder Selbstbezeichnung?) § 31 *deuteropresbys* (einer der Analphabeten). Die Analphabeten (denen die nicht gerade kurze Ekthesis vorgelesen wurde) unterschreiben durch andere, die in jedem einzelnen Fall benannt werden. Die Unterschriftshelfer stammen sowohl aus der Gruppe der Abschwörer selbst (so der *bouleutes* zweimal, einmal ein Novatianer für seine beiden Genossen) wie auch aus der aufnehmenden Gemeinde – jedenfalls denke ich mir, dass die teilweise genannten kirchlichen Grade dahin gehören, leider wird nur vom Anagnostes Neoterius erwähnt, dass er einer der „Orthodoxen“ ist. – Eine ganze Reihe der Quartadecimaner gibt zum eigenen Namen auch den Vatersnamen im Genitiv an; hat der Vater den gleichen Namen, so steht dafür ein *dis* „zweimal“ (ich hatte mir diese Anwendung aus den inschriftlichen Belegen bei Liddell / Scott abgeleitet, Schwartzens Index der Personen bestätigt das durch Ausschreibung des Vaternamens im Genitiv nach dem *dis*).

Der Beschluss der Synode (A 77) in Sachen der Ekthesis, die den Quartadecimanern vorgelegt wurde, beginnt mit den Worten: „Nachdem dies nun vorgelesen worden war, beschloss die heilige Synode ...“ (p. 105, 20). Ist tatsächlich die ganze Abschwörungsliste vorgelesen worden? Der Beschluss besteht aus zwei Teilen: Erstens darf niemand einen anderen Glauben vorlegen oder verfassen als den von den in Nicäa versammelten Vätern mit „dem heiligen Geist“ beschlossenen; doch ist diese Bestimmung weniger prinzipiell gemeint oder absolut zu nehmen, als es zunächst den Eindruck macht, denn die Fortsetzung zeigt, dass die Bestimmung auf den Fall des Übertritts aus dem Heidentum („Hellenismus“), Judentum oder irgendeiner Häresie „zur Erkenntnis der Wahrheit“ gemünzt ist (Zeile 22–24); für die Zu widerhandelnden sind die üblichen hierarchisch abgestuften Kirchenstrafen vorgesehen. Der zweite Teil gibt den konkreten Anlass für diese allgemeineren Erwägungen (p. 106, 1–8): Wenn Leute entdeckt werden sollten, von Bischöfen angefangen, die denken oder lehren wie die von Charisius (zum Zweck der Anklage, s. PGL *prokomizō*) vorgelegte Ekthesis „über die Menschwerdung des Sohnes Gottes“, dann verfallen sie dem Urteil dieser heiligen und ökumenischen Synode, mit den entsprechenden Kirchenstrafen.

Hat das irgendeine nachträgliche Auswirkung auf die Vorgänge in Philadelphia gehabt? Ist das ganze Verfahren als null und nichtig zu betrachten, weil auf Grund der Zustimmung zur Ekthesis vollzogen?

Die Berufung auf das Nicänum in dieser spezifischen Anwendung erinnert an das Verfahren des Athanasius gegenüber den Meletianern in Antiochien in seinem Tomus ad Antiochenos. Es könnte dies sogar bewusste Nachahmung sein. Athanasius hatte seinerzeit angeordnet, dass den zur nicänischen Orthodoxie Übertretenden *nur* das Nicänum zur Unterschrift vorgelegt werden sollte, aus der Einsicht, dass keiner der Meletianer bereit sein würde, wie von den Altnicänern gewünscht, ein so markellisches Dokument wie das „westliche“ Serdicense zu unterzeichnen und damit jeder Versuch zur Beseitigung des antiochenischen Schismas scheitern müsste. Er greift sogar zu dem illoyal erscheinenden Mittel, das Serdicense in seiner Autorität nachträglich herabzustufen und für irrelevant zu erklären. – Die Differenzen zum Verfahren, das gegen unsere Ekthesis in Ephesus angewendet wird,

liegen auf der Hand. Die Gemeinsamkeit liegt darin, dass die Suffizienz des Nicänums in beiden Fällen eine pragmatische ist und keine absolute, auch wenn die Kyrillianer in Chalcedon sich unter Berufung auf die Letztere aufs Heftigste gegen eine neue Definition wehren werden.

Mit den letzten Stücken des Aktenkomplexes, dem Nestoriusflorileg A 78 aus der ersten Sitzung, angekündigt durch den Einschub des Redaktors in A 77, und der Unterschriftenliste in A 79 wird die eigenartige Komposition aus tatsächlicher und fiktiver Synodalsitzung bis zum Ende durchgehalten. Der Ansatzpunkt für die nachträgliche Erweiterung war vermutlich der erste Satz des *horos* A 77 über das Nicänum als allein zu verwendendes Bekenntnis. Schwartz schreibt der Bearbeitung die „Intention“ zu, für den Einzelfall des Charisius-Antrags die „auctoritas generalis“, wie sie der Absetzung des Nestorius (in der ersten Sitzung) zukam, zu beanspruchen und damit das Urteil der Synode über jene Ekthesis „auf die ganze nestorianische Lehre auszudehnen“ (I 1,4, p. XVIII), – man muss hinzusetzen: dies alles unter der übergeordneten Autorität des Nicänums. Auch die Bemerkung über die „ganze nestorianische Lehre“ muss genauer gefasst werden. Was hier passiert, ist die Verurteilung der antiochenischen Christologie in ihrem hochverehrten Schulhaupt Theodor unter dem Namen des Nestorius. Dass der Name des Verfassers der Ekthesis hier noch nicht fällt, obwohl er bekannt war, hat taktische Gründe, wie wir von Kyrill selber wissen. Damit wird eine unheilvolle Entwicklung angestoßen, die in der Verurteilung Theodors auf dem Konzil von 553 ihr beschämendes Ende findet.

Als unbeabsichtigt positiven Ertrag der Sitzung der kyrillischen Synode am 22. Juli 431 ist die Aufnahme der Ekthesis als Beweisstück in den Aktentext anzusehen; es ist uns damit eine geschlossene Darstellung von Theodors Christo-Soteriologie in katechetischer Absicht erhalten, wie wir sie gerade in dieser Form sonst nicht besitzen.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Luise Abramowski
Brunsstr. 18
72074 Tübingen

Dr. Ruth Groh
Lutherstr. 55/3
69120 Heidelberg

PD Dr. Markus Matthias
Fahrgasse 61
63303 Dreieich

Prof. Dr. Hans Schneider
Philipps-Universität Marburg
FB Theologie
Lahntor 3
35032 Marburg/Lahn

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Blümer, Wilhelm / Henke, Rainer / Mülke, Markus (Hrg.): *ALVARIUM. Festschrift für Christian Gnilka* (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 33), Münster (Aschendorff) 2002, XI, 403 S., 16 Abb., geb., ISBN 3-402-08119-9.

Der vorliegende „Bienenkorb“ zu Ehren des bekannten Münsteraner klassischen Philologen umfasst nach einem Überblick über das Schriftenverzeichnis (82 Titel) und die betreuten Dissertationen (bisher 6 an der Zahl) insgesamt 33 meist recht kurze Beiträge, deren Thematik sich durchaus nicht nur auf die Literatur der Spätantike beschränkt, wie man es zunächst erwartet. – Der Reigen wird eröffnet von H.-L. Barth (Bonn) über „Das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär“. Dort wird in einem großen Bogen vom Alten und Neuen Testament bis hin zu Augustinus und darüber hinaus zu Recht ausgeführt, dass zum einen Christentum und Militärdienst in den ersten drei Jh.en durchaus nicht für unvereinbar gehalten wurden (wie heute manche pazifistische Interpretation glaubhaft machen will), und zum andern, dass es unter Konstantin d. Gr. auch nicht zu einer radikalen Kehrtwendung der Kirche bezüglich des Kriegswesens gekommen ist. Allerdings ließe sich bei ausführlicher Behandlung etwa von Tertullian, Clemens und Origenes sowohl bei der Begründung wie auch bei der zeitlichen Gebundenheit noch um einiges weiterkommen, wie schon A. v. Harnack und jüngst wieder H. Chr. Brennecke gezeigt haben. – A. Bastiaensen (Nijmegen) geht es bei den „Anfängen der christlichen Hoheliendauslegung“ nicht nur um die Bezeugung im Neuen Testament, sondern um die Frage, wie weit der Physiologus, jene „Naturkunde in frühchristlicher Deutung“, auf die Hoheliedkommentare von Hippolyt und Origenes eingewirkt hat. Dies wird beide Male bejaht. Die wesentlichen Unterschiede zwischen „echten Fälschungen, Anonymität und Pseudoepigraphy“, etwa

bei der Verteidigung der kirchlichen und orthodoxen Tradition untersucht mit einer Fülle von Beispielen. P. F. Beatrice (Padua) in „Forgery, Propaganda and Power in Christian Antiquity“. – Die Studie von M. Becker (Münster) „Augustinus über die Tugenden in Zeit und Ewigkeit“ ist bemüht, die genuin christliche eschatologisch-heilsgeschichtliche Deutung Augustins gegenüber dem platonischen bzw. neuplatonischen Tugendsystem herauszuarbeiten, da doch die *virtutes* in den Augen des Bischofs von Hippo Gaben Gottes an die Menschen seien und nicht als nützliche Waffen im Kampf gegen die Übel in der diesseitigen Welt oder als Mittel zur immanenten Vergeistigung der Seele verstanden werden dürften, sondern als liebende Ausrichtung der Seele auf das Jenseits, wodurch die reine Anschauung Gottes möglich werde. – Ebenso anschaulich gehalten ist die Untersuchung von W. Blümer (Münster) „Kontinuität und Entfaltung: Augustins Stellung zur Rhetorik in den Jahren 387 – 428“. Hier wird am Beispiel der Schrift „*De doctrina christiana*“, aber auch unter Einbeziehung weiterer Belegstellen dargelegt, wie ambivalent – je nach dem Adressatenkreis: Gebildete oder einfache Leute, Heiden, Häretiker, Christen usw. – die Urteile ausfallen, wie aber durchgehend an der Orientierung an der Heiligen Schrift und am Grundsatz des rechten Gebrauchs festgehalten wird. Daraus das Gesamтурteil: Grundlage ist stets der biblisch orientierte Nutzen der Rhetorik. Hier hätte ein kurzer Blick auf andere christliche Autoren, insbesondere auf die kappadokischen Kirchenväter im Osten, noch zu mancher Schärfung und Differenzierung geführt. Sehr instruktiv sind „Die Beobachtungen zur architektonischen Ausstattung der Basilika von S. Paolo fuori le mura in Rom“ von H. Brandenburg (Rom), wird hier doch bereits unter Einbeziehung des neuen Ausstellungskatalogs von G. Lippi über diese Kirche (Mailand 2000) Folgendes gezeigt: Ein klassisches Ordnungsschema, sichtbar am Baubestand der Theodosiusbasilika um

400 (mit korinthischen und kompositen Kapitellen sowohl im Mittelschiff wie in den Seitenschiffen) wird bei den Reparaturarbeiten unter Papst Leo I. abgelöst durch ein neues Ordnungsprinzip mit großen Spolienkapitellen aus severischer Zeit. Zahlreiche Abbildungen dokumentieren dieses Ergebnis in anschaulicher Weise. Etwas schmal und unbefriedigend ist allerdings die Einbeziehung des Prudentiusgedichts perist. 12 ausgefallen, da dort doch von einer Angleichung an die konstantinische Petersbasilika keineswegs die Rede ist. Der Sinn ist wohl eher darin zu suchen, mit der *regia pompa* des neuen Bauwerks zu Ehren des Völkerapostels bei den restlichen Heiden und den christlichen Wallfahrern die Macht der christlichen Religion zu demonstrieren. – Als drittes Grundprinzip christlicher Soteriologie neben der natürlichen Gotteserkenntnis, dem Logos spermatikos, und dem Altersbeweis sucht *V. Buchheit* (Gießen) den „Göttlichen Heilsplan in der lateinischen Apologetik“ zu erweisen, der schließlich zu der bekannten Providenzvorstellung geführt habe, wie sie besonders nachdrücklich von Eusebius und Prudentius vertreten wird. Allerdings könnte man bei der Erforschung dieses „biblischen Kerngedankens“ zwischen den einzelnen Autoren noch deutlichere Unterschiede herausarbeiten, auch zwischen der griechischen und lateinischen Apologetik. – Während sich im Folgenden *G. Calboli* (Bologna) in seinen „Further Comments on the Tradition of the *Rhetorica ad Herennium*“ um den Nachweis bemüht, dass jene im Mittelalter zumeist mit Ciceros „*De inventione*“ überlieferte anonyme Schrift (verfasst von Cornificius?) wohl afrikanischer Herkunft ist (bes. wegen der Parallelen mit Apuleius) und *W. Evenepoel* (Leuven) auf den Spuren Gnilkas die „Three Variations on the Topos of the two Roads bei Prudentius“ näher analysiert (ham. 789 ff.: Freie Entscheidung des Menschen, s. die Herakles-Parabel; apoth. praef.: Gegen die Häretiker; c. Symm. 2, 843 ff.: Gegen die Heiden), beschäftigt sich Gnilkas Schülerin *U. Gantz* (London) mit „*Gregory of Nyssa's Encomium of Meletius as an Example of Christian ΕΣΙΣ*“. Darin führt sie zutreffend aus, wie dem gelehrten jüngeren Bruder des großen Basilios bei der Anwendung der rhetorischen Theorie eine Umformung im christlichen Sinn gelingt, da in diesem Panegyrikus der in Konstantinopel so plötzlich verstorbene östliche Bischof gar nicht mehr als leibhafter Mensch erscheint, sondern als idealisierte Gestalt, in der das göttliche Urbild sich in reiner Form erhalten hat, gemäß Gregors bekannter,

von Platon entlehrter Lehre von der μοίωσίς εώ. Von „kirchlicher Binde- und Lösegewalt über Verstorbene“ am Beispiel einer „erbaulichen Erzählung des Sophronios von Jerusalem“ (gest. 638) handelt *S. Heid* (Neuss). Sein Resultat lautet, dass damals sowohl im Westen wie im Osten die Absolution des verstorbenen Exkommunizierten nicht als bloße Fürbitte, sondern als ekklesiatischer Rechtsakt (Stiftungsmessen für die Erlösung aus dem Fegfeuer usw.) vollzogen worden sei. – Recht informativ empfindet der Leser auch die Abhandlung von *R. Henke* (Münster) „*Quid facit cum psalterio Horatius?* Zur Horaz-Nutzung in der frühchristlichen Literatur“, wird hier doch (in kluger Beschränkung) der sehr häufige unmittelbare Rückgriff des Hieronymus auf den *vates Venustae* (65 Zitate und Anspielungen) dem sublimen, versteckten Zurückgreifen des Ambrosius – meist im Sinne eines popularphilosophischen, christlich erhöhten Motivs – (etwa 17 Belege) entgegengestellt. Von Augustin, wie in einer Teilüberschrift angekündigt, ist dabei freilich kaum die Rede. – *M. Hillgruber* (Halle/Saale) „Allzu großer Schmerz macht stumm“ befasst sich in einem umfassenden Streifzug durch die antike Literatur (Ilias, Aischylos, Thukydi des, Aristophanes, Lucan, Claudian) mit dem Motiv des Verstummens und dem Versiegen des Tränenflusses im übergrößen Schmerz. – *O. Hiltbrunner* (Gröbenzell) gibt einen schönen Einblick in „die gesellschaftliche Stellung der Ärzte und ihre Rolle bei der Ausbreitung des frühen Christentums nach Asien“, wobei er besonders deren hohes Ansehen bei Persern und Arabern hervorhebt – zumeist waren sie griechischer Herkunft und nestorianischen Glaubens –, so dass die abschließende Feststellung glaubhaft klingt, dass die arabische Medizin ihrem Ursprung nach nichts anderes als die hellenistische Medizin sei, wie sie in Persien fortentwickelt wurde (bes. in der Schule von Gondisapur). – Nach einigen kurzen Bemerkungen von *R. Jakobi* (Halle/Saale) zu Handschriften- und Editionsproblemen der Schrift „*De gratia*“ des Bischofs Faustus von Riez und von *A. Köhnken* (Münster) zu Ps.-Longin, *De sublimitate*, über die unterschiedliche Behandlung des Verhältnisses von Malerei und Dichtung gegenüber Simonides und Horaz (ars poet. 361/5) gelangt *P. Krafft* (Eichstätt) in seiner Abhandlung „Fronto und Minucius Felix“ zu der Feststellung, dass trotz der zweimaligen Erwähnung des heidnischen Rhetors Fronto dessen christenfeindliche *oratio* keineswegs als aussagekräftige Quelle paganer Verleumdungen anzusprechen sei, sondern lediglich als unwichtige Rander-

scheinung. Aber soll diese Rede wirklich nur ein einziges christenfeindliches Argument enthalten haben? Lediglich eine erweiterte Fassung seines Beitrags über den „unsterblichen Odysseus. Wandel einer mythischen Gestalt“ in der neuen Ausgabe der „Hellenika“ (Cornelsen-Verlag 2002) steuert *H. Krefeld* (Münster) bei. Bekanntlich wird dort die vielseitige Verwendung des wandlungsfähigen Odysseus als Grund dafür angegeben, dass dieser in der modernen Literatur weitaus häufiger erscheint als der Egozentriker Achill. – Ebenfalls auf kurze Bemerkungen beschränken sich *B. Kytzler* (Berlin) „Zwölftaufespott – Dante Inf. 21“ (aufzufassen als komplementäres Gegenbild zu den zwölf großen Heiligen im Paradies) und *E. Lefèvre* (Freiburg/Br.) „Diana in Ettal“, der einen einfühlsamen Vergleich anstellt zwischen Jakob Balde lyr. 3,22 (Gebet an die Madonna von Ettal) und Horaz carm. 3, 22 und dabei klare Übernahmen aus der Zeichnung der jungfräulichen Diana in das christliche Marienbild herausarbeitet. – Hierauf folgt wiederum ein italienischer Beitrag von *U. Mattioli* (Bologna) „Non resistere al male“, ma „porgere l'altra guancia“ (nach Matth. 5, 39 bzw. Luk. 6, 29), wo die unterschiedliche Interpretation von Origenes und Augustinus zur Anwendung von Gewalt ausgeführt wird (jegliche Ablehnung von Krieg und Gewalt bei ersterem – Kompromiss Augustins, der unterscheidet zwischen Häretikern, Manichäern und Donatisten einerseits, die es zu bekämpfen gilt, und patriotischen Heiden andererseits, welche die Christen wegen ihrer pazifistischen Haltung anklagen). – Gegen die Zuerkennung der beiden sogenannten „senecanischen Korsika-Epigramme“ (A. P. 228 u. 229 SH. B) an Seneca aus stilistischen wie inhaltlichen Gründen wendet sich zu Recht *G. Maurach* (Münster), während *M. Mühlke* (Münster) „Interpolationen im Dracontius“ die Verse I 298–302 in den Laudes Dei als Ausschmückung, Erweiterung und Steigerung eines kraftlosen Interpolators interpretiert, die dem originellen kraftvollen afrikanischen Dichter nicht angemessen seien. – Ebenfalls im Anschluss an eine frühere Arbeit beschäftigt sich *H.-G. Nesselrath* (Göttingen) mit der „Verwendung des Begriffes *μος* bei Sokrates von Konstantinopel und anderen christlichen Autoren der Spätantike“. Er findet heraus, dass im Gegensatz zu anderen Autoren, wo heidnische Mythen als nichtig und gegenstandslos, aber auch lächerlich und schädlich gelten, bei dem Historiker aus der östlichen Hauptstadt eine gewisse Anerkennung der traditionellen Mythen feststellbar sei, deren

Kenntnis für die Christen sogar als nutzbringend beurteilt wird, um den Göttergläubigen argumentativ begegnen zu können. Wie aber steht etwa Basilus von Caesarea in seiner Schrift an die Jugend zu diesem Problem? Doch wohl noch viel positiver. – Einer eingehenden Interpretation entspringt das von *U. W. Scholz* (Würzburg) vorgelegte Ergebnis über „Laktanz und die *virtus* bei Lucilius“. Er stellt fest, dass sich in dem viel diskutierten Lucilius-Fragment nicht eine neue, stoisch initiierte *virtus* offenbare (in den Begriffen *rectum*, *utile*, *honestum*), sondern ein Verhaltenscodex der damaligen römischen Oberschicht. Von einer Zugehörigkeit des Dichters zu dem ohnehin sehr umstrittenen „Scipionenkreis“ könne keine Rede sein. – Aufgrund einer sehr langen und intensiven Beschäftigung mit dem corpus Nazianzenum entspringen die wenigen Seiten von *M. Sicherl* (Münster) über „Verschmolzene Gedichte Gregors von Nazianz“, d.h. die Zusammenziehung (so in der Migne-Ausgabe von Caillau, 1842) von ursprünglich zwei oder drei selbständigen Gedichten in dem inzwischen gesichteten Handschriftenbefund. Mehr als einem literarischen jeu d'esprit habe Prudentius in seinem sogenannten Epilogus bei der Nutzung der Horazode 2,8 liefern wollen, so *K. Smolak* (Wien) in seinen „Überlegungen zum Epilogus des P.“, sondern weit eher eine Kontrastimitation, da für den Christen das integre, bescheidene Leben als ethische Maximalforderung nach dem Tode wertlos sei. Lediglich ein reines Gewissen und karitative Leistungen für die Armen brächten einen Gewinn im Jenseits. Vom „Gott des Universums und der Vierheit“, d.h. der Vier als Zahl des Universums, der Ganzheit und Wirklichkeit, einem Phänomen, das auf orientalische Vorstellungen zurückzuführen sei, handelt *W. Speyer* (Salzburg), während *N. Staubach* (Münster) in seinen Bemerkungen zu Augustins Gottesstaat und dem vierfachen Schriftsinn (*Quattuor modis intelligi potest Hierusalem*) aufgrund eines steten „werkimmanten Perspektivenwechsels“ in unterschiedlichen „disjunktiven Aggregatzuständen“ die komplexe Werkkonzeption des Bischofs von Hippo entschlüsseln zu können glaubt (zwischen einem institutionell-ekklesiologischen und einem ethisch-eschatologischen Bedeutungsspektrum). Ist man bereits gegenüber einem so hohen Anspruch skeptisch, so verstärkt sich diese Skepsis noch, wenn der Vf. die Liebe Augustins zu gemeinsamen Werten „als das Band jeglicher Vergesellschaftung im Himmel und auf Erden“ definiert oder wenn er verkündet, dass dieser (von ihm erkannten)

„Multiperspektivität der sozioreligiösen Beziehungen das prophetische Verweisystem der biblischen Offenbarung entspreche“. Wen wundert es noch, dass angesichts dieser umfassenden Erkenntnis im mittelalterlichen Rückgriff auf den Kirchenvater gar kein Widerspruch zu dessen politischem Denken mehr erkannt werden darf, sondern lediglich „eine zeitgemäße Fortschreibung seiner Reflexionen über die Zukunftsperspektiven der *christiana tempora*“. – Mit einer gewissen Erleichterung wendet sich der Leser im Folgenden den Ausführungen von *W. Taegert* (Bamberg) zu, der zu einer Neubewertung des „*Epigramm De sene des Claudius Claudianus*“ gelangt. Aufgrund der wohl begründeten Athetese der Verse 3/4 und 15/18, die er als Interpolation aus ganz unterschiedlichen poetischen Traditionen erklärt, wird allerdings vom Lob der Veroneser Heimat und dem glücklichen Alter in dieser Gegend nichts mehr übrig gelassen. Was bleibt, ist ein „experimentelles Kunstprodukt dichterischer Phantasie“ mit einer Idealgestalt, die auf dem „Substrat literarischer Modelle“ entwickelt worden sei. Aber erhalten bleibt doch, und das ist tröstlich, die Deutung eines geistreichen und feingeschliffenen Kunstwerks von bewundernswertem Charme. – *K. Thraede* (Bonn) wendet sich kurz dem „Übergang zur Bergpredigt des Matthäus evangeliums bei Juvencus“ zu (mit Erweiterungen bes. aus Vergil) und *J. Willis* setzt in seinem lateinisch geschriebenen Beitrag „*De Servii Grammatici Aetate*“ den Vergilkommentar des S. sehr spät an (2. Hälfte des 5. Jh.), da dieser in Makrobs Saturnalien (angesetzt um 440) zusammen mit dem Fabeldichter Avienus als noch junger Mann eingeführt wird. – Den Abschluss bilden die gehaltvollen Ausführungen von *K. und M. Zelzer* (Wien), „Retractationes zu Brief und Briefgenos bei Plinius, Ambrosius und Sidonius Apollinaris“. Die beiden Autoren ziehen, wie es der gewählte Titel erwarten lässt, eine durchgehende Linie von Plinius bis zu dem Bischof von Clermont, sowohl was die Form wie die Art der Veröffentlichung angeht. In einer längeren Auseinandersetzung mit einer Arbeit von *H. Savon* (REA 41, 1995, 3 ff.), die die Briefsammlung des Plinius als Vorbild für den Mailänder Bischof in mehrfacher Hinsicht in Frage stellt, erfährt man auch vieles Wichtige und Neue über die literarische und ästhetische Gestaltung der Pliniusbriefe, die als Spiegelbild einer politischen und gesellschaftlichen Existenz verstanden werden.

Am Ende bleibt freilich ein merkliches Desiderat zu beklagen: Das Buch hat kei-

nerlei Register, was wegen der großen Zahl der Beiträge wie auch wegen der überaus vielfältigen Themen, die angeschnitten werden, umso nötiger gewesen wäre. Was man ebenfalls als Manko ansprechen könnte, ist das Fehlen eines vorgegebenen Rahmenthemas, an dem sich die Verfasser hätten ausrichten können. Was sich in diesem „Bienenkorb“ findet, ist ein Konglomerat von unterschiedlichsten Früchten, die freilich in ihrer Eigenart einen ebenso umfassenden wie spannenden Einblick in den Reichtum der klassischen Philologie vermitteln, wie sie von dem Jubilar seit langen Jahren in vorbildlicher Weise betrieben wird.

Wendelstein

Richard Klein

Mills, Kenneth, Grafton, Anthony (Hrg.): Conversion: World and New, Studies in Comparative History, vol. 3, Rochester, University of Rochester Press, 2003, XVII, 301 ISBN 1-58046-123-9

Über zwei Jahre hin wurde am Shelby Cullom Davis Center der Princeton University unter der Leitung von Kenneth Mills und Anthony Grafton durch Historiker, Anthropologen und Sprachwissenschaftler das Thema „Conversion: Sacred and Profane“ unter verschiedenen Aspekten epochenübergreifend behandelt. Resultat dieses – auch aufgrund seiner konzeptionellen Offenheit und Weite – mutig zu nennenden Projektes sind zwei Aufsatzbände, die eine Auswahl der eingereichten und vorgetragenen Beiträge herausgegeben.

Beschäftigen sich die Artikel des ersten Bandes mit dem Begriff der *conversio* in der Spätantike und dem frühen europäischen Mittelalter innerhalb der christlichen, abendländischen Glaubensgemeinschaft, so trägt der hier besprochene zweite Band leider der Unschärfe des Begriffs „Conversion“ Rechnung. Ein Manko, das weder in der Einleitung der beiden Herausgeber behoben wurde, noch in einer vergeblich zu suchenden Zusammenschau der Einzelaspekte der verschiedenen Beiträge. Extension und Intension des Begriffes stehen so in einem krassen Missverhältnis. Ergebnis dieser „Offenheit“ ist zwar ein weiter Blick auf historische Prozesse, die man unter dem Oberbegriff der Konversion subsumieren kann, aber eben auch eine methodische und vor allem definitorische Beliebigkeit. Mal wird der Begriff in seiner den Einzelnen und sein religiöses Empfinden betreffenden Bedeutung stark vom Individuum her gedeutet, mal eher instrumentell als Zielvorgabe einer an Massenbekeh-

rungen orientierten Machtelite (so besonders in den Beiträgen von Flint und Gose). Beispiele für die erstere Zugangsweise sind etwa die Beiträge von Brad S. Gregory zur neuauftauchenden Martyrer verehrung im Zuge der Reformation oder die Ausführungen John van Engen über Lollarden, Devotio Moderna und Observanzbewegungen des frühen 15. Jahrhunderts. Bewegungen also, deren Ziele van Engen in seinem hervorragend geschriebenen Beitrag treffend mit der Formel „converting the converted“ beschreibt. Auch Allan Greers Beobachtungen zu den Formen irokesisch-christlicher Spiritualität in den Jesuitenmissionen Neufrankreichs wären hier einzuordnen. Er selbst fasst seine Ergebnisse so zusammen: „This version of conversion cannot be summed up by the familiar vocabulary of mission history with its simplifying tendency to reduce the religious encounter to „spiritual conquest“, „assimilation“, „covert resistance“, or „syncretism“. Instead we find different interactions operating at the various levels involved: parallel coexistence, selective borrowing, and localized syncretism.“ Greers Worte von einer „simplifying tendency“ unter seinen Kollegen treffen auf die Beiträge von Valerie I. J. Flint und Peter Gose zu. Flints Ausführungen zu männlicher Kreuzzugsbegeisterung, weiblicher Religiosität und wachsender Verehrung von Heilig-Blut-Reliquien im England des 13. Jahrhunderts scheinen stark konstruiert und lassen die Frage aufkommen, inwieweit sie noch im Zusammenhang der Thematik des Bandes zu sehen sind (stärker noch gilt dies für den Beitrag von David Murray zum Thema Fetischismus, auf den gar nicht näher eingegangen werden soll). Goses Thema, überschrieben mit „Converting the Ancestors“, bringt detaillierte Beispiele für den Umgang christlicher Missionare mit Be gräbnisriten der andinen Bevölkerung im Peru des 16. Jahrhunderts. Doch durch seinen Anspruch, damit ein gezieltes „cultural project“ der spanischen Kolonialverwaltung nachgewiesen zu haben, unterwirft er sich selbst Zwängen, die leider nicht der Begriffsklärung dienen. Passend dazu ein Satz aus Bradburys Martyreruntersuchung im gleichen Band: „Yet why in fact people did what they did centuries ago has nothing to do with whether anyone happens today to like or dislike their behavior“ (S. 81).

„Translating Christianity“ lautet der Titel des Beitrags von Ronny Po-Chia Hsia, welcher im Grunde die Problematik aller weiteren folgenden Aufsätze gut umschreibt. Po-Chia Hsias Augenmerk gilt

dabei der jesuitischen China-Mission und deren erster Protagonisten Matteo Ricci und Giulio Aleni. Quellennah arbeitet er heraus, dass Konversion ohne Konversation unmöglich sei und kommt bei seinen gut belegten Schlussfolgerungen zu Ergebnissen, die in der europäischen Forschung zum Thema schon länger geläufig sind (Jaques Gernet, Das große Missverständnis, u. v. a.) ohne aber selbst auf diese Arbeiten Bezug zu nehmen. Anders Ines Županov, welche ebenfalls die jesuitische Asienmission unter die Lupe nimmt, allerdings mit besonderem Augenmerk auf die „Sprachpolitik“ des Ordens auf Ceylon. Ihre Untersuchung von verschiedenen Grammatiken und frühen Drucken christlicher Werke mit tamili schen Lettern bietet eine Fülle von Beispielen für interkulturelle Missverständnisse, aber auch dafür, dass aus dem Aufeinandertreffen und dem Über setzen von Weltbildern neue, eigenständige Denkmodelle entstehen können, die so von keinem der Beteiligten erwartet worden wären. Ebensei ist die Ausarbeitung von Andrew C. Isenberg „To see inside of an Indian“ als gelungen zu bezeichnen, die sich methodistische Mission unter den Dakota-Indianern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Thema macht. Der Ansatz der Missionare zielte auf eine weitestgehende Abschottung der Indianer von den als sündhaft empfundenen Strukturen der euroamerikanischen kolonialen Gesellschaft. In der Siedlung Lac qui Parle gelang es einer kleinen Gruppe von Methodisten sich in eine Gemeinschaft von 400 Dakota-Indianern zu integrieren, deren wirtschaftliche, soziale und kulturelle Organisationsformen respektierend und weiterführend. Die Akzeptanz der Männer und Frauen unter den Dakotas war so ausgeprägt, dass diese sogar indianische Namen annahmen. Das Projekt scheiterte schließlich zu Beginn der 1860er Jahre an der sich immer stärker ausbreitenden Landnahme der Kolonisten, aber auch einem Bruch im Missionsstil der neueren Methodistengeneration, die Isenberg als „not cut from the same cloth“ (S. 234) beschreibt.

Gerade in den Beiträgen von Isenberg, Po-Chia Hsia, Županov und Greer wird deutlich, dass Missionierung – und so wird das englische „Conversion“ hier verstanden – zunächst immer Begegnung bedeutet und daraus Unvorhergesehenes und Neues wachsen kann. Der Begriff erhält so zu seiner eher rückwärts orientierten, verinnerlichenden und konservierenden Bedeutung auch eine offenere und dynamischere Komponente.

Der Sprung in das 20. Jahrhundert, den die beiden letzten der insgesamt elf Aufsätze des Bandes wagen, führt nach Zimbabwe und Indien. Leider aber auch weit weg von einer Präzisierung der Fragestellung, weshalb der Vollständigkeit halber nur die Namen der Autoren Carol Summers und Gauri Viswanathan genannt seien. Dem Band hätte sicherlich insgesamt eine konzeptionell stärker eingreifende Hand der Herausgeber gut getan. Die rein chronologische Anordnung der Beiträge erweist sich als wenig hilfreich und wirkt hilflos, was nicht schmälern soll, dass ein Großteil der Artikel hervorragend die jeweiligen Einzelaspekte beleuchtet (besonders bei van Engen, Po-Chia Hsia und sehr originell: Isenberg). Gerade bei den nordamerikanischen Autoren fällt aber weitgehende Unkenntnis bezüglich der aktuellen europäischen Forschung auf.

Mainz

Christoph Nebgen

Schwaiger, Georg / Heim, Manfred, Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte (Beck'sche Reihe. 2196), München: C.H. Beck 2002, 128 S.

Die Geschichte der Orden und Klöster hat seit einigen Jahren Hochkonjunktur. Hierfür ist weniger auf die auch methodisch ausdifferenzierten Forschungen zum mittelalterlichen Ordensleben oder die im Umfeld des Säkularisationsgedenkens in ein positiveres Licht gerückten Klöster und Orden des Umbruchs zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert zu denken. Eher sind als Vergleich opulent ausgestattete Bildbände, die mit dem Anspruch auftreten, eine Gesamtgeschichte des Mönchtums vorzulegen, sich jedoch weitgehend auf Antike und Mittelalter konzentrieren, heranzuziehen.

Georg Schwaiger und Manfred Heim haben demgegenüber eine an Seiten begrenzte, doch in den Themen der einzel-

nen Kapitel ausgewogene Gesamtdarstellung der Entwicklung des christlichen Ordenslebens vorgelegt. Von der Konzeption der bewährten Beck'schen Reihe her werden auf 128 Seiten in zwölf Kapiteln Grundinformationen über alle wichtigen Orden geboten. Schwaiger und Heim, deren jeweiliger zu verantwortender Anteil an dem Büchlein nicht gekennzeichnet ist, gehen dabei zunächst chronologisch vor. Hervorzuheben ist, dass sie einen eigenen Abschnitt den spätmittelalterlichen Reformbewegungen widmen. Sie verfallen auch nicht der Versuchung, als sei nachjesuitisches Ordensleben nur noch als Appendix zu werten. Im Gegenteil: Reformen aus dem Geist der Aufklärung werden gewürdigt, ebenso wie die Neuaufbrüche des 19. und 20. Jahrhunderts, die allerdings in ihrer Vielfalt und Differenziertheit nur schwer zu fassen sind. Besonders hervorzuheben sind die Hinweise auf das orthodoxe Mönchtum und das Weiterleben kommunitären Lebens in den Kirchen der Reformation. Die beiden Autoren schließen ihren Überblick mit einigen sozialgeschichtlichen Abschnitten. Sie zeichnen die Bedeutung der Klöster als kulturelle Zentren im Mittelalter und in der Barockzeit und heben die Wichtigkeit klösterlichen Schulengagements für die Entstehung von Bildungslandschaften hervor. Was ein Benediktinerkloster auch heute noch nicht nur für das „ora“ sondern auch das „labora“ leistet, wird am Beispiel der Benediktinerabtei Ettal verdeutlicht. Mit einem nach Typen gegliederten Verzeichnis wichtiger Orden, einer Liste der wichtigsten Ordenssiglen und einer knappen Bibliographie schließt das verdienstvolle Bändchen ab. Für einen ersten Überblick über die Ordensgeschichte kann das Buch vor allem für Studierende nur empfohlen werden.

Vallendar

Joachim Schmiedl,

Alte Kirche

Klein, Richard: Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike, (= Spudasmata 74) Hildesheim u.a. (Olms) 1999, XX + 686 S., Kt., ISBN 3-487-11032-6

Mit einer gewissen Verspätung (die ganz auf das Konto des Rezensenten geht) ist dieser Aufsatzband anzuseigen, den die beiden Aachener Althistoriker Ra-

ban von Haehling und Klaus Scherberich zum 65. Geburtstag des Verfassers herausgegeben haben. Er versammelt Aufsätze Richard Kleins aus dessen Hauptarbeitsgebieten aus den Jahren 1979 bis 1997. Dabei gilt das besondere Interesse Kleins den Transformationen, die sich in und mit dem Römischen Reich als Folge von dessen allmählicher Christianisierung vollzogen, weshalb diesem Band auch die er-

höhte Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers zuteil werden sollte. In diesem Zusammenhang ist besonders der nüchterne Sinn des Gelehrten für historische Realitäten hervorzuheben. Dies kommt besonders in dem hier enthaltenen Vortrag über die Auflösung des Westromischen Reiches zum Ausdruck, den Klein im Rahmen einer Erlanger Ringvorlesung im Wintersemester 1995/96 gehalten hat. Der Autor schließt sich keinem der modernen Deutungsversuche an, sondern bemerkt eher beiläufig nach einer Durchmusterung der einschlägigen antiken Quellen zum Untergang Westroms, dass sowohl die Optimisten als auch die Pessimisten unter den spätantiken Autoren Unrecht gehabt hätten. Im nachhinein betrachtet könnte weder von einem zeitlosen Fortbestehen Roms noch von dem Ende aller Dinge die Rede sein; vielmehr sei Augustin der zukünftigen Entwicklung am nächsten gekommen, „der meinte, daß die Welt doch um so glücklicher leben werde, wenn eine Vielzahl von Völkern nebeneinander existiere“. Klein fragt vorsichtig: „Bestand nicht die künftige Ordnung aus einem Nebeneinander von Völkern und Staaten, welche nach einer schwierigen und dunklen Phase des Umbruchs im Reich Karls des Großen zu einer neuen Einheit fanden?“ (S. 114).

Ein erster Abschnitt umfasst vier Arbeiten zur politischen Geschichte der Spätantike, darunter die Erlanger Antrittsvorlesung von 1976 über das Selbstverständnis des Constantius II. Es folgen sechs Aufsätze, die der Religionsgeschichte des 4. Jahrhunderts gewidmet sind. Vier weitere Publikationen, die hier wieder abgedruckt werden, beschäftigen sich mit sozialgeschichtlichen Themen, vor allem mit dem Problem der Sklaverei, dem das besondere Interesse Kleins gilt. Die letzte Rubrik „Geistes- und Literaturgeschichte“ versammelt sieben Studien zu verschiedenen Themen, darunter drei ursprünglich in der Zeitschrift „Gymnasium“ veröffentlichte Aufsätze zu dem Fund der Augustin-Predigten in der Stadtbibliothek Mainz im Jahre 1991. Ein Stellen- und ein Personenregister erschließen das Werk in vorzüglicher Weise.

Die Aufsätze wurden für den Wiederaufdruck durch Autor und Herausgeber nach eigenen Angaben „noch einmal gründlich überprüft und überarbeitet“. Die vorgenommenen Änderungen wurden allerdings nicht kenntlich gemacht, so dass der Umfang der Überarbeitung ohne mühseligen Vergleich nicht zu erkennen ist. Im Zweifelsfall ist also statt des Erstdrucks nun die Zweitveröffentlichung zu Rate zu ziehen.

Abgeschlossen wird der Band mit einer Betrachtung zur Bedeutung von Basilius' Schrift *Ad adolescentes* für die Überlieferung klassischer Literatur, in der die langjährigen Erfahrungen Kleins als Gymnasiallehrer am humanistischen Neuen Gymnasium in Nürnberg und sein Bemühen als Forscher um die Begegnung von christlicher und paganner Antike besonders schön hervortreten.

Richard Klein verbindet mit seiner alt-historischen Expertise profunde Kenntnisse der spätantiken Religions- und Literaturgeschichte, wie sie in seinem Fach keineswegs selbstverständlich sind. Man würde sich wünschen, dass Kirchen- und Religionshistoriker umgekehrt im Bereich der politischen und der Sozialgeschichte stets ebenso beschlagen wären.

Am 11. Dezember vollendet der Verfasser bereits sein 70. Lebensjahr. Mit dieser Anzeige seiner Gesammelten Schriften zum 65. Geburtstag sei er ein Lustrum später herzlich begrüßt.

Bonn

Wolfram Kinzig

Franzmann, Majella: *Jesus in the Manichaean Writings*. London/New York: T&T Continuum International Publishing Group Ltd. 2003; ISBN 0-567-08964-9

Der Manichäismus ist aufgrund seiner großen geographischen wie chronologischen Differenzen ein ebenso lohnendes wie schwieriges Forschungsgebiet. Neben der Frage seiner religionsgeschichtlichen Herkunft gehört wohl die vielschichtige und widersprüchliche Darstellung der Gestalt Jesu in den manichäischen Schriften zu den komplexesten Themen der Forschung.

Die australische Religionswissenschaftlerin Majella Franzmann versucht in dem 2003 erschienenen Werk „Jesus in the Manichaean Writings“ eine Zusammenfassung der bisherigen Arbeiten und Thesen zum Thema sowie eine detaillierte Analyse aller „Jesus-Figuren“ in manichäischen Texten.

In einem ersten kurzen Kapitel bringt Franzmann einen Überblick über die bisherigen Arbeiten und Thesen (Waldschmidt, Lentz, Rose, Gardner, Asmussen, Ries, Geerlings, Klimkeit, Dubois) zur Gestalt Jesu im manichäischen Texten. So dann folgt ein Kapitel über das Selbstverständnis Manis als Apostel Jesu Christi und die Beziehung von Mani und Jesus als seinem himmlischen Zwilling und persönlichen Retter.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die genaue Analyse der verschiedenen „Jesus-figures“, deren Franzmann sechs

unterscheidet: „Jesus the Splendor“, „Jesus the Apostle of Light“, „Jesus the Judge“, „The Immanent and Suffering Jesus (Patiabilis)“, „Jesus the Youth“, „Jesus the Moon“. Jede dieser Jesus-Figuren wird nochmals in weitere Aspekte differenziert. Die Autorin referiert und kommentiert dabei jeweils alle relevanten Stellen aus den manichäischen Texten. Nach den ersten drei und den zweiten drei „Jesus-Figuren“ gibt es jeweils eine Zwischenbilanz, in welcher die drei Figuren in ihrer Beziehung zueinander nochmals kurz beleuchtet werden.

Als wesentlichstes Ergebnis der Untersuchung nennt Franzmann die Erkenntnis, dass zumindest für die Frühphase des Manichäismus von einer Jesus-Gestalt auszugehen ist, welche sich in den genannten Figuren bzw. Aspekten zeigt, welche aber keine eigenständigen Gestalten sind. Damit bestätigt sie die These von Eugen Rose, in „Die manichäische Christologie“ aus dem Jahre 1979.

Die drei Jesus-Gestalten „Jesus der Glanz“ (Splendor), „Apostel des Lichts“ und „Richter“, in welchen Jesus als Retter- und Erlöserfigur besonders präsent ist, sind dabei weit stärker vertreten und besser konturiert als die anderen. Bezuglich der schon von Augustinus thematisierten Frage, wie die Körperllichkeit Christi angesichts der manichäischen Ablehnung der Materie zu verstehen sei, plädiert Franzmann für eine sehr differenzierte Sicht in der ebenfalls zwischen Mani und späteren Ausformungen des Manichäismus zu unterscheiden sei.

Die Arbeit wird durch eine Bibliographie und einen umfangreichen Index aller zitierten manichäischen Schriften ergänzt.

Majella Franzmann bietet mit diesem Buch eine angesichts der Vielfalt manichäischer Texte willkommene Zusammenschau der Jesus-Darstellungen bzw. -Figuren, deren inhaltliche Zusammenhänge und innere Zusammengehörigkeit sie herausarbeitet. Damit liefert die Religionswissenschaftlerin einen wertvollen Beitrag zu einem zentralen Thema manichäischer Theologie.

Graz

Theresa Heimerl

Fairbairn, Donald: *Grace and Christology in the Early Church*, (= Oxford Early Christian Studies) Oxford, (Oxford University Press) 2003, XVII + 257 S.

Der Anspruch des vorliegenden Buches ist kein geringer: Es will die Relevanz des christologischen Dogmas der Alten Kirche für die heutige Ökumene mittels konventioneller historisch-kritischer Exegese pat-

ristischer Texte klären. Dazu untersucht der Verfasser, ob die christologischen Formulierungen des 5. Jh.s „organisch“ aus dem neutestamentlichen Kerygma erwachsen und somit „schriftgemäß“ sind und ob es zu einem wirklichen inhaltlichen Konsens in der Christenheit der damaligen Welt gekommen ist. Nur in diesem Fall nämlich wäre in den betreffenden Entscheidungen der Alten Kirche eine wirkliche ökumenische Grundlage zu finden, auf der sich auch heute aufbauen ließe. Das ist nicht zuletzt deshalb eine spannende Frage, weil so manche kurz gefasste Geschichte der Alten Kirche oft eher den Eindruck erweckt, das christologische Dogma sei alleine das Ergebnis politischen Drucks und des Prestigestrebens einzelner theologischer „Schulen“ gewesen oder es habe gar keinen wirklichen Konsens gegeben, sondern nur Konsensformulierungen, die die unüberbrückbaren Differenzen in der damaligen Theologie zudeckt hätten. Um es vorwegzunehmen: Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass im 5. Jh. in der Tat ein wirklicher Konsens erreicht wurde und Chalkedon mithin eine unüberbietbare Rolle auch für die heutige Ökumene spielen sollte. In einer nicht einmal 230 Textseiten starken Monographie kann kaum die altkirchliche Theologie Gegenstand der Untersuchung sein, deshalb wurden einige Einzeldenker als ihre Repräsentanten ausgewählt: Theodoret, Nestorius, Kyrill und Cassian. Diese begrenzte Auswahl schränkt zweifelsohne die Schlagkraft für die eingangs gestellte Relevanzfrage ein und sie wird m. E.s auch nicht überzeugend begründet. Dennoch ist sie keineswegs ungeschickt, befinden sich diese vier im 5. Jh. doch in unterschiedlichen Lagen und sie sind außerdem relativ eigenständige Denker.

Interessant wird die Untersuchung dadurch, dass sich der Verfasser inhaltlich nicht von den gängigen anthropologisch-christologischen Spezialfragen leiten lässt, sondern die eminent theologische (man ist versucht zu sagen: reformatorische) Frage nach der göttlichen Gnade stellt. Freilich arbeitet dies der eigenen Argumentation zu: Denn in der ausgeklammerten Frage, wie genau „anthropo-christologisch“ Jesus Christus zu denken ist, also wie dualistisch, dichotomisch oder unionistisch der „wahre Gott und wahre Mensch“ zu verstehen ist, wurde in der Alten Kirche eben kein wirklicher Konsens erreicht. Mit der Abwertung der theologischen Relevanz dieser komplizierteren und heute kaum noch verstandenen Frage ist also das Ergebnis bereits teilweise entschieden – was freilich bei überforder-

ten Theologiestudierenden in vielen Hörsälen auf dankbare Zustimmung stoßen wird, wenn es auch kaum der damaligen Diskussionslage entspricht.

Diese Entscheidung versucht der Verfasser aus der Sache heraus zu begründen: Hinter all dem steht die These, der zentrale Punkt der christologischen Debatte sei das Geschenk der göttlichen Gnade und nichts anderes gewesen. Nach der in Chalcedon unterlegenen Meinung von Nestorius und Theodoret können die Menschen durch dieses Geschenk der Kooperation Gottes aus dem jetzigen Zeitalter in das zukünftige voranschreiten, wie es Jesus Christus vorgemacht hat, der als einzigartig begnadeter Mensch dieses Geschenk Gottes an die Menschen zu vermitteln imstande ist. Kyrrill von Alexandrien wehrt sich gegen diese Vorbild- und Mittlerfunktion Christi und vertritt die Vorstellung einer unmittelbaren Gabe der Gnade Gottes an die Menschen. Wenn wir Gnade empfangen, dann direkt von Gott – sei es vom Vater, vom Sohn oder vom Heiligen Geist. Deshalb kann Christus seiner Natur nach nur Sohn Gottes sein, sonst gäbe es diese Unmittelbarkeit nicht. Bemerkenswerterweise gelingt es dem Verfasser nachzuweisen, dass der ansonsten so anders geartete Denker Cassian hier mit Kyrrill voll und ganz überein stimmt: Nur wenn Christus der Logos selbst ist, kann er zum wirksamen Gnadenspender für die Menschen werden. Mit anderen Worten: Nur wenn Gott, der Logos, im Fleisch gewordene Christus selbst auf Erden war, kann der Mensch an der göttlichen Gnade Anteil haben. Ohne das Bekenntnis „wahrer Mensch und wahrer Gott“ gibt es demzufolge keine christliche Hoffnung.

Leider hat der Verfasser nicht auch Athanasius ein eigenes Kapitel gewidmet (obwohl er immer wieder auf ihn zurückkommt). Selbst wenn die Gnadenlehre nicht das Kernstück der Theologie des Athanasius bildet, so ist er es doch, bei dem die christologische Verbindung zwischen *cavriý* und *fusviý* zum ersten Mal größere Bedeutung erlangt. Damit ist jedoch auch schon angedeutet, weshalb Fairbairns Monographie einen Platz in jeder patristischen Bibliothek wird beanspruchen können: Er macht eindrucksvoll deutlich, wie weit die Theologie in dieser Frage seit der Mitte des 4. Jh.s fortgeschritten ist. Wenn der Verfasser allerdings auch Augustin zugunsten von Cassian weitgehend ausblendet, dann sind doch Zweifel angebracht, ob seine Thesen der altkirchlichen Theologiegeschichte wirklich gerecht werden. Vielleicht lässt sich das Thema in dieser Kürze eben doch nicht abhandeln, ohne es zu sehr auf *eine*

(außerdem sehr westliche) Sicht der Dinge zu reduzieren – auch wenn das alles zu einer guten und angenehmen Lesbarkeit dieses Buches führt.

Angesichts der Tatsache, dass z. Zt. zwei in der Patristik ausgewiesene und schwierige Fragen nicht scheuende Universitäts-theologen, Rowan Williams und Wolfgang Huber, an der Spitze der evangelischen Kirchen Englands und Deutschlands stehen, mag die Ökumene aus diesen Ergebnissen jedoch vielleicht neue Hoffnung schöpfen. Das Buch demonstriert nämlich eindrücklich, dass man zu wirklichen ökumenischen Fortschritten schon in der Alten Kirche nicht durch Einigungen auf kleinsten gemeinsamen Nennern, sondern durch ehrliches Ringen mit tiefen und vor allem auch beschwerlichen theologischen Fragen kam, bei denen es im wahrsten Sinne um Kopf und Kragen ging – nämlich darum, ob für den Menschen die christliche Hoffnung theologisch denkbar ist oder nicht.

Birmingham

Ulrich Volp

Heid, Stefan: Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Stauologie (= JAC. E 31), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2001, 294 S., 50 Abb., ISBN 3-402-08116-4.

Der Leser wird sich vielleicht an dem Wort von der Stauologie stoßen, das nicht unbedingt zum allgemein gebrauchten theologischen Vokabular zählt, doch die Fülle des Materials, das der Verfasser präsentiert und die spannend zu lesende Entwicklungsgeschichte einer vielfältigen frühchristlichen Deutung des Kreuzes Christi legitimieren nicht nur hier diesen Fachaussdruck. – Der Vf. liefert mit seiner Habilitationsschrift einen Einblick in jenen äußerst vielschichtigen Prozess, in dessen Verlauf aus dem massenhaft gebrauchten schändlichen Hinrichtungsinstrument das Zeichen eines großen göttlichen Mysteriums wird. Was bei Paulus noch Torheit und Ärgernis ist, wird im Laufe des 2. und 3. Jhs. immer mehr seiner realen Scheußlichkeit entkleidet und zum Symbol eines umfassenden kosmischen Geschehens. – Die Untersuchung geht dieser Entwicklung nach und konzentriert sich dabei auf Jerusalem mit dem Golgota und dem Ölberg als Zentren einer expliziten Kreuzestheologie, die an diesen Orten nicht nur symbolisch, sondern auch topographisch festgemacht werden kann. Die Arbeit ist unterteilt in zwei Hauptteile, die jeweils in zwei Unter-teile eingeteilt sind. Ein ausgezeichneter Bildteil illustriert, wie schon früh die

Kreuzesfrömmigkeit sich nicht nur in Predigt und Liturgie ausdrückte, sondern auch in der Kunst einen sichtbaren Ausdruck fand.

Teil 1: *Jerusalem und Christi kosmische Kraft im Kreuz* beschäftigt sich zunächst mit dem Ursprung des Kosmoskreuzes bei Justin. Als Apologet unternahm er es zum einen, den platonisch gebildeten Kritikern den neuen Glauben mit Hilfe Platos näher zu bringen, zum anderen, der jüdischen Seite den Verlust ihrer Erwählung deutlich zu machen. Den philosophisch gebildeten Kritikern gegenüber beruft er sich dabei vor allem auf die X- förmig ausgespannte Weltseele, wie sie im Timaios beschrieben wird und sieht darin bereits eine Vorwegnahme des Kreuzes Christi, wobei nach Überzeugung Justins Plato dieses Wissen in Ägypten übernommen hat aus der Tradition des Moses, dessen Kreuz mit der ehernen Schlange ein Urbild des christlichen Kreuzes gewesen ist. Mit solcher Art der Deutung steht Justin freilich nicht allein, vergleichbare Ansätze lassen sich im übrigen christlichen Umfeld finden, und es ist beeindruckend, wie vielen Spuren der Verfasser hier nachgeht, die alle von dem Bemühen zeugen, Philosophie und Glauben schon in dieser Frühzeit miteinander zu versöhnen. Gegenüber dem zeitgenössischen Judentum übernimmt Justin die Tradition vom Tempel als dem Mittelpunkt der Welt und Ruheort der kosmischen Gotteskraft. Mit der Zerstörung des Tempels hat die göttliche Kraft den alten Ort verlassen und ist nun zum Kreuz als dem neuen Mittelpunkt und Ruheort des Logos übergegangen. So bleibt Jerusalem die Heilige Stadt, doch ihr Mittelpunkt ist von nun an anders bestimmt.

Eindrucksvooll und für viele Leser sicher neu, führt der Vf. dann in einem zweiten Unterteil in die kosmologische Verortung des Kreuzes im Weltbild ein und zeigt auf, wie hier mit Hilfe der jeweiligen Weltbilder, seien sie nun von einem starren Stockwerkdenken oder von einem geozentrischen Weltbild geprägt, das Kreuz zu der alles bestimmenden Größe im All wird. Nur zwei Beispiele aus der Arbeit seien hier genannt. So sieht Jakob von Sarug im Kreuz die zentrale, tragende Säule, die Kirche und Kosmos trägt. Für Gregor von Nyssa verwaltet der göttliche Logos vom Kreuz aus in alle vier Himmelsrichtungen hinein den gesamten Kosmos und bindet ihn in Harmonie zusammen, tritt damit also an die Stelle des Helios. – Das historische Kreuz stand in Jerusalem, und der Faszination des Ortes konnte sich auch die junge christliche Gemeinde nicht entziehen. Mit der Kreuz-

auffindungslegende und der daran anknüpfenden Reliquienverehrung gewann die Topographie der Heiligen Stadt eine neue Bedeutung.

So geht der Vf. im 2. Hauptteil, *Jerusalem und Christi sichtbare Nähe am Kreuz*, den spezifischen Jerusalemer Traditionen nach. Der erste Unterteil lenkt dabei den Blick auf eine häufig übersehene Tradition, auf das Kreuz auf dem Ölberg, das als sichtbares Zeichen neben dem Golgota-Kreuz seit dem 4. Jh. bezeugt ist. So beschreibt Hieronymus ein vergoldetes und auf den Tempelberg hin ausgerichtetes Kreuz, das wohl in der Nähe der Himmelfahrtsstelle gestanden hat und erst in islamischer Zeit beseitigt wurde. Nach Mt. 24, 1–3 hatte hier Christus selbst den Untergang des Judentums und den Sieg der Kirche vorausgesagt und beschlossen. Dazu wurde früh Ez. 11, 22 f. christlich so umgedeutet, dass die Shekina den Tempel bei der Zerstörung verlassen und auf den Logos am Kreuz übergegangen sei. Zudem benutzten wohl auch viele Juden nach der Zerstörung des Tempels den Ölberg als Aussichtspunkt, um so wenigstens einen Blick auf den ansonsten für sie verbotenen Tempelberg zu werfen. Auch das galt den Christen als Bestätigung des Sieges des Kreuzes. – Im Gegensatz zum Ölberg-Kreuz war das Kreuz von Golgota von Anfang an viel tiefer im Bewusstsein der christlichen Kirche verankert. Doch erst unter Konstantin mit der Auffindung des Kreuzes, der Errichtung der Grabeskirche und vor allem mit dem aufblühenden Pilgerwesen rückten Kreuz und Felsen in das besondere Interesse der Theologie. – Im 2. Unterabschnitt des 2. Teils geht der Vf. dieser Tradition nach und belegt, wie bei den Kirchenvätern das Interesse an der Stadt Jerusalem wuchs. War Hieronymus in seinen Kommentaren an dieser Stelle noch zurückhaltend, so hob Theodoret von Cyres schon die Grabeskirche als Nachfolgerin des Tempels besonders hervor. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die zahlreichen Hinweise auf die gefundenen Souveniers, die die Pilger von ihrer Fahrt nach Jerusalem mitbrachten und in denen sich eine sehnsuchtsvolle Erwartung an die Kraft dieser heiligen Stätte ausdrückte, die die Theologie dann nur nachträglich legitimieren konnte. „Man muss diese neue theologische Aufwertung Jerusalems sehen, die nicht denkbar ist ohne die von den Pilgern ersehnte und geglaubte Gottesgegenwart an den Heiligen Stätten, um nun auch zu verstehen, dass darin gleichsam Heilsgeschichte geschrieben wird: Die Jerusalemer Prediger sehen vorzüglich die alte Prophetie der Völkerwallfahrt zum Zion verwirklicht Sie identifizie-

ren konkret den Golgota mit dem Memorialkreuz als dem Ziel der aus aller Welt herbeiströmenden Völker" (172). – Eine ausgezeichnete Deutung des Apsismosaiks von Santa Pudenziana in Rom durch den Vf. zeigt, wie sehr solche Gedanken sich in der Kirche verbreiteten und zum festen Bestandteil von Liturgie, Verkündigung und Kunst wurden. Aus dem Instrument des Todes ist ein Kraftfeld geworden, das die ganze Welt durchdringt, die Dämonen vertreibt und als Zeichen des neuen Jerusalem steht, zu dem die Völker wallfahren. – Eine Rezension kann leider immer nur hinweisen und zur Lektüre einladen. Diese Arbeit zeichnet sich durch Materialreichtum und gekonnte Darstellung aus. Es ist der faszinierende Einblick in eine theologische Entwicklung, in der Volksfrömmigkeit und Bindung an lokale Traditionen die theologische Denkrichtungen vorgaben und am Ende zu einer weit gefächerten Kreuzestheologie und Ikonographie führten. Für den westlichen Leser lohnt sich die Lektüre umso mehr, da sie zu einem besseren und tieferen Verständnis vieler Feste der östlichen Christenheit führt, in deren Mittelpunkt das Kreuz steht.

Bonn Wilhelm-Peter Schneemelcher

Rudolph, Anette: „Denn wir sind jenes Volk ...“. *Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht* (= Hereditas 15), Bonn (Borengässer) 1999, 308 S., geb., ISBN 3-923946-42-2.

Die Arbeit von R. ist von einem systematischen Interesse an Justins Dialog mit Tryphon geprägt. Sie sucht nach einem Gesamtkonzept Justins, will die theologische Leistung Justins aufzeigen und die Struktur seiner Theologie erschließen. Dies geschieht im zweiten Teil der Arbeit, dem eigentlichen Hauptteil (83–265), der eine weitgehend werkintensive Analyse des Textes enthält. Um dennoch den Text Justins historisch zu verankern, wird in einem ersten Teil detailliert in die Forschungs geschichte eingeführt (7–82). Die Arbeit schließt mit einer Auswertung (266–274).

Der Dialog mit Tryphon wurde, sieht man von den Eingangskapiteln ab, lange von der Forschung vernachlässigt. Die Arbeit gehört zu einer Reihe von Untersuchungen, die in den letzten Jahren wieder auf den Text aufmerksam gemacht haben. Trotz dieser Forschungslage kann R. durch sorgfältige Aufarbeitung der Sekundärliteratur zeigen, welch ein facettenreiches Bild von der Bedeutung des Textes bereits vorliegt. Die Darstellung der Forschungsgeschichte zeichnet sich vor allem da-

durch aus, dass R. auch die ältere Literatur des 19. Jhs. berücksichtigt. In ihrem Forschungsüberblick geht R. ein auf die Person Justins, auf die Textgeschichte, führt ein in das 2. Jh., hierbei vor allem in die verschiedenen Ansätze, das Judentum und das Verhältnis von Juden und Christen zu beschreiben. Die Fragen nach Adressat und Gattung des Textes sowie nach Traditionen, die Justin verarbeitete, schließen sich an. R. gibt einen Überblick über biographische Nachrichten, dabei neigt sie dazu, das philosophische Itinerar (dial.2) als biographisches Zeugnis zu werten, und fragt nach der Zeit, in der „die Disputation mit Tryphon stattgefunden haben“ könnte (17). R. informiert über die Justin zugeschriebenen Werke und die apologetische Situation, auf die auch der Dialog eine Antwort gibt (21). Nach R. hat man sich das „rabbinisch geprägte Reformjudentum, das sich schon vor 70 formiert hatte“ (27) als das Gegenüber im Dialog vorzustellen, während das Judentum, wobei zur Frage der Definition die Arbeiten von Daniélou und Mimouni hervorgehoben werden, im Dialog nur am Rand erwähnt werde. Dennoch versteht R. den Dialog nicht als an jüdische Adressaten gerichtet, sondern als einen Text, der „in Konkurrenz zu jüdischen Missionsschriften“ wie diese ebenfalls Heiden anspricht, und schließt sich damit den Überlegungen von B.R. Voss an. Die Annahme heidnischer Adressaten entspricht dem von R. herausgearbeiteten Grundzug justinischer Theologie, nämlich der Ablösung einer partikularen Religion durch eine universale, und kann die Eingangskapitel des Dialogs integrieren, in denen Justin seinen Weg von der Philosophie zum Christentum beschreibt. Dennoch bleibt eine gewisse Spannung, da R. weitgehend dem Duktus der Schrift folgt und den Text als eine jüdisch-christliche Auseinandersetzung versteht. R. schreibt, dass Tryphon die strittigen Punkte einbringt (83). Aber was sind strittige Punkte für einen heidnischen Leserkreis? Zu Jes 42,6f. heißt es: Die „Stelle (dient) dazu, Tryphon zu überzeugen, dass anstelle derjenigen unter den Juden, die Christus verfolgt haben, nun die Heiden, die an ihn glauben, das Erbe Gottes erlangen werden“ (113). Aber wen will Justin überzeugen? In der Frage nach von Justin verarbeiteten Quellen baut R. wesentlich auf den Arbeiten von O. Skarsaune auf und setzt sie voraus. Mit Fragen der Gliederung schließt das Kapitel der Einleitungsfragen ab.

In dem Hauptteil, der sich kommentierend am Text entlang entwickelt, versucht R. mit einem Grundgedanken, die ver-

schiedenen Argumente Justins zusammenzuhalten. Den Ausgangspunkt wählt sie in dial 11. Justin entfaltet das heilsgeschichtliche Programm einer Substitution des jüdischen erwählten Volkes durch die Christen. Christen verehren den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und sind überzeugt, dass Gottes Geschichte mit dem erwählten Volk bei den Christen ihre Fortsetzung finde. Der Anspruch auf das Erbe der Erwählung wird christologisch begründet. Dieses heilsgeschichtliche Schema interpretiert R. als den Übergang von einer partikularen zur universalen Religion. Diese Veränderung sei auch daran ablesbar, dass Christen sich trotz Erwählungswusstsein nicht aus ihrer Umwelt zurückzögen. Der Gegensatz von Partikularität und Universalität durchzieht die Arbeit. R. hält fest: „Die Untersuchung ... hat ergeben, dass Justin bei nahezu allen Themen, die angesprochen werden, von dem Bestreben geleitet ist, seinen Gesprächspartner von der Partikularität der jüdischen Gottesverehrung und ihrer gottgewirkten Korrektur in der universalen christlichen Religion zu überzeugen“ (202). R. verfolgt den Übergang zur universalen Religion in den zahlreichen von Justin angeschnittenen Themen. Sie greift damit ein Thema auf, bei dem die jüdische Religion zur Folie wird, auf der sich die Konturen christlicher Identität klar abzeichnen. Diese Abgrenzung, insbesondere aber die Substitutions- und Erbungstheorie sind mit Werturteilen verbunden, und auch R. spricht von „Korrekturen“ von „engen und begrenzten Vorstellungen“ auf jüdischer Seite. „Justin hat damit die Beschränkung nicht nur in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung relativiert, sondern sie durch ... (die) im Neuen Testament fortgeföhrte Spiritualisierung mit großer Souveränität dem engen jüdischen Verständnis enthoben und für die Universalität der wahren Religion geöffnet“ (137). R. äußert sich nicht zu einem in bestimmten Werturteilen sich formulierenden Antijudaismus, christliche Universalität wird vielmehr als eine Öffnung und Offenheit interpretiert. In der Auswertung spricht R. von einer toleranten Haltung Justins. Hier wäre interessant gewesen, näher zu erfahren, wie diese Haltung entsteht.

An die Ausführungen zur Erwählung Israels und der Christen schließen sich an: Gesetz und Ethik im alten und neuen Bund. R. zeigt, wie die Gestalt Abrahams

die Traditionen verbindet und erörtert die Rolle Abrahams im Dialog mit Tryphon (137–145). Abraham wird bei Justin zum „Zeugen des sich offenkundigen Logos“. Heilsgeschichte, Erwählung, Bund sind eng verzahnt mit der Christologie Justins. R. zeichnet den Verlauf des Gesprächs zwischen Justin und Tryphon nach, aber auch die Entwicklung und Komplexität einzelner Themen im Dialog wie Christus als Engel, Logos und Hohepriester, Menschwerdung und Taufe, Jungfrauengeburt und Kreuz (162–199, 214–239). – Die Art und Weise wie R. die Themen Gottesverehrung mit Vergleichen zu Laktanz und Augustin und „Eucharistie“ mit einem Vergleich zur katholischen Dogmatik (253) behandelt, zeigen wiederum ihr systematisches Interesse. – R. gibt in ihrer Arbeit nicht nur einen Überblick über den Dialog mit Tryphon, in dem sie zahlreiche Aspekte des Textes anschneidet, sie versteht die Schrift vor allem als einen relevanten theologischen Text.

Zürich

Silke-Petra Bergjan

Schmelz, Georg: *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten* nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka (= Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 13), München/Leipzig (K. G. Saur Verlag) 2002, XI, 411 S., geb., ISBN 3-598-77548-2.

Bereits der Publikationsort in den renommierten Beiheften des Archivs für Papyrusforschung zeigt an, dass wir es bei der von dem Marburger Kirchenhistoriker Wolfgang Bienert und dem Heidelberger Papyrologen Dieter Hagedorn betreuten Dissertation von Georg Schmelz (Sch.) über kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten mit einer ungewöhnlichen Arbeit zu tun haben, die nur selten begangene Pfade der Kirchengeschichte beschreitet. Zweierlei verdient hierbei hervorgehoben zu werden: zum einen die fast ausschließliche Konzentration auf dokumentarisches Quellenmaterial – die sehr viel geäußerteren literarischen Texte werden allenfalls zur weiteren Illustration von Sachverhalten herangezogen –, zum anderen die gleichwertige Einbeziehung griechischer wie koptischer Schriftzeugnisse. Während für ersteres immerhin auf die umfangreichen Forschungsarbeiten von Ewa Wipszycka zurückzugreifen ist¹, hat

¹ Genannt seien nur: *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle* (Pap. Brux. 10), Bruxelles 1972 sowie der Sammelband *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996.

Sch. mit letzterem wirkliches Neuland betreten. Denn trotz der Einheit von Zeit und Raum, in dem die von Sch. untersuchten Dokumente entstanden sind, hat ihre unterschiedliche Sprache dazu geführt, dass (griechische) Papyrologen und Koptologen im Normalfall unabhängig voneinander arbeiten und daher allzu leicht dazu neigen, über die zahlreichen Berührungspunkte hinwegzusehen. Diesem beklagenswerten Umstand, der im Übrigen auch für andere Bereiche (und nicht minder für andere Sprachstufen des Ägyptischen) gilt, sucht die vorliegende Studie nun abzuhelfen.

Bereits die Einleitung (Kap. I, 1–39) lässt die Begabung von Sch. zur Schaffung klarer Strukturen erkennen. Auf eine erste, auch für Laien verständliche Einführung in das Quellenmaterial, seinen spezifischen Zuschnitt, seine räumliche und zeitliche Verteilung vom III. Jh. bis tief in die arabische Zeit – erwähnenswert hier insbesondere die Kurzcharakteristik nach sog. Archiven – folgen ein Überblick über seine Auswertung aus kirchengeschichtlicher Sicht, ein historischer Abriss sowie eine knappe Darstellung der kirchlichen Ämter und Institutionen.

Der in sechs große Abschnitte unterteilte Hauptteil setzt mit den Begleitumständen der Amtsübernahme ein (Kap. II, 40–75). Sch. behandelt zuerst die rechtlichen Vorgaben, um dann verschiedene einschlägige Erklärungen vorzustellen, die teils von den Verpflichteten selbst, teils von Fürsprechern oder Bürgen stammen; aus arabischer Zeit sind sogar regelrechte Ordinationsurkunden erhalten. Eine überraschend geringe Rolle spielen dabei die Fragen von Berufswissen und Bildungsstand, mit denen das Kapitel schließt. – Dem gottesdienstlichen Leben ist der nächste Abschnitt gewidmet (Kap. III, 76–125), in dem neben Zeugnissen zur Organisation der Gottesdienste und ihren verschiedenen Typen vor allem die in den Texten belegten liturgischen Geräte, Gewänder und Ausstattungsstücke besprochen werden. Hervorzuheben ist der methodische Ansatz, mit dem Sch. „echte“ Klosterinventare und nicht zwingend dem kirchlichen Raum zuzuordnende Listen voneinander zu scheiden sucht. – Unter der Rubrik „Kirchenzucht“ behandelt Sch. sodann die Ahndung von Regelverstößen innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die Kleriker, Laien und Mönche gleichermaßen treffen konnte (Kap. IV, 126–161). Die einzelnen Schritte des Verfahrens werden ebenso vor Augen geführt wie die jeweiligen Anlässe und die an den Sanktionen beteiligten Institutionen, unter denen namentlich der Bischof

zu nennen wäre. Nach welchen Prinzipien jeweils das Strafmaß bemessen wurde, das vom Ausschluss vom Abendmahl bis zum Ausschluss aus dem Klerus reichte, ist den Texten nicht zu entnehmen. Häufiger wurden Sanktionen auch nur befristet verhängt; mitunter lassen sich bloße Geld- oder Naturalienstrafen nachweisen.

In den drei folgenden Kapiteln verlagert sich der Schwerpunkt auf die Rolle der Kirchen und Klöster bzw. ihrer Angehörigen in Wirtschaft und Gesellschaft. Erörtert werden zunächst (Kap. V, 162–202) die vielfältigen Verwaltungsaufgaben, die, nicht anders als beim weltlichen Grundbesitz, auch innerhalb der kirchlichen Einrichtungen bei der Bewältigung der Alltagsgeschäfte anfielen; die Verwaltung von Stiftungen und Spenden stellt dabei nur scheinbar einen Sonderfall dar, da auch sie sich stets in den sonst üblichen Formen bewegte. – Größeres Interesse können insofern die Ausführungen über die wirtschaftliche Situation der Amtsträger beanspruchen (Kap. VI, 203–254). Die institutionelle – d.h. kirchliche, gelegentlich auch durch Großgrundbesitzer gewährte – Unterstützung konnte auf vielfältige Weise erfolgen, ihr Beitrag zum Lebensunterhalt blieb jedoch oft gering, so dass weltliche Berufe meist die Haupteinnahmequelle bildeten. Wie kaum anders zu erwarten, handelte es sich überwiegend um Bauern, daneben sind auch Gewerbetreibende belegt; allenfalls unter Verwaltern oder Notaren mögen Kleriker überdurchschnittlich stark vertreten sein. – Ihrer Stellung im öffentlichen Leben gilt der letzte große Abschnitt (Kap. VII, 255–318). Hier genossen die Kleriker offenbar besondere Autorität, so dass sie sich wiederholt als Fürsprecher betätigten und vorzugsweise als Friedensrichter in Anspruch genommen wurden, wobei außer der Art der Streitfälle und dem Verfahrensablauf auch ihr Zusammenwirken mit anderen Schiedspersonen untersucht wird. Zudem nahmen sie in besonderem Maße Leitungsfunktionen innerhalb des Gemeinwesens wahr; der Rolle des Bischofs in der Stadt wird die der Priester und Diakone im Dorf gegenübergestellt, letzteres ergänzt durch einen allgemeinen Exkurs zur Leitung der Dörfer (296 ff.). – Am Ende des Buches sind noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst (Kap. VIII, 319–329). Literatur- und Quellenverzeichnis (Kap. IX, 330–367 bzw. Kap. X, 368–411) runden den Band ab. Auf einen Sachindex, über den die so reichhaltigen Informationen noch besser erschließbar gewesen wären, ist dagegen leider verzichtet worden.

Die Stärke des Buches liegt fraglos in der Sammlung, Auswahl und Präsentation der oft nur schwer zugänglichen Texte, die Sch. für sein Thema nutzbar zu machen versteht. Ein besonderes Verdienst kommt dabei seiner so quellennahen Vorgehensweise zu, die immer wieder den Blick für die Eigentümlichkeiten der griechischen und koptischen Zeugnisse schärft. Da Sch. stets Originaltext wie Übersetzung zitiert, ist auch dem Fachmann jederzeit eine Überprüfung seiner Schlüsse möglich. Intensive Auseinandersetzungen mit der Literatur sucht man indes meist vergebens, in der Regel sind lediglich Belegstellen angeführt. Philologische Kleinarbeit ist Sch.'s Sache ebenfalls nicht; nur ausnahmsweise wird die Herstellung des Textbestandes als solche diskutiert, und auch die Übersetzungen sind in der Regel den Editionen entnommen. Dies mag manche Uneinlichkeit erklären, so etwa in der Wiedergabe von Eigennamen, die teils in

griechischer, teils in latinisierter Form erscheinen. Gelegentlich sind auch Abweichungen zwischen Paraphrase und Text bzw. Übersetzung zu verzeichnen². Größere Unsicherheiten zeigen sich vor allem dann, wenn auf keine Übersetzung zurückzugreifen war. Dennoch vermittelt das verhältnismäßig druckfehlerarme, wenn auch in neuer Rechtschreibung gehaltene Buch insgesamt einen überzeugenden Eindruck. – Mit seiner detailreichen Untersuchung der Situation des Klerikers im ägyptischen Alltag ist es Sch. gelungen, den Zugang zu einem außergewöhnlichen Bereich der Kirchengeschichte zu ebnen und auch dem Fernerstehenden einen Einblick in die mitunter recht fremdartig anmutende Welt des christlichen Ägypten zu geben. Zwar ist es ein im Wesentlichen statisches Bild, in dem keine Entwicklungen sichtbar werden⁴. Zu selten ist zudem die Gelegenheit genutzt, den Vergleich mit den Bedingungen des weltlichen Alltags zu ziehen, was

² So soll etwa der Pronoet von Thallu nach SB XII 10809 als Lohn für einen Symmachos nur 18 Siliquae, nicht Solidi auszahlen und damit erwartungsgemäß weniger als einen Solidus; außerdem heißt er selbst auch nicht Thallos, sondern Pkylos (187). Auf fehlende Vorstellungen über den Geldwert lässt ebenso die (unkritisch übernommene?) Wiedergabe „*voúσματα eines Holokottinos*“ (246) schließen, da beide Begriffe für den Solidus stehen, vgl. nur K. Maresch, Nomisma und Nomismatia (Pap. Colon. XXI), Opladen 1994, S. 1.

³ Ein besonders eklatanter Fall liegt 291f. in der Behandlung des orthographisch sehr eigenwilligen Briefes P. Lund II 5 = SB V 8092 vor: Zwar bespricht Sch. in Anm. 157 eingehend die Neuinterpretation von W. Schubart in Gnomon 14, 1938, 568f. (= BL III 104, allerdings unzureichend; vgl. auch BL VIII 205), doch berücksichtigt er Schubarts Gleichsetzung von *ξαγωγή* mit *exactio* „Einklagen eines Anspruchs“ (so also auch zu übernehmen in Preisigke – Kießling, WB IV, Sp. 817, 34 ff. s.v. *ξαγωγή* 2)) nur für die erste Textpassage in Z. 6, wo er ζ. Ιαξαγωγήν korrekt mit „um meinen Anspruch einzuklagen“ wiedergibt. Völlig missverstanden hat er dagegen die zweite Stelle Z. 14 f. διὰ τὸν [ἔλ]εον ἐνα μῆ *ξαγογήν* πάτης „aus Nachsicht, damit Du mir mein Recht gewährst“, obwohl Schubart ausdrücklich auf die in den Digesten XXV 1, 9 belegte Parallele *exactionem pati* hingewiesen hatte; korrekt wäre also „aus Mitleid, damit Du nicht Opfer einer Anspruchsklage wirst“ oder direkter „damit Du keine Eintreibung erleidest“. Wie weit Ähnliches auch für das Koptische gilt, vermag die Rez. nicht zu beurteilen. Unklar bleibt ihr allerdings, warum Sch. dort als Erläuterung für die aus dem Griechischen entlehnte, stets unpersönlich konstruierte Einverständniserklärung *στοιχεῖ* *μοι* regelmäßig das Medium „*(στοιχόματα)*“ setzt.

⁴ So hätte man etwa Aufklärung darüber erhoffen können, ob es Anzeichen für eine allmähliche Professionalisierung der Kleriker gibt, so dass die Bedeutung ihrer Berufstätigkeit im Laufe der Zeit schwindet, oder ob eine Zunahme des kirchlichen Grundbesitzes möglicherweise zur Verbesserung der Einkommenssituation beigetragen haben könnte.

sich gerade in den Kapiteln zur Wirtschaft angeboten hätte⁵. Eine solche Eingliederung des Materials in einen allgemeineren historischen Kontext hätte der Arbeit zweifellos noch größeres Gewicht verliehen, doch hat Sch. schon jetzt wesentlich

mehr geleistet, als man es gemeinhin von einer Dissertation zu erwarten pflegt.

Marburg

Andrea Jördens

Mittelalter

Körntgen, Ludger: *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühalsischen Zeit* (= Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 2), Berlin (Akademie-Verlag) 2001, 540 S. mit 44 Abb., geb., ISBN 3-05-003403-3.

Die „Sakralität“, also die religiöse Fundierung des Königtums im Deutschen Reich in ottonischer und frühalsischer Zeit ist das Thema der von Ludger Körntgen (= K.) aus Tübingen vorgelegten Habilitationsschrift. Seine spezifische Fragestellung gewinnt K. durch die Aufnahme der neueren Diskussion über den Investiturstreit, der zugleich die untere Zeitgrenze seiner Untersuchung darstellt. Wurde der Investiturstreit lange Zeit ideengeschichtlich als Auseinandersetzung zweier unterschiedlicher Konzeptionen von Herrschaft gedeutet, so haben Arbeiten insbesondere von Rudolf Schieffer und Monika Suchan sich der konkreten Konflikttautragung zugewandt und die Vorgänge nicht von vorausgesetzten übergeordneten Ideen, sondern von ihrer Handlungspragmatik her zu verstehen gelehrt. Damit aber stellt sich auch die Frage, was eigentlich die Sakralität des Königtums in der Zeit vor dem Investiturstreit ausgemacht hat, in einer modifizierten Weise. K. unterzieht die klassischen Quellen zu dieser Fragestellung einer Analyse, die nicht nach den „Ideen“ vom Königtum fragt, die ihnen zugrunde lie-

gen mögen, sondern nach den Interessen und Handlungszusammenhängen – man könnte auch sagen: dem Sitz im Leben –, die zur Entstehung der jeweiligen Quelle geführt und ihr Bild vom Königtum geprägt haben.

Die Untersuchung wendet sich zuerst den Schriftquellen zu. K. zieht die Antapodosis des Liutprand von Cremona, die *Gesta Ottonis* der Hrotsvith von Gandersheim, die Sachsengeschichte des Widukind von Corvey, die beiden Fassungen der *Vita Mathildis*, der Mutter Ottos I., die Chronik des Thietmar von Merseburg sowie schließlich Wipos *Gesta Chuonradi II.* heran. Das Ergebnis ist, dass man aus der zweifellos vorhandenen Herrscher Nähe der Verfasser keineswegs darauf schließen kann, dass sie in ihren Werken die Interessen des Königs vertreten und in Worte fassen. Nicht die Repräsentation oder Legitimation der Königsherrschaft, sondern je unterschiedliche Interessenlagen der Verfasser selbst stellen die *causa scribendi* für ihre Texte dar. Bei der Darstellung des Herrschers treten ganz verschiedene Motive in den Vordergrund: der Verweis auf das Wirken des hl. Vitus, des Patrons von Corvey, bei Widukinds Darstellung des Aufstiegs Ottos I., die Erhaltung des Stiftes Nordhausen bzw. des Bischofssitzes Merseburg in den Mathildenviten und bei Thietmar. Eine „Legitimation“ der Königsherrschaft im eigentlichen Sinne ist hingegen nirgends als Anlass für die Abfassung kenntlich zu machen. Was ein sakrals Verständnis des

⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen: Angesichts des schönen Übersichtswerkes von J. Diethart – K. A. Worp, Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten (MPER XVI), Wien 1986, hätte es nahe gelegen, außer den 251f. gebotenen absoluten Zahlen von Klerikern unter den Notaren auch ihren prozentualen Anteil an der Gesamtheit der Notare zu berechnen, was sehr viel aufschlussreicher gewesen wäre – vor allem, wenn sich dies dem Anteil der Kleriker an der Gesamtbevölkerung gegenüberstellen ließe. Dass Sch. bezüglich der Wirtschaftsstruktur gleichwohl über feste Vorstellungen verfügt, zeigt sich etwa daran, dass er weltliche Grundbesitzer stets als Großgrundbesitzer apostrophiert, auch wenn dies – wie im Fall des oberägyptischen Dorfes Aphrodites Kome, vgl. nur 173f. – wohl kaum angemessen ist; hierzu A. Jördens, Die Agrarverhältnisse im spätantiken Ägypten, *Laverna* 10, 1999, 114–152.

Königs betrifft, so ist das Herrscherleben in sämtlichen Texten als herausgehobenes Beispiel menschlicher Existenz, mit besonderer gottgegebener Vollmacht, aber auch mit den Möglichkeiten der Verfehlung und der Buße, gezeichnet. Auch Spitzenaussagen wie Thietmars Satz, dass der König nach dem Beispiel Christi durch die *gloria* des Segens und der Krone unter allen Sterblichen hervorrage, oder Wipos Bezeichnung des Kaisers als *vicarius Christi* dürfen nach K. nicht aus der Retrospektive des Investiturstreits überinterpretiert werden. Gerade Thietmar ist zugleich für die Wahrung kirchlicher Rechte bei der Besetzung von Bischofsstühlen eingetreten; und die engen Bezugsetzungen zwischen König bzw. Kaiser und Christus sind nach K. nicht im Sinne einer rituellen Christus-Nachahmung (so Bornscheuer), sondern – wie sonst in der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen – als Verheißung und moralische Verpflichtung zu deuten. Damit aber steht auch das Leben des Königs bzw. Kaisers, wie Wipo ausdrücklich ausführt, unter derselben eschatologischen Perspektive wie das eines jeden Menschen: Auch für den König ist es das eigentliche Ziel, so zu leben, dass er schließlich ins ewige Leben eingehen kann.

Im zweiten Teil der Untersuchung wendet sich K. den Bildzeugnissen zu, die allgemein zur Beschreibung des sakralen Königstums herangezogen werden. Im Zentrum stehen die Herrscherbilder im Liuthar-Codex (Domschatzkammer Aachen, Inv. Nr. G 25), im Regensburger Sakramentar (Clm 4456), im Bamberger Perikopenbuch (Clm 4452) und im Speyrer Evangeliar (Escorial, Cod. Vitrinas 17). Alle zeichnen sie sich dadurch aus, „dass Gott unmittelbar auf den Herrscher einwirkt“ (188). Eine solche Darstellung der Beziehung zwischen Gott und Herrscher ist erst in ottonischer Zeit aufgekommen und bricht mit dem Investiturstreit wieder ab. Seit Percy E. Schramm gelten diese Bilder als Ausdruck der Präsentation und Legitimation von Herrschaft und damit auch als Träger politischer Botschaften. Ein größerer Betrachterkreis, gar eine „Öffentlichkeit“, wie sie nötig wäre, damit ein solches Bild seine repräsentative oder legitimatorische Funktion erfüllen könnte, lässt sich für die Bilder, die ja zu liturgischen Handschriften gehören, freilich nicht nachweisen. Auch ist K.s Ausgangspunkt die Frage „nach dem konkreten Kontext (...), in dem sie jeweils geschaffen und verwendet worden sind“ (165). Bekanntlich befinden sich diese Herrscherbilder in Handschriften, die eine Schenkung des Kaisers an eine geist-

liche Gemeinschaft darstellen und diese damit zum Gebetsgedenken für den Herrscher verpflichten. Es ist also wieder die *memoria* – die freilich nicht als von der politischen Sphäre abgetrennter Vollzug, sondern im Sinne der *histoire totale* als „totales soziales Phänomen“ (177) begriffen werden sollte –, die den Sitz im Leben dieser Herrscherbilder geprägt hat.

Durch die Beachtung dieses „Sitzes im Leben“, aber auch aufgrund eingehender Analysen des Bildaufbaus, möglicher Vorbilder und der Bildinschriften gelangt K. zu Interpretationen, die teilweise erheblich vom bisherigen Forschungsstand abweichen. Das bekannte Herrscherbild des Liuthar-Codex zeigt Otto III. in einer Mandorla thronend und von zwei Gekrönten sowie darunter zwei weltlichen und zwei geistlichen Würdenträgern umgeben; die vier Evangelistensymbole legen ihm eine Schriftrolle aufs Herz. Die Verwendung der Mandorla, sonst Gott bzw. Christus vorbehalten und daher bisher als Beleg für theokratische Vorstellungen gedeutet, erklärt K. daraus, dass hier ein Vorgang im Inneren des Königs ins Bild gefasst werde: „Wie die Erscheinung Christi die Ebene des Sichtbaren transzendierte, so auch der spirituelle Vorgang, der den Herrscher im Innersten berühren soll“ (189). Darüber hinaus rechtfertigte das Evangelium, mit dem das Herz des Kaisers bekleidet wird, die Verwendung der Mandorla; anders als Christus selbst sei der Herrscher in ihr aber nicht handelnd, sondern empfangend dargestellt. Ferner lehnt K. die Deutung von Johannes Fried ab, dass die beiden Gekrönten zu Seiten des Herrschers die Könige Boleslaw Chrobry von Polen und Stephan von Ungarn darstellen und das Bild als solches demnach eine bestimmte Auffassung vom Kaiserstum repräsentiere. K. sieht darin eher einen Bezug auf 2. Sam. 23,8 (Vulgata: *sedens in cathedra sapientissimus princeps inter tres*) – eine Bibelstelle, die durch Hrabanus Maurus eschatologisch gedeutet worden ist. Eine Integration der drei Bildebenen (Hofszenen, eschatologische Verheißung und Bekleidung des Herzens mit dem Evangelium) sei entsprechend mittelalterlicher Bildvorstellungen gar nicht intendiert gewesen. Vielmehr habe das Bild gerade dadurch den Appell vermittelt, den vorhandenen Abstand zu überbrücken, d. h. für das Seelenheil des Dargestellten zu sorgen.

Ebenfalls eschatologisch zu deuten ist – wie K. anhand der Bildinschriften herausarbeitet – die Krönung Heinrichs II. durch den in der Mandorla thronenden Christus, wie sie im Regensburger Sakramentar anzutreffen ist. Im Licht des Neuen

Testaments, in dem der Empfang einer Krone für das ewige Heil steht, gewinnt die Krönung eines Königs einen proleptischen Charakter – und steht dabei zugleich für etwas, das jedem Menschen verheißen ist. Das Motiv, dass Heinrich bei seiner Krönung an den Ellenbogen von den heiligen Bischöfen Emmeram von Regensburg und Ulrich von Augsburg gestützt wird, verweist nach K. auf den bischöflichen Geleitritus bei der Krönung. Den zuletzt von Stefan Weinfurter vertretenen Rückbezug auf 2. Mose 17 (bei der Schlacht gegen die Amalekiter stützen Aaron und Hur die Arme des Mose) lehnt er ab.

Erwähnenswert ist auch K.s Interpretation des Speyrer Evangeliiars, das Johannes Fried 1994 als Musterbeispiel für das Konzept eines „theokratischen Königstums“ und sogar eine „königliche, königszentrische Ekklesiologie“ herangezogen hat. Diese Handschrift zeigt nicht nur Kaiser Heinrich III., den Stifter der Handschrift, mit seiner Gemahlin vor der Gottesmutter Maria, sondern enthält noch ein weiteres Bild, auf dem die verstorbenen Eltern Heinrichs, Konrad II. und Gisela, vor dem in der Mandorla thronenden Christus knien, dessen Gesicht in einem byzantinisch-ikonenhaften Stil gehalten ist. Frieds Deutung gründete vor allem darauf, dass er zwischen den Herrscherbildern und der Reihe von Papstmedaillons, die die einleitenden Seiten der Handschrift durchziehen, einen engen Bezug herstellte. Eine bildimmanente Interpretation gibt für diese Bezugsetzung nach K. aber keine Anhalte, so dass Frieds Deutung gleichsam ihre Basis verliert. K. seinerseits sieht in den beiden Bildern vielmehr einen Reflex der politischen Situation in den ersten Regierungsjahren Heinrichs III. Konrad wird durch die Inschrift als weinend qualifiziert; es handele sich um einen Bußakt des verstorbenen Königs für Maßnahmen, die sein Sohn nach Herrschaftsantritt wieder rückgängig gemacht hat (253). Die „politische“ und damit gewissermaßen legitimatorische Ausdeutung dieses Sujets stellt freilich im Rahmen der Untersuchung eine gewisse Inkonsistenz dar. Gerade hier, bei der Darstellung eines bereits Verstorbenen vor dem Angesicht Christi, könnte der Bußakt ebenso ein Hinweis auf die der *conditio humana* eigene Sündhaftigkeit sein, die auch einen König betrifft; der Anblick eines büssenden Königs verpflichtete zu einer besonders treuen *memoria*. Dadurch, dass die Köpfe des Paares sich in auffälliger Nähe zu den Füßen Christi befinden, steht dieses Bild im übrigen ikonographisch dem Fußkuss nahe, den vermutlich Otto II. auf einem Elfenbeinrelief

aus Mailand (Cast. Sforzesco, Inv. Nr. A 15) Christus erweist. In beiden Fällen handelt es sich um die Darstellung einer Person, die zum Zeitpunkt der Herstellung des Bildes schon verstorben ist. Auch diese Parallele spricht gegen die Annahme, dass hier eine spezifisch politische Botschaft ins Bild gefasst werden sollte.

Im Ganzem jedoch, und das ist das Bemerkenswerte seines Ansatzes, deutet K. die ottonisch-frühsalischen Herrscherbilder nicht als Träger von politischen Botschaften, sondern als Darstellungen, die eine „Heilszukunft des Kaisers“ (278) vorwegnehmen, um die Gott selbst als der eigentliche Adressat dieser gottesdienstlichen Handschriften angeleitet wird. In Bezug auf die Sakralität des Königstums bedeutet dies: „Die göttliche Begründung des Königstums ist in diesem Zusammenhang nicht Ziel, sondern Mittel der Darstellung; dass der König von Gott zum Königtum berufen ist, wird mit der Bilderserie nicht propagandistisch behauptet, sondern als Faktum vorausgesetzt, auf das der König seine Heilserwartung gründen kann“ (280). Die Pracht dieser Buchmalerei dient nach K. zum einen durchaus der Repräsentation der königlichen Herrschaft; zugleich aber gewinnt sie ebenfalls eine tiefere Bedeutung im Zusammenhang des Stiftungs- und Memorialwesens: Eine Gabe muss der Würde dessen entsprechen, der sie empfängt; da die Stiftung letztlich Gott überreicht wird, gereicht die prachtvolle Ausstattung der Handschrift eigentlich ihm zur Ehre (332f.). Im Sinne einer *histoire totale* ordnet K. dabei das gesamte Stiftungswesen dem mittelalterlichen Gabenbrauch zu.

Es bleibt aber die Frage, warum die beschriebene Art von Herrscherbildern gerade in diesem Zeitraum auftaucht und mit dem Investiturstreit wieder verschwindet. K. verweist darauf, dass am Ende des 11. Jhs die Herstellung von Prachthandschriften überhaupt eingestellt wird – eine Entwicklung, die wohl mit der Ausbreitung des Reformmönchtums verbunden ist. So ist das Abbrechen der Herrscherbilder auch ihm zufolge „durchaus als Symptom eines Wandels“ zu verstehen. „Im Vordergrund steht allerdings nicht ein Wandel auf dem Feld politischer Ideologie und auch nicht im Bereich der theologischen Deutung des Herrschaftsvertrags; geändert hat sich vielmehr das Gesamtgefüge von Bindungen und gegenseitigem Austausch, als dessen Ausdruck die ottonisch-frühsalischen Herrscherbilder zu verstehen sind. Der Schluss vom Verschwinden der Herrscherbilder auf deren ‚ideologische‘ Diskreditierung greift jedenfalls zu kurz“, zumal es keine Belege

dafür gebe, dass derartige Herrscherbilder in der Folgezeit Anstoß erregt hätten oder vernichtet worden wären (445). Somit ist „die Sakralität des ottonisch-frühsalischen Königtums als Moment einer religiös-politisch-sozialen Praxis“ (449) zu erkennen, die Herrschaft ebenso umfasste wie die Sorge um das Seelenheil des Herrschers. Nicht erkennbar ist nach K. hingegen ein theokratisch übersteigerter Anspruch des *regnum*, der am Widerspruch eines erstarrenden *sacerdotium* zerschellen musste.

K.s Untersuchung ist nicht nur methodologisch sorgfältig reflektiert, sondern bietet auch in vielen Einzelheiten, die hier bei weitem nicht alle angesprochen werden können, neue Perspektiven und Anstöße, damit freilich auch Anlass zu weiterer Diskussion. Das Verständnis der Sakralität des Königtums dürfte durch seine Arbeit von einigen Überspitzungen befreit werden. Nichts von ihrer Bedeutung verliert freilich die Frage, was sich ab der Mitte des 11. Jhs. in dem expliziten oder impliziten gesellschaftlichen Konsens verändert hat, so dass der Herrscher nicht mehr wie zuvor handeln konnte und auch der Investiturstreit ausbrach. Es bleibt dabei, dass diese Phase für die politische Kultur Europas grundlegende Bedeutung besitzt und dass die ottonischen und frühsalischen Herrscherbilder uns etwas von einer Welt erzählen, die in der Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium* vergangen ist.

Ulm

Lothar Vogel

Berndt, Rainer (Hrg.): „Im Angesicht Gottes sucht der Mensch sich selbst“. Hildegard von Bingen (1098–1179). Eruditio Sapientia II, Berlin (Akademie Verlag) 2001, 696 S., geb., ISBN 3-5-003568-4.

Zu einer „quellennahen Rezeption der Werke Hildegards von Bingen“ will der vorliegende Band ausweislich des Vorwortes des Herausgebers beitragen, und jeder an einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Werk Hildegards Interessierte wird gern bestätigen, dass genau dies vorbildlich gelungen ist. Das im Auftrag des Hugo von Sankt Viktor-Instituts in Frankfurt am Main herausgegebene Buch publiziert die wichtigsten Beiträge eines wissenschaftlichen Kongresses, der 1998 in Mainz stattfand und zentrale Forschungsprobleme in Bezug auf die Persönlichkeit und das Werk Hildegards erörterte. – Die noch um ein Geleit, ein Grußwort und einen Festvortrag von Annette Schavan ergänzten insgesamt 20 Aufsätze sind in drei Rubriken aufgeteilt. Der erste behandelt unter dem Titel „Le-

bensform als Denkform“ Person und Werk Hildegards im Kontext. Franz J. Felten unternimmt in seinem ausführlichen Beitrag (27–86) den Versuch einer Einordnung der Seherin vom Disibodenberg in die religiösen Reformbewegungen ihrer Zeit und vermag dabei sowohl die konservativen als auch die „revolutionären“ Züge im Denken und Handeln Hildegards differenziert zu profilieren. Franz Staab (157–179) entfaltet in seinem Aufsatz die partikula veri der seit dem 17. Jh. aufgekommenen (unzutreffenden) Behauptung, Hildegard habe gegen Ende ihres Lebens den Orden gewechselt und sei Zisterzienserin geworden, indem er zu zeigen versteht, in welch hohem Maße die zunächst ganz in cluniazensisch-hirsauischer Tradition stehende Hildegard zisterziensisches Gedankengut rezipiert und dies für die Gestaltung des Klosterlebens am Rupertsberg fruchtbar macht. – Ursula Vones-Liebenstein ordnet Hildegard in ihrem Beitrag (213–240) den „ordo canonicus“ ihrer Zeit zu. Ein bisschen heterogen zum Inhalt der Beiträge des ersten Teils stellen sich die Aufsätze von Laurence Moulinier (115–146) und Eberhard J. Nitsch (147–156) dar, die gleichwohl instruktiv sind: Während ersterer die „cause et cure“ als ein opus dubium identifiziert, das weder Hildegard selbst noch einer „Pseudo-Hildegard“ mit Sicherheit zugeschrieben werden kann, sondern zahlreiche Bearbeitungen erfahren hat und in seiner Weise als einzigartiges Dokument der Zeit angesehen werden muss, rollt letzterer die Frage nach dem Standort der Frauenklausur auf dem Disibodenberg neu auf und kommt zu dem Ergebnis, dass der heute als „Frauenklausur“ gezeigte Ort südwestlich der Kirche nicht der tatsächliche Standort sein kann, als welcher – vorbehaltlich sorgfältiger archäologischer Untersuchungen – doch wohl eher das Areal des ehemaligen Kanonikerstiftes (des heutigen Friedhofbereichs) anzusprechen ist.

Der zweite Teil des Sammelbandes ist überschrieben „Ohne Hören und Sehen kein Sprechen. Im Spannungsfeld zwischen Aussage und Ausdruck“ und widmet sich primär der Theologie der sogenannten Visionsschriften und Predigten Hildegards. Die Beiträge von Joop van Banning (243–268) und Beverly Mayne Kienzle (299–324) profilieren Hildegards allegorische Schriftauslegung im Blick auf ihre Predigten besonders am Beispiel des Gleichnisses vom „verlorenen Sohn“. – Jochen Schröder weist mit einem eindrucksvollen Artikel über Formen der Ezechielrezeption in den Visionstexten (343–374) zwei eher beziehungslos nebeneinander

stehende Auslegungsebenen nach, deren eine als „exegetisch“ zu bezeichnen ist, während die andere eher „assoziativ“ genannt werden muss und stellt von daher mit Nachdruck die Frage nach einer möglichen Bearbeiterschaft bzw. des Eingreifens der Sekretäre oder Mitarbeiter Hildegards. – *Hugh B. Feiss* weist als Hauptmerkmal der Christologie Hildegards im *Scivias* das Christus-Victor-Motiv nach; soteriologisch dominiert der Gedanke, dass Satan durch das am erniedrigten (und deshalb von ihm nicht erkannten) Christus verübte Unrecht sein Recht auf die sündigen Menschen eingebüßt habe, wodurch der Sieg Gottes über die Unheilsmächte verbürgt ist (291–298). Hier hätten m.E. die theologiegeschichtlichen Hintergründe der Position Hildegards noch ein bisschen mehr ausgeleuchtet werden können. Die Beiträge von *Rainer Berndt* (269–290) und *Constant J. Mews* (325–342) befassen sich gründlich mit der Theologie der Visionen und zeigen, wie die Gesichte Hildegards im Prozess der Verschriftlichung der Visionen zu *imagines* werden (*Sciv. III 3!*) und als Ebenbilder der Schau visionäre Bild- und Gesellschaftskritik (bzw. Reformvorschläge) formulieren und dabei ihren Leser zu sinnhafter Wahrnehmung, zu seelischer Schau der gelesenen Bilder anleiten wollen (288f.).

Die dritte Rubrik des Sammelbandes trägt den Titel „Denken in der Geschichte. Zwischen Zeit und Ewigkeit“ und beinhaltet primär Beiträge zur Rezeptionsgeschichte Hildegards, ein Feld, das in der Forschung noch wenig beackert und in seiner Ausdehnung wohl bislang auch einigermaßen unterschätzt worden ist. Warum der wichtige, sich kritisch mit einigen Thesen Flaschs auseinandersetzende Beitrag von *Markus Enders* (461–501) über das Naturverständnis Hildegards in diesem dritten und nicht im zweiten, stärker (systematisch-) theologischen Teil des Bandes abgedruckt worden ist, bleibt etwas unklar. Der Bogen der rezeptionsgeschichtlichen Analysen spannt sich jedenfalls regional von Island bis über fast das gesamte Reich, chronologisch von der Zeit unmittelbar nach ihrem Tode bis in die frühe Neuzeit. – Eine ausgezeichnete Übersicht über die Vielfalt der materialen Zeugnisse der Hildegardrezeption und -verehrung bietet der reich illustrierte Aufsatz von *Werner Lauter* unter dem Titel „Hildegard von Bingen – Reliquien und Reliquiare. Ein Überblick“ (503–543). – Mit dem den Band abschließenden Aufsatz über das „pentachronon“ Gebenos von Echternach weist *Elisabeth Stein* unter Hinweis auf *Caesar von Heisterbach*,

Heinrich von Herford und Albert Suho das Fortleben der Visionstexte Hildegards bis ins 15. Jh. nach (577–591) und betritt damit weitgehendes Neuland in der wissenschaftlichen Diskussion.

Es ist ein durchweg gelungener, inhaltlich anregender, wissenschaftlich auf weite Strecken gründlicher und nicht zuletzt ansprechend gestalteter Band geworden. Eine reiche Bibliographie und ausführliche Register zu Schriftstellen, Werkstücken, Handschriften, Personen- und Ortsnamen runden das Werk ab. In seinem Facettenreichtum regt das Buch zur neuen Beschäftigung mit den Quellen an. Bedauerlich ist allein, dass die Publikation relativ lange auf sich hat warten lassen und die Ergebnisse des Mainzer Kongresses erst mit nicht weniger als drei Jahren Abstand der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden konnten.

Halle/S.

Jörg Ulrich

*Moulinier, Laurence (Hrg.), (durchgesehen von Rainer Berndt): Beate Hildegardis *Cause et Cure* (= Rarissima mediaevalia, Opera latina 1), Berlin (Akademie Verlag) 2003, CXVII, 384 S., geb., ISBN 3-05-003495-5.*

Als *Paul Kaiser* 1903 eine erste vollständige Edition der *Beate Hildegardis causae et curae* veröffentlichte, bemängelten die Rezensionen vor allem den fehlenden kritischen Apparat und die Übertragung des mittelalterlichen Latein in die in der Antike übliche Orthographie. (Vgl. *Max Manitius*, in: *Literarisches Centralblatt für Deutschland* Jg. 54, 1903, 1341–43). Dennoch wurde die Ausgabe für ganze 100 Jahre zum *textus receptus*. *Laurence Moulinier* (= M.) hat nun im Jahr 2003 eine Neuedition vorgelegt, die eine sehr komfortable und solide Arbeitsgrundlage für alle weitere Forschung zu Hildegards Werk bieten wird. Dazu tragen sowohl die ausführliche Einleitung, als auch der vierfache Apparat und acht Indices bei.

Die naturwissenschaftliche Schrift *Cause et cure* behandelt im ersten Teil vor allem Mond, Sonne, die Planeten und die Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde, während im zweiten Teil, ausgehend von Adams Sündenfall, der Mensch, Tiere, Pflanzen und viele Krankheitsbilder beschrieben werden. In den folgenden beiden Teilen werden Heilmittel für verschiedene Krankheiten aufgeführt, bevor im fünften Teil Diagnosehilfen gegeben werden (z. B. Kennzeichen des Todes, des Lebens, Besonderheiten des Urins und der Augen). Das Werk schließt im sechsten Teil mit einer Art Horoskop: je nach Stand

des Mondes zum Zeitpunkt der Zeugung eines Menschen werden ihm unterschiedliche Konstitution und Charakter prognostiziert.

Cause et cure ist eines der beiden Hildegard zugeschriebenen naturwissenschaftlichen Werke. Nur eine mittelalterliche Handschrift (Kopenhagen, Kongelige Bibliotek, Ny kgl. saml. 90b Fol.) und ein kurzer Auszug (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Lat. Qu. 674 f. 103r-103v), beide aus dem 13. Jh., sind uns heute bekannt. Lange Zeit war umstritten, ob *Cause et cure* und das andere der naturwissenschaftlichen Werke, das heute unter dem Namen *Physica* bekannt ist, nicht zwei Teile des von Hildegard selbst erwähnten *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* darstellen. Heute mehren sich die Stimmen, die davon ausgehen, dass die *Physica* mit der letztgenannten Abhandlung identisch ist und es sich bei *Cause et cure* um eine eigenständige Schrift handelt. M. begründet diese Position in einem eigenen Kapitel (S. XLIII-L). Damit stellt sich allerdings entgegen den Untersuchungen von Schrader/Führkötter erneut die Frage nach der Verfasserschaft dieses Werkes. Sowohl die Tatsache, dass Hildegard es bei Aufzählungen ihrer Werke nicht selbst erwähnt, als auch der Aufbau und das Fehlen typischer Merkmale wie z.B. exegesischer Bezüge machen ihre Verfasserschaft fraglich. Andererseits finden sich zahlreiche auffällige Parallelen zu ihren Werken, vor allem zum *Liber divinorum operum* aber auch anderen ihrer Schriften bis hin zu den Liedern und Briefen.

M. geht bei seinen Überlegungen aus von neueren Forschungen zu diesem Thema [Newman/Dronke u.a.], die zwar eine große Nähe zum Werk Hildegards konstatieren, aber bezweifeln, dass die heutige Form auf Hildegard selbst zurückgeht. Die auffallenden Parallelen zum *Liber divinorum operum* in den ersten beiden Abschnitten von *Cause et cure* führen zu der Hypothese, dass diese Abschnitte evtl. sogar Notizen Hildegards aus der Entstehungsphase des *Liber divinorum operum* enthalten, sicherlich jedoch von ihm inspiriert sind. Aber im Gegensatz zum *Liber divinorum operum* fehlt z.B. die existentielle exegesische Perspektive (S. LXI). Das Material sei zwar „Hildegardensisch“, die Anlage der Gesamtkomposition entspreche jedoch nicht ihren sonstigen Werken. So kommt M. zu der Feststellung, dass wir es nicht mit einer Komposition Hildegards zu tun haben, sondern mit einer Komilation, die nach ihrem Tod von anderen realisiert wurde, wohl in den Jahren 1180-1220 im Zusammenhang

mit den Bemühungen um ihre Kanonisation (S. LXII). Ziel des Werkes sei es möglicherweise gewesen, den Umfang ihrer wissenschaftlichen Schriften zu vergrößern, aber dies bleibt eine Annahme. Was der genaue Anlass für die Kompilation war und wer sich hinter den Kompliatoren im 13. Jh. verbirgt, denen die heutige Textgestalt von *Cause et cure* zu danken ist, lässt sich nicht endgültig klären. Der Text behält „einen Teil seines Mysteriums“ (S. LXIII).

Ausgewiesen durch jahrelange Forschungen speziell zu den naturwissenschaftlichen Schriften Hildegards, bietet M. in der Einleitung eine ausführliche Darstellung der Handschrift und ihrer Geschichte, der Textgeschichte sowie des Aufbaus des Werkes. Sie beschäftigt sich ausführlich mit der Frage nach möglichen Quellen, ein nicht ganz einfaches Unterfangen, da der Text selbst keine Quellen angibt. Die Fülle der dennoch in Betracht kommenden Verweistexte findet sich im *apparatus fontium* auf jeder Seite unter dem lateinischen Text zusammen mit vielen Hinweisen auf neuere wissenschaftliche Untersuchungen. Ein weiteres Kapitel widmet M. schließlich der Frage nach der Originalität von *Cause et cure* (S. CI-CXII).

Die Einleitung liefert so einen sehr guten Forschungsüberblick und einen gewichtigen Forschungsbeitrag. Das ausführliche Literaturverzeichnis am Ende der Edition lädt zur eigenen Vertiefung einzelner Fragen ein.

Das Ziel der Herausgeberin, „dem Leser verschiedene Mittel zur Verfügung zu stellen, um in den Text einzutreten“ (S. CXVII: „afin de fournir au lecteur différents moyens d'entre dans ce texte feuilé“), wird vorbildlich erreicht durch die Edition des Textes selbst. Der Titel *Cause et cure* lässt schon erkennen, dass M. im Gegensatz zu Kaiser die mittelalterliche Orthographie auch in all ihren Unregelmäßigkeiten übernimmt und sich überhaupt in allem um eine möglichst genaue Textwiedergabe bemüht. Alle ihres Erachtens doch notwendigen Korrekturen sind aus dem kritischen Apparat erkennbar oder in der Einleitung nachvollziehbar erläutert. Da lediglich eine vollständige Handschrift vorhanden ist, ist diese die Grundlage der Edition, alle Abweichungen für den kurzen Abschnitt, den das Berliner Fragment umfasst, sind im kritischen Apparat angegeben, ebenso wie die Korrekturen späterer Hände in der Handschrift selbst. Schließlich sind auch die Abweichungen der Editionen von Kaiser (1903) und Kardinal Pitra, der 1882 Auszüge des Werkes veröffentlichte, dort verzeichnet.

Neben dem *apparatus criticus* und dem *apparatus fontium* gibt es einen Apparat für Bibelzitate, die in diesem Werk vergleichsweise selten sind, sowie einen Apparat, der alle Parallelstellen in den Werken Hildegards verzeichnet. Weiterhin finden sich acht Indices, in denen Bibelstellen, *loci parallelī* bei Hildegard und bei anderen Autoren, Personennamen, Ortsnamen, mittelhochdeutsche Worte, medizinische Fachtermini und schließlich Handschriften nachgewiesen sind. Eine Bereicherung der sehr benutzerfreundlichen Ausgabe sind die schwarzweiß wiedergegeben Abbildungen der jeweils ersten Seite der sechs Bücher des Werkes aus der Kopenhagener Handschrift. Man darf der vorliegenden Edition wünschen, dass sie zur Grundlage für weitere Forschungen werden wird und davon ausgehen, dass sie sich zum *textus receptus* für die nächsten 100 Jahre entwickeln wird.

Halle

Susanne Ruge

Oakley, Francis: The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870, Oxford, Oxford University-Press, 2003, IX, 298, ISBN 0-19-926528-3

Eine der Stärken der anglo-amerikanischen Konzilsforschung, der Francis Oakley als bekannter Vertreter angehört, besteht darin, die zeitlichen Verbindungslien über die konventionellen Epochengrenzen hinaus zu ziehen. Dies nicht nur, was den Rahmen, d. h. die Abhaltung von (Allgemeinen/Ökumenischen) Konzilien betrifft; in besonderer Weise gilt das für die verfassungsgeschichtlichen Konstituenten, also Fragen nach der juristischen Struktur der Kirchenversammlungen und ihr geistiges Substrat. Dieser Zugang wiederum öffnet eine andere Tür, die bisher – in der kontinental-europäischen Forschungstradition wenigstens – noch zu selten durchschritten wird: sie führt zu einem integralen Verständnis von kirchlichen und „staatlichen“ Versammlungen, insbesondere zu einem erweiterten Wissen um die Parallelen (Analogien? Wechselwirkungen?) von kirchlichen und weltlichen Parlamenten der Vormoderne. Oakley demonstriert die Reichweite dieses doppelten Zugangs, auch über die im Titel vorgegebene Zeitspanne hinaus. Denn in einem Prolog („Memory, Authority, and Oblivion“, S. 1–19) verknüpft er die von der Alten Kirche geprägten Verfassungsmerkmale von Kirche (z. B. das gegenseitige Einverständnis – „mutual concord“, oder die Definition der *potestas jurisdictionis*) mit dem mittelalterlichen Konstitutio-

nalismus. Das erste Kapitel beginnt dann dort, wo die Suche nach dem mittelalterlichen Konziliarismus – als einer über den Konzilsgedanken hinausgehenden Doktrin von der Möglichkeit einer Überordnung des Konzils über den Papst – klassischerweise einsetzt: beim Großen Abendländischen Schisma 1378 und seinem ersten konziliaren Lösungsversuch in Pisa 1409. Auch wenn dieses Kapitel mehr als Literaturrapport gehalten ist, wird so doch die Brisanz des Pisaner Konzils deutlich, wenn man den Epilog des Buches („Unfinished Business, Trailing Ends“, S. 250–263) dagegenhält: Wenn Pisa aus der Liste der (kirchlich) anerkannten Konzilien gestrichen wird, dann gerät auch die Legitimität der großen Konzilien von Konstanz (1414–18) und Basel (1431–49) ins Wanken. Denn dann war Gregor XII. der rechtmäßige Papst, und Konstanz war erst legitim, als er es formell einberufen hatte; Basel wiederum kann man in dieser radikal-katholischen Sicht mit der Sessio XXV enden lassen (7. Mai 1437). Nun ist durch die neuere Forschung gerade zum Basler Konzil mehr als deutlich geworden, dass der Konziliarismus in Basel nicht ausgeklungen ist, sondern dort seinen Höhepunkt erreicht hat. Das besonders mit Blick eben auf die Zeit nach 1437, d. h. nachdem sich das Konzil gespalten hat und es mit Felix V. einen eigenen Konzilspapst gab. Die Debatten gerade im Gelehrtenmilieu der Universitäten (in und außerhalb Basels) lebten dann erst richtig auf, und die Streitschriftenliteratur erzeugte sehr praxisorientierte Traktate aus der Feder von Rechtsgelehrten wie von Theologen (man denke z. B. an die Krakauer Konziliaristen). Oakley rezipiert die Forschung zum Basler Konzil aber nur äußerst selektiv und insgesamt ungenügend; wenigstens der umfangreiche Forschungsbericht von J. Helmuth hätte ihm nicht entgehen dürfen. In seiner tour d’horizon der bekanntesten Theoretiker des Konzilsgedankens im 15. Jahrhundert (S. 60–110) konzentriert sich Oakley vor allem auf die Protagonisten des Constantiense: Gerson, d’Ailly, Zabarella. Wohl begegnen auch Jean Quidort von Paris, Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham von den älteren sowie Johannes von Segovia von den jüngeren Theoretikern; doch die Linie zum Konziliarismus der Neuzeit wird hauptsächlich vom Konstanzer Konzil und seinen wichtigsten Dekreten („Haec sancta; Frequens“) aus gezogen. Diese neuzeitliche Linie zu charakterisieren und ihre Rückbindungen an das Mittelalter transparent zu machen, ist sicherlich der beste Teil des Buches. Auch hier ar-

beitet Oakley mit den prominenten Köpfen (Cajetan, Almain, Mair: S. 111ff.; Bellarmine, Richer: S. 141ff.; de Maistre, Febronius, Maret: S. 182ff.). Doch erzeugt die vergleichende Sicht eine Dichte in der programmatischen Analyse, die eine Rezeptionsgeschichte des Konziliarismus aus dem 15. Jahrhundert erlaubt (z.B. S. 210). Das höchst anregende Kapitel „*Democritus's Dreame: Conciliarism in the History of Political Thought*“ (S. 217–249) schließlich wendet sich der alten Frage nach dem Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Konstitutionalismus zu. Oakley macht plausibel, dass dieses Verhältnis nicht nur in einer funktionalen Nähe bestand, insofern beiden Varianten des Parlamentarismus darum zu tun war, der monarchischen Spalte eine Form der Mitregierung abzuringen. Mit dem Verweis auf den Disput zwischen Papst Innozenz XI. und König Ludwig XIV. in den 1680er Jahren wird deutlich, dass es auch um die innere Legitimationsbasis für das „Gottesgnadentum“ des jeweiligen Monarchen ging (S. 245): Reklamierten Konzilien erfolgreich den direkten Kontakt zu Gott für sich (ohne Umweg über den Papst), dann – so die suggestive Interpretation des Papstes – würde es dem König mit seinen Generalständen bald genauso gehen. So war also der Konziliarismus nicht nur interessant wegen seiner Analogien zum Parlamentarismus, sondern er verschaffte den Konzilien auch ein eigenes politisches Potential. Man konnte das natürlich bereits bei dem Gerangel um die Obödienz(en) nach 1378 beobachten; doch setzte sich diese Form der Instrumentalisierung unter veränderten Bedingungen in der Neuzeit fort. Beides zusammen hat moderne Forscher dazu verleitet, einen direkten Weg von Konstanz etwa zur „Glorious Revolution“ von 1688 zu postulieren. Oakley hält sich davon fern, auch für Frankreich 1789 (S. 249) – trotz Gallikanismus, Jansenismus und anderen Strömungen, die man durchaus als geistige „Vorboten“ verstehen könnte. Was den zeitlichen Fluchtpunkt des Buches, das *Vaticanum I*, betrifft, so stellt Oakley pointiert die Paradoxie im Vergleich zur Epoche von Konstanz und Basel heraus (S. 195): Während in der mittelalterlichen Phase die Kirche den Konstitutionalismus inmitten einer fast durchgängig monarchischen politischen Landschaft probte, verteidigte sie im 19. Jahrhundert den Monarchismus zu einer Zeit, als liberale Konstitutionalisten in den europäischen Staaten en vogue waren. Solche Ausblicke wären nicht möglich, würde Oakley nicht auf der anderen Seite ganz bestimmte Ver-

säumnisse in Kauf nehmen. Zu den wichtigsten gehört, dass er Geistesgeschichte als reine Ideengeschichte versteht; weder der soziale, noch der politische Kontext spielt eine wahrnehmbare Rolle, und selbst die biographische Einordnung der Konzepte erfolgt kaum. Dabei wäre die Bedeutung der beteiligten Institutionen (vor allem der Universitäten für die frühe Zeit, andere Milieus später) von manchmal entscheidendem Gewicht; schließlich gab es auch so etwas wie eine ‚corporate identity‘, die man gerade bei den Konzils- gutachten der Universitäten im Umkreis des Basiliense greifen kann. Von den Quellengattungen interessieren Oakley nur die Traktate; andere Gruppen bleiben unberücksichtigt, neue Quellen werden nicht erschlossen. So verdichtet sich aufs Ganze gesehen der Eindruck, dass das Buch sehr wohl Impulse zu geben vermag, die substantielle Ausarbeitung aber einem methodisch erweiterten Ansatz vorbehalten bleibt.

Passau

Thomas Wünsch

Sprandel, Rolf: *Das Würzburger Ratsprotokoll des 15. Jahrhunderts. Eine historisch-systematische Analyse.* Würzburg 2003 (=Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg Bd. 11). 331 Seiten, eine Karte, eine Tabelle, elf Abbildungen. Euro 24,80.

Würzburg besitzt seine Ratsprotokolle vom Jahr 1432 an, und damit eine zentrale stadtgeschichtliche Quelle außergewöhnlich weit zurück. Auch wenn diese Protokolle des „Unterrats“, des eigentlichen Würzburger „Stadtrates“, zunächst bis 1461 nur unvollständig vorliegen und sich dann aus den parallelen „Ratsbüchern“ nicht immer ergänzen lassen, sind sie in Quantität und Qualität ihrer Aussage offenbar schwer zu überschätzen, zumal die gleichzeitigen Protokolle des landesherrlichen „Oberrates“ nur in Bruchstücken erhalten blieben.

Professor Dr. Rolf Sprandel, mit der Bedeutung der Würzburger Ratsprotokolle durch seine Mitarbeit an der Darstellung der Würzburger Stadtgeschichte bestens vertraut, hat nun die bisher noch unzureichend beachteten, nur teilweise durch Register erschlossenen sechs ältesten erhaltenen Ratsprotokollbände und den Anfang des anschließenden sieben minutiös durchgearbeitet und inhaltlich acht großen Sachbereichen zugeteilt (Der Rat und sein Protokoll, Klimaschwankungen, Zivilisatorische Engpässe, Friedlosigkeit/Äußere Gefahren, Der Druck der Herrschaft, Der bürgerlich-geistliche Antago-

nismus, Die Verarmung der Stadt und Innere Spannungen). Dabei verzichtet der Autor lediglich auf die Berücksichtigung von Routinevorgängen und stadt-politischen „Dauerbrennern“, während immer wieder auch Bezüge von Würzburg nach auswärts, zu anderen Städten oder Herrschaften, aufscheinen. Hier wird ein Einzugsbereich sichtbar, der sich in Unterfranken verdichtet, aber auch Leipzig oder Köln im Norden, Aachen, Trier und Straßburg im Westen, Basel und Augsburg im Süden sowie östlich Wien erreicht.

Rolf Sprandel bleibt beim Ordnen des nach seinem Eindruck sprachlich gut verständlichen, nur auf den ersten Blick reichlich „trockenen“ Materials nicht stehen, sondern findet zu Zusammenhängen, Entwicklungslinien, Szenarien und Folgerungen; erfreulicherweise sind die jeweiligen Fundstellen stets vorgangsnah dokumentiert. Zum Schluss werden zusammenfassend auf sechs Seiten Ergebnisse formuliert und anhand der erhobenen Befunde sogar die Ratsherren, die hinter den Protokollen stehen, mit den entsprechenden Entscheidungsträgern der Städte Nürnberg oder Frankfurt verglichen – nicht eben zum größeren Ruhm der damaligen Würzburger Ratsleute.

Vielleicht zeichnet sich hier die Grenze der Aussagekraft der frühen Würzburger Ratsprotokolle ab: So umfassend sie über recht viele materielle Aspekte des spätmittelalterlichen Lebens in Mainfrankens Metropole unterrichten, so spärlich tragen sie letztlich und höchstens indirekt zur Verdeutlichung des geistigen Profils der damaligen Würzburger bei. Anders ausgedrückt – sie scheinen aus anderen Überlieferungsbereichen durchaus ergänzungsfähig und -bedürftig, was Sprandel allerdings nirgends bestreitet.

Kaum gesprengt hätte es den Rahmen einer Analyse der Würzburger Ratsprotokolle freilich, wären wenigstens die jeweiligen Ratsschreiber über die bearbeitete Quelle hinaus etwas mehr ins Blickfeld gerückt worden, die ja ihr „Produkt“ zweifellos auch persönlich stärker und unter-

schiedlich prägten; für das benachbarte Südwestdeutschland hat Gerhart Burger ja bereits 1960 denkbare Kriterien entwickelt (Die südwestdeutschen Stadtschreiber im Mittelalter. Böblingen 1960).

Die optische Eigenart der frühen Würzburger Ratsprotokolle scheint andeutungsweise mit der Abbildung von Randskizzen auf, wie sie deren Texte begleiten. Ohne die Neuerscheinung allzu sehr preislich zu belasten, hätte die Wiedergabe wenigstens einer vollständigen Doppelseite aus dem Protokoll noch einen besseren Eindruck von der Besonderheit der Quelle vermitteln können, wie dies in vergleichsweise kleinem Format ja auf dem Rückendeckel des neuen Buches anklängt. Ein sorgfältig erstelltes Literaturverzeichnis vernetzt andererseits vorteilhaft die von Sprandel in den Protokollen erhobenen Sachverhalte mit zahlreichen wichtigeren Untersuchungen zur Würzburger Stadtgeschichtsforschung. Die Benutzung des Bandes als Nachschlagewerk erleichtert ferner ein nicht zu knappes, jedenfalls sorgfältiges Register mit den relevanten Orten, Personen und Sachbegriffen.

Sprandels Leistung bei der Analyse der Würzburger Ratsprotokolle verdient Respekt. Schon das anstrengende und zeitraubende systematische Durchkämmen derartiger Protokolle erfordert mehr als Versiertheit im Umgang mit einer nicht einfachen Quellengattung und langen Atem. Die Protokolle inhaltlich soweit zu verarbeiten, dass sie ihre inneren Strukturen, ja sogar Tendenzen sichtbar werden lassen, ist ein nächster beachtlicher Leistungsschritt. Schließlich dahin zu gelangen, dass sich daraus zumindest in Ansätzen die Befindlichkeit einer ganzen städtischen Gesellschaft ablesen lässt, bedeutet eine zusätzliche Steigerung. Man kann die Stadt Würzburg beglückwünschen, dass Rolf Sprandel ihr mit der Neuerscheinung den Zugang zu „ihrem“ ganz speziellen „Herbst des Mittelalters“ über eine besonders wichtige Quelle kompetent erleichtert hat.

Rottweil

Winfried Hecht

Reformation

Campi, Emidio / Grane, Leif / Ritter, Adolf Martin (Hrg.): *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 76), Göttingen

(Vandenhoeck und Ruprecht) 1999, 257 S., geb., ISBN 3-525-55184-3.

Der anzuzeigende Band ist dem Zürcher Patristiker und Reformationshistoriker Alfred Schindler gewidmet. Die Herausge-

ber haben ihm eine Festgabe zusammengestellt, in denen sich das breite Forschungsspektrum des Jubilars spiegelt. Im Zentrum stehen Geschichte und Theologie des Gebetes. Die philologischen, historischen und theologischen Beiträge nehmen damit ein Thema auf, das sich durch die Forschungen des Geehrten angestoßen weiß und diese weiterführt. Den ersten Teil bilden Aufsätze zur Alten Kirche. *Elena Cavalcanti*, Rom, schreibt über den Gebetsruf Jesu in Mt. 26,38f, der in den Passionspredigten Leos I. des Großen zur Entfaltung der christologischen Lehre eingeführt wird: die Anrufung, den Kelch vorbeugehen zu lassen, und das Sich-Anvertrauen an den Willen des Vaters werden als Ausdruck der menschlichen und göttlichen Natur und zugleich als paränetische Weisung zur Nachahmung gedeutet (11–22). – Mehrere Beiträge gehen auf die philosophische Diskussion in der Antike ein. *Albrecht Dihle*, Köln, analysiert in „Das Gebet der Philosophen“ Zeugnisse (neu-)platonischen und stoischen Denkens, in denen das Fazit aus jahrhundertelanger Bemühung um eine lehrbare Kunst des rechten Lebens gezogen wird (23–41). – *Hans Armin Gärtnner*, Heidelberg, lenkt den Blick auf ein dem Ausonius zugeschriebenes Gedicht des späten 4. Jhs., das mit der Anrufung des dreieinigen Gottes gebetsähnliche Elemente enthält und die Oster-nacht-Vigil widerspiegelt (43–51). – *Winrich A. Löhr*, Cambridge (jetzt Hamburg), zeichnet „Konturen einer antiken Debatte“ nach, welche in Abgrenzung von der philosophischen Kritik das Gebet als legitime religiöse Haltung beschreibt, sei es wie bei Origenes als Dialog zwischen der Seele und Gott, sei es wie bei Porphyrius als Ausdruck der Integration des Menschen in eine ihn bestimmende größere Realität (87–95). – Die reichskirchliche Situation bildet den Hintergrund bei *Thomas Gelzer*, Bern, in „Das Gebet des Kaisers Theodosius in der Schlacht am Frigidus“ in der Kirchengeschichte des Sokrates Scholastikos (h.e. 5,25); das Gebet erwirkt von Gott das Wunder der Hilleleistung und erklärt damit den Sieg des christenfreundlichen Kaisers über den Usurpator Eugenius (53–72). – *Claudia Nauerth*, Greifswald, analysiert in „Die Tugend des Gebetes“ Zeugnisse der christlichen Archäologie im spätantiken Ägypten: Ausmalungen in einer Kapelle der christlichen Nekropole von El-Bagawat sowie im Jeremiaskloster zu Sakkara, die mehrere Darstellungen weiblicher Symbolfiguren, darunter auch des Gebets, enthalten (111–118). – *Reinhart Staats*, Kiel, geht in „Gebet ist Liebe zu Gott“ auf einen

wichtigen Aspekt der altkirchlichen Wirkungsgeschichte des Doppelgebots der Liebe am Beispiel des Makarios-Symeon ein, der die Auslegung des Gebotes der Gottesliebe in den Kontext seiner Gebetslehre stellt; das Gebet ist Liebe zu Gott, die Gottesliebe aber ein Prinzip christlicher Ethik, in der das Martyrium in der Hingabe an die Liebe zu Gott Inhalt eigentlicher Nächstenliebe bedeutet (129–137). – *Basil Studer*, Engelberg, entfaltet in „Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche“ einige Überlegungen zur Geschichte der Trinitätslehre, die zeigen, dass der Vollzug der Liturgie die kirchliche Orthodoxie regulierte und umgekehrt der consensus fidelium im Gottesdienst der ersten Jahrhunderte zum Ausdruck kam (139–149). – Mehrere Beiträge behandeln die Gebetstheologie Augustins. *Vittorino Grossi*, Rom, analysiert in „Die augustinische Analyse von 1. Tim 2,1–9“ terminologische und hermeneutische Aspekte des Gebetsverständnisses bei Augustin, die sich aus seiner *Epistula 149* ergeben (73–86). – *Christof Müller*, Würzburg, geht in „Beten als Befreiung“ auf das Gebet im Kontext pastoraltheologischer Überlegungen ein, wobei sich zeigt, dass die Aporien der augustinischen Prädestinationslehre vermieden werden, weil Gott zwar allein die Macht hat, dem Bittenden Gnade zu gewähren, den Menschen damit aber nicht zur Ohnmacht im Glaubensprozess verurteilt, sondern ihn zur Vertiefung seines Gebetslebens anspornt (97–110). – *Willy Rordorf*, Neuchâtel, behandelt die augustinische „Auslegung der 5. Vater-Unter-Bitte“: während in der vorpelagianischen Phase das Gewicht auf dem zweiten Teil der Bitte liegt, welche das Verhältnis zum Nächsten in den Blick nimmt, verschiebt sich in den pelagianischen Auseinandersetzungen der Akzent auf den ersten Teil, der die eigene Schuld benennt (119–127). – Der Brotbitte im Vater-Unter sind zwei Untersuchungen gewidmet. *David F. Wright*, Edinburgh, bietet in „What Kind of Bread?“, einen von der Didache bis zu Bullinger reichenden Durchgang durch die Theologiegeschichte (151–161) und leitet damit zeitlich zum zweiten Teil, der Aufsätze zur Reformation enthält, über. – *Rudolf Dellsperger*, Bern, geht der Deutungsgeschichte der Brotbitte im Reformationszeitalter nach: Erasmus gibt eine spirituell-sakramentale Deutung, während Luther die Gebetsbitte konkret auf das leibliche Leben bezieht; Wolfgang Musculus sieht in ihr einen Ausdruck der durch den Sündenfall bedingten menschlichen Hinfälligkeit; Petrus Canisius, Vertreter des jungen Jesuitenordens, gibt eine sowohl auf die leibliche Nahrung als auch

auf Wort und Sakrament als Seelenspeise bezogene Deutung (211–226). – *Irena Backus*, Genf, lenkt den Blick auf den Gebrauch der Heiligengebete in der Johannesoffenbarung bei dem spätmittelalterlichen Karmeliter Thomas Netter sowie bei den vortridentinischen Kontroverstheologen Josse Clichtove und Johann Eck und zeigt, dass sich unter der äußerlichen Einheit römischer Tradition eine Vielfalt an Deutungen verbirgt (163–174). – *Fritz Büsser*, Zürich, untersucht in seinem Beitrag Heinrich Bullingers „Festtagspredigten“, die thematisch um zwei Pole kreisen, einerseits Christi Leben und Werk, andererseits den Glauben der Christen, worin sich andeutet, dass die Bundestheologie die heimliche Basis dieser Predigten ist (175–183). – *Christoph Burger*, Amsterdam, widmet seine Ausführungen einem einzigen, aber bedeutsamen Gebetstext, „Luthers Gebetsvorschlag für Herzog Johann Friedrich von Sachsen“, der im Umfeld der Magnificat-Auslegung 1520/21 entstanden und geeignet ist, das Gebetsverständnis des Reformators zu erhellen (185–196). – *Emidio Campi*, Zürich, untersucht „die heiligen Gebete von Petrus Martyr Vermigli“ († 1562), einem gelehrt Florentiner, der als Augustiner-Chorherr in Lucca Klosterreformen anstieß, zum Protestantismus konvertierte und in Straßburg, Oxford und Zürich wirkte. Bei seinen Gebeten handelt es sich um Nacherzählungen der biblischen Psalmen, in denen theologische Themen wie zum Verständnis Gottes, der Sünde und der Kirche angesprochen werden (197–210). – *Leif Grane*, Kopenhagen, behandelt „die Kollekten im dänischen Reformationsgottesdienst“, die nach der ersten Kirchenordnung von 1539 noch frei waren, unter Aufnahme der in der „Summaria Christlicher Lehr“ von Veit Dietrich überlieferten Gebete aber mehr und mehr festgelegt wurden, bis sie im Altarbuch von 1580 eine für lange Zeit gültige Gestalt bekamen (227–237). – Im letzten Beitrag untersucht *Elsie Anne McKee*, Princeton, eine Auslegung des Vater-Unters durch Katharina Schütz, der Ehefrau des Straßburger Reformators Matthias Zell, die sich durch eine theologisch reflektierte Gedankenführung auszeichnet (239–247). – Nicht alle Beiträge, die Alfred Schindler als Geburtstagsgabe zugesetzt waren, konnten in die Festschrift aufgenommen werden. Adolf Martin Ritter, Heidelberg, hat seinen Aufsatz „Gebet und Gottesverehrung bei Proklus und Dionysius-Areopagita“ aus Platzgründen in Kerygma und Dogma (46, 2000, 156–167) veröffentlicht. Den Herausge-

bern ist ein überzeugender Beitrag zur Geschichte und Theologie des Gebetes gelungen. Wer die Festschrift zur Hand nimmt, wird durch viele Beobachtungen und Erkenntnisse belohnt. Der Jubilar, dem sie gewidmet ist und dem sie sich zugleich verdankt, ist zu beglückwünschen.

Rostock

Heinrich Holze

Bachmann, Christine: Wahre und eygentliche Bildnus. Situationsbezogene Stilisierungen historischer Personen auf illustrierten Flugblättern zwischen dem Ende des 15. und der Mitte des 17. Jahrhunderts (Mikrokosmos 58), Frankfurt/Main u. a. (2001).

Die hier zu rezensierende Untersuchung geht von der Frage aus, wie auf gedruckten illustrierten Flugblättern das Bild menschlichen Lebens buchstäblich gezeichnet und beschrieben wurde. Dabei will Frau Bachmann den Wandel „von der Hagiographie zur Biographie“ als den „Beginn neuzeitlichen Denkens“ (S. 15) fassen. Als Biographie versteht sie eine Lebensbeschreibung, bei der individuelle Lebensumstände und Willensentscheidungen die herausragende Rolle spielen, während die „Vita“ den Hauptzweck eines Lebens in der Erfüllung typologischer Muster sieht.

In den untersuchten Quellen – Flugblätter, die großenteils nach gedruckten Sammlungen zitiert und reproduziert werden – sind die Ansätze des „Neuzeitlichen“ allerding bescheiden, was schon an sich ein Ergebnis ist: Die „Entdeckung“ des neuzeitlichen Individuums fand in der Flugblattliteratur offensichtlich später statt als in anderen Gattungen. Die Flugblätter aus dem 16. und 17. Jh. bleiben in der überwältigenden Mehrzahl typologischen Interpretationsverfahren verpflichtet. Daher zeigt die Untersuchung auch weniger den Beginn neuzeitlichen Denkens als das Weiterleben des traditionellen Viten-Musters. Dies aber wird mit großer Kenntnis der literarischen und hagiographischen Tradition, sehr detailliert und nicht zuletzt ohne konfessionelle Voreingenommenheit ausgebreitet. So ist eine Darstellung entstanden, die Einblick in populäre Rezeptionsmuster und kirchliche oder obrigkeitliche „Propaganda“-Absichten gewährt und vor allem zeigt, wie Mitteilungs-Absichten bildlich umgesetzt und umgekehrt Bilder als Geschichtsquelten interpretiert werden können.

Es liegt vielleicht am Quellencorpus selbst, dass die aus der frühneuzeitlichen Publizistik bekannten „großen“ Gestalten auch im Mittelpunkt dieser Untersuchung

stehen. Auf die Interpretation spätmittelalterlicher Heiligenblätter folgt die Darlegung der „Stilisierung“ – die man wohl im Sinne Bachmanns richtiger „Typologisierung“ nennen müsste – der Reformatoren Luther und Melanchthon in allen im 16. Jahrhundert entstehenden Konfessionen. Besonders gelungen erscheint mir die politisch-propagandistische Interpretation der Flugblätter zu dem sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich (S. 84–92), mit dessen heilsgeschichtlicher Typologisierung die Legitimität seiner Herrschaft erwiesen werden sollte. Ignatius von Loyola als gegenreformatorischer Heiliger darf nicht fehlen; dabei wird besonders das Weiterleben alter Muster deutlich. Führende Gestalten des Dreißigjährigen Krieges erschienen selbstverständlich oft auf Flugblättern: Ferdinand II., Friedrich von der Pfalz, Tilly, Gustav Adolf, Johann Georg von Sachsen (Wallenstein wird erstaunlicherweise nicht untersucht). Auch diese Personen wurden zum großen Teil heilsgeschichtlich typologisiert bzw. je nach konfessioneller und politischer Position auch dämonisiert, wie es etwa Tilly in der protestantischen Publizistik geschah. Die bezeichnende Ausnahme bildete der Kaiser, Ferdinand II. Seine Propagandisten setzten auf die dynastische Stilisierung als Legitimationsstrategie (S. 142–146), eine gegenüber den anderen Mustern stärker „säkulare“ Argumentation. Dass auch Friedrich V. anfangs die Darstellung seiner weltlichen Prachtentfaltung in den Vordergrund stellte, verstehe ich nicht wie Bachmann als Instinktlosigkeit (S. 149), zumal Böhmen wohl kaum als arm bezeichnet werden kann, sondern als Versuch einer gezielten Beeindruckungsstrategie. Der geschlagene Pfalzgraf dagegen wurde von seinen Anhängern religiös überhöht, von den Gegnern dagegen verspottet, wofür gerade die Flugblätter kostliche Beispiele bieten.

Die beiden letzten Kapitel der Untersuchung widmen sich der Darstellung großenteils nichtadliger Personen auf Flugblättern, und zwar getrennt für Männer und Frauen. Dabei ergibt sich für die Frauen ein ziemlich einheitliches Stilisierungsmuster auf christliche Tugenden hin, vor allem auf die Demut und das Leben in Unterordnung unter den Mann und in ständigem Bezug auf ihn. „Frauen außerhalb der Norm“ (Überschrift S. 238) mussten entweder als Ausnahmen hingestellt oder als Verbrecherinnen (Hexen) behandelt werden. Männern standen mehr verschiedene Rollenmuster zur Verfügung, und anscheinend wurde bei ihnen auch früher und stärker die Individualität „entdeckt“ und das willentliche Handeln be-

tont. M. E. hätte die parallele Interpretation von Männer- und Fraueniten hier Interpretationsmöglichkeiten geboten, die sich der Leser jetzt mit Vor- und Zurückblättern erschließen muss. Die Darstellung des polnischen Spions von 1683, Georg Franz Kolschitzky (S. 218f.) wird schließlich zu Recht als sehr individuell und „biographisch“ bezeichnet, so dass sich hier – aber eben erst für das Ende des 17. Jahrhunderts – tatsächlich die Anfänge neuzeitlich „biographischer“ Auffassungen aufweisen lassen.

Ein Buch, das viele interessante Anregungen bietet und auch die Interpretation von Bildern als Erkenntnisquelle nutzt.

Berlin

Esther-Beate Körber

Strohm, Christoph (Hrg.): Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden. Genf (Librairie Droz) 2002, XVI, 292 S., ISBN 2-600-00640-0.

Wäre Bucer wie Luther oder Calvin geistiger Vater einer nach ihm benannten Kirche oder Bewegung, wäre er sicher von der Forschung nicht so stiefmütterlich behandelt worden. Zwar hat er bleibende Spuren in den reformierten, anglikanischen und lutherischen Kirchen hinterlassen und war der Reformator mit dem geographisch weitesten Wirkungsfeld in ganz Europa, aber gerade das hat dazu geführt, dass er keine konfessionellen Nachkommen hatte, die das Andenken an ihn bewahrten. So gibt es bis heute weite Bereiche des Denkens und Schaffens Bucers, die nur grob erforscht sind, darunter auch solche, die die europäische Geschichte maßgeblich beeinflusst haben. Das Thema des vorliegenden Symposiums gehört dazu.

Dass Bucers theologische Auffassungen und Ziele für Calvin und den Calvinismus von konstitutiver Bedeutung waren, wurde seit nunmehr 80 Jahren immer detaillierter belegt. Hier ließen sich die Erwählungslehre, das Laienältestenamt oder die doppelte Prädestination als Beispiele nennen. Dass dies auch für das reformierte Rechtsdenken gilt, ist immer wieder einmal vertreten, aber nie umfassend belegt worden. Angesichts der großen Bedeutung, die Calvin und der Calvinismus für die Geschichte der europäischen Politik und das Rechtsdenken hatten, ist es verwunderlich, dass so selten nachgeforscht wurde, welche Elemente in Wirklichkeit bereits auf Bucer als Reformator der ersten Generation zurückreichen. Und das, obwohl man immer

wusste, dass kein Reformator so im historischen und zu seiner Zeit gültigen Recht zu Hause war, wie Bucer und es immerhin Bucer war, der mit seinem letzten, in England als reifem Alterwerk geschriebenen Werk *De Regno Christi* eine umfassende politische Ethik verfasst hat, die zudem von vorne herein auf eine europaweite Leserschaft zielte.

Sind also etwa bedeutende calvinistische Juristen in Deutschland, England oder Schottland wie Johannes Althusius nur indirekt via Calvin von Bucer abhängig, oder haben calvinistische Ethiker und Juristen im 16. und 17. Jh. auch direkt von Bucer gelernt? Was verändert das heutige verfassungsrechtlich strukturierte Europa diesem Mann, den die EU längst zum bedeutenden Europäer gekürt und deswegen etwa mit Briefmarken geehrt hat? Althusius, Autor des wichtigsten politischen Lehrbuchs aus reformierter Sicht, hat sich jedenfalls in der zentralen Frage des Verständnisses von Gesetz und Recht häufig auf Bucer berufen.

Dazu muss zunächst einmal Bucers eigenes Verständnis erarbeitet werden, sowohl was seine biblisch-theologische Sicht vieler die Gesellschaft und das Recht betreffenden Fragen betrifft, als auch was seinen Umgang mit vorhandenen Quellen aus diesem Bereich betrifft, wie z.B. das kanonische Recht, das römische Recht oder das kaiserliche Recht. Dabei ist jeweils noch zwischen seiner ‚Lehre‘ und seinen praktischen Unternehmungen zu unterscheiden, also etwa zwischen seinem pädagogischen Programm und seinen konkreten Schulgründungen in Straßburg oder zwischen seiner Ehelehre und seinen Gutachten für konkrete Gerichtsentscheidungen des weltlichen Ehrechts.

Dieter Wydickel gibt in seinem einführenden umfangreichen Beitrag „Recht und Jurisprudenz im Bereich des Reformierten Protestantismus“ einen guten Überblick, in dem im Einklang mit dem Vorwort des Herausgebers auch immer wieder die Bedeutung Bucers hervorgehoben wird und deutlich wird, wie viel das aus der reformierten Konfession erwachsende Rechtsdenken de facto nicht Zwingli, Bullinger oder Calvin, sondern Bucer zu verdanken hat. Allerdings wird dabei im Bezug auf Bucer im Wesentlichen nur aufgezeigt, was zu untersuchen wäre.

Und dies ist vorweg schon für das ganze Buch zu sagen: Es bietet detaillierte, teilweise erstmalige Untersuchungen zu Bucers Umgang mit dem biblischen Gesetz und dem kanonischen, römischen und kaiserlichen Recht, die unser Wissen erweitern, löst aber die Forderung im Vorwort und im ersten Beitrag, dass im Detail

zu untersuchen sei, welchen Einfluss Bucers Rechtsdenken hatte, nicht ein. Zwar ist eine detaillierte Kenntnis des bucerischen Rechtsdenkens die Voraussetzung für die Untersuchung seines Einflusses auf das Rechtsdenken des 16., 17. und 18. Jh., aber erst durch den weitreichenden Einfluss erhält Bucers Rechtsdenken historische Größe. Und erst der Nachweis, dass Bucer der wahre Urheber mancher reformierten Theologen zugeschriebener neuer und weitreichender Gedanken war, oder welche Spuren sein Alterswerk in Kirche und Staat Englands hinterlassen hat, würde auch die historische Forschung über den Kreis der Bucerforscher, ja über den Kreis der Kirchenhistoriker hinaus anregen. Wenigstens einen eigenen Beitrag anstelle der eher auf Überblick angelegten Beiträge zu Bucer allgemein hätte man sich gewünscht. Wir wollen aber trotzdem im folgenden die Beiträge nur befragen, was sie Neues zu Bucers Umgang mit dem Recht beizutragen haben und diese grundsätzliche Kritik außer Acht lassen.

Nun also zu den Beiträgen im einzelnen, von denen zwei in englischer, einer in französischer und elf in deutscher Sprache verfasst sind, letztere dabei teilweise von Niederländern. Die Beiträge sind von recht unterschiedlicher Art. Einige liefern eine detaillierte Auseinandersetzung mit unveröffentlichtem oder veröffentlichtem Quellenmaterial, andere dagegen fassen eher die Forschung zusammen oder geben vortragshaft thematische Überblicke zu bereits erforschten Themen. Martin Greschats Beitrag über die Erneuerung der Kirche in Europa bei Bucer steht am einen Ende des Spektrums und ist eher programmatisch, bietet aber bei 19 einzeiligen Anmerkungen keine wissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema, obwohl die Einheit der Kirchen bei Bucer auch eine eminent kirchenrechtliche und reichsrechtliche Seite hatte [vgl. die Diss. Reinhold Friedrich: Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit?“ Bonn, 2002²]. Vom Verfasser der derzeit besten Bucerbiografie (1990) hätte man zum Thema ‚Recht‘ mehr erwarten dürfen. Ähnliches gilt für Mathias Schmoekels Beitrag „Recht durch Erziehung – Gesetz zur Bildung“, der recht allgemein die Sicht des Gesetzes bei den Reformatoren behandelt, aber wenig – und schon gar nichts Neues – zu Bucer, sagt (viel besser zum Gesetz und der rechtlich orientierten Auslegung von Röm 13 bei Bucer Zwierlein S. 37–49).

Am anderen Ende der Skala steht der Beitrag des Herausgebers über die Verwendung des kanonischen Recht, des römischen Rechts und des Reichsrechts im

Rahmen des Kölner Reformationsversuches. In 128 Anmerkungen, die für sich 9 kleingedruckte Seiten ergeben, gelingt es Strohm in einem der am besten erforschten Abschnitte des Lebens Bucers neues Material zu sichten und eine wesentliche Facette zum Gesamtbild hinzuzufügen. Es wird deutlich, wie virtuos Bucer alle Rechtsargumente heranzog, obwohl am Ende doch jedes historische oder kontemporäre Recht im Zweifelsfalle der Auslegung der Schrift als der *lex Dei* untersteht. Ähnlich gründlich behandelt Cornel A. Zwierlein die „Reformation als Rechtsreform“ und dabei das Verhältnis der *lex Dei* zum römischen Recht. Er legt, dass sich kein Reformator der ersten Generation intensiver mit Rechtstexten seiner Zeit beschäftigt hat. Neben dem positiven Recht, das Bucer als humanistischer Exeget gut kannte und anwandte, und der aus der Bibel geschöpften *lex Dei* spielt das Naturgesetz *de facto* keine Rolle (S. 47–48).

Ebenso gründlich, wenn auch nicht ganz so überlegen, arbeiten weitere Beiträge die Verwendung konkreter Rechtsquellen durch Bucer auf. Irena Backus untersucht, welche römischen und kanonischen Rechtsquellen Bucer in seinen exegesischen Schriften und seinem *Florilegium patristicum* (1538–1548) verwendet. Bucer fand nach Backus im kanonischen Recht viel Gutes, nur dass sich die Kleriker allzu oft nicht daran gehalten hätten (S. 97). David F. Wright diskutiert Bucers Verwendung des *Decretum Gratiani* und kommt zu dem Schluss, dass Bucer allgemein und insbesondere zum Eherecht (S. 106–116) der Bibel und dem kaiserlichen Recht den Vorzug vor dem kanonischen Recht gab. Cornelis Augustijn untersucht „Die Berufung auf kanonisches und römisches Recht auf dem Regensburger Reichstag 1541“ und kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass kein Reformator stärker neben der Bibel auch rechtshistorische Argumente verwendete (S. 113–114). N. Scott Amos untersucht den Gebrauch von kanonischem Recht und Reichsrecht im Verhältnis zu biblischem Gesetz in Bucers letztem Werk *De Regno Christi*.

Zwei Beiträge sind spezieller orientiert. Gottfried Seebaß untersucht Bucers rechtliche und theologische Argumente für die Verwendung von Kirchengütern durch protestantische Fürsten, insbesondere seine Gutachten für Prozesse vor dem Reichskammergericht. Bucer war zwar nicht glücklich über die Kirchengüter, da sie aber grundsätzlich zum Heil gegeben worden waren, sei der Missbrauch durch die Altkläubigen erfolgt, die die Kirchen-

güter weltlich nutzten. Matthieu Arnold untersucht in „L'équité chez Martin Bucer“ Bucers Verwendung des Rechtsbegriffes *epiekeia* (Billigkeit), wobei es wünschenswert wäre, diese Untersuchung auf einer viel breiteren Quellenbasis auszubauen.

Zwei Beiträge bieten gute Zusammenfassungen und Aktualisierungen der jüngsten Dissertationen zu Bucer – ohne dass dies ausdrücklich gesagt wird. Herman J. Selderhuis untersucht das Eherecht, für das mit der jüngsten Veröffentlichung der 19 Ehegutachten in Bucers Deutschen Schriften die Quellen umfassend zur Verfügung stehen. Wie schon in seiner Dissertation [1994, Engl. 1999 – s. meine Rez. in Jb. des Martin Bucer Seminar 1 (2001): 146–149] meint Selderhuis, Rechtsnorm sei bei Bucer nicht die Bibel, sondern „das gegebenenfalls von der Bibel korrigierte kaiserliche Eherecht“ (S. 199), da Bucer hier nicht wirklich von der Theologie der Reformation bestimmt gewesen sei. Dem ist zu widersprechen (vgl. auch Wright S. 106–116), denn es war doch gerade Bucer, der zwar das positive Recht ernst nahm, aber es von der Bibel her so korrigierte, dass das, was später mehr und mehr zum evangelischen Eheverständnis wurde, bei ihm mehr als bei allen anderen Reformatoren bereits vorhanden ist und auf uns heute geradezu modern anmutet. Dass Bucer eine Ehe für beendet hielt, wenn sie augenscheinlich im Alltag nicht mehr vorhanden war, und deswegen Scheidung und Wiederheirat nicht nur negativ sah, war nur möglich, weil er sich mit exegesischen Argumenten weiter vom kanonischen Recht entfernte, als irgendeiner seiner Zeitgenossen.

Andreas Gäumann, dessen Dissertation „Reich Gottes und Obrigkeit“ (2001) ein Meilenstein zu Bucers Verständnis des Staates war [s. meine Rez. in Jb. des Martin Bucer Seminar 1 (2001): 143–146], macht in seinem Beitrag „Bucer und das Widerstandsrecht“ deutlich, wie nahe Bucer zumindest in der Rechtstheorie der späteren Religionsfreiheit kam, gehört es für Bucer doch nicht zu den obrigkeitlichen Pflichten, Menschen zu einem Bekenntnis zu zwingen und die Gewissen zu regieren (S. 233). Den wahren Glauben kann man nicht erzwingen. Gäumann findet bei Bucer bereits alle Züge der später genau aufgegliederten reformierten Widerstandslehre.

Willem van't Spijker behandelt die Kirchenzucht und zeigt, dass dieses spätere Kennzeichen der reformierten Kirche wesentlich von Bucer her kommt. Allerdings kommt er über die 1994 erschienenen Dissertation von Amy N. Burnett nirgends

hinaus [s. meine Rez. in Jb. des Martin Bucer Seminar 1 (2001): 149–151], wenn man von seinen Ausführungen zum Verhältnis von *libertas* und *religio* ganz im Sinne Gämmanns einmal absieht.

Auf das Ganze gesehen ist die Johannes a Lasco Bibliothek in Emden zu ihrem hochrangigen internationalen Symposium zu beglückwünschen und zu hoffen, dass weitere Symposien folgen werden.

Bonn

Thomas Schirrmacher

[Johannes Calvin:] *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognitæ et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata*, ed. B. G. Armstrong et alii. Series III: *Scripta Ecclesiastica. Volumen II: Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève/Catechismus seu Christianae religiosis institutio ecclesiae Genevensis*, ed. Anette Zillenbiller. *Confessio Genevensium prædicatorium de trinitate*, ed. Marc Vial, Genf (Librairie Droz) 2002, geb., XXIII, 157 S., ISBN 2-600-00631-1.

Calvins erster Anlauf zu einem katechetischen Werk mit Breitenwirkung ist nun in der neuen kritischen Calvin-Ausgabe zugänglich. Die in nicht mehr ganz aufzuklärender Weise parallel entstandenen Fassungen in lateinischer und französischer Sprache sind dabei auf gegenüberliegenden Seiten gedruckt (I–113), so dass ein bequemer Textvergleich möglich ist; der Geleitbrief der lateinischen Ausgabe ist anhangsweise (115–121) wiedergegeben. Die Herausgeberin Anette Zillenbiller plädiert im Anschluss an A.-L. Herminjard, O. Millet und andere für die Priorität des erst 1538 publizierten lateinischen „Catechismus“ und betrachtet die schon 1537 erschienene

französische „Instruction“ „als eine Anfangsetappe auf dem Weg Calvins zu einem in seiner Muttersprache schreibenden Autor lateinischer theologischer Werke“ (S. XIV). Beide Fassungen sind nur ein einziges Mal gedruckt worden, weil sie durch den Genfer Katechismus von 1542 überholt wurden. Die Ausgabe orientiert sich selbstverständlich an den Originalausgaben und bietet einen behutsam modernisierten Text. Der Apparat enthält neben dem Nachweis von Zitaten reichhaltige Verweise auf die verschiedenen Ausgaben von Calvins „Institutio christianæ religionis“, die den „Catechismus“ bzw. die „Instruction“ als Zwischenstufe in Calvins Klärung seiner Position und ihrer Darstellung erkennen lassen. Damit weist die Ausgabe nachdrücklich auf die Bedeutung der Texte für die Rekonstruktion von Calvins theologischer Entwicklung hin.

Der Band enthält außerdem das kurze Bekenntnis der Genfer Prediger, mit dem diese sich 1537 gegen den von Pierre Caroli in Lausanne erhobenen Vorwurf einer arianisierenden Trinitätsauffassung zur Wehr setzten (Text: 145–152). Dazu gehören auch zwei Anhänge „De voce trinitatis et de voce personæ“ und „De Christo Iehova“. Während Zillenbiller die beiden katechetischen Schriften nur sehr knapp – in deutscher Sprache – einleitet (S. XI–XXIII), informiert Marc Vial als Herausgeber der „Confessio ... de trinitate“ in seiner Einleitung (125–143) ausführlich – und auf französisch – über den theologiegeschichtlichen Kontext. – Ein Register der Namen und der zitierten Bibelstellen schließt den Band ab.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Neuzeit

Mörschel, Tobias: *Buona Amicitia? Die römisch-savoyischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Italien* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Universalgeschichte 193), Mainz (Philipp von Zabern) 2002, X, 436 S.

Nach Bologna, Florenz, Ferrara, Perugia und Genua nun also Turin: das Tableau der „Verflechtung“ unter dem Pontifikat Pauls V. (1605–1621) ist durch die Studie von Tobias Mörschel um ein weiteres Mosaiksteinchen reicher. Nicht erst jetzt darf

die Regierungszeit des Borghesepapstes als der am besten erforschte Herrschaftsabschnitt der Frühen Neuzeit überhaupt gelten. Dazu ist vieles gesagt worden. Vor allem viel Lob, und zwar zu Recht. Durch die minutiose mikropolitische Nachzeichnung dieser 15 Jahre, acht Monate und zwölf Tage, in denen der Pontifex maximus aus der zuerst sienesischen und dann römischen Familie Borghese der katholischen Kirche vorstand, ist viel Licht darauf gefallen, wie in Zeiten oligarchischer Herrschaftsverbände Macht und Einfluss ausgeübt wird: durch Netzwerke nützlicher Interessen, die „private“ und „öffentliche“

Belange nahtlos verquicken, durch die Beteiligung von peripheren Eliten an den Privilegieneausschüttungen des Zentrums, durch Einbindung potentieller Opposition in die Vorteile der Herrschaft, mit anderen Worten: durch immer differenziertere Mechanismen des „*do ut des*“ und damit auch der Konfliktlösung durch Kompromisse. Gerade hier hat Rom eine Vorreiterrolle ohnegleichen: in einem System, das durch den periodischen Austausch von Eliten geprägt ist, müssen Abfindungs- und Ausgleichsstrategien entwickelt werden, die für Europa vorbildlich werden.

Auf der anderen Seite sind, was die Ergebzigkeit des Großprojekts betrifft, gewisse Fragezeichen zu setzen. Es ist in keiner Weise belegt, dass der Borghesepontifikat Modellcharakter hat. Im Gegenteil: es schält sich immer mehr heraus, dass die Regierungszeit Pauls V. eine besonders defensive und in mancher Hinsicht simpel strukturierte Variable aus einem sehr breiten Spektrum möglicher Formen von Herrschaftsbildung und -ausübung ist. So aber lassen sich die für die Jahre 1605 bis 1621 aufgefundenen Muster potentiell nur begrenzt übertragen. Das gilt, wie die Studie von Tobias Mörschel wohl eher unbeabsichtigt aufzeigt, auch für das ihr zugrunde liegende theoretische Modell selbst. Denn eine intensivere wechselseitige Durchdringung von Elitensegmenten – sei es durch Heiraten, Beförderung von Geschäften, Bedienung von Interessen, Vermittlung von Klienten etc. – findet zwischen Rom und Turin nicht statt. Dazu stehen sich die beiden staatlichen Gebilde zu distanziert gegenüber. Gewiss, es kommt in den gut anderthalb Jahrzehnten nach 1605 durchaus zu einer intensiveren Kontaktaufnahme in vielerlei Angelegenheiten geistlicher, politischer, finanzieller und familiärer Natur, die in dieser Arbeit umfassend erörtert und überzeugend gedeutet werden – doch reicht das offenbar nicht aus, um den viel beschworenen Prozess der „Verflechtung“ wirklich in Gang zu bringen. Angesichts dieses Tatbestands konzentriert sich die Studie von Tobias Mörschel auf andere, aussagekräftigere Themenfelder. Sie ist im Grunde die erste profunde Untersuchung zur Savoyer Nunziatur überhaupt, listet deren Quellenmaterial auf und führt gründlich in Personal und Funktionsweisen der beiden diplomatischen Stationen in Turin und Rom ein. Darüber hinaus bietet sie ein reiches Spektrum biographischer Exkurse und, wie gesagt, Ausführungen zu den zwischen dem Papst und Herzog Carlo Emanuele I. verhandelten Geschäften, die mit ihrem Detailreichtum und ihrer

narrativen Transparenz keine Wünsche offen lassen. Und mehr noch: diese ereignis-, behörden- und elitenhistorischen Abrisse weiten sich streckenweise zu einer regelrechten Tour d'horizon durch die Geschichte beider Staaten von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. Auf verblüffende und vom Autor vielleicht unbemerkte Weise nähert sich die hervorragend geschriebene und ungewöhnlich sachkundige Studie dadurch traditionellen Mustern der „erzählenden“ Diplomatiegeschichte an, denen doch in der Einleitung eine entschiedene Absage erteilt wurde. So weist diese weit überdurchschnittliche Dissertation unter dem Strich alle Vorzüge wie Probleme einer herausragenden „Schüler-Arbeit“ auf. Sie operiert mit „fremden“ Erklärungsmodellen, die in ihrer Gültigkeit für den gewählten Gegenstand nicht in Frage gestellt werden – und sieht sich dadurch unversehens zu Vermeidungsstrategien bzw. Ausweich-Manövern gezwungen. Dass gerade darin der Ertrag für den wissenschaftlich interessierten Leser – und zwar ein sehr ansehnlicher Ertrag – besteht, führt am Ende zu einem sehr positiven Fazit.

Fribourg

Volker Reinhardt

Kranz, Gisbert: *Zehn Nothelfer* (= Werke in Einzelausgaben, Biographien, Band 3), St. Ottilien (EOS) 1999, 352 S., geb., ISBN 3-8306-7006-0. – Ders.: *Zwölf Kirchenmänner* (= Band 4), St. Ottilien (EOS) 2000, 477 S., geb., ISBN 3-8306-7032-x. – Ders.: *Acht Despoten* (= Band 5), St. Ottilien (EOS) 2000, 399 S., geb., ISBN 3-8306-7039-7.

Nachdem der von dem katholischen Theologen und Literaturwissenschaftler Gisbert Kranz vorgelegte Band „Zwölf Reformer“ in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (112, 2001, 255–257) bereits ausführlich besprochen wurde, kann sich die Vorstellung der nachfolgenden Bände in der Reihe „Werke in Einzelausgaben“ auf eine kurze Skizze beschränken.

In Band 3 „Zehn Nothelfer“ stehen Vertreter des spätmittelalterlichen und des neuzeitlichen Katholizismus im Zentrum. Namentlich werden Klaus von Flüe, Vinzenz von Paul, Friedrich Spee, Heinrich Hahn, Emmanuel von Ketteler, Frédéric Ozanam, Giovanni Bosco und Damian De Veuster vorgestellt. Aus der evangelischen Tradition finden nur Johann Hinrich Wichern und Friedrich von Bodelschwingh in die Sammlung Eingang. Auch in Band 4 „Kirchenmänner“ ist die Konzentration auf den abendländischen Katholizismus unübersehbar. Den Aus-

gangspunkt bildet Augustin, der zugleich der einzige Vertreter der Alten Kirche ist. Aus dem Mittelalter werden Papst Gregor VII. sowie Thomas Becket, Albert Magnus und Thomas von Kempen angeführt. Das 16. und das 17. Jh. sind mit Franz von Sales, Niels Stensen und Fénelon vertreten. Als Repräsentanten des neuzeitlichen Katholizismus werden John Henry Newman, Leo XIII., Pius X. und Clemens Graf von Galen angeführt. Einen Sonderfall bildet Band 5, der biographische Darstellungen von „Acht Despoten“ enthält. Es handelt sich um eine bereits 1992 erschienene Publikation, die nun in der vorzustellenden Reihe erneut zum Abdruck kommt. Herodes und Nero, Richard III. und Iwan der Schreckliche, Robespierre sowie Stalin, Ceaușescu und Hitler sind die diktatorischen Herrscher, deren Lebensgang beschrieben wird. Bei aller Unterschiedlichkeit sind aber auch sie für den VI. Teil der Geschichte Gottes auf Erden, insofern in ihnen das dämonische Gegenüber erkennbar wird, durch welches die Kirche herausgefördert wird und an dem sie sich zu bewähren hat.

Kranz bietet in seinen Büchern erzählende Zugänge zur Geschichte. Nicht Strukturen, sondern Personen stehen im Mittelpunkt seiner Darstellung. Den an der christlichen Kirche Interessierten bietet er mit seinen Texten die Möglichkeit, sich auf biographische Weise ihrer Geschichte anzunähern und sie zu verstehen. Die Kurzbiographien sind flüssig geschrieben. Sie wecken Interesse an den Personen und durch sie an der Geschichte. Viele Zitate geben einen lebendigen Einblick in Leben und Denken der handelnden Personen. Bisweilen fällt eine psychologisierende Art der Interpretation auf, mit der sich Vf. in die Menschen einzufühlen und sie zu verstehen sucht. Dass er seinen konfessionellen Standort im römischen Katholizismus hat, wird nicht verschwiegen. Eine explizite Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Diskussion findet nicht statt und ist auch nicht beabsichtigt. Wohl aber gibt es zahlreiche Literaturhinweise, die erkennen lassen, dass die Texte auf gründlichem Studium aufbauen, und zugleich zur weiteren Lektüre anregen.

Rostock

Heinrich Holze

Schwarz Lausten, Martin: Oplysning i Kirke og Synagoge. Forholdet mellem kristne og jøder i den danske Oplysningstid (1760–1814), Kopenhagen (Akademisk Forlag A/S) 2002, 670 S., ISBN 87-500-3745-5.

Prof. Martin Schwarz Lausten setzt sich in dem dritten 670 Seiten schweren Band über das Verhältnis von Juden und Christen in Dänemark, der sich mit der Zeit der Aufklärung beschäftigt, außerordentlich gründlich mit den Quellen auseinander. Bereits der geleisteten heuristischen Arbeit ist der größte Respekt zu zollen. Für deutsche Leser ist der Nachweis derjenigen Impulse besonders interessant, die von den rationalistisch beeinflussten Kreisen des deutschen Judentums auf deutsch-jüdische Kreise in Dänemark einwirkten. Der herausragende Name ist Moses Mendelssohn, der engen Kontakt zu den reformfreudigen Mitgliedern der deutsch-jüdischen Gemeinde in Kopenhagen pflegte. – Die Darstellung des dritten Bandes des Gesamtwerkes umfasst den Zeitraum von 1760 bis 1814. Dies war das entscheidende Jahr, als der absolutistische dänische König die Anordnung erließ, welche die Juden zu gleichberechtigten Bürgern in Dänemark machte. Das Ziel war, die Juden in die dänische Gemeinschaft zu integrieren.

Kap. II schildert die sozialen und religiösen Verhältnisse der deutsch-jüdischen Gemeinde. Sie waren geprägt von Auseinandersetzungen zwischen einer traditionalistischen und einer reformfreudlichen, rationalistischen Gruppe. Die Auseinandersetzungen der Reformfreunde mit den bisher dominierenden „Ältesten“ aus dem Kreis der Traditionalisten wurden in aller Öffentlichkeit geführt. Anträge der verschiedenen Gruppierungen wurden direkt an den König und andere Behörden gerichtet. Dabei wurde seitens der Behörden bis Ende des 18. Jhs. der konservative Kreis bevorzugt. Die inneren Konflikte entzündeten sich an verschiedenen Einzelfragen: ökonomische Verwaltung, Versorgung armer Juden, Anstellung von Bediensteten der Gemeinde, Synagogenpläne usw. Das Ziel der Reformkreise war dabei, den Einfluss des talmudischen Judentums zugunsten einer Anpassung an konkrete, örtliche Verhältnisse sowie den Zeitgeist zurückzudrängen. Selbstredend wurde die Autorität der Tora nicht angezweifelt. Die Kritik galt hingegen der rabbinischen Deutung vergangener Jh.e. Im Gegensatz zu den Bemühungen des Pietismus, Juden zum Christentum zu bekehren, ging es der Kirche des Rationalismus um Aufklärung und Ausbildung. Nur auf diesem Wege sei das Ziel „die Glückseligkeit“ zu erreichen. Dies war einer der Gründe dafür, dass die Pastoren Kopenhagens nur schwer zu bewegen waren, jüdischen Proselyten Unterricht zu erteilen. Den Juden wurden in diesen Jahren nach und nach

Zugeständnisse in Bezug auf Studium, Ausbildung, Berufsausübung, Eheschließung, Erwerb von Eigentum, Aufhebung der Abgabe für Koscherfleisch usw. eingeräumt. Gleichwohl blieben gewisse Restriktionen und Vorurteile bestehen, wie auch die Behörden sich weiterhin in Bezug auf die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde ein Entscheidungsrecht vorbehielten.

Die Vorurteile gegen die Juden wurden insbesondere in einem umfassenden Schrifttum dänischer Theologen und deutscher ins Dänische übertragerer Literatur artikuliert (Kap. III). Bei manchen fiel das Urteil sehr scharf und z.T. gehässig aus. Fr. Chr. Scheffer war der Meinung, „dass die Juden die besten Freunde des Teufels“ seien. Eine gemäßigte Haltung findet sich hingegen bei dem Seelsorger Struensees, dem Hauptpastor der deutschen St. Petri Gemeinde in Kopenhagen, Balthasar Münter. Seine Grundhaltung war judenfreundlich und dem Zeitgeist gemäß der Juden-Bekehrung abgeneigt.

Das Schlüsselwort des Kap. IV, das die Haltung weltlicher und geistlicher Behörden zur jüdischen Gemeinschaft darstellt, heißt „Bedenken“. Die Skepsis gegenüber den Juden war ausgeprägt, und das bisherige restriktive Verhalten wirkte weiterhin nach. Es gelang z. B. nicht, das sogenannte „Pastorengeld“ abzuschaffen. Es wurde den Juden abverlangt, weil sie Wohnungen in Anspruch nahmen, die christliche Einwohner genutzt haben könnten. Bedenken gab es auch wegen eines Synagogenneubaus, der nach dem Brand Kopenhagens 1795 notwendig geworden war, und wegen des Banns, der von der jüdischen Gemeinde als disziplinarisches Mittel angewendet wurde. Problematisch und bedenklich war ebenfalls die Verleihung akademischer Grade, u.a. weil Promotions im Namen der Hl. Dreifaltigkeit erfolgten. Die Bedenken gegen christlich-jüdische Mischehen erhielten besondere Brisanz wegen des Wunsches eines Pastors, eine jüdische Witwe zu heiraten. Bischof Münter war empört. Es ging um die Ehre der Pastoren der lutherischen Staatskirche! Die Konversion der Witwe war deshalb die „unausweichliche Bedingung“. Bedenken aller Art kamen schließlich in der „literarischen Judenfehde“ des Jahres 1813 zum Ausdruck. Anlass der Auseinandersetzungen waren u.a. judenfeindliche Äußerungen J. G. Fichtes. Sie gaben der Aversion gegen die Juden eine neue Begründung wie auch eine gänzlich andere Dimension. Die Grundlage des Judentums als „Staat im Staate“ sei der Hass gegen Menschen aller anderer Nationalitäten. Von prominenten dänischen Theo-

logen z. B. dem Vizedekan Otto Horrebow und dem Kgl. Hofprediger Chr. Bastholm kamen „perfide Beiträge“, die von dem Schriftsteller Jens Baggesen („Judengasse in Frankfurt“), dem dänischen Volkszieher, Dichter und Kirchenmann N.F.S. Grundtvig und anderen widerlegt wurden. Mit „größtem Missfallen“ hatte Grundtvig die herzlosen und völlig falschen Äußerungen antijüdischer Beiträge der Judenfehde zur Kenntnis genommen.

Die Fallstudien im Kap. V über Einzelbekehrungen sind wie bereits diejenigen des vorausgegangenen Bandes eine interessante Lektüre, nicht zuletzt wegen ihrer Offenlegung der Motive des Übertritts zum Christentum. Die Skepsis der Pastoren in Bezug auf die redlichen Absichten der Proselyten und der Unwille sich ihrer anzunehmen, auch wegen der finanziellen Belastung der Gemeinde, die eine Versorgungspflicht hatte, hatte ständig zugenommen. Bei 25% standen weltliche Motive im Vordergrund. Manche Proselyten gehörten nach Meinung der Verantwortlichen zum „Abschaum der jüdischen Nation“. Sie handelten unsittlich, verbrecherisch, ließen sich mehrfach wegen der Geschenke taufen, waren Analphabeten usw. Zunehmend wurde den Proselyten deshalb abverlangt die mit der Konversion verbundenen Ausgaben aus eigener Tasche zu bezahlen. Eine schematische Übersicht sämtlicher 120 Proselyten der Jahre 1761–1813 ist in dem Kapitel enthalten. Der Übertritt selbst wurde durch eine Prüfung, ein festes Ritual mit besonderer Rede und prominenten Paten durchgeführt. Am Schluss des Kapitels wird auf die Taufe jüdischer Kinder und die für die Proselyten unter Umständen problematische Reaktion der jüdischen und christlichen Gemeinden eingegangen.

Kap. VI greift noch einmal wichtige prinzipielle Probleme von Kirche und Synagoge während der Zeit der Aufklärung im Königreich Dänemark auf. Der Verlauf der Entwicklung ging eindeutig von einer restriktiven antijüdischen Haltung zu einer toleranten Politik der durch Kronprinz Frederik geführten Regierung. Die Anordnung von 1814 war das Resultat einer Zusammenarbeit von Regierung, Reformjuden, einflussreichen Theologen und Kulturpersönlichkeiten Dänemarks im Zeitalter der Aufklärung. – Sowohl was Sachkunde, Gründlichkeit wie Lesbarkeit anbelangt, fügt der dritte Band der kirchengeschichtlichen Studien Martin Schwarz Laustens zum Verhältnis von Christen und Juden in Dänemark sich nahtlos an die beiden vorausgegangenen Bände an. Das Gesamtwerk ist somit als

das Standardwerk der christlich-jüdischen Geschichte Dänemarks vom 11. bis 19. Jh. zu bezeichnen

Padborg/DK

Günter Weitling

Liidemann, Joachim: August Mylius (1819–1887). Lutherische Missionarsexistenz in Tamilnadu und Andhra Pradesh (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 15), Münster/Hamburg/London (LIT Verlag), 2002, 611 S.

Die überaus gründliche Untersuchung des Göttinger Promovenden bietet weit mehr, als ihr Untertitel verspricht. Auf Grund umfangreichen Archivmaterials, das bisher nur zum Teil ausgewertet wurde, entsteht das Gesamtbild eines bewegten missionarischen Lebens des 19. Jahrhunderts. Das aber weitet sich aus – natürlicherweise – zu einer detaillierten und tiefgehenden Analyse missionstheologischer und -praktischer Prinzipien und Probleme. Und mehr noch: Was der Autor in seiner Zurückhaltung sich nicht zum Ziel setzt, darauf ist letzten Endes doch alles ausgerichtet: Es wird ein Stück Kirchengeschichte Indiens, genauer des Staates Andhra Pradesh, geschrieben, insofern die Gründergestalt einer kleinen Kirche dort in ihrer eigenen Prägekraft ins Blickfeld rückt – der Lutherischen Südandhra-Kirche. Diese zumal hat heute den Wunsch und das Recht, angesichts des Mangels an einheimischen Quellen und der in ihr wuchernden Legenden Authentisches über den von ihr hochgeachteten „Vater“ zu erfahren.

Der besondere Reiz der „Existenz“ von August Mylius liegt aber zunächst darin, dass er – Schüler Friedrich Lückes, Freund von Karl Graul und Ludwig Adolf Petri, Vertrauter von Ludwig und Theodor Harms, immer der Gebildetste unter seinen Mitarbeitern – nacheinander in zwei verschiedenen Missionsgesellschaften seinen Dienst versah. Daraus ergibt sich eine Hauptthese des Verfassers und sein darstellerischer Faden: Mylius‘ Wirken in der ersten (1847–1850) muss als Schlüssel zum Verständnis für das in der zweiten (1864–1887), eben sein kirchengründendes Wirken, gelten. Bei der ersten handelt es sich um die Leipziger Mission, aus der Mylius offiziell aus Krankheitsgründen (Sonnenstich), aber verstärkt wegen eines Grundsatzstreites ausschied, und bei der zweiten um die Hermannsburger Mission, die mit Mylius ihre Arbeit in Indien begann und die dieser dort bis zu seinem Tode ohne Erholungspause als „Missionspropst“ leitete.

Die Lernerfahrungen dessen, dem es gegeben war, noch einmal ganz von vorn anfangen zu dürfen, können im Festhalten wie in der Abkehr verfolgt werden. Als bewährt nicht aufgegeben hat Mylius u.a.: das Armuts-, Ehelosigkeits- und Wanderpredigerideal, die intensive Aufnahme der Sprache des Volkes, die Einrichtung mehrwöchiger unentgeltlicher Taufvorbereitungskurse auf den Missionsgrundstücken und die Distanz zu calvinistischen und anglikanischen Missionaren. Abgelegt und abgelehnt aus seiner Leipziger Zeit aber hat Mylius als Hermannsburger: die Missionsmethode der „Heidenschulen“ (angesichts ihres ineffizienten Aufwands), die Praxis des Sinnenfälligen (Kruzifixe, religiöse Gewänder), die basisdemokratische Idee, ohne Führungsgestalt auszukommen, die Forderung einer frühen Selbständigkeit der neuen Kirche, die Beschränkung der Entscheidungsgewalt der „Heimatieleitung“ einerseits und den Einfluss deutscher Missionsvereine andererseits, hauptsächlich aber – in einem längeren Lernprozess und mit ernsten Folgen – die „Kastenpraxis“ der Leipziger Mission, die im Kastenverhalten eine „bürgerliche“ und eine religiöse Dimension unterschied.

Drei der hier genannten Themen bestimmen die Krisen, die Mylius zu durchstehen hatte und deren profunde Analyse nahezu die Hälfte des Buches ausmacht: die „Glasel-Mylius’sche“ Krise (vor allem um Mylius‘ „katholische“ Neigungen) von 1849/50, die „Dahl-Krise“ (vor allem um die Kastenfrage) von 1871/72 mit ihren Voraussetzungen und Langzeitfolgen und die „Mitarbeiterkrise“ von 1877–1880 (um die Fragen der Mitbestimmung und des Lebensstils der Mylius untergebenen Missionare und die Fürsorgepflicht des autoritären Propstes ihnen gegenüber).

All dies wird in größere zeitgeschichtliche und thematische Zusammenhänge gestellt, was zu mehreren so bezeichneten oder verborgenen Exkursen und überreichen Fußnoten mit weithin überzeugender Korrektur und Weiterführung der bisherigen – ausführlich vorgestellten – einschlägigen Teil-Untersuchungen führt.

Spärlicher – angesichts der Quellenlage verständlicherweise – fallen die Schluss-Überlegungen zur praktisch-theologischen Ausrichtung und zum Verhalten von Mylius in der Gemeindetätigkeit aus. Wenig ist gesagt über Mylius‘ Taufpraxis, einiges über sein Verhalten zu den Taufmotiven, mehr über die Kirchenzucht, die er übte. Die Erörterung kreist zentral um die missionarische Dreiecksproblematik „Inkulturation“ – „Kulturexport“ – „Kulturkritik“. Das Ergebnis ist, dass von be-

wusster Inkulturation wenig die Rede sein kann, jedoch Mylius als Patriarch der entstehenden Kirche unbewusst das religiös so bedeutende indische Guru-Ideal verkörperte, dem zweifellos ein Teil seines Erfolgs zuzuschreiben ist. Kulturexport blieb nicht aus bei dem, der sich deutschen Werten verpflichtet fühlte. Doch hauptsächlich war ihm an den „kultukritischen Konsequenzen“ des Evangeliums gelegen – vor allem für die Kastengesellschaft.

Allerdings müsste noch deutlicher werden, dass sich der Begriff der Inkulturation gerade in dieser soziologischen Struktur letzten Endes als unzulänglicher Schlüssel erweist, leben doch hier mehrere Kulturen ineinander verflochten. Auf eine von ihnen lediglich konnte sich das Wirken von Mylius ausrichten, auf die Kultur des Volkes der als „unberührbar“ gelungenen Mala, weil von Deutschland her zur Bildung einer – plakativ so genannten – „kastenlosen Kirche“, d. h. einer Kirche ohne Beachtung von Kastenherkunft in ihrem Gemeindeleben, gedrängt wurde und Mylius darüber hinaus – das müsste noch klarer herausgearbeitet werden – den Bruch der Kaste auch „im täglichen Leben“ verlangte. Unter den komplexen Umständen der indischen Gesamtkultur musste, so wird einsichtig gemacht, zwangsläufig wesentlich aus einer einzigen Gesellschaftsschicht eine fast kastenhomogene Kirche entstehen, die sich dann schon unter Mylius zu so etwas wie einer eigenen indischen Kaste (mit ihren „Unterkästen“) entwickelte. Auch das könnte der Historiker durchaus als – unbewusste, kulturenumspannende – Inkulturation bezeichnen.

Nun kann gewartet werden auf den angekündigten Quellenband und auf die vom Autor selbst gewünschte stärker differenzierende und integrale Darstellung des Kastenkonflikts in der Leipziger und Hermannsburger Mission. Vor allem aber ist für den indischen Leser eine Übersetzung ins Englische dringend erwünscht. Es müsste dies eine gekürzte Fassung sein, in der die Wiederholungen durch Querverweise ersetzt, die Zitate in den Anmerkungen drastisch gekürzt und reduziert sowie ein Personen- und ein geographisches Register angefügt werden.

Hinweise: Der auch im kirchlichen Bereich seit etwa 25 Jahren eingeführte Sprachgebrauch „Tamil“ und „tamilisch“ statt „tamulisch“ sollte außerhalb von Zitaten konsequent beibehalten werden. S. 138: Die beiden km-Angaben stimmen nicht überein. S. 180 und 194: lies „Aru-lappen“ statt „Amlappen“ bzw. „Aramlap-pen“. S. 250: lies „1850“ statt „1849“, auch

S. 212, Z. 8. S. 225 (vgl. 263): Man kann die „Pariahs“ nicht als „Mehrheit der tamulischen Bevölkerung“ bezeichnen. S. 239: lies „gerieren“ statt „gerinnen“ (?). S. 311: Das Bhagavatgita-Zitat beginnt erst bei „...Besser“; der vorangehende Text stammt von Gafe. S. 312: Im Gegenteil! Gandhi (!) führte die Bezeichnung „Harijans“ ein, um damit „Untouchables“ zu ersetzen. Lies „wahr“ statt „dar“ und „war“. S. 347: lies „positiv“ statt „positivistisch“. S. 509: lies „Pilger“ statt „Pilgerer“. S. 529: lies „W. Germann“ statt „H. Germann“ (3 x). S. 562: richtiger ist „Bräutigamspreis“ oder „Mitgift“ statt „Brautpreis“.

Hugald Gafe

Foerster, Frank: *Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik* (= Waldecksche Forschungen 10), Bad Arolsen (Waldecker Geschichtsverein 2001, 356 S., kt., ISBN 3-932468-07-04.

Wer sich mit der preußischen Kirchengeschichte des 19. Jh.s oder mit der Regentschaft Friedrich Wilhelms IV. beschäftigt, stößt unweigerlich auf den Diplomaten Christian Carl Josias Bunsen (1791–1860). Bei den „Kölner Wirren“ spielte er eine – unglückliche – Rolle, zur Gründung des englisch-preußischen Gemeinschaftsbistums Jerusalem gab er den – entscheidenden – Anstoß und in die Diskussionen um die Agendenreform war er – im Hintergrund – involviert. Die Forschung hatte sich bislang aber nicht näher mit diesem Mann befasst, der als preußischer Gesandter in Rom, Bern und London wirkte. Die Marburger theologische Dissertation von Frank Foerster (= F.) füllt also eine Lücke und bereichert damit nicht nur unser Wissen über Bunsen, sondern an vielen Stellen auch unser Wissen über wichtige kirchengeschichtliche Ereignisse des 19. Jh.s.

F. präsentiert auf der Grundlage umfangreicher Literatur- und Archivstudien ein umfassendes Bild vom Leben und Werk des aus Korbach im Fürstentum Waldeck gebürtigen Diplomaten, der eigentlich gerne Theologe geworden wäre. Die Darstellung folgt den wichtigsten Stationen von Bunsens Biographie: Jugend-, Studien- und Reisejahre in Korbach, Marburg, Göttingen, Paris und Florenz (1791–1816), die berufliche Tätigkeit in Rom (1817–1838) und in England (1838–1854) und der von schriftstellerischen Aktivitäten erfüllte Ruhestand in Heidelberg und Bonn (1854–1860). F. schildert und analysiert nicht nur Bunsens

Leben und Wirken, sondern referiert und diskutiert auch seine zahlreichen literarischen Produkte. Der autodidaktische Universalgelehrte hat zu einer Vielzahl von Themen teilweise umfangreiche Werke publiziert (z. B. über Ignatius von Antiochien, über Hippolyt von Rom, über Ägyptens Stellung in der Weltgeschichte), die allerdings teilweise noch dem idealistischen Anliegen einer Ganzheitssicht der Wirklichkeit verhaftet waren (z. B. „Gott in der Geschichte“) und nur eine geringe Breitenwirkung hatten.

Unter der Fülle des Materials, das F. ausbreitet, und der Themenaspekte, die er entfaltet, verdient zunächst die frömmigkeitsgeschichtliche Verortung Bunsens besondere Beachtung. Bunsen war wie viele, ja die meisten kirchlich-praktisch bedeutsamen Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus im 19. Jh. von der Erweckungsbewegung geprägt. Dies unterstreicht den vielfältigen direkten und indirekten Einfluss, den diese Frömmigkeitsbewegung auf das kirchliche Geschehen jener Epoche genommen hat. Hervorzuheben sind ferner die Abschnitte des Buches, die sich mit Aspekten der Kirchenreform befassen. Bunsen hat sich an Diskussionen um die Liturgie, das Gesangbuch, die Bibelrevision, den Kirchenbau und die Kirchenverfassung engagiert beteiligt und dort, wo er kirchliche Dinge mitgestalten konnte (z. B. in der Gesandtschaftskapelle auf dem Kapitol), auch Neuerungen erprobt. Im fortgeschrittenen Alter war er ein entschiedener Protagonist der religiösen Gewissensfreiheit, und er trat zuletzt auch für eine freiheitliche Staatsordnung ein. Auf eindrucksvolle Weise bestätigt sich an Bunsen, dass der pietistische, dem Chiliasmus entstammende Reich-Gottes-Gedanke eine beherrschende, vielfältige religiöse, theologische, weltanschauliche und politische Konzeptionen integrierende Zentralidee des 19. Jh.s war. Bunsens Leitgedanke war „die Vision von einer aus dem Geist des Urchristentums erneuerten Kirche als Kern einer auf der sittlichen Grundlage des Christentums erneuerten Gesellschaft“ (4). Alles in allem entsteht bei der Beschäftigung mit Bunsen eine farbige und aussagekräftige Miniatur des 19. Jh.s. Eine Zusammenfassung (auch in englischer Sprache) blickt auf die Persönlichkeit Bunsens, auf seine Vision einer Kirchenreform und auf seine Wirkungsgeschichte. Ein umfangreicher Anhang bietet unter anderem einen Überblick über die Quellenlage, eine Familientafel, eine Zeittafel und ein Quellen- und Literaturverzeichnis. Auch mit einem Personenregister ist der Band ausgestattet.

F. zeichnet ein sachliches und differenziertes Bild von Bunsens vielfach durch Misslingen gezeichnetem Werk. Er versucht ihn auch in seinem Scheitern als einen Mann seiner Zeit zu verstehen. In manchem war Bunsen seiner Zeit voraus („Vordenker“), aber in manchem hinkte er seiner Zeit auch hinterher. Kritische Punkte werden vom Autor nicht verschwiegen. In der Gesamtbewertung überwiegen bei F. dann aber doch die positiven Töne und das Bemühen, die Person, mit der er sich jahrelang beschäftigt hat und mit der er sich identifiziert, in die Reihe erstrangiger Persönlichkeiten des 19. Jh.s zu rücken (neben Alexander von Humboldt und Friedrich Wilhelm IV., S. 288), obwohl sie nach allen Fakten nur einen Platz im dritten Glied verdient hat.

F. Darstellung zeichnet sich durch Übersichtlichkeit, Klarheit und Lesbarkeit aus. Sie bietet zu allem detaillierte Nachweise, die jedoch leider, wie ein Vergleich mit den Quellen (durchgeführt anhand von Bunsens „Verfassung der Kirche der Zukunft“) zeigt, der notwendigen Sorgfalt entbehren. Der Autor passt durchweg Zitate grammatisch in seinen Satzbau ein, ohne die Veränderungen zu kennzeichnen, und zitiert überdies vereinzelt grob fehlerhaft (z. B. S. 180, zu Anm. 265). Seine Ausführungen sind ferner etwas weitschweifig, detailbesessen und wiederholungsreich. Nur wegen des gewählten kleinen Schriftbilds kommt die annähernd 1 1/2 Millionen Zeichen zählende Studie mit 350 Seiten aus. Unter der Fülle der Forschungen und Darstellungen zum Protestantismus des 19. Jh.s ragt die Arbeit dennoch als die eines Theologen heraus, der fern jeder theologiegeschichtlichen Engführung einen Ausschnitt des 19. Jh.s in einer auch für Historiker nutzbaren Weise beleuchtet. Aufgrund der Fülle des aus Quellen erarbeiteten Faktenmaterials ist sie für die Historiographie von bleibendem Wert.

Osnabrück

Martin H. Jung

Ising, Dieter: *Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht), 2002, 423 S., geb., ISBN 3-525-55642-X.

Das hier zu besprechende Buch ist die längst überfällige aber eben erst jetzt auf Grund des nunmehr voll erschlossenen Quellenmaterials zu schreiben mögliche Blumhardt Biographie aus der Hand eines der kompetentesten Blumhardt Kenners unserer Tage, der sich neben etlichen sachbezogenen Einzelbeiträgen vor allem

durch die Edition der Briefe Blumhardts (6 + 1 Bände, Göttingen 1993–2001) einen Namen gemacht hat. Er hat „knapp 4000 Dokumente“ (11), teils sehr persönlicher Art wie Tagebuchaufzeichnungen und private Korrespondenzen berücksichtigen können, die der bisherigen Forschung nicht zugänglich waren und zum Teil zu erheblichen Korrekturen im Blumhardt-Bild führen. Ganz ohne Frage setzt Isings Arbeit einen neuen Standard, durch den Friedrich Zündels „Pfarrer Johann Christoph Blumhardt. Ein Lebensbild“, Zürich 1880, und Joachim Scharfenbergs Studie „Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute“, Göttingen 1959, die die bisherige Blumhardtinterpretation prägten, definitiv überholt werden. Allerdings hat Ising für seine Darstellung zwei folgenreiche Grundentscheidungen getroffen, eine methodologische sowie eine stilistische, die nicht ganz unproblematisch sind. Zum einen verknüpft er bewusst die biographische eng mit der wirkungsgeschichtlichen Schilderung, um der Person so gerecht wie möglich werden zu können, sei doch Blumhardts Theologie „nicht im Studierzimmer entstanden“, sondern „in besonderen, außergewöhnlichen Erfahrungen“, die jener „mit der Bibel in der Hand und in den Vorstellungen seiner Zeit ... weiterbuchstäblich“ habe (347f.; vgl. auch 200). Konsequenterweise zeichnet die Gliederung in chronologischer Folge Blumhardts Lebens- und Wirkungsstätten nach, beginnend in Stuttgart (1805–1820; 15–25), über die Stätten seiner Schul- und Studienzeit (Schöntal, 1820–1824; 26–39 / Tübingen, 1824–1829; 40–63) seiner Vikarszeit (Dürrmenz, 1829–1830; 64–73), seiner Zeit als Lehrer im Missionhaus in Basel (1830–1837; 74–110), als Hilfsprediger in Iptingen (1837–1838; 111–130), seiner aufsehenerregenden Wirksamkeit in Möttlingen (1838–1852; 131–250) und schließlich seiner Zeit in Bad Boll (1852–1880; 251–339).

Diese jeweils durch Unterkapitel aufgefächerter Großstruktur bewirkt eine unvermeidliche Fragmentierung der Darstellung (z. B. Blumhardt und die Musik, 32, 141, 218ff., 312ff.; Blumhardts a-politische Haltung, 43, 94, 213ff.; Geistererfahrungen und Heilung, 37, 69, 79f., 101f., 126, u.ö.), die nur beschränkt durch die drei angefügten Register (Personen, geographische Begriffe, Sachen, 387–423) kompensiert werden kann. Außerdem kommt es zu Redundanzen, da persönliche Entwicklungen und profilierende Auseinandersetzungen nicht mit den Ortswechseln synchron verlaufen. Darüber hinaus verschleiert dieser Aufriss die vielen, oft

noch mittels Petit-Druck erweiterten informativen Ex- und Diskurse, die der Autor in seine Kapitel eingewoben hat, wie z. B. über die Korntaler Brüdergemeine (34ff.), die „Württemberger im Missionshaus“ in Basel (74ff.), die „Iptinger Separatisten“ (118ff.), die „Reaktionen auf die Möttlinger Ereignisse“ (228ff.) usw. Und obwohl der Autor um eine möglichst breite Einbettung der Darstellung in die historischen Zusammenhänge bemüht ist, vermisst man eine ausführliche Diskussion der theologie- und kirchengeschichtlichen Bezüge. Hätte er die historische Reflexion ein wenig weiter getrieben, dann wäre Blumhardt nicht nur als ein zweifellos bemerkenswerter Solitär des 19. Jhs. erkennbar, sondern als solcher einer unter anderen jener Zeit, wodurch eine weitere wichtige, hier aber unerörtert gebliebene Dimension seines Lebens und Wirkens in das Blickfeld tritt.

Die zweite von Ising getroffene Grundentscheidung, die nicht zuletzt wohl auch vermarktungstechnisch bedingt sein mag, ist eine stilistische, nämlich „eine Schildierung an[zu]streb[en], die man am Schreibtisch wie auf dem Sofa lesen kann“ (13). Das bedeutet den praktischen Verzicht auf Fußnoten und präzise Einzelstellennachweise zugunsten größerer Allgemeinverständlichkeit und Übersichtlichkeit. Knappe „Quellen und Literatur“-Angaben finden sich jeweils kapitelweise am Ende des Buches (363–385), jedoch ohne nähere Verweise auf die genauen Fundorte. Schade.

Im mit „Zusammenfassung und Ausblick“ betitelten Abschlusskapitel (340–361) skizziert der durchweg umsichtig, kritisch und unpathetisch argumentierende Autor, der trotz aller spürbaren Achtung vor und Verehrung für Blumhardt keine Hagiographie verfasst (siehe z. B. 116; 218; 224), die sich auf Grund seiner Forschungsergebnisse abzeichnende Neuinterpretation. Deren hervorstechendes Merkmal sind: 1.) eine differenzierende Sicht auf Blumhardts Verhältnis zum (Württembergischen) Pietismus: „Was unterscheidet Blumhardt von Pietismus und Erweckungsbewegung? Nicht die Erwartung einer künftigen Heilszeit, sondern die Universalität der Hoffnung und die Überzeugung, dass vom Erwarteten her schon jetzt ein Licht fällt in die Welt. Was bei Spener anklingt und bei Bengel wieder verloren geht, wird von Blumhardt konsequent auf alle Bereiche heutigen Lebens übertragen“ (347; siehe auch 18; 34ff.; 52ff.; 119f.; 178ff. u.ä.). – 2.) eine praktisch gelebte Theologie der Erwartung des Reiches Gottes bzw. der Hoffnung (200ff.), die, wenn auch

keineswegs unproblematisch, sehr bewusst die 'Zeichen der Zeit' zu deuten versucht (295ff.; 307). Diese ist begründet in einem kritischen „biblischen Realismus“, dessen Maßstab „das Zeugnis der Apostel, nicht ein aufgeklärtes Wahrheitsbewusstsein“ ist (350). „Im Spannungsfeld zwischen dem Schrei ‚Jesus ist Sieger‘ und Christi naher Wiederkunft beschränkt sich das Wirken des Geistes nicht auf das Annehmen des Sünders und dessen Beauftragung, sondern stellt einen Abglanz der zu erwartenden Fülle vor Augen.“ (351) Krankenheilungen sind dabei, auch für Blumhardt, ein, aber eben nur ein Element dieser Fülle neben anderen Gaben des Geistes. – 3.) eine seit den Möttinger Ereignissen in der konkreten Erwartung des Reiches Gottes praktizierte Verkündigung und Seelsorge, die „beim Aufkommen der ... kerygmatischen Seelsorge“ Eduard Thurneysens und seiner Schüler „Pate gestanden“ hat. (357; siehe auch 114ff.; 148ff.; 267ff., etc.).

Alles in Allem geht es dem Autor darum zu zeigen, dass „Möttingen und Bad Boll ... nicht mehr nur Zeugnisse einer ‚schönen‘ Vergangenheit“ sind, dazu „mit dem Makel behaftet, dass Blumhardts darauf gegründete Hoffnungen nicht eintrat. Auch das Nichtverfügbare von Erweckung und Heilung“ sei „kein Argument mehr, diesen Ereignissen eine Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft abzusprechen. Ihr Ausnahmecharakter“ sei „nicht ihr wesentlicher Zug; vielmehr“ handele „es sich um Wegmarken, die neue Zukunft eröffnen. Der ideologiekritische Impuls“ von Blumhardts Wirkens sei „unübersehbar: Protest gegen ein rationalistisch verengtes Wirklichkeitsverständnis, deutliche Fragezeichen hinter der üblich gewordenen Interpretation der neutestamentlichen Wunder, kritische Anfragen an ein Verständnis von Seelsorge, das bei aller therapeutischen Professionalität mutlos geworden ist“ (354). – Dem Autor ist es in dieser exzellent gedruckten, mit einigen (8) eingesprengten, gut ausgewählten Photographien angereicherten Studie in beeindruckender Weise gelungen, die Herausforderungen, vor die Leben und Werk Johann Christoph Blumhardts die Nachgeborenen stellt, deutlich zu machen. Bleibt nur zu wünschen, dass möglichst viele diese Herausforderungen auch als solche annehmen.

Valparaiso, USA

Christoffer H. Grundmann

Teutsch, Georg Daniel: *Die Gesamtkirchenvisitation der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen (1870–1888)*. Nachdruck der Ausgabe Hermannstadt 1925. Mit einer Einführung von Paul Philippi. Herausgegeben und mit Registern versehen von Harald Roth (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 24), Köln-Weimar-Wien 2001, XXX, 487 S., ISBN 3-412-11000-0.

Die im Nachdruck wieder vorliegenden bischöflichen Visitationsberichte von G. D. Teutsch stellen eine unerlässliche Quelle zur Erforschung der deutschsprachigen lutherischen Kirche in Siebenbürgen dar. Der Reprint bietet darüber hinaus einleitend einen geschichtlich-theologischen Abriss des siebenbürgischen Visitationswesens seit der Reformationszeit sowie ein Sach-, Orts- und Personenregister. In einem Zeitraum von 18 Jahren (1870–1888) gelang es dem Sachsenbischof Georg Daniel Teutsch alle 10 Kirchenbezirke der Ev. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen zu besuchen. Damit habe er erst die Einheit der Landeskirche geschaffen, so sein Sohn und nachmaliger Bischof Friedrich Teutsch in der Einleitung zur Erstausgabe 1925 in Hermannstadt. Ihm sei es nicht um die Repräsentanz kirchlicher Obrigkeit vor Ort gegangen, sondern um einen pastoralen Besuch, der „die Lücken (zu) verzäunen und die Wege (zu) bessern“ (S. X, Einleitung 1925) versuchte.

Teutschs Berichte an das Landeskonsistorium sind der Reiseabfolge nach chronologisch geordnet und folgen einem bestimmten Muster der Visitationsbereiche: allgemeine Lage des Kirchenbezirks, der Stadt- oder Landgemeinde; die Lage der Schule, die oftmals Gegenstand der größten Aufmerksamkeit ist; Zustand des Gemeindelebens (Jugend, Institut der Brüder- und Schwesternschaften, sittlich-religiöses Leben, Institut der Nachbarschaften); kirchliche Organe (Presbyterium, Gemeindeviertretung); Vermögensfragen (Kirchengut, Pfarrdotations); Amtsführung der Geistlichkeit; äußere Bedingungen kirchlichen Lebens (z. B. Zustand der kirchlichen Gebäude, vasa sacra etc.) sowie die abschließenden Sitzungen mit Konsistorien und Konferenzen am Ende des jeweiligen Besuches.

Mit klaren Beobachtungsmustern, Liebe zum Detail und einer hohen Kenntnis eigener Volks- und Kirchengeschichte versehen, stellen die Visitationsberichte Teutschs eine einmalige Momentaufnahme des kirchlichen Lebens dieser Zeit dar. Über einen Zeitraum von 18 Jahren verbinden sich die lokalen Gemeindege-

schichten zu einem eindrucksvollen Bild aus der Gesamtkirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen.

Ebsdorfergrund

Cornelia Schlarb

Roggenkamp-Kaufmann, Antje: Religionspädagogik als „Praktische Theologie“. Zur Entstehung der Religionspädagogik in Kaiserreich und Weimarer Republik (= Arbeiten zur Praktischen Theologie 20). Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt), 2001, 798 S., geb., ISBN 3-374-01855-6.

Die Göttinger Habilitationsschrift von Antje Roggenkamp-Kaufmann (= R.) gehört zu den Arbeiten, die den Schritt über die eigenen Fachgrenzen hinaus wagen. Mit der Verschränkung von Aspekten der Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte, der Verbandsforschung sowie religions- und theologiegeschichtlichen Ansätzen bietet die Studie einen ertragreichen wie interdisziplinären Forschungsansatz, der die Geschichte der Religionspädagogik in ein neues Licht stellt. So liefert die Studie nicht nur Erkenntnisse über die Entstehung der Religionspädagogik als akademischer Disziplin, sondern bestimmt auch deren Beziehung zur Praktischen Theologie neu. Darüber hinaus bietet sie wesentliche Einsichten für die Erforschung der Geschichte des Protestantismus überhaupt. Aufschlussreich ist hier besonders die Rekonstruktion von Diskussionsmilieus in Kaiserreich und Weimarer Republik, die die Institutionalisierung der Religionspädagogik wesentlich vorangetrieben haben. Als eigene akademische Disziplin ist die Religionspädagogik vergleichsweise jung. Die Diskussion darum – und damit ihre Vorgeschichte – reicht jedoch in die neunziger Jahre des 19. Jhs zurück. Mit der Einrichtung des ersten Lehrstuhls 1924/25 an der Theologischen Fakultät in Göttingen war schließlich ein wesentliches Ziel zur Etablierung des Faches erreicht.

Diese Entwicklung nachzuzeichnen, hat sich R. zur Aufgabe gemacht. Mit der Frage nach dem ursprünglichen „Sitz im Leben“ der Disziplin erprobt sie einen neuen Ansatz. Sie unternimmt den Versuch, langfristige Strukturen, die die Entstehung der Religionspädagogik ermöglicht haben, zu ent bergen. Damit verabschiedet sie sich von bisherigen Forschungsparadigmen, die zumeist einzelne Personen und deren religionspädagogische Konzepte in den Vordergrund stellten. Entscheidend wird nun die Frage nach der Trägerschaft. Damit öffnet sich der Blick auf die mannigfaltige protestantische Vereinslandschaft in Kaiserreich

und Weimarer Republik: Mit dem *Verband akademisch gebildeter Religionslehrer und -innen an höheren Schulen* und seinem Organ „Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht an höheren Schulen“ (ZEvRu) vermag die Autorin eine zentrale Trägergruppe zu identifizieren: Es sind die theologisch gebildeten Religionslehrerinnen und -lehrer. Weiterhin gelingt es ihr, die Bedeutung der Konferenzen des Verbandes als zentrale Foren sichtbar zu machen sowie die Vernetzungen und die Diskussionen über die Bedingungen des Faches Religion zu rekonstruieren. Die bislang in der Forschung vertretene These von der Entstehung der Religionspädagogik aus der Verbindung von liberaler Theologie und pädagogischer Reformbewegung dürfte damit schwerlich aufrechtzuerhalten sein. Vielmehr handelt es sich um einen langjährigen Diskurs von Religionslehrerinnen und -lehrern unterschiedlicher theologischer Richtungen, der sich zur Entstehung der „Religionspädagogik“ ausfaltet. Die akademische Disziplin Religionspädagogik entstand damit gewissermaßen „von unten“ (17).

Die Studie ist in vier Teile gegliedert. Teil A (19–207) rekonstruiert die Geschichte des Preußisch-deutschen Religionslehrerverbandes und stellt sowohl die Konferenzen selbst als auch das spezifische Berufsbild ihrer Trägerschaft vor. Dabei kommt nicht nur das Problem der notwendigen Professionalisierung in den Blick, sondern auch das Verhältnis der organisierten Religionslehrerschaft zu Kirche und Staat. Teil B (209–363) wendet sich den Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts zu und stellt die unterschiedlichen Lehrpläne vor. Teil C (365–614) geht der Verarbeitung von zentralen Problemfeldern der einzelnen theologischen Disziplinen nach. Teil D (615–699) skizziert schließlich die Diskussion um die Religionspädagogik in der Weimarer Republik, die die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellt und mit widerstreitenden Konzepten beantwortet. Mit der Institutionalisierung der Religionspädagogik als akademischer Disziplin ist gegen Ende der zwanziger Jahre ihre schrittweise Integration in die Praktische Theologie vollzogen. Im Anhang bietet die Autorin auf ca. 50 Seiten Dokumentationsmaterial.

R. ist es mit ihrer Studie gelungen, die Geschichte der Religionspädagogik neu einzuordnen und das dichte Gewebe von Diskussionszusammenhängen im Protestantismus des Kaiserreichs und der Weimarer Republik mit seinen institutionellen, pädagogischen und theologischen

Rahmenbedingungen zu entflechten. Ihre Ergebnisse sind überzeugend fundiert, u. a. durch die Auswertung bislang unbekannten Archivmaterials sowie die Analyse von Verbandsorganen, die als Quellengattung für die Rekonstruktion protestantischer Milieus einen wahren Fundus darstellen und die Wirkmächtigkeit der Fachverbände des Protestantismus wie auch seine Pluriformität jener Zeit sichtbar dokumentieren.

Jena

Gury Schneider-Ludorff

Schneider-Ludorff, Gury: Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; Bd. 35), Göttingen (Vandenhoeck) 2001, 370 S., kt., ISBN 3-525-55735-3.

Gury Schneider-Ludorffs (= S.) Frankfurter Dissertation ist eine Etappe auf dem Weg der Integration des geschlechtergeschichtlichen Ansatzes in die kirchliche Zeitgeschichte. Souverän erteilt sie sowohl einem überschwänglichen Feminismus, für den Magdalene von Tiling ohnehin als Identifikationsobjekt nicht taugt, als auch der Bagatellisierung der Lebensleistung einer konservativen Theologin zu Beginn des 20. Jhs eine Absage. Nüchtern und sachlich dicht werden die umfänglichen Wirkungsfelder der 1877 geborenen Deutsch-Baltin erschlossen. Ordnungstheologische und pädagogische Überlegungen, politische und evangelisch-frauenbewegte Aktivitäten finden in der theoretischen Durchdringung des Geschlechterverhältnisses ihr Zentrum. Die in den 1920er Jahren entwickelte 'Theologie der Geschlechterbeziehungen' bildet den quantitativen und qualitativen Mittelpunkt, wenn nicht Höhepunkt der Untersuchung. Diesen rahmen zwei Kapitel; das erste verdeutlicht den entscheidenden Beitrag von Tilings zur 'Politisierung' der evangelischen Frauenbewegung und das zweite versucht, ihren Positionswechseln und Optionen in der NS-Zeit zu folgen.

Die vorgeschaltete biographische Skizze liest sich wie ein Vorab-Essay dessen, was in den folgenden drei Kapiteln entfaltet wird. Prägenden Einfluss weist S. der Herkunft v. Tilings zu: Alt-Luthertum, elitäres Deutschtum in der Diaspora und nicht-monarchischer Konservatismus in wilhelminischer Zeit bildeten eine besondere Mischung, auf deren Basis v. Tiling bis in die Zeit des NS hinein argumentierte und handelte.

Wie viele ihrer Zeitgenossen nahm v. Tiling die Weimarer Republik als eine Krisenkonstellation wahr, die sich aus wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Mängeln zusammensetzte. Rettung versprach sie sich durch die Frauen, insbesondere die evangelischen, deren 'Politisierung' auf allen Ebenen sie sich zur Aufgabe machte. Kurzzeitige Überlegungen, den 1918 gebildeten Dachverband namens 'Vereinigung Evangelischer Frauenverbände Deutschlands' (VEFD) zu einer Frauenpartei umzustrukturieren, ließ v. Tiling zugunsten ihrer engagierten Mitgliedschaft in der Deutsch-Nationalen Volks-Partei fallen. Für letztere kam sie 1921 in den preußischen Landtag und 1930 in den Reichstag. Auf eigenständige Weise ergänzte sie das als Alternative zur pluralen Demokratie von einem breiten Spektrum vertretene Gesellschaftsmodell der 'Volksgemeinschaft' durch ein 'echtes deutsches Frauenideal' auf christlicher Grundlage. Die politische Umsetzung gedachte v. Tiling durch die Umgestaltung der VEFD zu einer national-konservativen 'Einheitsfront' zu bewerkstelligen. Jedoch stand nicht Klassenkampf auf dem Programm, sondern 'nationale Versöhnung' der sozialen Zerklüftungen. Evangelischen Frauen, die sich durch Hingabe und Opferwilligkeit auszeichneten, dachte v. Tiling eine Schlüsselkraft beim Aufbau der 'Volksgemeinschaft' zu. Erstaunlich ist, dass sie damit gleichzeitig einen emanzipatorischen Anspruch legitimierte.

In einem offenbar von Konkurrenzen und gemeinsamen Zielen gleichermaßen geprägten Verhältnis stand v. Tiling zu Paula Müller-Otfried, der politisch in gleicher Richtung ambitionierten Vorsitzenden des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes. Dieses spannungsvolle Verhältnis nachzuzeichnen, wäre einen Exkurs wert gewesen! Das konservative Projekt einer 'Volksgemeinschaft' gab auch den Rahmen für die 'Theologie der Geschlechterbeziehungen' ab, die v. Tiling ab 1925 entfaltete und die in gewisser Weise ihr strikt frauenpolitisches Programm ablöste. Im Gegensatz zu den völkischen Anwendern des Modells begründete v. Tiling die Beziehungen zwischen Mann und Frau nicht biologisch, sondern theologisch-anthropologisch. Das Geschlechterverhältnis als solches – nicht die Ehe – wurzelte in der Schöpfungsordnung Gottes und gebe daher erstens eine prinzipielle Differenz und zweitens je besondere Aufgaben beider Geschlechter für den Aufbau der Volksgemeinschaft vor. Schöpfungsmäßig gesetzt ist demnach ein gleichberechtigtes Gegenüber beider Geschlechter, das durch den Sündenfall in Verwirrung geraten sei. Der

Wille des Mannes, zu herrschen und der Wille der Frau, sich zu unterwerfen, sind gleichermaßen Ausdruck des Abfalls von Gott. In dieses gesellschaftskritische, dynamisch anmutende Modell trug v. Tiling gegen Ende der 1920er Jahre einen statischen Zug ein, der sich aus einer Neuinterpretation der lutherischen Stände-Lehre speiste. Innerhalb der gottgesetzten Ordnungen basieren die Beziehungen der Menschen auf ihrer Zugehörigkeit zu einem Stand, der nicht mit einer Gruppenzugehörigkeit zu verwechseln ist, sondern ein „Anerkennungsverhältnis“ markiert. Obwohl v. Tiling hier ihre gesellschaftskritische Komponente zurücknahm und den status quo legitimierte, blieb das christliche Bewusstsein, „vor Gott dem Mann gleichgestellt und von Christus zur freien Persönlichkeit erlöst“ zu sein, ein Widerlager, von S. als „Komplementärtätsmodell“ charakterisiert, gegen die hierarchisch fixierten zeitgenössischen Vorstellungen.

Über die Beschäftigung mit der Theologie Martin Luthers hatte v. Tiling 1925 Friedrich Gogarten kennen gelernt, mit dem sie eine lebenslange Freundschaft, geprägt von intensivem theologischen Austausch verband, von dem beide Seiten profitierten. Die in der Forschung bisher vertretene These, v. Tiling sei Schülerin Gogartens gewesen, lässt sich nach den von S. vorgelegten Quellen nicht mehr aufrechterhalten. Während v. Tiling Gogarten politisch beeinflusste und ihm im evangelischen Verbandswesen eine öffentlichkeitswirksame Plattform verschaffte, profitierte sie von seiner theologischen Figur der „Ich-Du-Beziehung“ für die Formulierung ihrer Theologie der Geschlechterbeziehungen. Zudem konnte sie Gogarten in ihrem virtuosen Spiel auf der Klaviatur der Vereins- und Verbandsbildung als verlässliche theologische Instanz einsetzen.

Die enge theologische Zusammenarbeit zwischen Gogarten und v. Tiling lockerte sich nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten. Während sowohl Gogarten als auch v. Tiling zunächst Mitglieder der jungreformatorischen Bewegung wurden, trennten sich ihre Wege, als Gogarten den Deutschen Christen beitrat. V. Tiling hingegen konnte mit der Idee eines Staatskirchentums nichts anfangen. Ihrer baltischen Prägung gemäß schwiebte ihr eine vom Staat unabhängige „deutsche Lutherkirche“ vor. Entgegen in der Forschung anzutreffenden Behauptungen war v. Tiling weder Mitglied der Partei, noch irgendeiner NS-Organisation. Ist darin zwar ein Ausdruck ihrer politisch-weltanschaulichen Eigenständigkeit zu sehen, vermindert sich jedoch nicht das Gewicht

ihres antidemokratischen Engagements in der Steigbügelhalter-Fraktion der DNV um Alfred Hugenberg. Ihre anfängliche Begeisterung für den nationalsozialistischen „Aufbruch“ erscheint als konsequente und wenig erstaunliche Reaktion. Typisch für ihresgleichen war ebenso das schnelle Abklingen dieser Begeisterung nach den rasch aufeinander folgenden Verlusten des politischen, pädagogischen und kirchlichen Einflusses.

Ob das Verhalten v. Tilings im NS mit „Arrangement“ zutreffend beschrieben ist, wie S. meint, ist angesichts immer neuer Anpassungsbemühungen im Rahmen ihrer Möglichkeiten als Fast-Pensionärin zu fragen. Bei der Bewertung v. Tilings bleibt S. äußerst zurückhaltend. Zwar zeigt sie in der Schlussbetrachtung einen Weg der Kritik auf, wenn sie andeutet, dass v. Tiling deutsch-nationale Konzepte für ihre Frauenpolitik instrumentalisierte und „damit die Gefahr der nationalsozialistischen Machtergreifung kategorisch“ verkannte; beschreitet diesen Weg aber nicht. Offenbar möchte S. den Ertrag der Untersuchung nicht verdunkeln, der den bis dahin nur Wenigen bekannten Umstand an das kirchengeschichtliche Tageslicht bringt, dass a) die evangelischen Frauenverbände in der Weimarer Republik für einen großen Teil des Protestantismus orientierungsleitend und theologiebildend waren und dass sich b) gerade diejenigen um die Emanzipation verdient gemacht haben, von denen wir es am wenigsten erwartet hätten: die Funktionärinnen der konservativen Frauenverbände. Tatsächlich erschließt diese Studie kirchenhistorischer Gender-Forschung das Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik neu. Deshalb ist die eingangs behauptete Zäsur kein Euphemismus, sondern die präzise Beschreibung des Stellenwertes dieser Untersuchung innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte.

Loccum

Ellen Ueberschär

Schweitzer, Albert: *Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie* III, Tl. 1–4. Hrsg. von Claus Günzler und Johann Zürcher, München (C.H. Beck) 1999, Tl. 1/2, 493 pp.; 2000, Tl. 3/4, 504 pp. (= Werke aus dem Nachlass [Bd. 3 u. 4]), Leinen, ISBN 3-406-45345-7 u. 3-406-45346-5.

Nach fast 20-jähriger Vorarbeit erscheint seit 1995 in acht Bänden Albert Schweitzers theologischer und philosophischer Nachlass, der weit über zehntausend Manuskriptseiten und 8000 Briefe

umfasst. Die beiden Teilbände der „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“, die der vielbeschäftigte „Urwalddoktor von Lambarene“ in den Jahren 1931 bis 1945 großteils nachts bei Kerzenschein im afrikanischen Busch verfasste, sind weitgehend eine Ansammlung von Einleitungen, Entwürfen und Exkursen. Sie komplettieren die Kulturphilosophie I („Verfall und Wiederaufbau der Kultur“) und II („Kultur und Ethik“) von 1923, womit nun endlich Schweitzers philosophischer Gesamtentwurf vorliegt.

Schweitzer, der neuerdings im Rahmen der Ökologiedebatte zu Recht als Vordenker einer ökologischen Ethik an Bedeutung gewinnt, unternimmt darin den groß angelegten Versuch, angesichts der zu Beginn des 20. Jhs. offenbar werden den Sinnkrise den abendländischen Rationalismus zu erneuern und so der Kultur einen neuen Weg zu weisen. Dabei greift er auf vielfältige Traditionen zurück: vor allem auf Kant und dessen apriorisches Grundgesetz des Sittlichen, das er in spekulativ-idealisticcher Dialektik im Sinne des Deutschen Idealismus vertieft. Daneben stehen aber auch Goethe (stauende Ehrfurcht vor der Natur) und besonders Schopenhauer (Prämissen des individuellen Lebenswillens); schließlich ist er wohl auch von Nietzsches (Lebensbejahung), der zeitgenössischen Lebensphilosophie (Erkennendes „Erlebnis des Lebens“) und der östlichen Philosophie (bes. Brahmanismus) beeinflusst, die ihn in die Nähe eines ökophilen Pantheismus führt.

Schweitzers Denken gründet im letztbegründungs rationalistischen („denknotwendigen“), universalen Grundprinzip des Ethischen: in der „Ehrfurcht vor dem Leben“ („Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will“), die als transzendentale Bestimmtheit des Menschen dem unmittelbaren Bewusstsein innewohne und eine ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles Lebendige einschließe. Demnach die Ehrfurcht als Empfinden, das sich an das rationale Denken anschließt, auffassend, als zu Ende gedachter Rationalismus, hatte Schweitzer somit eine Lebensanschauung der mystischen Weltverbundenheit entworfen (vgl. bes. Tl. 1, p. 188–196), eine lebens- und weltbejahende „ethische Willensmystik“, in der Denken und weltverbindendes „Erleben des Lebens“ zusammenfließen und zum Einswerden mit dem Sein, dem universalen Willen zum Leben, führen (zur Gesamtkonzeption siehe bes. Günzlers kompakte Einl., Tl. 1/2, p. 18–28).

Im nunmehr vorliegenden Schlussband sucht Schweitzer sodann in immer neuen

Anläufen die Lebensanschauung zu einer umfassenden Weltanschauung auszubauen, gewissermaßen um die Ehrfurchts-Ethik herum eine Weltdeutung zu entwickeln, in der sich der Mensch mit seinen Sinnfragen aufgehoben findet. Ein kühnes Unternehmen, das gleichsam die letztmögliche Synthese aller im philosophischen wie religiösen Menschheitsdenken entworfenen Modelle des Mensch-Welt-Verhältnisses erstrebt. Der dazu vorgenommene Streifzug durch die Geistesgeschichte führt ihn von den Vorsokratikern hin zum chinesischen, indischen und jüdischen Denken, zu Zarathustra und schließlich zum Christentum und zur Neuzeit (vgl. bes. Tl. 1, p. 60–165, u. Tl. 3, p. 95–117, Tl. 4, p. 254–351).

Bei dieser Aufgabe kommt Schweitzer mit seinen anschaulich formulierten Gedanken fast ein wenig ins Straucheln. Harmonie mit einer Welt zu denken, deren Gesetze weithin in Disharmonie zur Ethik stehen – dies blieb zeitlebens das ungelöste Problem, das auch Schweitzer bereits früh erkannte. Dessen ungeachtet wird in seinem Entwurf der eindrucksvolle Versuch einer biophilen „Weltphilosophie“ sichtbar, eine sich weitgehend am Ehrfurchtsgedanken orientierende Deutung von Leben und Welt. Wie ein buntes Gewebe zieht sich jene durch die Geschichte und vielfältigen Kulturen der rätselhaften Welt, die Schweitzer als ein „vorübergehend im All umhergewirbeltes Staubkörnchen“ auffasst (Tl. 2, p. 235). Zentriert auf die ökologische Maxime der „Bewahrung des Lebens“, intendiert der Entwurf sodann gleichsam eine für alle Weltkulturen akzeptable Neufassung der Humanitätsidee.

Schließlich mündet diese in die alltäglichen Dinge ein und sucht zwischen rationalistisch-systematischer Begründung und praktischer Hingabe an anderes Leben zu vermitteln, womit sie sich auch durchaus als angewandte Philosophie erweist. Diese legt dem glücksuchenden Menschen, der der dialektischen Relation von transzendentaler möglicher Idealität und realer Naturhaftigkeit unterliegt, als Bestimmung seines Daseins die Aufgabe bei, „naturhaft-geistige Persönlichkeit“ zu werden (vgl. Tl. 1, p. 47–53), die mittels des Denkens mehr und mehr in die ethische Lebens- und Willensmystik („Erlebnismystik“) hineinwächst, um sich gleichsam als liebender Teil der Welt zu begreifen: „Wir müssen denken, aber [...] bei gehneter Wirklichkeit stehen bleiben. Intuitiv erfasst, aus dem Wesen des Lebens heraus. [...] Gibt es eine Ethik, dann [ist es Erfasstwerden] vom Willen zur Liebe [...] und grenzenlose Hingabe

an alles Sein" (Anhang zu Tl. 1, p. 414, 419).

Mittels dieser „Hingebungsethik“ aus innerer Nötigung wirkt der Mensch an der Aufhebung der Selbstdenzweiung des Willens zum Leben mit. Er gelangt so zur „Vollkommenwerdung“ (Tl. 1, p. 209) und gleichsam zur Identität seiner selbst: Er gibt „sein Für-Sich-Sein auf“ und tritt in „Beziehung zu dem in ihnen [sc. lebenden Wesen] in Erscheinung tretenden [unendlichen] Sein“ (ebd., p. 216). Nunmehr getragen vom Bewusstsein, einer höheren Weltordnung anzugehören und „im Sinne des Weltgeistes“, des universellen Lebenswillens, zu handeln (Tl. 2, p. 284), vermag er so „das Leben [zu] leben als das Geheimnis, das es ist“ (Tl. 1, p. 411).

Dusslingen

Werner Raupp

Okkenhaug, Inger Marie: „The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888–1948“, (Studies in Christian Mission 27), Brill: Leiden-Boston-Köln 2002, 357 Seiten.

Kaum eine Epoche hat das Heilige Land derart verändert wie die Zeit des britischen Mandats. Mit der Balfour-Erklärung von 1917 wurde international der Aufbau einer „jüdischen Heimstätte“ sanktioniert. Das führte zwischen 1918–1948 zu einem tiefgreifenden und höchst ambivalenten Modernisierungsschub. Die jüdische Masseneinwanderung, der massive Landerwerb zionistischer Organisationen und die politische Diskriminierung der arabischen Bevölkerung legten den Grundstein des bis heute andauernden Palästinakonflikts.

Die norwegische Historikerin Inger Marie Okkenhaug, die als Post-Doc-Forscher an der Universität Bergen durch Aufsätze zur Missionsgeschichte und zur Genderfrage hervorgetreten ist, hat sich auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen in ihrer Dissertation mit der Veränderung der Rolle der Frau in Palästina beschäftigt. Konkret legt sie den Fokus auf zwei renommierte anglikanische Mädchenschulen, die vor allem von Angehörigen der arabischen, aber auch der jüdischen Oberschicht besucht wurden. Okkenhaug leistet auf diese Weise einen Beitrag zur historischen Frauen-Elite-Forschung, zum sozialen Wandel in Palästina, aber auch zur Rolle der „new missionary women“ im imperialen Kontext.

Da die Verbindung von Kolonialismus, Mission und Gender-Problematik bisher nur für den indischen Subkontinent ein-

gehender erforscht worden ist, betritt Okkenhaug Neuland. (S. XVIII). Allerdings kann sich Okkenhaug auf neuere Arbeiten zur Frauenfrage im Nahen Osten stützen, von denen Ellen Fleischmanns Studien zum Rollenwandel palästinensischer Städterinnen am innovativsten ist, ohne jedoch auf religiöse Fragen genauer einzugehen. (vgl. ihre bisher unveröffentlichte Georgetown-Dissertation von 1996 „The Nation and its ‚New Women‘: Feminism, Nationalism, Colonialism, and the Palestine Women’s Movement 1920–1948“ sowie ihr Buch „Jerusalem Women’s Organization during the British Mandate, 1920s–1930s, Jerusalem 1995). Okkenhaugs Buch beruht fast ausschließlich auf englischen Quellen, da arabische nicht vorhanden sind. Im Vordergrund ihrer Untersuchung stehen deshalb die britischen Pädagoginnen und ihre Erziehungsziele der „modern women“. Die Rezeption dieser Vorstellungen bei den arabischen und jüdischen Schülerinnen kann Okkenhaug nur abgeleitet darstellen. Auf diesem Gebiet sind ihrer Studie gewisse Unsicherheiten anzumerken.

In ihrer Rekonstruktion der anglikanischen Gender- und Bildungskonzeptionen konzentriert sich die Autorin auf die Jerusalem Girls’ High School und die English High School for Girls in Haifa – und nimmt deren Principals, Mabel Warburton, Winifred Coate (beide Jerusalem) und Susanna P. Emery (Haifa) in den Blick. Alle drei waren Abkömmlinge der gehobenen Mittelschicht, für die die Schule einen der aussichtsreichsten Emanzipationswege offerierte. Okkenhaug zeigt, dass ihre Protagonistinnen ihre bürgerlichen Vorstellungen vom gesellschaftlichen Rollenwandel der Frau recht ungebrochen in die imperiale Situation Palästinas übertrugen. Für die norwegische Historikerin sind die anglikanischen Lehrerinnen ein Äquivalent zur gebildeten männlichen Imperialelite. Da Frauen lange eine Karriere in die Kolonialverwaltung verschlossen blieb, bot die Mission auch Anfang des 20. Jahrhunderts „a traditionally acceptable feminine role that held great potential for an ambitious and gifted educator“ (S. XXI).

Warburton, Coate und Emery waren derart herausragende Pädagoginnen. Sie waren sowohl von einem hohen christlichen und akademischen Ethos als auch von den Vorreiterinnen der englischen Frauen-Bildungsbewegung wie Frances Buss und Dorothea Beale geprägt. In ihren Bildungskonzeptionen verbanden sich deshalb pädagogische und gesellschaftliche Ziele. Dank ihrer Vorbilder sollten sie selbst zum Motor des „social

changes" in Palästina werden. Sie brachten ihren christlichen, muslimischen und jüdischen Schülerinnen erfolgreich das Ideal einer modernen Frau nahe, die sich nicht an den Herd drängen lässt, sondern dank ihrer Bildung Verantwortung für ihre Gesellschaft übernehmen sollte. Diese Ausrichtung war ein markanter Entwicklungsschritt, hatten die anglikanischen Schulen vor dem Ersten Weltkrieg für ihre Schülerinnen nur eine spätere "domestic role" im Blick. Für Emery war die Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung eine geradezu heroische Aufgabe. In der Schule sollte dies vorbildhaft dadurch geschehen, dass im Gegensatz zur religiös und ethnisch gespaltenen Umwelt eine Atmosphäre des friedlichen und multikulturellen Verstehens erzeugt wurde.

In politischen Fragen versuchten die Schulleiterinnen, überparteilich zu agieren. Sie waren aber gleichzeitig Repräsentantinnen der Mandatsmacht und durch die Erziehung von mehrheitlich arabischen Mädchen mit den Einheimischen eng verbunden. Die Pädagoginnen wurden mit zunehmender Dauer des Mandats ebenso wie der anglikanische Bischof in Jerusalem vor allem von der arabischen Seite als Moderatoren im zionistisch-arabischen Konflikt angesehen. Die anglikanische Interpretation des Mandats zielte auf eine Lösung, nach der die zwei Nationen in einem Staat versöhnt miteinander leben sollten. Okkenhaugs Protagonistinnen sahen die anglikanischen Eliteschulen deshalb als Modell für eine friedliche Koexistenz von Juden, Muslimen und Christen in Palästina an. Aufgrund dieser Haltung wurden die Anglikaner von der einheimischen Bevölkerung als alternative britische Autorität angesehen und um politische Intervention bei der Regierung gebeten (S. 202).

Schwächen besitzt Okkenhaugs Darstellung in der Beurteilung theologischer Zusammenhänge. Sie lokalisiert praktisch das gesamte anglikanische Palästina-Engagement im evangelikalen Lager, obwohl ihm ihre Protagonistinnen offenkundig nicht angehörten. Die bischöfliche "Jerusalem and the East Mission", der auch die beiden Mädchenschulen unterstanden, zählte zur High Church, die in Okkenhaugs Buch erstmals auf Seite 134 erwähnt wird. Diese Fehleinschätzung stellt die Grundthesen der Studie nicht in Frage. Eine genauere theologische Verortung der anglikanischen Flügel hätte vielmehr Okkenhaugs Thesen von der Verschränkung von Bildungs- und Gender-Konzeption sowie soziologischer Vorprägung der handelnden Frauen stärken können. Die

evangelikalen britischen Missionsschulen in Palästina hatten nämlich eine andere religiöse und erzieherische Ausrichtung. Sie waren zumeist im dörflichen Kontext verankerte Grundschulen für die arabische Bevölkerung und keine gymnasialen Kaderschmieden.

Es ist Okkenhaugs Verdienst, ein lebendiges Bild der "modern missionary women" und ihrer Erziehungsprinzipien im Kontext der englisch-anglikanischen Mandatsgesellschaft zu entwerfen. Es berührt den heutigen Leser eigentlich, dass diese imperiale Gesellschaft viele Jahre fast traumwandlerisch darauf vertraute, mit Idealen wie "the quality of heroic living, of high endeavour and adventure" den Weltenbrand der nahen und fernen Umwelt löschen zu können. Diese Fehleinschätzung war die Folge einer mangelnden Anpassung bzw. einer unkritischen Übertragung bürgerlich-kritischer Werte von den britischen Inseln auf die gänzlich anders geartete Welt des Heiligen Landes während der Mandatszeit. Politisch konnte sie nur scheitern.

Bad Karlshafen

Roland Löffler

Beck, Wolfhart: Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (= Forschungen zur Regionalgeschichte 42), Paderborn (Ferdinand Schöningh) 2002, XIV, 456 S., geb., ISBN 3-506-79615-1.

War die Geschichtsschreibung der kirchlichen Zeitgeschichte lange Zeit von einer mehr oder minder starken theologischen Binnenperspektive und dem zentralen Thema des Kirchenkampfes geprägt, so sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Studien entstanden, die sich einer modernen Sozial- und Kulturge schichte von Religion und Kirche verpflichtet wissen. Was eine historische Längsschnittanalyse am Beispiel eines einzelnen Kirchenkreises zum besseren Verständnis der politischen Entwicklung des deutschen Protestantismus zu leisten vermag, demonstriert in vorbildlicher Weise die Dissertation von Wolfhart Beck.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht der ostwestfälische Kirchenkreis Lübbecke, ein ländlicher und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein agrarisch geprägter Bezirk. Konfessionell dominierte das Luthertum mit 98 Prozent, wobei im Kirchenkreis auch starke Traditionen der Erweckungsbewegung zu verzeichnen waren, so dass man hier von einer Synthese von Neupietismus, lutherischem Konfes-

sionalismus und Orthodoxye sprechen kann. Die dichte Beschreibung von protestantischem Milieu, kirchlicher Dorfkultur und Staat im 19. Jahrhundert führt den Leser in eine noch weitgehend geschlossene Lebenswelt ein, in der Jungfrauenvereine und geistliche Schulaufsicht über Moral und Sitte wachten und sich Frömmigkeit und politischer Konservatismus gegenseitig stützten. Mit dem Ersten Weltkrieg erfolgte dann eine Verdichtung des Schulterschlusses von Thron und Altar, die in einem spezifischen Pastorennationalismus mündete, der bis zuletzt für den Siegfrieden eintrat, während gleichzeitig die Kriegsmüdigkeit in der Bevölkerung zunahm. Dies brachte die Kirche in Misskredit und förderte bei den weniger Frommen die Distanz, hinzu kamen die kriegsbedingten Sozialisationsdefizite, die sich vor allem bei der Jugend und heimkehrenden Soldaten bemerkbar machten.

Der Untergang des heiß geliebten Kaiserreichs versetzte dem Protestantismus einen tiefgreifenden Schock, wobei die Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht und die kirchenfeindliche Agitation des preußischen Kultusministers das Trauma noch verschärften. Man verstand sich als konservative Gegenmacht in einer heillos gewordenen Welt und baute mit konsequenter Milieuverdichtung die eigene Wagenburg aus. Zum zentralen Kristallisierungspunkt entwickelte sich dabei während der Weimarer Republik der Kampf um die Bekenntnisschule. Gleichzeitig setzte in der Region mit der zunehmenden Pendlerbewegung ein allmählicher Ausbruch aus der traditional-ländlichen Lebenswelt ein, boten Sportvereine und die Vorboten der modernen Massenkultur alternative Freizeitangebote, die dem strengen Moralkodex der Frommen zuwiderliefen und zu einer Ausdünnung des dichten kirchlichen Vereinsnetzes führten.

Vor dem Hintergrund einer tief sitzenden Krisenmentalität und umfassender Säkularisierungssängste wurde die Machtübernahme der Nationalsozialisten, die im Kirchenkreis Lübbecke seit 1930 eine ihrer Hochburgen hatten, geradezu euphorisch begrüßt: Sie wurde als nationale Erhebung und „Stunde der Kirche“ zur religiösen Erneuerung des Volkslebens interpretiert. Im einsetzenden Kirchenkampf stellten sich die Gemeinden nahezu geschlossen hinter die Bekennende Kirche, wobei die pietistische Scheidung zwischen parochialem Kern und Rand eine effektive Ausgrenzung der DC-Minderheit bewirkte. Im Konflikt mit der neuen Staatsmacht zeigte sich die konservative Beharrungskraft des Milieus, das die zuneh-

mende Entchristlichung des öffentlichen Raumes mit einer Verdichtung des bekanntenkirchlichen Gemeindekerns beantwortete. Konfessionelle Selbstbehauptung und politische Loyalität zum NS-Regime stellten dabei keine Gegensätze dar, im Vergleich zum Ersten Weltkrieg fehlte den Predigten allerdings nunmehr die aggressive nationalistische Tonlage. Der stilvolle Beharrungskraft stand zugleich die schleichende Unterminierung des gewachsenen Milieu zusammenhangs gegenüber, der sich vor allem in der Sozialisation der HJ-Generation niederschlug und seine Wirkung mit voller Wucht in der Nachkriegszeit entfalten sollte.

Während man dem Zusammenbruch der NS-Diktatur nicht nachtraute, blieb das Verhältnis zur zweiten deutschen Demokratie zunächst doch recht ambivalent. Positiv wirkte sich bei der Gründung der Bundesrepublik zweifellos aus, dass es keine Kulturkampfstimung mehr gab, auch hatte die Schulfrage ihre frühere Brisanz verloren. Mit der Integration der Flüchtlinge veränderte sich die Konfessionsstruktur grundlegend, setzte nun auch im Kreis Lübbecke eine nachholende Industrialisierung ein, die zusammen mit der Motorisierung und den neuen Massenmedien einen tiefgreifenden Strukturwandel der dörflichen Lebenswelt bewirkten. Wenngleich sich diese Modernisierungsschübe bis in die 20er Jahre zurückverfolgen lassen, so entfalteten sie jetzt eine enorme Durchschlagskraft, so dass man die Jahre des „Wirtschaftswunders“ als die wohl tiefgreifendste Zäsur auffassen muss. Diese Umbruchssituation wurde innerkirchlich zunächst mit der überkommenen Säkularisierungsthese als beständiger Verfall von Moral und Sitte gedeutet.

Dass sich der fromme, eng biblizistisch ausgerichtete Gemeindekern nicht gänzlich selbstgenügsam abschottete, ist wohl primär dem Generationswechsel innerhalb der Pfarrerschaft zu verdanken, der Mitte der 60er Jahre einsetzte und zu einer weltöffneneren Orientierung im deutschen Protestantismus führte. Parallel zum Ausbau der gemeindlichen Infrastruktur, ihrer Spezialisierung und Professionalisierung erfolgte der ökumenische Aufbruch, der nun auch die bislang stark konfessionalistisch geprägten Landgemeinden erfasste. „In der Konsequenz“, so das Fazit Becks, „lösten sich die konservativ-protestantischen Gemeindemilieus, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet und im Laufe des 20. Jahrhunderts zunächst weiter verdichtet hatten, durch die vielfältigen Öffnungsprozesse mehr und mehr in Richtung einer sozialen

Gruppe auf, die sich lediglich durch eine intensive Kirchlichkeitspraxis und ihrer religiösen Orientierungen vom Rest der pluralen Gesellschaft unterscheidet" (S. 381).

Mit seiner Untersuchung hat Beck weit mehr als nur die Lokalgeschichte eines einzelnen Kirchenkreises im 19. und 20. Jahrhundert beschrieben. Seine Studie verbindet in methodisch vorbildlicher Weise Mikro- und Makrogeschichte, sie kombiniert analytische Tiefenschärfe mit einer gut geschriebenen kompakten Darstellung und stellt mit ihren reflektierten, abgewogenen Bewertungen einen wichtigen Beitrag zur Verbindung von Gesellschafts-, Sozial- und Kirchengeschichte dar.

Dresden

Clemens Vollnhaus

Sauer, Thomas (Hrsg.): *Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik* (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 21), Stuttgart, Berlin, Köln 2000.

„Konfessionsgeschichtliche Themen sind in der Geschichtsschreibung zur westdeutschen Nachkriegszeit eher ein Randbereich“, wie der Herausgeber des anzugehenden Sammelbandes zu Recht festhält. Nach Lektüre der hier versammelten zehn Beiträge drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass dieser Umstand nicht nur der Ignoranz des Mainstreams der deutschen Zeitgeschichtsforschung zu verdanken ist, sondern auch einer weit verbreiteten Tendenz zur Selbstmarginalisierung unter jenen Wissenschaftlern, die sich mit konfessionsgeschichtlichen Themen beschäftigen. Die vielen Beiträgen zugrundeliegende Deutungsperspektive, die die Bundesrepublik als „Erfolgsgeschichte“ beschreibt, verführt anscheinend dazu, die Konfessionen allein als Objekte gesellschaftlicher, kultureller und politischer Modernisierungsprozesse zu beschreiben. „Die Kirchen haben ihren Platz in der westdeutschen Gesellschaft gefunden“, wie der Herausgeber schreibt, dass sie diese auch mitgestaltet haben, gerät genauso aus dem Blick wie Phänomene, die sich der angenommenen Dichotomie von traditionell/erfolglos auf der einen und modern/erfolgreich auf der anderen, letztlich normativen Seite entziehen. Zudem genossen solcherart zu Nachzüglern abgestempelte Akteure noch nie die besondere Aufmerksamkeit der historischen Zunft.

Verstärkt wird diese generelle Tendenz noch durch die im wesentlichen die Beiträge resümierende Einleitung. Sauer verzichtet darauf, das Thema des Buches im

allgemeinen Forschungskontext zu verorten und die Relevanz konfessionell und religiös motivierter Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster oder auch nur des Handelns dementsprechend motivierter sozialer Akteure für die Kultur-, Gesellschafts- und Politikgeschichte der Bundesrepublik aufzuzeigen. Ebenso wenig findet sich die Formulierung eines spezifischen Erkenntnisinteresses oder die theoretische Fundierung des überkonfessionellen Anspruchs, so dass sich ein Themenpektrum ergibt, das wohlmeinend bunt, kritisch beliebig genannt werden kann.

Zunächst beschäftigt sich Martin Greschat im einzigen Beitrag, der beide Konfessionen in den Blick nimmt, mit „konfessionellen Spannungen in der Ära Adenauer“. Freilich geht er offensichtlich von einem naturgegebenen Gegensatz der Konfessionen aus, belässt er es doch bei einer Beschreibung der nicht immer spannungsfreien, letztlich aber erfolgreichen Zusammenarbeit in der CDU. Besonders hebt er dabei die Rolle Adenauers hervor, der in einem dauernden „Drahtseilakt“ nüchtern, pragmatisch und taktisch klug Konflikte zwischen den Konfessionen in seiner Partei löste und Gemeinsamkeiten mit der bewusst vage gehaltenen Formel von der „christlichen Weltanschauung“ betonte. Im Ergebnis führte laut Greschat dies zu einem „Abschmelzen der konfessionellen Gegensätze“ in der Partei.

Thomas Opelland wendet sich ebenfalls der CDU zu. Mit deren „Evangelischem Arbeitskreis“ (EAK) untersucht er eine Gruppierung, von der für mich nicht klar wird, ob die Vergesellschaftung überhaupt konfessionell motiviert war. War es doch primäres Ziel des EAK, wie der Autor hervorhebt, für die Unionsparteien Wähler im evangelischen Lager zu gewinnen, womit eine genuin politische Motivation überwiegen würde und eben nicht die Verfestigung von auf Konfession beruhender Differenz in der CDU. In diese Richtung würde auch deuten, dass Opelland dem EAK zugesteht, durch seine Befähigung der Westorientierung „einen wichtigen Beitrag zur Modernisierung der konservativen protestantischen Traditionen“ geleistet zu haben, während er sich innerparteilich „gänzlich auf Personallpolitik“ beschränkte.

Felix Raabe vermag in seinen Ausführungen über „das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1952–1964“ älteren umfassenderen Forschungen keine neuen Perspektive abzugewinnen, bietet künftigen Forschern allerdings interessante Einblicke in das Selbstverständnis eines langjährigen kirchlichen Funktions-

närs. Das ZdK stellt sich für den Autor, der dort bis 1996 als Abteilungsleiter wirkte, als „stabilisierender Faktor in der Kirche und auch in der Politik“ dar. Voraussetzung für diese Rolle sei gewesen, dass „die im ZdK vertretenen Kräfte [...] sich bei aller Pluralität doch auf jenes Maß von Einheit verständigten, das Voraussetzung für eine aktive Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ist, spiritualistischen, vor allem auf das pastorale Handeln der Kirche konzentrierten Tendenzen eine Absage erteilten und Profilierung nicht im Streit mit dem Amt suchten.“

Traugott Jähnichen zeigt in seinem Beitrag über den „Protestantismus als ‚soziales Gewissen‘ der Gesellschaft“ wesentliche Elemente einer sozialetischen Neuorientierung im Protestantismus auf und wendet sich aus dieser Perspektive gegen eine Beschreibung, die die Entwicklung des Nachkriegsprotestantismus als „Restauration“ begreift. Wie weit dieser „Aufbruch“ wirklich rezipierte „Impulse zur Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft in der Ära Adenauer“ geben konnte, bleibt freilich eine offene Frage, zumal Rulf Jürgen Treidel in seinen „Bemerkungen zu Kontinuitäten und Wandlungen von sozialetischen Leitbildern“ mit Blick auf die evangelische Akademiearbeit im Gegensatz zu Jähnichen die Fortdauer sozialpatriarchalischen Gedankenguts und den „zögerlichen Umgang mit dem entstehenden demokratischen System“ hervorhebt. Obwohl diese „seit mindestens mehr als einem Jahrhundert wirkenden protestantischen Leitbilder“ in den 50er Jahren an Bedeutung verloren hätten, billigt Treidel ihnen zu, „entscheidend für die Entwicklung der Sozial- und Wirtschaftsordnung im Nachkriegsdeutschland“ gewesen zu sein.

Gleich drei Beiträge beschäftigen sich mit konfessionell imprägnierten Deutungsgagenturen, die unmittelbar nach dem Krieg umstritten unter genuin konservativen und teilweise antidemokratischen Vorzeichen entstanden, aber dennoch aus der Sicht der Autoren ein gutes Ende nahmen – kurz, sich an die hegemoniale bundesrepublikanische Erfolgsgeschichte anpassten oder ihre Bedeutung verloren. Ersteres schreibt unter dem Paradigma der „Westernisierung“ der Herausgeber seine langjährigen Forschungen resümierend dem „Kronberger Kreis“ zu, einem zunächst im national-konservativen Protestantismus des Kaiserreichs verwurzelten evangelischen Elitenzirkel, der sich nach und nach „westlichen“ Denkmodellen von Politik und Gesellschaft geöffnet habe. Dagegen führte aus Sicht von Damian van Melis die man-

gelnde Fähigkeit zur Selbstreflexion unter den katholischen Intellektuellen im Umfeld der Dominikanerzeitschrift *Neue Ordnung* und ihre Abschließung von politischen und gesellschaftlichen Realitäten zur völligen Marginalisierung dieser einst einflussreichen, „modernitätskritischen“, von Säkularisierungskritik und Rechristianisierungsideologie bestimmten Publikation. Einen ähnlichen Weg skizziert Axel Schildt für die „Abendländische Akademie“, wobei er im vorliegenden Beitrag insbesondere auf das „Engagement konservativer protestantischer Theologen“ im Umkreis dieses eigentlich katholisch dominierten außenpolitischen „think tanks“ eingeht. Die hier praktizierte „Ökumene wider den Liberalismus“ geriet seit Mitte der 1950er Jahre unter dem Eindruck des allmählich einsetzenden internationalen Tauwetters in eine Krise und fand mit dem Ende der Ära Adenauer ihr endgültiges Ende.

Mit dem „Bruderzwist“ der DJK, dem katholischen Sportverband, behandelt Mark E. Ruff ein Thema, das gänzlich außerhalb des in den anderen Beiträgen ausgemessenen gesellschaftspolitischen Kräfteverhältnisses angesiedelt ist. Die Spaltung des Verbandes in einen kleineren Zweig, der das sportliche Tun in einen genuin religiösen Deutungsrahmen einordnete und sich vor allem an der Kirche orientierte und einen größeren, für den es keinen „katholischen“ Sport gab, der sich eng an den Deutschen Sportbund anlehnte und die „strenge Dogmatik der religiösen Dogmatik“ unter dem Eindruck gesellschaftlichen Wandels zugunsten sportlicher Professionalität zunehmend abschwächte, deutet er als Konflikt zwischen „Integralisten“ und „Modernisierern“. Ein Fußballspiel auf hohem Niveau erschien den Zeitgenossen offenkundig attraktiver als beispielsweise ein Rosenkranzgebet, fand die „integralistische“ Richtung doch wegen Mitgliedermangels 1960 ihr Ende. Warum dies so war, ist für den Autor freilich keine Frage, verortet er „Sport“ doch unreflektiert auf der Seite der sich unaufhaltsam durchsetzenden „Modernität“.

Abgeschlossen wird der Band von einem Lebensbild Helene Wessels, in dem Elisabeth Fries vor allem deren politische Arbeit im „Zentrum“ der Nachkriegszeit darstellt. Nachdem sie für die Konfessionspartei keine Zukunft mehr sah, gründete sie mit Gustav Heinemann die Gesamtdeutsche Volkspartei über die sie schließlich in die SPD fand, wo sie zu den ersten dezidiert katholischen Politikern gehörte. Die tieferen Ursachen dieser „individuellen Modernisierungs-

leistung" wie sich Frieses erzählende Deutungskonstruktion vielleicht auf einen Begriff bringen lässt, bleiben jedoch unklar.

Bochum

Christian Schmidtmann

Alberigo, Giuseppe, Ruggieri, Giuseppe (Hrg.): Giuseppe Dossetti. Per una „Chiesa Eucaristica“. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965 (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie. 29), Bologna: il Mulino 2002, 254 S.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils müsse im Kontext der gesamten Entscheidungen dieser Kirchenversammlung gesehen werden, vor allem im Licht seiner Ekklesiologie. Doch Resistenzen würden sich auch aus neuen theologischen Kräfteverhältnissen ergeben, wie einer Schwächung der neuscholastischen Position Sebastian Tromps und einer Stärkung der von den beiden Konzilspäpsten Johannes XXIII. und Paul VI. (für dessen philosophisch-theologische Vorlieben die Namen Charles Journet und Jacques Maritain stehen) vertretenen größeren Offenheit, die mit dem Konzil keine Verurteilungen, sondern eine positive Darlegung der kirchlichen Lehre verbanden.

Aus diesen hermeneutischen Grundlinien gewinnt Giuseppe Dossetti (1913–1996) in einer im Dezember 1965 gehaltenen Serie von Vorträgen, die vom italienischen Fundamentaltheologen Giuseppe Ruggieri neu ediert wurden, das Bild einer Kirche, die wesentlich aus der Liturgie, näherhin der Eucharistie als Paschamysterium, lebt. Die sich im Gesamtblick auf das Konzil offenbarende Verzahnung von „*Sacrosanctum concilium*“ und „*Lumen gentium*“ reflektiert für Dossetti eine eucharistische Ekklesiologie. Unter dieser Perspektive interpretiert er die wesentlichen Grundlinien der Liturgiekonstitution. Er bejaht den wiedergewonnenen Pluralismus, sieht mögliche offene Türen zur Weiterentwicklung (etwa bei der Möglichkeit zur Kelchcommunion) und kommt auf diese Weise zu einer organischen Zusammenschau des Konzils im Licht der Liturgiereform.

Wer war Giuseppe Dossetti? Eine Antwort gibt einer seiner engsten Mitarbeiter, der Bologneser Historiker des Zweiten Vatikanums und Biograph Papst Johannes

XXIII., Giuseppe Alberigo. Dossetti gehörte nach dem Zweiten Weltkrieg zu den Mitbegründern der Democrazia cristiana. Um die theologische Laienbildung in Italien zu fördern, errichtete er 1952 in Bologna ein Centro di Documentazione, aus dem sich das heutige religionswissenschaftliche Institut entwickelte, das Knotenpunkt der internationalen Konzilsforschung ist. 1959 zum Priester geweiht, war Dossetti wesentlich an dem Projekt der Edition aller bisherigen Konzilsbeschlüsse (Conciliorum oecumenicorum decreta) beteiligt, das u.a. von Alberigo und Jedin durchgeführt wurde. Der Bologneser Kardinal Giacomo Lercaro zog Dossetti im Verlauf des Konzils immer stärker in die Textarbeit mit hinein, zumal nach seiner Ernennung zu einem der vier Moderatoren. So lieferte Dossetti Vorlagen und Stellungnahmen u.a. zur Revision der Geschäftsordnung des Konzils, zu verschiedenen Abschnitten des Kirchenschemas, zu einer Theologie der Armut, zu den Bischofskonferenzen, zu einer Theologie des Laikats, zur Überwindung eurozentrischer Perspektiven, zum Ökumenismus, zum Verhältnis zwischen Christen und Juden, zur Religionsfreiheit.

Diese von Alberigo erstmals quellenmäßig fundiert zusammengestellten Aktivitäten zeigen, dass Dossetti, wiewohl auf dem Konzil selbst niemals in Erscheinung tretend und auch erst in den letzten beiden KonzilsSESSIONEN offiziell Peritus, zu den wichtigen Drahtziehern im Hintergrund gehörte. Er war der Inspirator des wichtigen Bologneser Netzwerks um Kardinal Lercaro. Für die Konzilsforschung zeigt sich aus dem vorliegenden Buch ein weiteres Mal, dass erst eine Zusammenschau der verschiedenen „Gruppen“ die Modalitäten der konziliaren Meinungsbildung und Entscheidungsfindung erhellen kann. Dabei sind sowohl die während des Konzils entstandenen Akten (Briefe, Studien, Tagebücher) als auch die Reflexionen der Augenzeugen in der unmittelbaren Nachkonzilszeit zu beachten. Die deutsche Konzilsforschung steht diesbezüglich der italienischen noch um vieles nach.

Vallendar

Joachim Schmiedl

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Ruspe, Fulgence de*, Lettres Ascétiques et morales, Sources Chrétiennes, No. 487, Paris Éditions du Cerf, 2004, 298 S., Kart., 2-204-07678-3
2. *Voigt, Karl Heinz*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig, Evangelisches Verlagshaus, 2004, 272 S., Hardcover, 3-374-02230-8
3. *Kaiser, Michael, Kroll, Stefan* (Hrg.), Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit, Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, Bd. 4, Münster, LIT-Verlag, 2004, 351 S., Br., 3-8258-6030-2
4. *Haight, Roger SJ*, Christian Community in history, Historical Ecclesiology 1, New York-London, Continuum, 2004, 438 S., Geb., 0-8264-1630-6
5. *Lehmann, Hartmut* (Hrg.), Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa. Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 4, Göttingen, Wallstein-Verlag 2004, 176 S., ISBN 3-89244-746-2
6. *Büsser, Fritz, Heinrich Bullinger*. Leben, Werk und Wirkung, Bd. 1, Zürich, Theologischer Verlag, 2004, 305 S., Hardcover, 3-290-17296-1
7. *Kühlmann, Wilhelm, Schindling, Anton* (Hrg.), Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004, XIII, 295 S., histor. Karten, Geb., 3-515-08551-3.
8. *Uhrig, Christian*, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patriistik, Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 63, Münster, Aschendorff Verlag, 2004, 598 S., kart., 3-402-03968-0
9. *Thome, Felix*, Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte Bd. 24, Bonn, Borengässer-Verlag, 2004, 252 S., Geb., 3-923946-67-8
10. *Koschorke, Klaus, Ludwig, Frieder, Delgado, Mariano* (Hrg.), Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450 – 1990, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. VI: Außereuropäische Christentumsgeschichte, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2004, 342 S., Brosch., 3-7887-2045-X
11. *Reinhard, Wolfgang*, Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Herder spektrum Bd. 5458, Freiburg, Basel, Wien, Herder-Verlag, 2004, 128 S., Kart., 3-451-05458-2
12. *Trauner, Karl-Reinhart*, Identität in der Frühen Neuzeit. Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow, Geschichte in der Epoche Karls V., Bd. 3, Münster, Aschendorff Verlag, 2004, 424 S., Kart., 3-402-06572-X
13. *Weih, Alexander*, Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den *Vitae Fludowici*, Theologie Bd. 65, Münster, LIT-Verlag, 2004, 207 S., Kart., 3-8258-7450-8
14. *Wieland, Christian*, Fürsten, Freunde, Diplomaten. Die römisch-florentinischen Beziehungen unter Paul V. (1605 – 1621), Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bd. 20, Köln, Weimar, Wien, Böhlau-Verlag, 2004, 565 S., Geb., 3-412-09603-2
15. *Sander, Augustinus*, Ordinatio Apostolica. Studien zur Ordinationstheologie im Lutherum des 16. Jahrhunderts Bd. I: Georg III. von Anhalt (1507 – 1553), Innsbrucker theologische Studien 65, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 2004, 366 S., Kart., 3-702-2579-X
16. *Geyer, Michael, Lehmann, Hartmut* (Hrg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung Bd. 3, Göttingen, Wallstein Verlag, 2004, 474 S., Kart., 3-89244-668-7
17. *Große, Rolf*, Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis, Pariser Historische Studien Bd. 68, München, R. Oldenbourg Verlag, 2004, 175 S., Geb., 3-486-56833-7

