

kompakt, präzise und überzeugend am Beispiel der Cluny-Forschung zeigt, welche Konsequenzen die seit dem 1. Januar 1906 in Frankreich herrschende Trennung von Kirche und Staat für die französische Geschichtswissenschaft hatte und sich dann der Jahrtausendfeier vom 10. bis 12. September 1910 zuwendet. Im politischen Kontext der Dritten Republik, die mit ihren Reformen des höheren Unterrichts dem Positivismus zum Sieg verholfen hatte, manifestierte sich das katholische Frankreich im Gedenken an die Gründung Clunys, wie es das schon 1907 zum zweihundertsten Todestag Mabilions getan hatte; knapp fünf Jahre nach der Trennung von Kirche und Staat, neun Jahre nach dem Gesetz zur Auflösung der Orden und inmitten einer gegensätzlich konnotierten Festkultur (Feiern zu den hundertsten Todestagen Voltaires und Rousseaus 1878, Erhebung des 14. Juli zum Nationalfeiertag 1880, zweihundertster Geburtstag Rousseaus 1912) gab es eine öffentliche Feier, deren Vorgeschichte, Ablauf und Bedeutung hier erstmals anhand der Quellen (Presseberichte, Akten des vorbereitenden Komitees und des wissenschaftlichen Kongresses) detailliert beschrieben werden. Während die geladenen Repräsentanten des Staates fernblieben, mit Ausnahme eines Beamten aus dem Kriegsministerium, der offiziell zur Eröffnung eines Departements-sportfestes nach Cluny gekommen war und dem Kongress nur einen kurzen Besuch abstattete, war es gelungen, die bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft zu gewinnen: Den Direktor der Nationalbibliothek Léopold Delisle (der allerdings kurz vor dem Termin starb) als Präsident, von den Akademien des Institut de France unter anderen Ernest Babelon und Pierre Imbart de la Tour, für die Académie française den ehemaligen Außenminister Gabriel Hanoteau. Dennoch blieb Cluny zwischen Wissenschaft und Ideologie umstritten, bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts und noch darüber hinaus hat es keine Brücke zwischen benediktinisch bestimmter Cluny-Forschung in Frankreich und der Sozialgeschichte gegeben, zu der sich die Horizonte in der Tat erst „au prix d'une fissure ontologique entre humain et divin“ (S. 224) öffnen konnten.

Aus einzelnen Aufsätzen ist ein Buch entstanden, das seine monographische Einheit der wissenschaftlichen Individualität des Autors verdankt. Alle Beiträge sind durch methodische Konsequenz in Verbindung mit sensibler Quellennähe und literarischer Brillanz ausgezeichnet, jeder für sich ein Gewinn für die Forschung, alle zusammen ein unverwech-

selbarer Bestandteil des modernen Bildes von Cluny und den Cluniazensern.

Berlin

Joachim Ehlers

*Gemeinhardt, Peter, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin/New York (de Gruyter) 2002, XV, 644 S., kt., ISBN 3-11-017491-X*

Die Arbeit, die im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im WS 2001/02 als Dissertation angenommen wurde, behandelt mit der bis heute ungelösten Filioque-Frage den neben dem römischen Primatsanspruch und den Azymen wichtigsten Kontroverspunkt in den Beziehungen zwischen der römischen und der griechisch-orthodoxen Kirche im Mittelalter. Vom Zeitrahmen her deckt die gut lesbare Arbeit nicht – wie der Titel des Buches vermuten lassen könnte – das gesamte Frühmittelalter ab. Die Untersuchung behandelt vielmehr schwerpunktmäßig die Zeit von der Epoche der Karolinger, Mitte des 8. Jh., und reicht darüber hinaus bis zum Anfang des 12. Jh., also bis in die Zeit des Hochmittelalters hinein.

Nach einem instruktiven Überblick über die Kontroverse im Zuge der ökumenischen Annäherung der letzten Jahrzehnte, ob der Heilige Geist allein aus dem Vater hervorgehe, wie die orthodoxen Kirchen lehren oder aus dem Vater und dem Sohne, so die Lehre der westlichen Kirchen (1–27), wobei Gemeinhardt Grundkenntnisse über den Gegenstand des Konflikts als bekannt voraussetzt, behandelt er die Geschichte des Filioque-Streits schwerpunktmäßig aus der Perspektive des Westens. Das Zerwürfnis beginnt nach Gemeinhardt erst mit den Karolingern am Ende des 8. Jh., also entgegen einer verbreiteten Forschungsmeinung (z. B. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 308) nicht schon in der Mitte des 7. Jh. Zuvor habe es sich nur um Interpretationen des gleichen Glaubens gehandelt (545f.). Bei der Behandlung des „Photianischen Schismas“ legt Gemeinhardt überzeugend dar, dass sich die Angriffe des Patriarchen Photios gegen das Filioque in erster Linie gegen die fränkischen Missionare in Bulgarien richteten und weniger gegen den Papst (195–197). Zu einem Hauptproblem in den Beziehungen zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel sei das Filioque erst im Verlauf des Konflikts von 1053/54 geworden, der in den gegenseitig-

gen Bannsprüchen von 1054 eskalierte. Rom hatte zuvor, im Jahre 1014, das Filioque in das Credo aufgenommen (314–316), womit es aus der Sicht der griechischen Kirche gegen das Verbot des Konzils von Ephesos im Jahre 431 verstoßen hatte, das Symbolum zu ändern oder zu ergänzen.

In der Zeit nach dem ersten Kreuzzug, der zu einer weiteren Verschlechterung des kirchlichen Klimas geführt hatte, hätten schließlich die beiden Kirchen die unterschiedlichen Denkansätze in der jeweiligen Trinitätstheologie als miteinander unvereinbar angesehen. Als eine wichtige Zäsur für die Filioque-Kontroverse sieht Gemeinhardt, wiederum ausschließlich aus westlicher Perspektive, die zweite Hälfte des 12. Jh. an, als die Päpste erstmals die Richtigkeit der lateinischen Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes hauptsächlich mit dem päpstlichen Jurisdiktionsprimat begründeten und keine Glaubensdiskussionen mehr zuließen (540). Der Rezensent weist jedoch darauf hin, dass schon Petrus Damiani in dem Brief an den Patriarchen Konstantin Leichoudes von Konstantinopel und Papst Gregor VII. in seinem Schreiben an König Heinrich IV. vom 7. Dezember 1074 einen Zusammenhang zwischen der Richtigkeit des Filioque und dem päpstlichen Lehrprimat hergestellt hatten. In Byzanz war dem Rhetor Niketas Seides zudem im Jahre 1112 anscheinend bekannt – er wird von Gemeinhardt nicht herangezogen – wie sehr der päpstliche Primat und der Anspruch auf Rechtgläubigkeit miteinander verwoben waren (vgl. A. Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln 2004, 131f.; 140f.; 194).

Eine besondere Stärke der vorliegenden Arbeit liegt in der mustergültigen Auswertung des theologischen Inhalts der Traktate von beiden Seiten über die Frage des Hervorgangs des Hl. Geistes, wobei die Schriften einiger Autoren (z. B. *Liber adversus Graecos* cap. 1–94 des Aeneas von Paris [221–227], *Σύνθεσις κατὰ λατίνων* des Niketas Stethatos [378–391]) erstmals in der Forschung umfassend behandelt werden. Allerdings ist die Behauptung Gemeinhardts (37) übertrieben, eine Darstellung der Filioque-Kontroverse im Frühmittelalter sei ein Desiderat. Die bis in die Zeit der Patristik zurückreichende Arbeit von R. Haugh „Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy, Belmont, Massachusetts 1975,“ hätte von Gemeinhardt in seinem Forschungsbericht (32–38) erwähnt werden müssen.

Zum besseren Verständnis bettet Gemeinhardt stets die wichtigsten Stationen

der Filioque-Kontroverse (die Zeit Karls d. Gr., die Auseinandersetzung um den Patriarchen Photios, der Konflikt von 1053/54, das Konzil von Bari im Jahre 1098) zunächst in den allgemenhistorischen Kontext ein. Diese Ausführungen fallen allerdings bisweilen sehr breit aus, wiederholen häufig nur Positionen auch älterer Sekundärliteratur (z. B. 331f.; 344 [so schon A. Michel, Humbert und Kerullarios Bd. II, Paderborn 1930, 178, auf den Gemeinhardt aber nicht hinweist]; 420f.) und sind nicht immer auf die Fragestellung der Untersuchung genügend zugespielt. Z. B. gehört die brillante Analyse des ersten Briefes Leos IX. an Michael I. Kerullarios (333–340), die vorwiegend unter ekklesiologischen Gesichtspunkten erfolgt, nicht in diesem Umfang in eine Abhandlung über das Filioque, und es ist zu fragen, ob im Zusammenhang mit dem Konzil von Bari (1098) ausführlich auf die Rolle des Anselm von Canterbury im englischen Investiturstreit eingegangen werden muss (423–427; 431–434). Allerdings ist zu betonen, dass Gemeinhardts gründliche Analyse der Ereignisse auf dem Konzil auch hier in vielen Details über den bisherigen Forschungsstand deutlich hinausgeht.

Wie schon erwähnt, schätzt Gemeinhardt die Bedeutung der Filioque-Kontroverse bis in die Zeit vor der Auseinandersetzung von 1053/54 als eher gering ein. Doch ist gegen diese Auffassung einzuwenden, dass nach der östlichen Vorstellung von der Pentarchie die Kommuniongemeinschaft der fünf Patriarchen wesentlich in der Einheit des Glaubens begründet war (vgl. den von Gemeinhardt nicht berücksichtigten Aufsatz von Wilhelm de Vries, Das „Collegium Patriarcharum“, in: *Concilium* [D] 1 [1965] 655–663). So enthielt das Antrittsschreiben (Inthronistika) eines neuen Patriarchen stets eine Glaubensdarlegung in freier Fassung, die von den übrigen Mitgliedern der Pentarchie auf ihre Rechtgläubigkeit geprüft wurde, z. B. schickten noch 884 Papst Hadrian III. und zuletzt 1009 Papst Sergius IV. ein Glaubensbekenntnis nach Konstantinopel. Die Wahlanzeige Sergius' IV. rief, da sie das Filioque enthielt, spätbyzantinischer Überlieferung zufolge sogar ein Schisma zwischen Rom und Konstantinopel hervor, dessen Existenz Gemeinhardt aber, ohne triftige Gründe anzuführen, verneint (317–321).

Hervorzuheben an der Arbeit Gemeinhardts sind seine profunden Kenntnisse über das Kirchenrecht beider Seiten, während er die Bedeutung von unterschiedlichen kirchlichen Riten als Konfliktpotential zu gering einschätzt (vgl. 429; 543

und vor allem 352f., wo er ausführt, erst die Kontroverse um das Filioque kurz vor den beiderseitigen Bannflüchen von 1054 habe statt einer „greifbar nahen Einigung“ eine „rettungslose Eskalation“ hervorgerufen). Dagegen werfen viele Einzelergebnisse wichtige, neue Fragen auf. Es überzeugt, die sogenannte *Accusatio* des Friedrich von Lothringen nicht in das Jahr 1054 zu datieren, sondern mit einem nicht näher bestimmbaren Ereignis innerhalb der zwei nächsten Jahrzehnte, als das Zerwürfnis von 1054 noch nicht in Vergessenheit geraten war, in Verbindung zu bringen (367f.). Ebenfalls Beachtung verdient das Urteil, dass Theophylaktos von Ochrid nicht um jeden Preis auf eine Verständigung mit der lateinischen Kirche aus war, sondern im Hinblick auf Primat und Filioque die Position der Orthodoxie durchaus zu wahren wusste (vgl. 495–510). Wie der Rezensent geht auch Gemeinhardt von einer eher geringen Bedeutung des „Zweikaiserproblems“ aus (141 Anm. 219; 537f.).

Auf einige kleinere Fehler und Mängel sei am Ende noch hingewiesen. Der Autor spricht fälschlich schon für das 7. Jh. von der mozarabischen Liturgie (54); mit Porto (196) ist natürlich nicht die heutige Stadt in Portugal gemeint, sondern das römische suburbikarische Bistum; und ein Verstorbener kann nicht mehr anathematisiert werden (357). Das häufige Benutzen der Kursivschrift stört den Lesefluss des Textes bisweilen empfindlich.

Insgesamt soll der positive Eindruck des Werkes aber nicht wesentlich geschmälert werden. Es handelt sich um einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen dem Papst und Byzanz vom 9. bis 12. Jh., der gerade in der Auswertung der Filioquetraktate die Forschung oftmals ein großes Stück weiterbringt.

*Dormagen*

*Axel Bayer*

*de Lange, Albert, Schwinge, Gerhard (Hrsg.), Beiträge zur Waldensergeschichtsschreibung insbesondere zu deutschsprachigen Waldenserhistorikern des 18. bis 20. Jahrhunderts (=Waldenserstudien 1), Heidelberg/Ubstadt-Weiher/Basel (Verlag Regionalkultur) 2003, 188 S., kt., ISBN 3-89735-235-4.*

Die Betrachtung der Waldenser als „Protestanten vor der Reformation“ hielt sich im Protestantismus bis weit ins 19. Jahrhundert. Erst nach 1850 wurde sie allmählich von der modernen historischen Forschung verdrängt. Mit dem vorliegenden Band sollen jene Waldenserhistoriker in Erinnerung gerufen werden, die

noch eindeutig der Geschichtsschreibung unter konfessionellen und religiösen Gesichtspunkten verpflichtet waren. Hermann Ehmer, *Friedrich Karl von Moser (1723–1798)* (S. 9–18), befasst sich mit der „Actenmässigen Geschichte der Waldenser, ihrer Schicksale und Verfolgungen in den letztern dritthalbhundert Jahren überhaupt und ihrer Aufnahme und Anbau im Herzogtum Württemberg insbesondere“, die 1798, im Todesjahr von Friedrich Karl von Moser, Sohn des bekannten Staatsrechtlers Johann Jakob Moser (1701–1785), erschien und die sich insbesondere in ihrem Hauptteil, der Ansiedlung der Waldenser im Herzogtum Württemberg, auf die Akten der Waldenserdeputation stützt, einer ständigen Regierungskommission, die 1699 zur Behandlung aller Waldenserangelegenheiten im Herzogtum Württemberg gegründet worden war. – Theo Kiefner, *Andreas Keller (1765–1835)* (S. 19–34), beschäftigt sich mit Andreas Keller, Pfarrer von Illnau ZH (1794–1833) und Antistes von Schaffhausen (1833–1835), der 1796 nach siebenjähriger Amtszeit in Neuhengstett (1787–1794) einen „Kurze(n) Abriß der Geschichte der Wirtembergischen Waldenser“ veröffentlichte, der kritisch mit den Zuständen in der waldensischen Kirche Württembergs umging und großes Aufsehen erregte. – Manfred Welti, *Johann Jacob Herzog (1805–1882) als Geschichtsschreiber der Waldenser* (S. 35–43), gilt dem Bild der Waldenser in der Geschichtsschreibung von Johann Jacob Herzog, einem protestantischen Kirchenhistoriker, der sich während seines ganzen Lebens immer wieder mit den Waldensern befasst hat. Sein Hauptanliegen war die klare Abgrenzung der Waldenser von den Katharen, was ihn schließlich dazu führte, zwischen den französischen und italienischen Waldensern zu unterscheiden. – Barbara Dölemeyer, *Ferdinand Bender (1816–1902). Waldensergeschichte als Aufforderung zur Glaubenserneuerung* (S. 44–52), beschäftigt sich mit der „Geschichte der Waldenser“ (Ulm 1850) von Ferdinand Bender, der zeit seines Lebens im Dienst des Großherzoglich Hessendarmstädtischen Hofes tätig war und gegen dessen rationalistisch-unitarische Tendenzen ankämpfte. – Jörg Feuchter, *Wilhelm Preger (1827–1896). Ein moderner Waldenserhistoriker?* (S. 53–74), stellt in Abrede, dass Preger zur deutschsprachigen Historikerschule gehöre, die sich vom konfessionellen Standpunkt gelöst habe (Giovanni Gonnet) und sieht diesen Fortschritt eher auf Seiten von Pregers Zeitgenossen August Wilhelm Dieckhof und Karl Müller. Für Preger waren die