N12<522418473 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

Zeitschrift für Landesgeschichte

theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

116. Band 2005
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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: Andreas Holzem.

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

Inhalt 116. Band (Vierte Folge LIV) Heft 1

Untersuchungen

Lorenzo Perrone, Eine ‚verschollene Bibliothek'?: Das Schicksal frühchristlicher Schriften (2.–3. Jahrhundert) – am Beispiel des Irenäus von Lyon 1

Andreas Müller, „ ... damit dem Herrn Christo vnder den Crobaten, Wenden, ja den Türcken ein Kirch gesamelt ... " Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Südslawen 30

Katharina Greschat, Gottfried Arnolds ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik 46

Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942. Mythos und Wirklichkeit 63

Kritische Miszelle

Peter C. Bloth, Beobachtungen und Fragen zur Edition von Adolf Harnacks erster ‚Marcion'-Schrift 79

K. Peter Meyer, Berechnung des Osterdatums. C. F. Gauß zum Gedenken 90

Anschriften der Mitarbeiter und Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2005 . 78
Literarische Berichte und Anzeigen 93

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2005 kostet im Abonnement € 175,50 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 60,20 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 Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezesionsexemplaren 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

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

116. BAND 2005
VIERTE FOLGE LIV

Verlag W. Kohlhammer

205051

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Jochen-Christoph Kaiser.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Andreas Holzem.

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

Inhalt

Peter C. Bloth, Beobachtungen und Fragen zur Edition von Adolf Harnacks erster ‚Marcion'-Schrift 79

Katharina Greschat, Gottfried Arnolds ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik 46

Marc De Groote, Die Johannesapokalypse und die Kanonbildung im Osten 147

Uwe Kaminsky, Zwischen Rassenhygiene und Biotechnologie. Die Fortsetzung der eugenischen Debatte in Diakonie und Kirche, 1945 bis 1969 204

Udo Kern, Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart 297

Markus Krienke, Die ‚rosminische Frage' als Exemplar kirchenpolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert 173

Andreas Müller, „ ... damit dem Herrn Christo vnder den Crobaten, Wenden, ja den Türcken ein Kirch gesamelt ... " Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Südslawen 30

K. Peter Meyer, Berechnung des Osterdatums. C.F. Gauß zum Gedenken 90

Armin Owzar, Ein Kampf der Kulturen? Intrakonfessionelle Auseinandersetzungen und interkonfessionelle Konflikte im deutschen Kaiserreich 354

Lorenzo Perrone, Eine ‚verschollene Bibliothek'?: Das Schicksal frühchristlicher Schriften (2.-3. Jahrhundert) – am Beispiel des Irenäus von Lyon 1

Igor Pochoshajew, Alvar von Cordoba über den Gebrauch des nicht-christlichen Geistesgutes 161

Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942. Mythos und Wirklichkeit 63

Björn Slenczka, Ein katechetischer Fingerzeig zum zweiten Abendmahlsstreit. Jakob Andreaes Erstlingswerk „Bericht von des Herren Nachtmahl" (1557) 327

Johann Anselm Steiger, Johann Gerhards Bibliothek – ein neuer Fund. 243

Gh 2554 -116

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Altenberend, Johannes: Leander van Eß (1772–1847). Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung (Hans Hauzenberger), S. 417

Andenna, Cristin: „Kanoniker sind Gott für das ganze Volk verantwortlich": Die Regularkanoniker Italiens und die Kirche im 12. Jahrhundert (Paul Mai), S. 116

Appold, Kenneth G.: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710 (Norbert Haag), S. 407

Axt-Piscalar, Christine: Ringleben, Joachim (Hrg.), Denker des Christentums (Kurt Meier), S. 381

Babo, Markus: Kirchenasyl Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (Matthias Morgenstern) S. 251

Bachem-Rehm, Michaela: Die katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet 1870–1914. Katholisches Arbeitermilieu zwischen Tradition und Emanzipation (Antonius Liedhegener), S. 287

Barteleit, Sebastian: Toleranz und Irenik: Politisch-religiöse Grenzsetzungen im England der 1650er Jahre (Immo Meenken), S. 142

Bengel, Johann Albrecht: Der Gnomon. Lateinisch-deutsche Teilausgabe der Hauptschriften zur Rechtfertigung: Römer-, Galater-, Jakobusbrief und Bergpredigt (Martin Jung), S. 123

Beutel, Albrecht, Leppin, Volker (Hrg.): Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen" (Wolf-Friedrich Schäufele), S. 141

Beutel, Albrecht, Prause, Dennis (Hrg.): Spalding, Johann Joachim, Vertraute Briefe, die Religion betreffend; Johann Joachim Spalding (Martin Wendte), S. 281

Bireley, Robert: The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors (Wolfgang E. J. Weber), S. 136

Blaufuß, Dietrich: Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge (Martin Brecht), S. 284

Brachmann, Hansjürgen, Foster, Elzbieta, Kratzke, Christine, Reimann, Heike: Das Zisterzienserkloster Dargun im Stammesgebiet der Zirzipanen (Arnd Friedrich) S. 266

Braun, Karl-Heinz: Pugna spiritualis. Anthropologie der Katholischen Konfession: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612) (Wolfgang Hug), S. 137

Breitenbach, Alfred: Das „wahrhaft goldene Athen". Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (Peter Gemeinhardt) S. 252

Martin Bucer. Schriften zur Kölner Reformation. Martin Bucers Deutsche Schriften (Thomas Schirrmacher), S. 120

Campiche, Roland J.: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Unter Mitarbeit von Raphael Broquet, Alfred Dubach und Jörg Stolz. (Kurt Meier), S. 430

Cantow, Jan, Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): Paul Gerhard Braune (1887–1954). Ein Mann der Kirche und Diakonie in schwieriger Zeit (Ute Gause), S. 419

Ceriotti, Luca u. a. (Hrg.): Storia della Diocesi di Piacenza I*, Guida alle Fonti. Archivi e biblioteche di Piacenza und
Ceriotti, Luca (Hrg.): Storia della Diocesi di Piacenza I**, Guida alle Fonti. Repertorio delle Pubblicazioni dal 1870 (Georg Schwaiger), S. 403
Cholij, Roman: Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness (Georgios Fatouros), S. 96
Cracco, Giorgio (Hrg.): Per una storia dei santuari cristiani d'Italia (Josef Gelmi), S. 93
Czaika, Otfried: David Chytraeus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich (Rudolf Keller), S. 126
de Boer, Wietse: The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan (Marc R. Forster), S. 124
de Lange, Albert, Schwinge, Gerhard (Hg.): Beiträge zur Waldensergeschichtsschreibung insbesondere zu deutschsprachigen Waldenserhistorikern des 18. bis 20. Jahrhunderts (Kathrin Utz Tremp), S. 106
Delgado, Mariano, Fuchs, Gotthard (Hrg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 1: Mittelalter. Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte (Daniela Müller), S. 402
Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 5 (Martin Greschat), S. 424
Dor, Juliette, Johnson, Lesley, Wogan-Browne, Jocelyn (Hgg.): New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liege and their Impact (Gudrun Gleba), S. 98
Dünzl, Franz: Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur (Peter Gemeinhardt), S. 386
Escher-Apsner, Monika: Stadt und Stift. Studien zur Geschichte Münstermaifelds im hohen und späten Mittelalter (Stefanie Albus), S. 114
Essen, Georg: Sinnstiftende Unruhe im System des RechtS. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft (Stefan Ihli), S. 139
Fiala, Petr, Hanuš, Ji :Bearbeitet von Jorissen, Hans, Waldenfels, Hans. Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótés (Thomas Bremer), S. 295
Fischer, Hermann: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert (Christine Axt-Piscalar), S. 134
Friedrich, Markus: Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600 (Johannes Wallmann), S. 273
Fries, Lorenz: Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495, Bd. 5: Wappen und Register (Gottfried Mälzer), S. 113
Fuchs, Emil; Eckert, Erwin: Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen (Claus Bernet), S. 291
Ganzer, Klaus: Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts (Peter Hersche), S. 120
Gatz, Erwin (Hrg.): Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation (Georg Schwaiger) S. 249
Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Axel Bayer), S. 104
Godding, Robert: Prêtres en Gaule mérovingienne (Heike Grieser) S. 269

Goertz, Hans-Jürgen: Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt (Dietmar Schiersner) S. 271
Goullet, Monique, Heinzelmann, Martin (Hg.): La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. (Sofia Seeger), S. 107
Große, Rolf: Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis (Martin Büchsel), S. 394
Hausammann, Susanne: Alte Kirche, Band 5: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert (Wolfgang A. Bienert), S. 404
Heinsen, Elke: Bekenntnisgebundenes Wort, Amt und Funktionen (Rolf-Ulrich Kunze), S. 422
Helbling, Hanno (Hrg.): Port-Royal. Zeugnisse einer Tragödie (Barbara Henze), S. 282
Herrmann, Christian, Hahn, Eberhard (Hrg.): Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung (Rudolf Keller) S. 249
Himmighöfer, Traudel, Landgraf, Michael, Stüber, Gabriele: Pfälzische Kirchengeschichte multimedial (CD-Rom) (Jörg Thierfelder), S. 382
Hug, Walter: Johann Jacob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten (Friedrich Schweitzer), S. 138
Iogna-Prat, Dominique: Études clunisiennes (Joachim Ehlers), S. 102
Isidori Hispalensis Chronica cura et studio Jose Carlos Martin (Winrich A. Löhr) S. 256
Jürgens, Klaus, Jühnke, Wolfgang A.: Die Geschichte der Reformation in der Stadt Braunschweig (Volker Gummelt), S. 119
Klöcker, Michael: Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20. Analysen und Dokumente mit besonderer Berücksichtigung des Kreises Jülich (Marie-Emmanuelle Reytier), S. 133
Knall, Dieter: Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia (Peter F. Barton), S. 415
Kösters, Christoph (Hrg.): Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen und
Kösters, Christoph (Hrg.): Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR (Antonius Liedhegener), S. 425
Kohlgraf, Peter: Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus (Katharina Bracht), S. 95
Kortenkamp, Gottfried: Die Urkunden des St. Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues an der Mosel (Bernhard Schneider), S. 404
Kühlmann, Wilhelm, Schindling, Anton (Hrg.): Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance (Peter F. Barton), S. 413
La Sostanza dell' Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente. Catalogo a cura di Giancarlo Rocca (Gudrun Gleba), S. 99
Lamberz, Erich: Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II) (Hans Reinhard Seeliger), S. 255
Le Goff, Jacques: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier (Hans-Werner Goetz), S. 393
Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 4, hrg. von Rudolf Lenz (Norbert Haag), S. 411
Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz und die Kreuzzüge (Ernst-Dieter Hehl), S. 392

Llull, Ramon: Das Buch über die heilige Maria. (Katalanisch-Deutsch) (Annemarie C. Mayer), S. 405
Maner, Hans-Christian, Schulze Wessel, Martin (Hrg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien (Nikolaus Buschmann), S. 289
Mangon, Abraham: Kurze doch wahrhafftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712 (Anja Johann), S. 275
Mannigel, Holger: Wallenstein in Weimar, Wien und Berlin. Das Urteil über Albrecht von Wallenstein in der deutschen Historiographie von Friedrich von Schiller bis Leopold (Astrid Ackermann), S. 416
Masser, Karin: Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus (Martin Friedrich), S. 131
Merkt, Andreas: Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (Wolfgang Bienert) S. 258
Mészáros, Tibor: Doch die Seinen nahmen ihn nicht auf. Der Sekretär Kardinal Mindszentys erinnert sich (Alexander Brüggemann), S. 130
Müller, Hans-Joachim: Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, (Karl Dienst), S. 409
Muschiol, Gisela(Hrg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation (Nicole Priesching), S. 421
Nichtweiß, Barbara (Hrg): Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792 – 1802 – 1830 (Jörg Ernesti), S. 129
Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001 (Hugh McLeod), S. 294
Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina (Peter Gemeinhardt) S. 256
Paravicini Bagliani, Agostino: Boniface VIII. Un pape hérétique (Klaus-Frédérik Johannes), S. 109
Paravicini, Werner: Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters (Christoph Huber), S. 396
Petzold, Klaus: Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen (Uta Wiggermann), S. 125
Pfleiderer, Georg / Stegemann, Ekkehard W. (Hrg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes (Kurt Meier), S. 379
Prange, Wolfgang: Vikarien und Vikare in Lübeck bis zur Reformation (Andreas Schmauder) S. 267
Priesching, Nicole: Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit (Claus Arnold), S. 286
Prinz, Friedrich, Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi (Lutz von Padberg) S. 397
Rasmussen, Jørgen Nybo: Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter (Heinrich Holze) S. 268
Roolfs, Friedel Helga: Der 'Spieghel der Leyen'. Eine spätmittelalterliche Einführung in die Theologie der Sünde und des Leidens (Bertram Lesser) S. 264
Scherbaum, Bettina: Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturberichte (1550–1600) (Georg Schwaiger), S. 280
Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204) (Hans Georg Thümmel) S. 261
Schmidt, Uwe: Geschichte der Stadt Schorndorf (Andreas Schmauder), S. 128

Schulte-Klöcker, Ursula: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf (Johannes Zachhuber), S. 94
Steigmann-Gall, Richard: The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945 (Wilhelm Damberg), S. 292
Strübind, Andrea: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz (Harm Klueting), S. 276
Suntrup, Alois: Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident (Arnold Angenendt), S. 101
Ticchi, Jean-Marc: Aux Frontières de la Paix. Bons Offices, Médiations, Arbitrages du Saint-Siège (1878–1922) (Thomas Brechenmacher), S. 288
Tiersch, Claudia: Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Peter Gemeinhardt), S. 388
Trauner, Karl-Reinhart: Identität in der Frühen Neuzeit. Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow (Renate Dürr), S. 410
Tworuschka, Udo (Hrg.): Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag (Matthias Gronover), S. 245
Uhl, Alois: Papstkinder. Lebensbilder aus der Zeit der Renaissance (Achim Thomas Hack), S. 109
Volkmar, Christoph: Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24) (Martin Ohst), S. 117
Wagner, Ulrich (Hrg.): Geschichte der Stadt Würzburg, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ausbruch des Bauernkriegs (Gottfried Mälzer), S. 112
Weber, Stefan: Das Leben des Eberhard von Kumbd. Heidelbergs Anfänge und weibliche Frömmigkeit am Mittelrhein (Christine Kleinjung) S. 263
Witte, John: Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation (Sabine Holtz), S. 413
Wolf, Christoph: „Männliche Diakonie im Osten Deutschlands 1945 bis 1991" (Ingolf Hübner), S. 144
Wolf, Hubert (Hrg.): Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (Gerd Schwerhoff), S. 383

Ackermann, Astrid S. 417
Albus, Stefanie S. 116
Angenendt, Arnold S. 102
Arnold, Claus S. 287
Axt-Piscalar, Christine S. 136

Barton, Peter F. S. 415, 416
Bayer, Axel S. 106
Bernet, Claus S. 292
Bienert, Wolfgang S. 261, 404
Bracht, Katharina S. 96
Brechenmacher, Thomas S. 289
Brecht, Martin S. 286
Bremer, Thomas S. 295
Brüggemann, Alexander S. 131
Büchsel, Martin S. 396
Buschmann, Nikolaus S. 291

Damberg, Wilhelm S. 294
Dienst, Karl S. 410
Dürr, Renate S. 411

Ehlers, Joachim S. 104
Ernesti, Jörg S. 130

Fatouros, Georgios S. 97
Forster, Marc R. S. 125
Friedrich, Arnd S. 267
Friedrich, Martin S. 133

Gause, Ute S. 421
Gelmi, Josef S. 94
Gemeinhardt, Peter S. 255, 258, 388, 392
Gleba, Gudrun S. 99, 101
Goetz, Hans-Werner S. 394
Greschat, Martin S. 424
Grieser, Heike S. 271
Gronover, Matthias, S. 249
Gummelt, Volker S. 120

Haag, Norbert S. 408, 413
Hack, Achim Thomas S. 111
Hauzenberger, Hans S. 419
Hehl, Ernst-Dieter S. 393
Henze, Barbara S. 284
Hersche, Peter S. 120
Holtz, Sabine S. 413
Holze, Heinrich S. 269
Huber, Christoph S. 397
Hübner, Ingolf S. 145
Hug, Wolfgang S. 138

Ihli, Stefan S. 141

Johann, Anja S. 276
Johannes, Klaus-Frédéric, S. 109
Jung, Martin, S. 123

Keller, Rudolf, S. 128, 251
Kleinjung, Christine S. 264
Klueting, Harm S. 280
Kunze, Rolf-Ulrich S. 424

Lesser, Bertram S. 266
Liedhegener, Antonius S. 288, 430
Löhr, Winrich A. S. 256

Mälzer, Gottfried S. 113, 114
Mai, Paul S. 117
Mayer, Annemarie C. S. 407
McLeod, Hugh S. 295
Meenken, Immo S. 144
Meier, Kurt S. 381, 382, 432
Morgenstern, Matthias, 252
Müller, Daniela S. 403

Ohst, Martin S. 119

Padberg, Lutz von S. 402
Priesching, Nicole S. 422

Reytier, Marie-Emmanuelle S. 134

Seeger, Sofia S. 108
Seeliger, Hans Reinhard S. 256
Schäufele, Wolf-Friedrich S. 142
Schiersner, Dietmar S. 273
Schirrmacher, Thomas S. 122
Schmauder, Andreas S. 129, 268

Schneider, Bernhard S. 405
Schwaiger, Georg S. 249, 281, 404
Schweitzer, Friedrich S. 139
Schwerhoff, Gerd S. 386

Thierfelder, Jörg S. 383
Thümmel, Hans Georg S. 263

Utz Tremp, Kathrin S. 107

Wallmann, Johannes S. 275
Weber, Wolfgang E. J. S. 137
Wendte, Martin S. 282
Wiggermann, Uta S. 126

Zachhuber, Johannes S. 95

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2005 kostet im Abonnement € 175,50 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 60,20 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 Rezesionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Andreas Holzem, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – Bei unverlangt eingehenden Rezesionsexemplaren 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, Übersetzungn, 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

Eine „verschollene Bibliothek"?: Das Schicksal frühchristlicher Schriften (2.–3. Jahrhundert) – am Beispiel des Irenäus von Lyon*

Von Lorenzo Perrone

Die frühchristliche Literatur: eine ‚verschollene Bibliothek'?

Die Geschichte des frühen Christentums, in der Zeit zwischen dem 1. und dem 3. Jahrhundert, ist reich an ‚Holzwegen'. Man denke zum Beispiel an zwei gleichermaßen originelle und problematische ‚Experimente' wie das Judenchristentum und den Gnostizismus, die an sich keine unmittelbare Fortsetzung hatten, obwohl sie beide natürlich ein reiches Erbe hinterlassen haben, das sich vielfach unterschwellig ausgebreitet und fortgepflanzt hat. Was im Bereich der Geschichte passierte, ereignete sich – vielleicht sogar in noch gravierenderem Maße – auch im Bereich der Literatur. Wenn wir uns das literarische Profil des frühen Christentums näher ansehen, läßt sich schwer bestreiten, dass es weitgehend demjenigen einer ‚verschollenen Bibliothek' entspricht. Dies kann man sofort begreifen, wenn wir ein Inventar von den Texten machen, die uns direkt oder indirekt überliefert worden sind und es mit den Nachrichten über die schriftstellerische Tätigkeit jener Epoche vergleichen.

Wir verfügen dafür über eine privilegierte, wenn auch partielle und selektive Quelle: die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea, die bekanntermaßen weitgehend eine Geschichte der altkirchlichen Literatur ist, und zwar von ihren Anfängen bis zum Ausbruch der diokletianischen Verfolgung

---

* Vortrag in Heidelberg vor der Sozietät für Kirchenhistoriker (27. Januar 2004). Eine erste Fassung dieses Referats habe ich am 16. April 2003 im Rahmen einer Vortragsreihe zur Überlieferung antiker Texte vorgetragen, die vom Dipartimento di Filologia Classica der Universität Bologna veranstaltet wurde. Ich möchte meinem Kollegen und Freund Antonio Carlini (Universität Pisa) für wichtige Hinweise und grosszügige Hilfe besonders danken. Ich bedanke mich außerdem für Kommentare und Anregungen, die mir Antonio Cacciari, Leonardo Lugaresi und Amneris Roselli gegeben haben. Mein Freund und liebenswürdiger Gastgeber Christoph Markschies hat mir die Möglichkeit gegeben, während meiner Gastprofessur in Heidelberg (Dezember 2003 – Februar 2004), auf das Thema zurückzukommen und es weiter zu vertiefen. Auch dafür bin ich ihm sehr dankbar.

zu Beginn des 4. Jahrhunderts.[1] Als Literaturgeschichte hat sie dann in erster Linie dem Hieronymus als Modell für seine Schrift *De viris illustribus* (392/393) gedient, wobei er die in der *Kirchengeschichte* vorhandene literarische Prosopographie aus ihrem größeren Zusammenhang gelöst und für sein römisches Publikum ergänzt hat. Andere antike Quellen – griechische, lateinische und orientalische – lassen sich zu unseren Hauptzeugen hinzufügen, um den Katalog frühchristlicher Schriften zu vervollständigen, bis hin zum byzantinischen Zeitalter mit dem letzten, kostbaren Repertoire: die *Bibliothek* des zukünftigen Konstantinopler Patriarchen Photius.

Ohne auf das Verzeichnis des Eusebius im Detail einzugehen, nebst der beträchtlichen Anzahl von Schriftstellern, die (wenn sie nicht anonym sind) für uns bloße Namen bleiben, fällt dem Leser sofort die Menge frühchristlicher Schriften auf, von denen wir nur den Titel durch das Zeugnis des Kirchenhistorikers besitzen.[2] Nehmen wir den Fall von Autoren ersten Ranges wie Justin oder Melito von Sardis. Vom repräsentativsten Apologeten des 2. Jahrhunderts kannte Eusebius außer zwei Apologien, „eine andere Schrift, an die Hellenen gerichtet", eine auf dieselben Gegner zielende *Widerlegung*, „eine Arbeit über die Einheit Gottes", „eine Abhandlung mit der Überschrift *Psalter*", „eine Lehrschrift über die Seele" (wohl in Form einer Sammlung von *quaestiones*)[3], „einen Dialog gegen die Juden, den er zu Ephesus mit Tryphon

---

[1] Unter den im Prolog ausdrücklich erklärten Zielen seines Werks erwähnt Eusebius, unmittelbar nach dem Hinweis auf den geschichtlich-chronologischen Rahmen der ‚apostolischen Sukzessionen', der schon dem *Chronicon* zugrundelag, die Darstellung der literarischen Tätigkeit christlicher Lehrer und zwar sowohl der kirchlichen als auch der häretischen: ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὁπηνίκα νεωτεροποιίας ἱμέρῳ πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοὺς ἀνακεκηρύχασιν (Eusebius, *Hist. Eccl.* I, 1, 1, hg. v. Eduard Schwartz, Leipzig 1903, 6, 5–8). Zur Wertung des Prologs vgl. besonders Martin Tetz, Christenvolk und Abrahamsverheissung. Zum „kirchengeschichtlichen Programm" des Eusebius, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber, Münster 1982, 30–46.

[2] Eine neue detaillierte Analyse vom Autoren- und Schriftenverzeichnis der *Kirchengeschichte* findet sich bei Andrew Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea, Leiden – Boston 2003. Als reines statistisches Datum darf man erwähnen, dass die *Kirchengeschichte* 62 Autoren nennt, wobei sie für 32 von ihnen ungefähr 250 direkte bzw. indirekte Zitate bringt. Die Schriftsteller, von denen Eusebius einen Schriftenkatalog bietet, sind: Philo von Alexandria (HE II, 18), Flavius Josephus (III, 9), Ignatius von Antiochia (III, 36), Clemens von Rom (III, 38), Papias von Hierapolis (III, 39), Justin (IV, 18), Polycarp von Smyrna (IV, 14), Dionysius von Korinth (IV, 23), Theophilus von Antiochia (IV, 24), Melito von Sardis (IV, 26), Apollinaris von Hierapolis (IV, 27), Tatian (IV, 29), Bardesanes (IV, 30), Miltiades (V, 17), Apollonius (V, 18), Irenäus (V, 20. 26), Serapion von Antiochia (VI, 12), Clemens von Alexandria (VI, 13), Hippolyt (VI, 22), Origenes (VI, 24. 32. 36), Iulius Africanus (I, 31), Dionysius von Alexandria (VI, 46; VII, 4. 26). Wie von Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea, 55, festgestellt wird, „even in these catalogues Eusebius occasionally recognized that the works he knew – the works in the library at Caesarea – represented only a portion of the authors' ‚published' works".

[3] HE IV, 18, 5 (364, 19–23): ἄλλο σχολικὸν περὶ ψυχῆς, ἐν ᾧ διαφόρους πεύσεις προτείνας περὶ τοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν προβλήματος, τῶν παρ' Ἕλλησιν φιλοσόφων παρατίθεται τὰς δόξας, αἷς καὶ ἀντιλέξειν ὑπισχνεῖται τήν τε αὐτὸς αὐτοῦ δόξαν ἐν ἑτέρῳ παραθήσεσθαι συγγράμματι. Es ist wohl die Schrift, die betreffs der literarischen Form

[...] gehalten hatte".[4] Um den Katalog der Schriften von Justin abzurunden, erwähnte Eusebius auch ein Werk *Gegen Marcion*, das ihm durch Irenäus bekannt war, während er noch auf eine Schrift *Gegen die Häresien* hinweist, die wahrscheinlich mit der Schrift *Gegen Marcion* zu identifizieren ist.[5] Wenn wir uns überlegen, dass von dieser ganzen Liste nur die zwei *Apologien* (wenn sie überhaupt mit den von Eusebius erwähnten Werken ganz übereinstimmen)[6] und der *Dialog mit Tryphon* erhalten sind, können wir das Ausmaß des Verlustes ermessen. Und dies, ohne die abschliessenden Worte des Eusebius berücksichtigen zu wollen, die ja einen solchen Verlust noch bedauernswerter machen würden. Der Kirchenhistoriker behauptet nämlich: „Noch zahlreiche andere Schriften von seiner Hand befinden sich bei vielen Brüdern"[7] – vermutlich ein Indiz der späteren Schaffung eines *corpus* pseudo-justinischer Schriften, es sei denn, man nimmt hier die Tätigkeit einer ‚Justin-Schule' an, deren geschichtliche Grundlagen allerdings zweifelhaft erscheinen.[8]

Noch auffälliger ist der Fall des Melito von Sardis, von dem Eusebius den folgenden Katalog bietet: *„Das Osterfest* in zwei Büchern, *Die rechte Lebensweise und die Propheten, Die Kirche, Der Sonntag, Der Glaube des Menschen, Die Schöpfung, Der Gehorsam der Sinne gegen den Glauben*, und außer diesen, *Die Seele und der Leib* [oder *Die Einheit*], *Die Taufe, Die Wahrheit, Der Glaube und die Geburt Christi*, die Abhandlung *Die [Seine] Prophetie, Die Seele und der Leib, Die Gastfreundschaft, Der Schlüssel, Der Teufel und die Offenbarung des Johannes, Die Körperlichkeit Gottes*

---

am präzisesten charakterisiert wird: Es läßt sich schon hier das Modell von Tatians *Problemata* erblicken (HE V, 13, 8), so dass der Anfang der christlichen *Quaestiones* - Literatur vielleicht eher beim Lehrer als bei seinem Schüler anzusetzen ist.

[4] Vgl. HE IV, 18, 1–6 (364, 3–25). Ich zitiere aus der Übersetzung von Philipp Haeuser, Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte, München 1932, 189–190.

[5] HE IV, 11, 10 (vgl. *I Apol.* 26, 8: σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων). Das Verzeichnis ist fast wörtlich von Hieronymus in *de vir. ill.* XXIII übernommen worden. Für die Identifizierung der Schriften *Gegen Marcion* und *Syntagma gegen die Häresien*, vgl. Claudio Moreschini/Enrico Norelli, Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, Bd. I, Brescia 1995, 297. Nach Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 56, hat Eusebius Justins *Gegen Marcion* nicht in sein Schriftenverzeichnis direkt eingetragen, da er es nur durch Irenäus kannte.

[6] Zu der vieldiskutierten Frage vgl. zuletzt P. Lorraine Buck, Justin Martyr's Apologies. Their Number, Destination, and Form, in: JThS NS 54 (2003) 45–59, hier: 59, deren Antwort negativ lautet: „The work known to Eusebius as the first *Apology* is preserved as two separate works in Parisinus Regius 450, while that known as the second *Apology* is now lost".

[7] HE IV, 11, 8–9 (366, 13–14).

[8] Vgl. die jüngsten Untersuchungen bezüglich eines von diesen pseudo-justinischen Werken: Martin Heimgartner, PseudoJustin – Über die Auferstehung. Text und Studie, Berlin 2001; Pseudo-Giustino. Sulla resurrezione: Discorso cristiano del II secolo, a cura di Alberto D'Anna, Brescia 2001. Auch nach Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 220–223 – der HE IV, 18, 1–6 ziemlich ausführlich kommentiert, liefert die Ähnlichkeit mancher der erwähnten Titel keinen eindeutigen Beweis für die Identifizierung mit den pseudo-justinischen Schriften *Oratio ad Graecos*, *Cohortatio ad Graecos* und *De monarchia*.

und vor allem die *Bittschrift an Antoninus*".[9] Von diesem langen Verzeichnis – das wie eine Liste sämtlicher Werke des Melito aussehen könnte, wenn Eusebius später noch die *Eklogai* in sechs Büchern (mit dem berühmten Zitat zum alttestamentlichen Kanon)[10] nicht hinzugefügt hätte – ist uns sehr wenig überliefert. Trotz der Schwierigkeit einer exakten Rekonstruktion der Liste[11] – wie schon ihre im Prinzip wörtliche Wiederaufnahme bei Rufin und Hieronymus einleuchtend zeigt,[12] abgesehen von manchen sehr bescheide-

---

[9] HE IV, 26, 2 (380, 24–382, 8): τούτων [d.h., Meliton und Apollinaris von Hierapolis] εἰς ἡμετέραν γνῶσιν αφῖκται τὰ ὑποτεταγμένα; Μελίτωνος, τὰ Περὶ τοῦ πάσχα δύο καὶ τὸ Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν καὶ ὁ Περὶ εκκλησίας καὶ ὁ Περὶ κυριακῆς λόγος, ἔτι δὲ ὁ Περὶ πίστεως ἀνθρώπου καὶ ὁ Περὶ πλάσεως, καὶ ὁ Περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων καὶ πρὸς τούτοις ὁ Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ηνενοις [BD, Syr. und Hier. *om.*, ATER ἢ νοός, Ruf. et mente <ἢ ἑνός> (Schwartz) <ἑνώσεως> (Bardy)] καὶ ὁ Περὶ λουτροῦ καὶ περὶ ἀληθείας καὶ περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ καὶ λόγος αὐτοῦ προφητείας καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ὁ Περὶ φιλοξενίας καὶ ἡ Κλεὶς καὶ τὰ Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ιωάννου καὶ ὁ Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ Πρὸς Ἀντωνίνου βιβλίδιον (für die an manchen Stellen von mir veränderte Übersetzung, vgl. Haeuser [wie Anm. 4], 197–198).

[10] HE IV, 26, 13–14 (386, 20–388, 8).

[11] Vgl. die Kommentare von Perler, Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, hg. v. Othmar Perler, Paris 1966, 11–14 und Norelli in: Moreschini/Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* (wie Anm. 5), 204, sowie jetzt die sorgfältige Analyse von Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 269–272. Wie von Norelli bemerkt, wird zunächst der Titel *Der Gehorsam der Sinne gegen den Glauben* bei Hieronymus und Rufin auf zwei verschiedene Schriften bezogen: *Der Glaube* und *Die Sinne*. Was dann *Die Seele und der Leib* [oder *Die Einheit*] angeht, handelt es sich beim zweiten Titel (*Die Einheit*) um eine Konjektur im überlieferten Text des Eusebius (ein anderer Vorschlag bezieht sich auf νοῦς, „Intellekt", wie z. B. bei Rufin: *de anima et corpore et mente*). Weiter, besteht *Die Taufe, Die Wahrheit, Der Glaube und die Geburt Christi* aus mehreren Schriften oder haben wir es mit Kapiteln eines einzigen Werk zu tun? Außerdem ist der Ausdruck λόγος αὐτοῦ προφητείας rätselhaft, sowie die zweite Schrift mit dem Titel *Die Seele und der Leib*, die wahrscheinlich eine Wiederholung ist. Auch die Art, wie *Der Teufel und die Offenbarung des Johannes* eingeführt wird, lässt auf ein Werk in mehreren Büchern schließen.

[12] Vgl. Hieronymus, *de vir. ill.* XXIV, 1–2: *Melito Asianus, Sardensis episcopus, librum imperatori Marco Antonino Vero [...] pro christiano dogmate dedit. Scripsit quoque et alia de quibus ista sunt quae subiecimus:* De pascha *libros duos,* De vita prophetarum *librum unum,* De ecclesia *librum unum,* De die dominica *librum unum,* De fide *librum unum,* De plasi *librum unum,* De sensibus *librum unum,* De anima et corpore *librum unum,* De baptismate *librum unum,* De veritate *librum unum,* De generatione Christi *librum unum,* De prophetia sua *librum unum, de* φιλοξενίᾳ *librum unum et alium librum qui* Clavis *inscribitur,* De diabolo *librum unum,* De Apocalypsi Iohannis *librum unum* καὶ τὸν Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ *librum unum et* Eclogarum *libros sex* (vgl. Gerolamo, Gli uomini illustri. De viris illustribus, a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 118–120). Rufins Übersetzung von HE IV, 26 lautet: *Melitonis de pascha libri duo, de optima conversatione liber unus, sed et de profetis, de ecclesia, de die dominica, de fide hominis, de figmento, de oboedientia fidei, de sensibus, de anima et corpore et mente, de lavacro, de veritate, item de fide, de generatione Christi et de profetia eius; item de anima et corpore, de hospitalite, item liber, qui dicitur Clavis, de diabolo, de revelatione Iohannis, de deo corpore induto, et post omnia liber ad Antoninum Verum* (ed. Theodor Mommsen, GCS.EW II, Leipzig 1903, 381, 24–383, 26).

nen Fragmenten, erst im letzten Jahrhundert haben uns drei Papyrusfunde eine wichtige *Oster-Homilie* des Melito in einem beinah vollständigen Text geliefert, die vielleicht – oder mindestens teilweise – mit der von Eusebius an erster Stelle erwähnten Schrift identisch ist.[13]

Das Überleben frühchristlichen Schrifttums zwischen Schriftkanon und Orthodoxie

Bei Betrachtung von diesen und zahlreichen anderen Beispielen, die aus der *Kirchengeschichte* des Eusebius zu entnehmen wären (und, auf jeden Fall, allein bei Heranziehung seines Zeugnisses), fällt es einem schwer, dem trostlosen Eindruck auszuweichen, der mehrmals in der meisterhaften Einleitung vorkommt, die Adolf von Harnack seiner *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* voranschickte.[14] Mehr als ein Jahrhundert nach jenem außerordentlichen Unternehmen, bei dem allerdings Erwin Preuschen wesentlich Harnack mithalf, hat sich kein Gelehrter bisher gewagt, das gewaltige Repertorium als solches neu aufzulegen. Abgesehen von sehr wenigen

---

[13] Vgl. Papyrus Bodmer XIII. Méliton de Sardes. Homélie sur la Pâques. Manuscrit du III^{e} siècle, publié par Michel Testuz, Cologny-Genève 1960; Joseph van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris 1976, 242–244 (= Nr. 677–679); Kurt Aland†/Hans-Udo Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri. Teil 1: Beschreibungen, Berlin 1995, LXXXIII-LXXXV, 359–384 (= KV 54–56). Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 269–272, hier 272, begnügt sich mit der Bemerkung, dass das Verhältnis zwischen den beiden Schriften ungeklärt bleibt, während im allgemeinen das Zeugnis des Eusebius zuverlässig erscheint: „Despite its problematic features, the catalogue of Melito's works ought to be considered an accurate record of Melito's works that were available at Caesarea. One can further speculate that Origen himself brought the collection of Melito's works to Caesarea. In at least two places Origen furnishes evidence that he knew some of Melito's works". Man darf hier allerdings nicht vergessen, dass die Überlieferung von *De Pascha* glücklicherweise durch Textzeugen in orientalischen Sprachen (koptisch und georgisch) bereichert wurde. Was die spärlichen Fragmente angeht, vgl. Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments (wie Anm. 11), 215–247. Ausgehend von einer interessanten Hypothese von Hugh Jackson Lawlor and John Ernest Leonard Oulton teilt auch Perler, Méliton de Sardes, 13–14, das Schriftenverzeichnis des Melito in vier Gruppen, die vermutlich der Art der handschriftlichen Überlieferung entsprachen: „Elle insinue qu'Eusèbe tenait ses connaissances de quatre codices différents trouvés par lui dans les bibliothèques de Césarée ou de Jérusalem. Elle expliquerait en tout cas fort bien d'une part la répétition de certains titres comme celui *Sur l'âme et le corps* et autres, d'autre part la place séparée occupée par l'*Apologie* et les *Eclogae*. Les titres étaient quelquefois mal copiés ou même changés".

[14] Vgl. Adolf Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von Erwin Preuschen, Leipzig 1893 (die 2. erweiterte Auflage, aus der ich zitiere, ist mit einem Vorwort von Kurt Aland 1958 in Leipzig erschienen). Über Verdienste und Grenzen dieses *magnum opus*, vgl. Joseph de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale, T. III: Compléments à l'étude de la patristique, Bruxelles-Paris 1948, 52 ff.

Ausnahmen[15] hat man keinen neuen Versuch unternommen, die Überlieferungsgeschichte der vornizänischen Literatur in ihren Hauptlinien zu zeichnen, wie es Harnack in vierzig inhaltsreichen Seiten getan hatte.[16] Dies ist umso mehr beachtenswert, wenn man überlegt, dass es Harnack selbst voll bewusst war, dass seine Einleitung nur eine vorbereitende Sammlung von „Materialien" für eine Überlieferungsgeschichte und keine ‚Geschichte' im wahrsten Sinne des Wortes sei, die – wie er zugibt – eine ganz andere Leistung verlangt hätte.[17]

Nun erscheint das Bild, das aus Harnacks Darstellung zutagetritt, in einem eher düsteren Licht: Stellenweise sieht es so wie eine Kriegsszenerie aus, mit Schlachten, großen oder kleinen Opfern, und mit den Folgen von Zerstörungen, die Kriegsereignisse gewöhnlich mit sich bringen. Es ist also kein Zufall, wenn Harnack dazu kommt, die Landschaft der vornizänischen Literatur mit einem ‚Ruinenfeld' zu vergleichen: solche Relikte, wenn nicht sogar echte ‚Fossilien', sind die spärlichen Bruchstücke der altchristlichen Literatur, welche im Grunde die sich ab dem 4. Jahrhundert entwickelnden dogmatischen Konflikte zwischen Orthodoxie und Häresie überlebt haben. Hauptangeklagter ist bei Harnack die byzantinische Kirche: Willentlich oder nicht, hätte sie zum großen Teil eine Literatur über Bord geworfen, die nicht mehr dem dogmatischen Fortschritt standgehalten hätte, ja sogar manchmal in ihren Augen häretisch war; als solche wäre sie also antiquiert und skandalös gewesen, so dass von ihr nur eine „Chrestomathie *in usum delphini*" übrigbleiben konnte.[18] Auch ein feiner Spezialist byzantinischer Geistesgeschichte wie Hans-Georg Beck hat sich dem Urteil Harnacks angeschlossen.

---

[15] Die bedeutendste Ausnahme stellen die Beiträge von de Ghellinck dar: Patristique et Moyen Âge, T. II: Introduction et compléments à l'étude de la patristique, Bruxelles-Paris 1947 (2. und 3. Abteilung). Auch das unschätzbare Repertorium, das in Clavis Patrum Graecorum, Maurits Geerard (Hg.), Bde. I, II, III, IV, Turnhout 1983, 1974, 1979, 1980; Maurits Geerard/F. Glorie (Hgg.), Bd. V, Turnhout 1987; edd. Maurits Geerard/Jacques Noret, Supplementum, Turnhout 1998 angeboten wird, entspricht nur zum Teil dem großangelegten Konzept von Harnacks Geschichte der altchristlichen Literatur (wie Anm. 14).

[16] „Grundzüge der Überlieferungsgeschichte der vornicänischen Litteratur in älterer Zeit" (ebd., XXI-LXI). Merkwürdigerweise, bemühen sich in der Regel weder die Handbücher der Patrologie noch die Geschichten der altchristlichen Literatur, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, den Lesern Überblicke zu Überlieferung und Bestand frühchristlicher Schriften entsprechend der Darstellung Harnacks zu bieten. In demselben Sinne darf man wohl sagen, dass auch die Relevanz eines Werks wie Giorgio Pasquali, Storia della tradizione e critica del testo, Firenze ^{2}1952, Neudruck Milano 1974, nicht genug für die Überlieferungsgeschichte patristischer Literatur beachtet wird.

[17] „Der Verzicht, nicht Überlieferungsgeschichte zu geben, sondern nur Material für eine solche, war mir am schwersten. Aber hätte ich die ‚Einleitung' zu einer Geschichte erweitert, so hätte ich das Buch zweimal schreiben müssen" (ebenda, XI).

[18] „Alles Übrige ist, wenn ich recht sehe, im Grundtext nicht oder nur gegen den Willen der byzantinischen Kirche auf uns gekommen. Nicht ihr verdanken wir es, dass wir von Irenäus und Origenes wichtige Schriften besitzen. Sie hat uns von diesen, sodann von den Alexandrinern, ferner von Papias, Melito, Justin, Tatian, Theophilus von Antiochien, Lucian, etc. nur Trümmerstücke überliefert" (ebenda, XLII; vgl. auch XXIV).

Dementsprechend hat er die negative Tragweite dogmatischer Vorurteile für den Bestand der literarischen Hinterlassenschaft griechisch-christlicher Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten unterstrichen und selbstverständlich auf Origenes als Hauptopfer dieser ‚Tragödie' hingewiesen.[19]

Ein derartiges Resultat kommt uns seltsam vor, wenn wir bedenken, welches Privileg die patristische Literatur in der byzantinischen Tradition genossen hat, da gerade sie die Kirchenschriftsteller der christlichen Antike als die eigenen ‚Väter' betrachtete und ihnen sogar fast einen kanonischen Status einräumte. Doch wurden solche *auctoritates* erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts anerkannt. Dies betraf Gestalten wie Athanasius und die anderen Hauptvertreter des trinitarischen und christologischen Dogmas, deren Schriften allmählich gesammelt und tradiert wurden, während dies Phänomen sich nur in sehr wenigen Fällen für die vornizänischen Autoren ereignete:[20] Praktisch, betraf es allein Ignatius von Antiochien und den

---

[19] Hans-Georg Beck, Epimetron: Zur Überlieferung der griechischen Patristik, in: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, Zürich 1961, Neudruck München 1975, 494–510, vgl. bes. 494: „Nur so ist es zu erklären, dass die sog. vornizänischen Väter, d.h. die kirchlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, fast ganz vernachlässigt wurden". Zum Verlust der griechischen Überlieferung von Origenes-Werken, angefangen mit dem Text der Hexapla, vgl. ebd., 496. Von ungefähr 570 Homilien, die unter dem Namen des Origenes überliefert werden, sind nur 21 in der griechischen Originalsprache erhalten. Keiner der großen exegetischen Kommentare des Alexandriners ist vollständig auf Griechisch erhalten. Von den Scholiensammlungen haben wir nur teilweise Kenntnis, während die reiche Briefsammlung fast ganz verlorengegangen ist. Zum Bestand der Schriften des Origenes vgl. die gründliche Untersuchung von Pierre Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977. Allerdings, wie auch dies Buch zeigt, scheinen die Probleme für die Überlieferung des Origenes schon bald nach seinem Tod entstanden zu sein, ohne dass man in allen Fällen die byzantische Kirche dafür beschuldigen muss. Laut Hieronymus, musste selbst Pamphilus, der ja besonders bemüht war, die Schriften des Origenes für die Bibliothek von Cäsarea zu sammeln, einiges vermissen, und zwar wegen der Nachlässigkeit der Nachfahren: *hic cum multa repperiret et inventorum nobis indicem derelinqueret, centesimi vicesimi sexti psalmi commentarium et phe litterae tractatum ex eo, quod non inscripsit, confessus est non repertum; non quod talis tantusque vir – Adamantium dicimus – aliquid praeterierit, sed quod neglegentia posteriorum ad nostram usque memoriam non durarit* – so Ep. 34, 1, 2, hg. v. Isidor Hilberg (CSEL 54), 260, 7–12. Verglichen mit Harnacks Bestandsaufnahme, hat sich allerdings unsere Lage durch Papyrusfunde verbessert: „Von den 18 Stücken (KV 60–77), die auf Papyrus erhalten und mit Origenes als Verfasser in Zusammenhang gebracht worden sind, waren 2 bis dahin (fast) völlig unbekannt, nämlich KV 73, Peri Pascha I+II sowie KV 75, Disputatio cum Heracleida, die beide vermutlich in ein und demselben Codex zusammengestanden haben" (Aland†/Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri [wie Anm. 13], LXXIX). Nichtsdestoweniger „kennen wir nur knapp 4% des ursprünglichen Bestandes im griechischen Original" (ebenda, LXXXII).

[20] Wie Beck, Epimetron: Zur Überlieferung der griechischen Patristik (wie Anm. 19), 496 ff., festgestellt hat, setzt eigentlich die Überlieferungsgeschichte für einen Autor des patristischen Zeitalters erst in dem Moment ein, wenn er zum Garanten der Orthodoxie wird, wobei ein solcher Prozess erst nach dem Konzil von Nizäa beginnt. Der erste, der davon profitierte, war Athanasius, unter dessen Mantel viele unechte Schriften Schutz gefunden haben: Er ist in der Tat „der erste Kirchenvater mit einer echten

unechten Dionysius Areopagita im Osten, Cyprian im Westen.[21] Des Weiteren, hatte schon Harnack mit großer Schärfe auf die sowohl positiven als auch negativen Konsequenzen der Kanonisierungsprozesse hingewiesen, die sich wohl ab der Mitte des 2. Jahrhunderts auf die Tradierung der frühchristlichen Literatur ausgewirkt haben. In der Tat, wenn diese Prozesse das Überleben von den in den Kanon aufgenommenen Texten sicherten (was in erster Linie – wie Harnack zurecht darlegt – für die von der Kirche rezipierte Septuaginta gilt, die dadurch aus dem Schiffbruch des hellenistischen Judentums gerettet wurde), ergab sich für die aus dem Kanon ausgeschlossenen Texte ein harter Kampf ums Überleben, und zwar mit der konkreten Gefahr eines allmählichen Verschwindens, es sei denn, sie konnten auf irgendwelche Weise von einer positiven Sogwirkung oder anderen glücklichen Umständen profitieren. Dies war der Fall mit einigen urchristlichen Schriften, die, wie der *Hirte* des Hermas, eine zeitlang zu den Büchern der christlichen Bibel gesellt wurden und dadurch der Gefahr eines wahrscheinlichen Untergangs entkamen.[22] Wie anders war im Vergleich dazu das Schicksal von Texten wie der *Didache*, dem sogenannten Brief *An Diognet* oder auch den Werken Justins, die nur in einem *codex unicus* überleben konnten! Die von Eusebius gezollte Rücksicht auf diesen Aspekt, mit seinen Distinktionen zwischen ‚testamentarischen', ‚nichttestamentarischen' und ‚unechten' Schriften, zeigt, welche Tragweite das Maß der Heiligen Schrift für ein Inventar der frühchristlichen Literatur annahm.[23]

Überlieferungsgeschichte des Gesamtwerkes. Diese Geschichte kennt bereits jene Anfälligkeit, die sich durch die Jahrhunderte beim Werk großer Theologen immer wiederholen wird: Das œuvre als solches und der Name über ihm wirken absorbierend. Unter der Fahne eines Heros der Orthodoxie läßt sich ungefährdet durch die Geschichte der Kirche segeln" (496). Vgl. dazu Hans-Georg Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin-Leipzig 1935. Seine Ergebnisse bildeten die Voraussetzung für den Beginn der Athanasius-Werke zwischen den beiden Weltkriegen, das heißt eines der bedeutendsten Unternehmen im Bereich der Kirchenväter-Edition, das in letzter Zeit neue Impulse erfahren hat. Vgl. Alberto Camplani, Studi atanasiani: gli Athanasius Werke, le ricerche sulla Thalia e nuovi sussidi bibliografici, in: Adamantius 7 (2001), 115–131. Zur Rezeption der ‚Kirchenväter' zwischen dem 4. und 5. Jahrhunderts jetzt Thomas Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002.

[21] Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XLII, LIV.

[22] Unter den ältesten Bibelhandschriften hat uns der Codex Sinaiticus (British Library, Add. 43725) zusammen mit den kanonischen Büchern auch den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas aufbewahrt. Dasselbe Phänomen trifft man auch im Codex Alexandrinus (British Library, Royal Ms. 1 D V-VIII), der etliche patristische Schriften enthält, u.a. 1. und 2. Clemens. Vgl. dazu Giovanni Maria Vian, Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani, Roma 2001, 49–50 und Gianfrancesco Lusini, Nouvelles recherches sur le texte du „Pasteur" d'Hermas, in: Apocrypha 12 (2001), 79–97.

[23] Vgl. A. Le Boulluec, Le problème de l'extension du canon des écritures aux premiers siècles, in: RSR 92 (2004), 45–87; ders., Écrits „contestés", „inauthentiques" ou „impies"? (Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, III, 25), in: Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain, sous la direction de Claude Mimouni, Turnhout 2002, 153–165. Die von Eusebius verwendete

Heutzutage haben wir ohne Zweifel unser Verständnis der Wirkung verfeinert, welche die Bildung des neutestamentlichen Kanons und im Allgemeinen die Entstehung der christlichen Bibel auf die Entwicklung und Tradierung frühchristlicher Schriften ausgeübt haben.[24] Oder zumindest bemühen wir uns, eine solche Wirkung auch im Lichte anderer Aspekte zu sehen, die ihre Überlieferungsgeschichte beeinflusst haben mögen, ohne (wie Harnack zum Teil tat) die Tragweite des kanonischen Kriteriums oder – auf derselben Linie – des ‚Orthodoxie'-Kriteriums als die für die Tradierung urchristlicher Texte entscheidenden Faktoren zu privilegieren.[25] Das in den

---

Terminologie (ὁμολογούμενα, ὁμολογουμένως, ἀντιλεγόμενα, ἐγκρίνειν usw.) steht den unter den alexandrinischen Philologen gängigen Praktiken nahe, die den Text der Klassiker kritisch sichern und ihre ‚Kanonisierung' fördern sollten. Bernhard Lang, The „Writings": A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible, in: Canonization and Decanonization. Papers presented to the international conference of the Leiden Institute for the Study of Religions, held at Leiden 9–10 January 1997, hg. v. Arie van der Kooij und Karel van der Toorn, Leiden – Boston – Köln 1998, 41–65, hat interessanterweise auf den literarischen Kanon der alexandrinischen Tradition mit ihrem reichen aber zeitlich begrenzten *corpus* von Autoren und Werken sowie auf seine mögliche Beeinflussung der *ketubim* in der jüdischen Bibel aufmerksam gemacht.

[24] Das Thema ist in den letzten Jahren mehrfach aufgegriffen worden. Vgl. z. B. Margalit Finkelberg/Guy Gedaliahu Stroumsa (Hgg.), Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World, Leiden – Boston 2003 und den Aktenband: Enrico Norelli (Hg.), Recueils normatifs et canons dans l'antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel, Lausanne 2004. Siehe auch: Gerhard May/Katharina Greschat/Martin Meiser (Hgg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/ Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz, Berlin – New York 2002, speziell 64–109 („Marcions neuer Kanon"). Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford 1987 bildet immer noch, innerhalb der jüngeren Forschung, die einflußreichste Monographie. Impulse und Vorschläge für ein Wandel des traditionellen Bildes bietet zuletzt Christoph Markschies, The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research, in: Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World (wie oben), 175–194.

[25] Vgl. besonders die Kritik von de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 354 ff. Er wirft Harnack vor, eine Konstruktion ‚großen Stils' angeboten zu haben, die aber zu einseitig das Orthodoxie-Kriterium betont, ohne dass er auf andere Faktoren – zum Beispiel die von heidnischen und christlichen Kaisern verordneten Ausrottungen von Büchern – eingegangen wäre. Die kirchlichen Bestimmungen hätten im Grunde nur eine relative Wirkung gehabt, d.h. ein ähnliches Schicksal sowohl für die ‚orthodoxen' als auch für die ‚heterodoxen' Autoren, während das Gewicht ‚akzidenteller' Ursachen (Altertümlichkeit der frühchristlichen Schriftsteller, neue Entwicklungen der altkirchlichen Literatur nach dem 4. Jahrhundert usw.) nicht vergessen werden darf. Mehr als die Hemmungen der Orthodoxie hätten andere Ursachen – wie mangelndes Interesse und das Fehlen eines historischen Bewusstseins – die Verluste, vor allem im byzantinischen Milieu, herbeigeführt. Schließlich dürfen die negativen Folgen des Übergangs vom *volumen* zum *codex*, mit dem Verzicht auf Papyrus zugunsten des Pergaments, nicht ignoriert werden: „Exception faite des sévérités surtout byzantines, contre les œuvres d'Origène, l'action de ces causes multiples, issues des circonstances traversées au cours des siècles par l'église, dispense de recourir à des raisons

letzten Jahrzehnten neu erweckte Interesse für das beträchtliche *corpus* apokrypher Schriften, die weitgehend auf diese Periode zurückgehen, hat uns zum Beispiel erlaubt zu verstehen, wie sogar die Entstehung einer ‚Heiligen Schrift' der Christen mit ihren ‚kanonischen' Modellen eine literarische Kreativität nicht verhindern konnte, die sich in nahe liegenden Bereichen entfaltete und die anscheinend den von den kanonischen Schriften nicht erfüllten Erwartungen entsprach.[26]

Noch in Bezug auf den von Harnack entworfenen Abriss der Überlieferungsgeschichte ließe sich außerdem erwähnen, wie die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Form christlicher Texte – besonders die vieldiskutierte Frage nach der Spezifizität, die der christlichen Bevorzugung des *codex* vor dem *volumen* zuzuweisen ist –, manche Perspektiven eröffneten, die zuvor wenig beachtet worden waren.[27] Wie man auch immer diese Frage beantwortet, fest steht das auch statistisch greifbare Datum, wonach die Christen der ersten zwei Jahrhunderte die Form des *codex* deutlich zu bevorzugen scheinen, im Unterschied zu dem, was für die klassische Literatur passiert.[28] Diese Tendenz könnte neues Wasser auf die Mühle Harnacks bringen, wenn der Erfolg des *codex* unter den Christen – wie von manchen Historikern behauptet wird – auf den verbindlichen, ja im gewissen Sinn schon normierenden Einfluss eines ‚offiziellen' Buches wie des Markus-Evangeliums oder das corpus der Paulus-Briefe zurückzuführen wäre.[29] Nach Meinung anderer Forscher ist gerade das Instrument des *codex* vielmehr ein

---

dogmatiques, érigées en système, pour expliquer la disparition d'une partie de la littérature ancienne" (de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II, 370).

[26] Es muss allerdings gesagt werden, dass Harnack mit seiner souveränen Kenntnis der altkirchlichen Literatur diesen Aspekt gar nicht ignorierte. Doch er schien nicht, die letzte Konsequenz daraus ziehen zu wollen, da er offenbar unter dem Einfluss eines letzten Endes ‚protestantischen' Vorurteils gegenüber jener Art von Literatur stand, vgl. Harnack, Geschichte, XXVI: „Man darf sagen, dass ganzen Generationen von Christen, ja ganze christliche Nationen, an dem grellen Schein jener Erzählungen geistig erblindet sind. Sie verloren nicht nur das Auge für das wahre Licht der Geschichte, sondern auch für das Licht der Wahrheit überhaupt".

[27] Eigentlich wusste schon de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 264, von diesem Problem, obwohl er es doch zu streng als eine Übertreibung betrachtet: „une exagération que n'appuient pas les faits et les monuments archéologiques".

[28] Vgl. Harry Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts, New Haven – London 1995, 49: „Of the remains of Greek books that can be dated before the third century C. E., more than 98 percent are rolls, whereas in the same period the surviving Christian books are almost all codices. (...) Early Christianity had an almost exclusive preference for the codex as medium of its own writings and thus departed early and widely from the established bibliographic conventions of its environment". Siehe auch Vian, Bibliotheca divina (wie Anm. 22), 49–50.

[29] Gamble, Books and Readers in the Early Church (wie Anm. 28), 63, verteidigt die These von Colin H. Roberts/Theodore C. Skeat (Hgg.), The Birth of the Codex, London ^{2}1985, wonach die Christen als erste den codex bevorzugten. Er lehnt allerdings die Hypothese ab, die ursprünglich von Roberts vorgeschlagen wurde, wonach das Markus-Evangelium das Modell lieferte; stattdessen legt er nahe, das *corpus Paulinum* in der Form einer „seven-churches edition of the Pauline letters" als solches anzusehen. Für einen heidnischen Ursprung des *codex* plädiert dagegen Joseph van Haelst, Les origines

Indiz für die private Verbreitung christlicher Texte zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert, die die Leistung einzelner Kopisten war. Sie stützen sich nicht auf die ‚Autoritäts-Chrismen' für einen Kanonisierungsprozess, die angeblich von einem kirchlichen Zentrum (wie Jerusalem, Antiochien oder Rom) ausgegangen wären.[30] Ein Hauptargument dieser These – die, meiner Meinung nach, nicht ganz überzeugend ist – ist die Ablehnung der Existenz von *scriptoria*, und damit die Unterbewertung der Rolle, die kirchliche Bibliotheken in vornizänischer Zeit für die Verbreitung der Texte jener Periode gespielt hätten: Im Gegenteil wäre ihre Tradierung durch private Kreise von Kopisten gesichert worden, die wiederum als erste Leser von den von ihnen abgeschriebenen Texten profitiert hätten.[31] Nun, zum einen scheint mir die Dokumentation, auf die sich solche Schlüsse stützen, noch zu schmal, um daraus ein allgemeines Modell zu entnehmen, das sich auf die ganze

---

du codex, in: Les débuts du codex. Actes de la journée d'études organisée à Paris le 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, éd. par Alain Blanchard = Bibliologia, 9, Turnhout 1989, 13–35, hier 14, obwohl er mit demselben statistischen Datum rechnet: „les papyrus bibliques sûrement chrétiens datant d'avant 400, trouvés dans les sables de la province égyptienne sont tous, sauf deux, des fragments de codices, y compris le plus ancien, le *P. Ryl.* 457 (van Haelst 462), datant d'avant 150 de notre ère". Zum schnellen Erfolg des *codex* der vier Evangelien vgl. Ulrich Schmid, Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung (wie Anm. 24), 67–77: ausgehend von Theodor C. Skeat, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, in: NTS 43 (1997) 1–34, behauptet er sogar, dass P^4, P^{64} e P^{67} die Existenz eines *codex* mit den vier Evangelien schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts, d.h. viel früher als Irenäus, bezeugen.

[30] Vgl. Kim Haines-Eitzen, Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature, Oxford 2000, 6: „The papyri of early Christian texts imply just such a private network: physical features such as handwriting, marginal notes, and collections of disparate and various texts in a single codex suggest that copies were made by and for individuals or, at the very least, for individual churches during the second and third centuries". Auch nach Meinung von Kurt Aland/Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ^{2}1989, 80, „in der Frühzeit dürften sämtliche Abschriften durch Privatleute vorgenommen worden sein, die Benutzung eines der Skriptorien (...) verbot sich insbesondere in Zeiten der Gefährdung und Verfolgung der Christen".

[31] Vgl. Haines-Eitzen, Guardians of Letters (wie Anm. 30), 16: „The central theses of the present study are that the scribes who copied early Christian literature were also the users of this literature and that these scribes formed private networks for the transmission of early Christian literature during the second and third centuries. Stated negatively, this means that Christians do not appear to have hired professional scribes, nor were Christian *scriptoria* in existence during the second and third centuries". Auch de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 199 ff. äußerte sich zugunsten der Hypothese einer „privaten Niederschrift", wobei er die besondere Stellung brieflicher Texte innerhalb der frühchristlichen Literatur heraushob. Kurt Aland/Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments (wie Anm. 30), 80, setzen das erste christliche Skriptorium „um 200 n. Chr. in Alexandrien" an, „es hatte aber lediglich Bedeutung für die ägyptische Kirchenprovinz". Eine ‚private' (im Gegensatz, allerdings, zur ‚kommerziellen') Verbreitung christlicher Bücher behauptet unter anderem auch Henri Irénée Marrou, La technique de l'édition à l'époque patristique, in: VigChr 3 (1949), 208–224;

Spannweite bis zur Hälfte des 4. Jahrhunderts ausdehnen ließe und sich dadurch von der folgenden Periode unterscheiden würde – einer Zeit, die ja von der neuen Bedeutung handschriftlicher Praktiken innerhalb des Mönchtums geprägt wäre. Zum anderen lässt sich meines Erachtens kaum behaupten, dass Initiativen einer nicht streng individuellen, sondern eher ‚offiziösen' oder sogar ‚offiziellen' Art den Umgang mit Texten innerhalb der kirchlichen Gemeinden in den ersten drei Jahrhunderten nicht gefördert hätten.[32]

Eines der Merkmale, die bei der Lektüre der *Kirchengeschichte* des Eusebius ins Auge fallen, nebst der Lebhaftigkeit der literarischen Produktion zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert, ist die weite Verbreitung, die sie von einem bis zum anderen Ende der christlichen Welt genossen hat, auch wenn dies anscheinend fast ausschließlich für die Werke auf Griechisch galt. Einen Beweis dafür – allerdings, wie schon gesagt, ohne die Gunst einer fast kanonischen Rezeption zu vergessen, die vielleicht durch katechetische Instanzen motiviert war – liefert eine Schrift wie *Pastor Hermae*: um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom verfasst, ist sie ziemlich bald durch indirekte Überlieferung bezeugt, und zwar in Lyon mit Irenäus, in Carthago mit Tertullian, in Alexandria mit Clemens und Origenes und durch direkte Überlieferung mit verschiedenen Papyri aus Ägypten, wobei die ältesten sich sogar in der Zeit zwischen Ende des 2. und Mitte des 3. Jahrhunderts datieren lassen.[33] Zu einer solchen Verbreitung trug allerdings zunächst die am meisten vertretene Gattung der urchristlichen Schriften bei, die Briefe, die nicht zufällig den größten Anteil

---

er beschränkt sich allerdings auf die Spätantike und berührt nur flüchtig die Frage nach der Existenz von *scriptoria*.

[32] Haines-Eitzen, Guardians of Letters (wie Anm. 30) bedient sich, unter den literarischen Quellen, des Zeugnisses von *Pastor Hermae* (*Vis.* 2, 4) und Eusebius, *HE* V, 28, während sie sich sonst auf die Schreibart der frühchristlichen Papyri (fast ausschließlich biblischen Inhalts) stützt. Meines Erachtens muss man den Unterschied der Situationen einerseits im 1.-2. Jahrhundert und andererseits im 3. Jahrhundert mehr berücksichtigen. Es fällt einem schwer zu denken, dass das private *scriptorium*, das Ambrosius, der Mäzen des Origenes, ihm zur Verfügung stellte, keine Entsprechung auf institutioneller Ebene gefunden haben soll. Vgl. z. B. die Rolle eines Paulus von Samosata mit seiner Kanzlei: Eusebius, *HE* VII, 30, 8; vgl. auch de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 201–202. Übrigens würdigt Haines-Eitzen nicht genügend die Tragweite des origeneischen Unternehmens der *Hexapla*. Sie ignoriert u.a. das Zeugnis von Suidas und Cedrenus über die philologische Tätigkeit des Origenes; vgl. dazu Pierre Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des II^{e} et III^{e} siècles, Paris 1961, 250–251. Dieses Kapitel fand eine Fortsetzung in der ekdotischen Tätigkeit von Pamphilus und seiner Schule, welche die Voraussetzung für die Bitte um 50 Exemplare der Heiligen Schrift seitens Konstantins legte (Eusebius, *V. Const.* 36).

[33] Norbert Brox, Der Hirt des Hermas, Göttingen 1991, 13–14; Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma: Il Pastore (I-III visione), hg. mit einer Einleitung und einem kritischen Kommentar v. Antonio Carlini, Cologny-Genève 1991, 25–26; Philippe Henne, Hermas en Égypte. La tradition manuscrite et l'unité rédactionnelle du Pasteur, CrSt 11 (1990) 237–256. Für die Liste der Papyri (wovon die ältesten P. Mich. II 130, P. Iand. I 4, P. Mich. II 129, P. Oxy. L 3527, P. Oxy. L 3528, P. Oxy. III 404 sind) vgl. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (wie Anm. 13), 235–239 (= Nr. 655–668); Aland†/ Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri (wie Anm. 13), 232–311 (= KV 29–43). Es handelt sich in den meisten Fälle um *Codex* -frr.

neutestamentlicher Schriften ausmachen.[34] Im Sog dieser und ähnlicher Schriften eines mehr oder weniger offiziellen Charakters entstanden dann Archive und Bibliotheken.[35] Ohne ihre Existenz ließe sich das Bewusstsein nicht erklären, das manchmal schon zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert aufkommt und mit der Tatsache rechnet, dass sich eine literarische Hinterlassenschaft im Laufe der Zeit angesammelt hat. Das wichtigste Ergebnis dieses Prozesses der Aufbewahrung und Weitertradierung von Texten werden die zwei Bibliotheken von Jerusalem und Cäsarea sein, die im 3. Jahrhundert entstanden, und zwar jeweils auf Anlass des Jerusalemer Bischofs Alexander (212–250) und des Pamphilus, des Erben der persönlichen Bibliothek des Origenes und Lehrer des Eusebius. Auf ihre Archive und Bücherdepots und speziell auf ihre *pinakes*, also die Listen der Schriftsteller und ihrer Werke fußend, dürfte dann der Kirchenhistoriker imstande gewesen sein, sein Repertoire der vornizänischen Literatur zusammenzutragen.[36]

---

[34] Wie weit die frühchristliche Literatur zwischen dem 2. und dem 3. Jahrhundert von der Briefgattung geprägt wurde, hat besonders Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des II^{e} et III^{e} siècles (wie Anm. 32), herausgestellt. Von großem Interesse ist die Briefsammlung des Dionysius, Bischof von Korinth unter Papst Soter (166–175), aus der Eusebius für seinen Bericht in HE IV, 23 schöpfen konnte. Nach der Hypothese Nautins ist später der Briefwechsel, der ursprünglich an Soter gesandt wurde, vom Nachfolger des Dionysius, Bachyllus, an Polykrates von Ephesus geschickt worden; Polykrates wiederum legte eine Kopie davon seinem Brief an die Bischöfe Palästinas anlässlich des Osterstreits bei (vgl. 90). Haines-Eitzen, Guardians of Letters (wie Anm. 30) ignoriert den Beitrag Nautins. Zu Dionysius von Korinth vgl. jetzt auch Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 265–265.

[35] Nach Meinung von Hermut Löhr, Der Kanon in der Bibliothek, in: ZNT 6/12 (2003), 18–26, hier: 22, muss man mit der Existenz von Archiven bzw. Bibliotheken schon im 1. Jahrhundert rechnen: „Doch müssen die christlichen Gemeinden schon recht früh Archive oder Bibliotheken besessen haben, die nicht nur Teile oder das Ganze der heiligen Schriften Israels enthielten, sondern auch frühchristliche Schriften. Bekannt ist schon aus unseren ältesten Zeugnissen, dem paulinischen Schrifttum, dass frühchristliche Schriften zirkulierten und – so darf man annehmen – auch kopiert wurden". Wie Löhr erinnert, hat M. Hengel, Die Evangelienüberschriften, Heidelberg 1984, 26, Anm. 39 behauptet, dass „auch die Evangelienüberschriften ein Beleg für die Gemeindebibliotheken im frühen 2. Jahrhundert" sind. Vgl. auch Claus-Jürgen Thornton, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen 1991, 47–55.

[36] Zur Geschichte der christlichen Bibliotheken im 2.-3. Jahrhundert vgl. Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XXIX; de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15); Thornton, Der Zeuge des Zeugen (wie Anm. 55), 48–53; Gamble, Books and Readers in the Early Church (wie Anm. 28), 151 ff. Gamble nutzt unter anderem das Zeugnis von *Act. Mart. Scill.* aus, um zu behaupten, dass schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts die wichtigsten Gemeinden über regelrechte Bibliotheken verfügt hätten, die sich nicht auf die Heilige Schriften beschränkten. Die außerordentliche Bedeutung der Bibliothek von Cäsarea erweist sich dadurch, dass sie Philo von Alexandria und Flavius Josephus gerettet hat – vgl. David T. Runia, Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature, in: Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia, hg. v. Avner Raban und Kenneth G. Holum, Leiden 1996, 476–495. Zu Geschichte und Bestand der Bibliothek von Cäsarea, anhand der Werke des Eusebius vgl. Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), bes. 1–36. Er neigt allerdings

In Anbetracht dieser an sich ziemlich verstreuten Verbreitung frühchristlicher Texte vor dem 4. Jahrhundert bin ich mir nicht sicher – wie Antonio Carlini meint –, ob man sich auf die Büchervernichtung berufen kann, die die diokletianische Verfolgung gegen die heiligen Schriften in Gang setzte, um die späteren ‚Leiden' der Überlieferung bei Werken wie *Pastor Hermae* zu erklären, und zwar trotz des mit der konstantinischen Wende schnell wiederaufgebauten Bücherbestandes.[37] Auf jeden Fall lässt eine solche Erklärung – die früher auch in den bedeutenden Studien von de Ghellinck erwähnt wurde – noch einmal eine Konstellation erkennen, die komplexer ist als diejenige, die sich ganz und gar auf das Kriterium der Orthodoxie und auf seine vielfachen Erscheinungen bezieht, die bis an die Schwelle des Mittelalters auftreten. Ich meine damit all jene Texte vom *Canon Muratori* angefangen bis hin zum *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, auf die sich Harnack anscheinend manchmal zu stark bezieht.[38] Er

---

dazu, die Bedeutung der Jerusalemer Bibliothek herunterzuspielen, was meiner Ansicht nach nicht ganz gerechtfertigt ist. Wir können übrigens annehmen, dass die Initiative des Bischofs von Jerusalem auch mit seinen alexandrinischen Kontakten – und zwar sowohl mit Clemens als auch Origenes – zu tun hatte: der eine hat sich ja in der Heiligen Stadt niedergelassen und der andere wurde eingeladen dort zu predigen. Vielleicht sollten wir auch den Namen des Julius Africanus in diesem Zusammenhang nicht vergessen.

[37] „È ragionevole pensare che la *Büchervernichtung* ordinata da Diocleziano ed eseguita su larga scala in tutte le regioni dell'impero abbia coinvolto anche il *Pastore*, così strettamente associato agli altri libri sacri e, anzi, che abbia determinato una svolta nella tradizione di Erma. È sempre rischioso parlare di ‚strozzature tradizionali', di ‚strettoie', ma per il *Pastore* si constata che alla drastica riduzione della circolazione dell'opera con ogni probabilità provocata dall'editto di Diocleziano non seguì in ogni area geografica quello slancio di riproduzione, promosso e sostenuto da Costantino e poi continuato senza arresti, che valse presto a risarcire le perdite e ad assicurare una capillare diffusione ai libri canonici del *Nuovo* e del *Vecchio Testamento*", so Antonio Carlini, Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma (wie Anm. 33), 26. Über die Konsequenzen der diokletianischen Verfolgung für die Bücherbestände der christlichen Gemeinden, siehe Gamble, Books and Readers in the Early Church (wie Anm. 28), 145ff. Der Verfasser führt das außerordentliche Zeugnis von den *Gesta apud Zenophilum* an, worin die Beschlagnahme der heiligen Bücher beschrieben wird, die in Cirta, der Hauptstadt Numidiens, stattfand: Es handelt sich um mindestens 37 Bücher, eine gar nicht so unbedeutende Zahl für eine Provinzstadt. Andere interessante Zeugnisse aus den *Acta Martyrum* bilden das *Martyrium des heiligen Felix*, der die Wirkung des diokletianischen Edikts in der afrikanischen Stadt von Tibiuca beschreibt (303), sowie das *Martyrium der heiligen Agape, Irene und Chionia*, das Thessalonika als Schauplatz hat (303/304). Dass die Große Verfolgung einen Riss in der Überlieferung der Heiligen Schriften bildete, haben etwa Kurt Aland/Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments (wie Anm. 30), 81 erkannt: „Die diokletianische Verfolgung bedeutet einen tiefen Einschnitt nicht nur in die Geschichte der Kirche, sondern auch in die Geschichte des neutestamentlichen Textes. Die zahllosen in der Verfolgung vernichteten Handschriften mußten ersetzt werden und zusätzlich die überaus vielen nach der ‚konstantinischen Wende' entstehenden Gemeinden neu damit versorgt werden". Zum Thema vgl. zudem Wolfgang Speyer, Büchervernichtung, in: RAC. Suppl., Lfg. 10 (2003) 171–233, bes. 207–209.

[38] Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XXXIX-XL. Nach de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 256 entstand das pseudo-gelasianische Dekret wahrscheinlich in Gallien oder Norditalien zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Die

wusste allerdings sehr gut, dass die Vorschriften ignoriert werden können, ohne dass also die Praxis den Prinzipien immer und auf jeden Fall entspricht. Er war sich außerdem bewusst, dass viele andere Faktoren – absichtlich oder unabsichtlich – den Gang der Überlieferung dieser oder jener Schrift bestimmen können. Ein Zeugnis davon stellte in den Augen von Harnack selbst die Aufbewahrung von zwei problematischen Autoren wie Tertullian und Origenes dar, obwohl er die Rettung vieler Schriften Tertullians (zusammen mit *De Trinitate* von Novatian) „als eines der grössten Räthsel der Überlieferungsgeschichte" ansah.[39]

Wie Carlini bei seiner Untersuchung der Beziehung zwischen Textüberlieferung und kanonischen Vorschriften in Bezug auf Hermas, die *Sentenzen* des Sextus und Origenes festgestellt hat, ist es „schwierig die Verwirrungseffekte zu messen, die die Urteile einer Autorität, oder die kanonischen Vorschriften auf den Überlieferungsverlauf eines Werks der Antike ausgeübt haben mögen, welche seine Lektüre aus religiösen und doktrinären Gründen verboten oder abgeraten haben"; man soll vielmehr in Kauf nehmen, dass „jede Textüberlieferung ein Fall für sich ist und einen eigenen Verlauf hat, der manchmal unterschwelligen Phänomenen unterliegen kann".[40] Mit Rücksicht auf diese Empfehlung möchte ich jetzt ein besonderes Beispiel heranziehen – Irenäus von Lyon –, das uns erlauben wird, die Probleme der Überlieferung frühchristlicher Literatur an einem ihrer Hauptvertreter erneut zu betrachten.

Bedeutung des *Canon Muratori* für unsere Fragestellung wird von Hermut Löhr, Der Kanon in der Bibliothek (wie Anm. 38), 23 so eingeschätzt: „Der Kanon wird zur Idee, die unabhängig von den materiellen Bedingungen seiner Existenz überliefert werden kann. Dass der Kanon auf ein Archiv, eine Bibliothek angewiesen ist, ja selber eine solche Bibliothek darstellt, tritt demgegenüber in den Hintergrund. Dass der Kanon Teil einer umfassenden Buchkultur ist, ist für das im Canon Muratori formulierte *Selbst*verständnis des christlichen Kanons nicht entscheidend".

[39] Indem Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), LV daran erinnert, dass die alten Handschriften Cyprians mit den lateinischen Bibelhandschriften rivalisieren, fügt er hinzu: „Unter solchen Umständen und bei dem eigenthümlichen Verhältniss, welches zwischen Cyprian einerseits und Tertullian und Novatian andererseits bestanden hat, muss es als eines der grössten Räthsel der Überlieferungsgeschichte bezeichnet werden, dass sich so viele Schriften Tertullian's und die Hauptschrift Novatian's erhalten haben". De Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (Anm. 15), 193 stellt fest: „la nomenclature de ses œuvres faite par son biographe Pontius les distribue d'après l'ordre conservé par les meilleurs manuscrits, ce qui est la preuve d'une diffusion immédiatement organisée". Zur Überlieferung Cyprians vgl. auch unten Anm. 56.

[40] „È certo difficile misurare gli effetti di perturbamento che sul corso tradizionale di un'opera antica possono avere avuto giudizi di autorità, prescrizioni canoniche che ne abbiano vietato o sconsigliato la lettura per motivi religiosi e dottrinali. È facile cadere nelle semplificazioni, non tenendo conto di tutti i fattori che concorrono alla conservazione o perdita di un'opera e, nel caso della conservazione, al suo maggiore o minore rigoglio tradizionale. Alcune strettoie, alcune strozzature nella storia della tradizione dei testi antichi sono state individuate con sicurezza (selezioni di testi, passaggio dal rotolo al codice, traslitterazione), ma ogni tradizione testuale è un caso a sé, ha un corso proprio magari soggetto a fenomeni carsici" – so Antonio Carlini, Tradizione testuale e prescrizioni canoniche: Erma, Sesto, Origene, in: Orpheus NS 7 (1986), 40–52, bes. 41.

Der Fall des Irenäus von Lyon: Glück und Unglück eines frühchristlichen ‚Klassikers'

Nach fast einmütigem Urteil der Historiker ist Irenäus der erste Autor der altchristlichen Literatur, den man als einen ‚Klassiker' bezeichnen kann – eine Bewertung, die im Prinzip mit dem von der christlichen Antike geprägten Bild des Bischofs von Lyon konvergiert.[41] Dies Bild wurde uns wesentlich durch die *Kirchengeschichte* des Eusebius überliefert: Der Kirchenhistoriker, an die ‚internationale' Rolle erinnernd, die Irenäus in der Kirche des ausgehenden 2. Jahrhunderts gespielt hat, beschreibt mehrmals seine literarische Tätigkeit und stellt ihn als den Höhepunkt unter den Schriftstellern jener Periode vor.[42]

Zunächst zitiert der Bischof von Cäsarea mehrmals die wichtigste Schrift des Irenäus, die er offenbar in ihrer Vollständigkeit kennt, weil er Auszüge aus den fünf Büchern bringt: *Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)*, unter dem Titel *Gegen die Häresien* (*Adversus haereses*) bekannt, wie schon von Eusebius bezeugt wird.[43] Der Kirchenhistoriker erwähnt auch ein anderes Werk antihäretischer

---

[41] Vgl. z. B. die Meinung eines der besten Irenäus-Spezialisten, Norbert Brox, Irenäus, in: Heinrich Fries/Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie, I. Bd.: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 11: „Ein ‚Klassiker der Theologie' ist Irenäus von Lyon in dem Sinn, dass er für eine verbreitete Tradition kirchlicher Theologie und apologetischer Argumentation steht, die er als ihr früher Zeuge entscheidend ausgearbeitet hat. Irenäus beteiligte sich auf ‚klassisch' gewordene Weise an der in seinen Tagen besonders prekären Abgrenzung des kirchlichen Christentums gegen Religionen und religiöse Anschauungen der Umwelt". Auch Enrico Norelli teilt diese Einschätzung, im Gegensatz zu den kritischen Äußerungen von Friedrich Loofs – vgl. Moreschini/Norelli, Storia della letteratura cristiana antica greca e latina (wie Anm. 5), 330–331.

[42] Nach HE IV, 21 bildet das Werk des Irenäus den Gipfel der literarischen Tätigkeit während der Regierungszeit von Marc Aurel (HE IV, 19), und zwar am Schluß eines langen Verzeichnisses von Schriftstellern, welches u.a. Theophilus von Antiochien (vgl. HE IV, 20), Hegesipp, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis und Melito umfasst.

[43] Vgl. besonders HE V, 7, 1, wo Eusebius erinnert, dass das Werk aus fünf Büchern besteht, und IV, 18, 9, wo es unter dem bekannteren Titel *Πρὸς τὰς αἱρέσεις* angegeben wird. Ein Verzeichnis der von Eusebius zitierten Stellen findet man bei Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 269 ff., der sie nach der Bücherfolge eingetragen hat; demnach zitiert also Eusebius aus Buch 1 (AH I, 21, 3; I, 27, 1; I, 28, 1), 2 (AH II, 22, 5; II, 31, 2; II, 32, 4), 3 (AH III, 1, 1; III, 3, 3; III, 3, 4 [2 Frr.]; III, 4, 3; III, 21, 1; III, 21, 2), 4 (AH IV, 6, 2; IV, 20, 2) und 5 (AH V, 6, 1; V, 26, 2; V, 28, 4; V, 30, 1; V, 30, 3; V, 33, 4). Es finden sich außerdem Anspielungen auf AH I, 23, 5; I, 24, 1; I, 25. Die Zitate konzentrieren sich fast ausschließlich in HE III-V – siehe Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 217. Für eine eingehende Untersuchung dieser Stellen vgl. die Einleitungen zu den einzelnen Bänden von der Sources Chrétiennes-Ausgabe: Adelin Rousseau/Louis Doutreleau, Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I, t. 1: Introduction, notes justificatives, tables (SC 263), Paris 1979; t. 2: Texte et traduction (SC 264), Paris 1979; Dies., Livre II, t. 1 (SC 293), Paris 1982; t. 2: Texte et traduction (SC 294) – Dies., Livre III, t. 1 (SC 210), Paris 1974; t. 2: Texte et traduction (SC 211), Paris 1974; – Adelin Rousseau/Bertrand Hemmerdinger/Louis Doutreleau/Charles Mercier, Livre IV (SC 100*, 100**), Paris 1965; – Adelin Rousseau/Louis Doutreleau/Charles Mercier, Livre V,

Polemik, das gegen Marcion gerichtet war. Es könnte aber auch ein Hinweis auf das Projekt sein, das Irenäus nach Vollendung von *Adversus Haereses* durchführen wollte.[44]

An einer Stelle, die sich vielleicht unmittelbarer auf einen Katalog der Schriften stützt,[45] listet dann Eusebius die Briefe auf, die Irenäus an zwei römische Presbyter gesandt hat:[46] *An Blastus über das Schisma (Περὶ σχίσματος); An Florinus über die Monarchie oder dass Gott nicht der Urheber des Bösen sei (Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν ποιητὴν κακῶν),*[47] woraus eine Reihe von Anekdoten über Polykarp von Smyrna referiert werden, die um so anregender wirken, je mehr ihr präziser Kontext uns entgeht;[48] noch an Florinus adressiert, eine Abhandlung (σπούδασμα oder σύγγραμμα) *über die Achtzahl (Περὶ ὀγδοάδος)*, aus der Eusebius einen den Spezialisten des Buchwesens in der Antike wohl bekannten *colophon* abschreibt.[49]

---

t. 1 (SC 152), Paris 1969; t. 2: Texte et traduction (SC 153), Paris 1969. Zu den kritischen Reaktionen, die von der Sources Chrétiennes-Ausgabe hervorgerufen wurden, siehe Bertrand Hemmerdinger, Observations critiques sur Irénée, IV (Sources Chrétiennes 100) ou les mésaventures d'un philologue, in: JThS NS 17 (1966) 308–326; Sven Lundström, Die Überlieferung der lateinischen Irenaeus-Übersetzung, Uppsala 1985. Nach Thornton, Der Zeuge des Zeugen (wie Anm. 55), 53 stellte vermutlich die Bibliothek der römischen Kirche, mit ihren inzwischen beträchtlich gewordenen Beständen, die Grundlage für die Verfassung von AH.

[44] Vgl. HE IV, 25 mit AH I, 27, 4; III, 12, 12.

[45] HE V, 20, 1 ff.

[46] Es handelt sich um Blastus und Florinus (HE V, 15): über den einen wissen wir nur, dass er ein Schisma in der römischen Gemeinde unter Papst Eleutherus (175–189) verursachte; über den anderen erfahren wir durch Irenäus, dass er zunächst ein Schüler des Polykarp in Smyrna gewesen war und sich dann in Rom der valentinianischen Schule angeschlossen hatte. Vgl. dazu Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des II^{e} et III^{e} siècles (wie Anm. 32), 103–104 – wonach es unratsam wäre, späteren Nachrichten zu vertrauen, die aus Blastus bald einen Quartodezimaner, bald einen Montanisten machen – und zuletzt Daniel Wanke, Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus haereses, in: ZAC 3 (1999), 202–240. Laut Wanke, ebd., 232 der zu Recht die Rolle des Florinus ans Licht rückt, war möglicherweise „die Aktivität des römischen Presbyters Florinus ein entscheidender Grund für Irenäus, *Adversus haereses* abzufassen".

[47] Für Christoph Markschies, Die valentinianische Gnosis und Marcion – einige neue Perspektiven, in: May/Greschat (Hgg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung (wie Anm. 24), 159–175, hier: 170 rückt der Bischof von Lyon „in seiner leider verlorenen Polemik gegen den römischen Presbyter Florinus die Valentinianer in die Nähe Marcions und seiner Rede von einem Schöpfergott, wie der erhaltene Titel bezeugt".

[48] HE V, 20, 4–8.

[49] HE V, 20, 2. Vgl. de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15); E. Arns, La technique du livre d'après saint Jérôme, Paris 1953, 65–66. In diesem Zusammenhang kann man auf einen anderen, vielleicht noch bekannteren und umstritteneren Kolophon in *Mart. Pol.* 22.2–4 hinweisen, der mit der schriftstellerischen Tätigkeit des Irenäus zu tun hat. Demnach hätte Irenäus den Text von *Martyrium* aufgenommen, das ursprünglich von Euarestos im Auftrag von Marcion verfasst worden sei; dann hätte Gaius, ein Schüler von Polykarp und Irenäus, eine Kopie davon gemacht (μετεγράψατο μὲν Γαῖος ἐκ τῶν Εἰρηναίου). Ferner hätte ein gewisser Sokrates von dem Exemplar des Gaius (ἐκ τῶν Γαΐου ἀντιγράφων) eine zusätzliche Kopie in Korinth gemacht. Schließlich

An einer weiteren Stelle erwähnt Eusebius, wobei er ausdrücklich beteuert, das Werkverzeichnis des Irenäus ergänzen zu wollen, noch folgende Schriften: *Über die Wissenschaft* oder *Gegen die Hellenen (Περὶ ἐπιστήμης)*, das an einen Bruder namens Marcian adressierte Werk mit dem Titel *Zum Erweis* (oder *Zur Darlegung) der apostolischen Verkündigung (Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος)*, ein Buch von *Gesprächen* oder *Diskussionen (Διαλέξεις)* gemischter Art über biblische Stoffe, besonders über die *Epistel an die Hebräer* und das Buch der *Weisheit*.[50] Schließlich, als Eusebius die Kontroverse um das Oster-Datum darstellt, gedenkt er noch des *Briefes an Viktor*, Bischof von Rom, den Irenäus wohl im Namen seiner gallischen Amtskollegen verfasst hatte.[51] Die auf diese Weise zusammengetragene Liste der *Kirchengeschichte* – sei es oder nicht ein Indiz für so etwas wie ein schon existierendes *corpus* von *Opera Omnia* des Irenäus[52] – erscheint noch einmal, und zwar als reines Werkverzeichnis (und auch in diesem Fall nicht ohne Missverständnisse bei der Übersetzung) in Hieronymus' *De viris illustribus*.[53]

---

hätte Pionius, nach einer Offenbarung des Polykarps, den Text ausfindig gemacht und weiter kopiert. Die Echtheit dieses Kolophons ist viel diskutiert worden. Vgl. Haines-Eitzen, Guardians of Letters (wie Anm. 30), 79–81, bes. 165 Anm. 11, die sich auf die Verteidigung der Echtheit durch Leslie Barnard und auf die tendenzielle Zusage von Gamble stützt.

[50] Vgl. HE V, 26. Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 263 führt den Titel *Διαλέξεις* auf die Erinnerung an die Gespräche von Polykarp zurück, die Irenäus in seiner Jugend gehört hatte (siehe HE V, 20, 6). Es könnte sich aber auch um ‚Homelien' handeln. Zur Tradierung der *Διαλέξεις* siehe unten Anm. 84.

[51] Laut Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des II[e] et III[e] siècles (wie Anm. 32), 33–64, soll Irenäus auch den *Brief an die Brüder von Asien und Phrygien* mit dem Bericht über die Märtyern von Lyon verfasst haben, der in HE V, 1–3 zitiert wird. Vgl. auch ebenda, 93 ff.

[52] Der Schlußsatz von HE V, 26: καὶ τὰ μὲν εἰς ἡμετέραν ἐλθόντα γνῶσιν τῶν Εἰρηναίου τοσαῦτα (498.13–14) weist anscheinend auf eine Liste der Irenäus-Schriften hin, die Eusebius zur Verfügung stand. Allerdings lässt vielleicht die separate Eintragung in HE V, 20 und V, 26 daran denken, dass keine regelrechte Sammlung ‚Sämtlicher Werke' existierte, sondern eher *corpora* von getrennten Schriften (vgl. unten 26 und Anm. 82). Ich kann in diesem Rahmen nicht auf das Problem eingehen, und zwar mittels einer komparativen Analyse von anderen von Eusebius eingetragenen Katalogen, die Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XXX dazu führten, die Existenz von Sammlungen der (sämtlichen) Werke für Autoren wie Justin, Irenäus, Clemens von Alexandria, Dionysius von Korinth, Hippolyt, Origenes und Dionysius von Alexandria anzunehmen. Wie der Fall des Irenäus noch einmal beweist, geht die Untersuchung von Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 217–218 nicht so sehr auf die Art der Überlieferung ein, sondern sie befasst sich vorwiegend mit dem Bestand der Bibliothek von Eusebius und der unmittelbaren Verfügbarkeit der angegebenen Werke.

[53] *Scripsit quinque* Adversus haereses *libros et* Contra gentes *volumen breve et* De disciplina *aliud et* Ad Marcianum fratrem de apostolica praedicatione *et* Librum variorum tractatuum *et* Ad Blastum de schismate *et* Ad Florinum de monarchia sive quod Deus non sit conditor malorum *et* De octava *egregium* σύνταγμα... *Feruntur eius et aliae* Ad Victorem episcopum de quaestione paschae *epistulae* (Hieronymus, *de vir. ill.* XXXV, 4. 6 [ed. Ceresa-Gastaldo – wie Anm. 12 –, 130]). In der Nachricht des Hieronymus kann man also eine neue Bestätigung für das ziemlich strenge Urteil Harnacks, Geschichte (wie Anm. 14), XXXIII betreffs von *de vir. ill.* finden: Hieronymus hätte ja Eusebius

Von dieser reichen Serie von Werken – welche die vielfältigen Lehrinteressen des Irenäus in ihrer ganzen Breite widerspiegelt, da sie ihn nicht nur als Theologen und Häresiologen zeigt, sondern auch als Apologeten, Exegeten und ‚Memorialisten' – sind nur zwei Schriften erhalten: *Adversus Haereses* und *Epideixis*. Keins von den beiden Werken ist uns allerdings in der Originalsprache direkt überliefert worden, während wir von den anderen Schriften nur sehr spärliche Reste besitzen.[54] Zudem ist hier zu bemerken, dass die relativ beschränkte Zahl von fragmentarischen Texten, die dem Irenäus in Florilegien und Katenen zugewiesen werden, daran denken lässt, dass (abgesehen von bescheidenen Ausnahmen in byzantinischer Zeit) die Figur des Bischofs von Lyon zur Schaffung pseudepigraphischer Schriften nicht ausgenützt wurde[55] – was dagegen, wenn auch in einer eher sporadischen Form, einzelne vornizänische Autoren erfuhren (z. B. Ignatius von Antiochien oder Justin unter den griechischen Vätern, Cyprian unter den lateinischen) –

---

aufgenommen und ergänzt, doch sei dies „mit vielen Willkürlichkeiten und Leichtfertigkeiten" geschehen. Hieronymus macht in der Tat aus einem einzigen Werk (*Περὶ ἐπιστήμης*) zwei (*Contra gentes* und *De disciplina*), wobei er sich bemüht, einzelne Schriften zu qualifizieren, ohne dass er offenbar über sonstige Indizien als den Text von HE verfügt. Auch Rufins Übersetzung von HE V 26 gibt allerdings eine ungenaue Liste wieder: *Extat autem adhuc Irenaei praeter eos quos supra enumeravimus libellos etiam aliud volumen egregium adversum gentes, quod* De disciplina *adtitulavit, ad Marcianum quendam scribens, sed et dialogi de diversis, in quibus testimonia de epistula ad Hebraeos ponit plurima et de Sapientia quae dicitur Salomonis* (499.9–13).

[54] Außer dem Inventar von Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 263–264, siehe vor allem CPG (wie Anm. 15) I, 110–118; CPG.Supplementum (wie Anm. 15), 21. Die Briefsammlung des Irenäus muß reichlicher gewesen sein, als wir es aus der Liste des Eusebius entnehmen können (vgl. oben Anm. 51): CPG fügt noch ein syrisches Fragment einer *Epistula ad Victorem papam Romanum de Florino* (CPG 1311) sowie das Fragment einer *Epistula ad Alexandrinum quendam* (CPG 1312) hinzu. Was die erhaltenen griechischen Fragmente angeht (CPG 1315), betrachtet sie Geerard im allgemeinen als „pauca fide digna" (CPG I, 113): von den 30 Fragmenten der Ausgabe von William W. Harvey, Sancti Irenaei libros quinque adversus Haereses..., Cantabrigiae 1857 sieht es so aus, als ob nur Nr. 24, 27–28, 29 echt wären. Vgl. Robert M. Grant, The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus, in: Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey, Freiburg i. Br. 1963, 201–216. Die syrischen Fragmente stammen fast alle aus AH (CPG 1316), während die armenischen (CPG 1317) aus AH und Epid. kommen.

[55] CPG registriert nur zwei *Spuria*: eine *Epistula ad Demetrium diaconum de fide* (CPG 1320) – vgl. dazu Marcel Richard, Un faux dithélite: le traité de S. Irénée au diacre Démétrius, in: Polychronion. FS F. Dölger, Heidelberg 1966, 431–440 (= ders., Opera Minora, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 65) – und einen armenischen *Sermo* (CPG 1321). In den unechten griechischen Fragmenten tritt häufig der Namen von Irenäus anstelle des Hippolyt auf. Im Zusammenhang damit kann man auf die Nachricht bei Photius (*Biblioth.* Cod. 48, hg. v. René Henry, I, Paris 1959, 35) hinweisen, wonach der Name des Irenäus, zusammen mit anderen, als möglicher Verfasser einer Schrift, genannt *Das Labyrinth*, kursierte: ἀνεπιγράφου δὲ καταλειφθέντος τοῦ λόγου φασὶ τοὺς μὲν Ἰωσήπου ἐπιγράψαι τοὺς δὲ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὥσπερ καὶ τὸν λαβύρινθόν τινες ἐπέγραψαν τοῦ Ὠριγένους. Die Schrift wird heute meistens dem Hippolyt zugeschrieben. Photius entnahm die Zuweisung an Irenäus aus den seinem Exemplar beigegebenen Scholien.

und zwar normalerweise, um mit ihrer Autorität bestimmte dogmatische Überzeugungen zu unterstützten.[56]

Wenn Irenäus also nicht dazu verhalf, die „Bibliothek unechter Schriften" zu vergrössern, die sich im Laufe der Zeit nach Harnacks Meinung der „spärlichen Chrestomathie" der vornizänischen Literatur hinzugesellt haben,[57] lässt sich allerdings die Tradition seiner echten Schriften nur sehr bruchstückhaft für *Adversus haereses* und noch summarischer für die *Epideixis* rekonstruieren. Das Hauptwerk des Bischofs von Lyon muss sich, mindestens zu Beginn, einer gewissen Verbreitung erfreut haben, wenn wir es ziemlich bald nach seiner Entstehung in Ägypten finden, und zwar dank des Zeugnisses eines Oxyrinchos-Papyrus, der aus paläographischen Gründen gegen Ende vom 2. oder Anfang vom 3. Jahrhundert datiert wird. Dieser Papyrus hat die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, nicht nur weil er sich noch in der Form der Rolle präsentiert, im Unterschied zu fast allen den aus jener Periode überlieferten christlichen Texten, sondern auch weil – wie Colin Roberts behauptet – das Vorkommen von kritischen Zeichen an seinem Rande Indizien für die Existenz eines christlichen *scriptorium* bieten würde.[58] Auch im Fall, es läge hier eigentlich ein Exemplar für den Privatgebrauch vor – wie von anderen Forschern eingewandt wird –, würde dies ohne weiteres das Interesse bezeugen, das am Anfang des 3. Jahrhunderts AH umgab. Dies Interesse bestätigt übrigens auch ein zweites Fragment in direkter Überlieferung: Es handelt sich um einen Papyrus von Jena, den man zwischen dem 3. und 4.

---

[56] Auf die Umstände der Überlieferung von Cyprian sowie auf ihre mögliche Manipulierung beruft sich z. B. Rufin. In *De adulteratione librorum Origenis* 12 erinnert er, wie die Pneumatomachen dem im Normalfall einzigen *codex* mit den Briefen Cyprians den Text von Novatians (fälschlicherweise als Tertullian angegeben) *De Trinitate* hinzugefügt hätten: *Sancti Cypriani martyris solet omne epistularum corpus in uno codice scribi. Huic corpori haeretici quidam, qui in Spiritum Sanctum blasphemant Tertulliani libellum De Trinitate, reprehensibiliter quantum ad ueritatem fidei nostrae pertinet scriptum, inserentes et quam plurimos codices de talibus exemplaribus conscribentes per totam Constantinopolim urbem maximam distrahi pretio uiliore fecerunt, so* René Amacker/Éric Junod (Hgg.), Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène (SC 464), Paris 2002, 313. Vgl. auch Pierre-Marie Bogaert, Aux origines de la fixation du canon: Scriptoria, listes et titres. Le Vaticanus et la stichométrie de Mommsen, in: Jean-Marie Auwers/Henk Jan de Jonge (Hgg.), The Biblical Canons, Leuven 2003, 170, der die Zusammenstellung von Cyprians Werken und den biblischen Büchern in einer afrikanischen Stichometrie um die Mitte des 4. Jahrhunderts untersucht.

[57] „Neben die dünne Chrestomathie echter Schriften trat in steigendem Masse eine Bibliothek unechter" – so Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XXV.

[58] P. Oxy. III 405; Doutreleau (SC, 210), 126–131; van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (wie Anm. 13), 240 (= Nr. 671); Aland†/Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri (wie Anm. 13), 317–320 (= KV 46). Vgl. Colin H. Roberts, Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt, London 1979, 24 (mit Hinweis auf die Spitzwinkeln, die das Anführen eines Zitats aus Mt 3, 16–17 markieren). Dagegen behauptet Haines-Eitzen, Guardians of Letters (wie Anm. 30), 89, 95 wir haben hier mit einer Kopie für private Zwecke zu tun. Nach Aland†/Rosenbaum (wie Anm. 13), 318 handelt es „sich anscheinend um den Rest eines Buchhändler-Exemplars, nicht um einen Gebrauchstext". Der Papyrus enthält 6 frr. aus AH III, 9, 2.

Jahrhundert datiert, wahrscheinlich aus Apollinopolis Magna stammend.[59] Sowohl der eine als auch der andere Zeuge von AH lassen sich vielleicht auswerten, um das Vorhandensein anderer doktrinärer Richtungen, nebst dem dominierenden Einfluss von Alexandria, im ägyptischen Christentum der Spätantike festzustellen: genauer gesagt, hätten wir damit weitere Spuren jener ‚asiatischen Tradition' (wie auch die gleichzeitige Verbreitung des Melito von Sardis beweist), deren Einfluss von den jüngsten Forschungen ans Licht gebracht wurde.[60] Damit möchte man selbstverständlich nicht leugnen, dass das Werk des Irenäus auch von typisch alexandrinischen Autoren – wie an erster Stelle Clemens und Origenes – gelesen wurde, sowie es später etwa Methodius von Olympos, Markell von Ankyra, Basilius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem tun werden.[61]

Wenn die zwei Papyri unsere einzigen Zeugen einer direkten Überlieferung sind, kann die weitere Geschichte des griechischen Texts von AH nur durch indirekte Überlieferung und die verstreuten Nachrichten zum Autor und zur Verbreitung seines Werks in byzantinischer Umgebung bis zum Hochmittelalter verfolgt werden. Wie zu erwarten ist und es der Eigenart von AH entspricht, hat die häresiologische Literatur zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert reichlich aus dem Werk des Irenäus geschöpft. Es kann ja als ein regelrechter Prototyp dieser Gattung gelten, wie wir speziell bei Hippolyt, Epiphanius und, wenn auch in bescheidenerem Maß, bei Theodoret von

---

[59] Vgl. Marcel Richard/Bertrand Hemmerdinger, Trois nouveaux fragments grecs de l'Adversus Haereses de Saint Irénée, ZNW 53 (1962), 252–255; Fritz Uebel, Der Jenaer Irenäuspapyrus, in: Eirene. Studia Graeca et Latina III, Praha 1964, 51–109; A. Rousseau (SC, 152), 119–157 („Le papyrus d'Iéna"); van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (wie Anm. 13), 240–241 (= Nr. 672); Aland†/Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri (wie Anm. 13), 321–327 (= KV 47). Der zweite Papyrus enthält eine größere Portion von AH V (V, 3, 2–12, 2, auf der Rectoseite der Rolle; V, 12, 2–13, 1, auf der Versoseite der Rolle), die weitgehend einem ‚Traktat über die Auferstehung des Fleisches' entspricht. Nach Rousseau, „il semble... assez plausible d'admettre que le Papyrus primitif contenait en son intégralité cette section particulièrement remarquable de l'œuvre irénéenne" (126).

[60] Vgl. dazu die Bemerkungen von Alberto Camplani in: Adamantius 8 (2002), 194 ff., der sich speziell auf Melito bezieht. Der Einfluss des Irenäus in Ägypten liefert vielleicht den Anhaltspunkt für die sonst fragwürdige Behauptung des Hieronymus, wonach Dionysius von Alexandria ein Werk gegen Irenäus verfasst hätte. Vgl. Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres XVI-XVIII, Texte établi par Roger Gryson et Corinne Gabriel, Freiburg 1999, 1818.19–28: *Comm. in Is.* XVIII Praef.: *Irenaei tantum Lugdunensis episcopi faciam mentionem, aduersum quem uir eloquentissimus Dionysius Alexandrinae ecclesiae pontifex elegantem scribit librum, irridens mille annorum fabulam et auream atque gemmatam in terris Hierusalem, instaurationem templi, hostiarum sanguinem, otium sabbati, circumcisionis iniuriam, nuptias, partus, liberos educationem, epularum delicias, et cunctarum gentium seruitutem, rursumque bella, exercitus ac triumphos et superatorum neces, mortemque centenarii peccatoris. Cui duobus uoluminibus respondit Apollinaris.* Wir dürfen nicht ausschließen, dass Nepos – dessen Auffassungen vom alexandrinischen Bischof in der Schrift *Über die Verheißungen* bekämpft wurden (HE VII, 24) – sich vom Millenarismus in AH V inspirieren ließ.

[61] Für eine systematische Darstellung der *testimonia* zur Rezeption des Irenäus und seines Werks, vgl. Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 266–287. Basilius zitiert zweimal Irenäus in *de Spir. s.* 29, 72. Vgl. AH V, 8, 2; V, 9, 3 und L. Doutreleau (SC 152), 75–76.

Kyrrhos feststellen können.[62] Nebst der *Kirchengeschichte* des Eusebius, der dieselben geschichtlichen und doktrinären Interessen teilt, sind es eben diese Autoren, die für uns die bedeutsamsten Partien des griechischen Texts aufbewahrt haben. Solche Partien verteilen sich sehr unterschiedlich je nach den Büchern, mit der einzigen Ausnahme von AH I, dessen größter Teil gerettet worden ist.[63] Ohne auf die Art und Weise einzugehen, wie die Häresiologen uns den Text überliefert haben (wechselnd: von einer ziemlich treuen Wiedergabe – wie es mit Epiphanius geschieht – bis zu einer mehr oder weniger freien Bearbeitung – wie es, zum Teil bei Hippolyt und Theodoret der Fall ist), bringt das bei ihnen erweckte Interesse für AH einen neuen Beweis der These Harnacks. Danach hat die ‚kirchliche Wissenschaft' mit ihrem dokumentarischen bzw. gelehrten Anliegen, außer den polemischen und apologetischen Zielen, schon seit Ende des 2. Jahrhunderts dazu beigetragen, Schriften wie AH zu retten, sobald sie nicht mehr als ‚aktuell' angesehen wurden.[64] Nichtsdestoweniger, trotz der ihr anhaftenden antiquarischen Neigung, reichte diese Wissenschaft nicht aus, um den Rest von AH, speziell das 2. Buch, aufzubewahren.[65] Jenes Buch und noch mehr AH III-V eigneten sich dagegen für die fragmentarischen Extrapolierungen der Redakteure von dogmatischen und spirituellen Florilegien oder von exegetischen Katenen, nach dem seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der byzantinischen

---

[62] So z. B. von den 31 frr. von AH 1 kommt nur eins bei Theodoret, *Haer. fab. comp.* vor, während die meisten von ihnen aus dem *Elenchos* des Hippolyt (14 frr.) bzw. aus dem *Panarion* von Epiphanius (11 frr.) stammen. Zu diesen sind noch 4 frr. aus der *Kirchengeschichte* des Eusebius sowie eins aus dem griechischen Pseudo-Ephrem, *de virt.* hinzuzufügen. Vgl. SC 263, 64–65.

[63] Für statistische Angaben und eine ausführliche Besprechung der Fragmente in direkter Überlieferung verweise ich auf die Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Sources Chrétiennes-Ausgabe (wie Anm. 43). Vgl. auf jeden Fall, die allgemeine Orientierung, die von A. Rousseau und L. Doutreleau (SC 263), 61, angeboten wird: AH I: 74%; II: 3% (vgl. SC 293, 83); III: 11%; IV: 7%; V: 17%.

[64] Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XLVI ff. Die Interessen der Vertreter dieser Wissenschaft, deren Initiator Origenes ist, richten sich zwar auf Bereiche, die mit den Anliegen der Kirche zusammenfallen, aber sie betreffen auch einen weiteren kulturellen Horizont (Chronologie, Geographie, Archäologie, Literaturgeschichte und Geschichte im allgemeinen). Eben auf die Anregung solcher Interessen lässt sich größtenteils zurückführen, was von den Schriften dieser Periode auf uns gekommen ist. Doch, selbst die patristische Wissenschaft hat nach Harnack auch zu ihrem Verlust beigetragen, indem sie sich, vom dogmatischen Fortschritt beeinflusst, mancher Werke entledigt hat, die für sie als überholt galten.

[65] „Rien d'étonnant à cela, si l'on songe que la plus grande partie du Livre II est consacrée à des argumentations *ad hominem* destinées à mettre en lumière les contradictions et les incohérences inhérentes aux thèses gnostiques. De telles argumentations n'avaient plus d'intérêt immédiat deux ou trois siècles plus tard, lorsque, au fort des controverses trinitaires ou christologiques, on se mit à récolter les témoignages des Pères antérieurs et à en composer des florilèges destinés à étayer les argumentations. Aussi bien les quelques textes du Livre II qui ont retenu l'attention des excerpteurs sont ou ceux qui fournissaient quelque indication d'ordre historique (Eusèbe de Césarée) ou ceux qui pouvaient intéresser par leur contenu doctrinal ou spirituel (*Sacra Parallela* et Florilège d'Ochrid)" – A. Rousseau, SC 293, 83.

Kirche beliebten Brauch. Die Hauptzeugen für diese selektive Benutzung von *AH* sind einerseits der Dialog *Eranistes* von Theodoret, ein Werk christologischer Polemik gegen die Monophysiten, und andererseits der große Florileg der dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen *Sacra Parallela*. [66]

Wie das Zustandekommen der *Sacra Parallela* zeigt, muss man noch gegen Mitte des 8. Jahrhunderts im palästinensischen Kloster Mar Saba über eine Kopie von *AH* verfügt haben, aber man kann seine Spuren dank der *Bibliothek* von Photius bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts weiter verfolgen.[67] Im *Codex 120* informiert uns der bekannteste Vertreter des frühbyzantinischen Humanismus über seine Lektüre von AH und fasst seinen Inhalt – ein Buch nach dem anderen – sehr kurz zusammen.[68] Nach dem Konstantinopler Patriarchen besitzen wir keine weiteren Indizien einer direkten Kenntnis des griechischen Textes von Irenäus[69]: Es sieht so aus, als ob er in Byzanz schon gegen Ende des Mittelalters verloren gegangen wäre, es sei denn, man vertraut den legendär anmutenden Nachrichten, die bei manchen der modernen Editoren von AH

---

[66] Theodorets *Eranistes* überliefert jeweils 11 frr. für AH III, 3 für AH IV und 2 für AH V (SC 210, 64). Die *Sacra Parallela* ihrerseits enthalten 7 frr. aus AH II, eins aus AH III, 15 aus AH IV, 16 aus AH V. Was die Katenenüberlieferung angeht, finden sich z. B. Auszüge aus AH III in den Katenen zu den Evangelien, zur Apostelgeschichte und zu den paulinischen Briefen. Zur Verwendung von AH durch derartige Quellen, vgl. die einzelnen Einleitungen zur griechischen Überlieferung in der Sources Chrétiennes-Ausgabe.

[67] Nach Bertrand Hemmerdinger, Les 'Notices et Extraits' des Bibliothèques grecques de Bagdad par Photius, in: REG 69 (1956), 101–103, hätte Photius die Schrift des Irenäus eingesehen, als er anläßlich einer Botschaft beim abbasidischen Hof in Baghdad verweilte (855–856); dazu bot sich eine Bibliothek an, die vermutlich zerstört wurde, als die Stadt in die Hände der Mongolen fiel (1258). Warren T. Treadgold, The Nature of the Bibliotheca of Photius, Washington 1980, 36 schweigt über diese Rekonstruktion und schlägt dagegen Konstantinopel als Ort und das Jahr 845 als Datum vor. Zur Arbeitsmethode des Photius, siehe zuletzt Luciano Canfora, La tradition indirecte: le cas de la Bibliothèque de Photius, in: Luce Giard/Christian Jacob (Hgg.), Des Alexandries I: Du livre au texte, Paris 2001, 357–368, bes. 366f. Canfora erwägt eine originelle Hypothese zum ursprünglichen ‚Sitz im Leben' der *Bibliothek*, indem er auf einen Leserkreis um Photius herum hinweist, der am Unternehmen mitbeteiligt war: „Ce que nous appellons ‚la *Bibliothèque* de Photius' (mais le titre donné par l'auteur est bien différent: ‚Inventaire des Livres que j'ai lus') n'est que la copie, sous forme d'inventaire à numérotation continue, des notes de lectures que cette communauté de lecteurs avait prises au fur et à mesure du développement de son travail. Le fichier, dont nous lisons la copie, est la seule trace de ce grand travail à avoir survécu, puisque les livres eux-mêmes ont été confisqués." Zu Entstehung und Eigenart der *Bibliotheca* sowie zu der Behandlung, die vornizänischen Autoren bei Photius erfahren, vgl. auch Éric Junod, Origène et la tradition alexandrine vus par Photius dans sa Bibliothèque, in: Lorenzo Perrone (Hg.), Origeniana Octava: Origene e la tradizione alessandrina/ Origen and the Alexandrian Tradition, Leuven 2003, 1089–1102.

[68] Vgl. Photius, Bibliothèque, Cod. 120, hg. v. René Henry, II, Paris 1960, 94–95. Laut Cod. 121, wäre Hippolyt ein „Schüler des Irenäus" gewesen; vgl. auch oben Anm. 55.

[69] Nach Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 280, hätte noch Niketas Choniates († 1213) „die letzte Spur einer selbständigen Kenntnis des Werkes des Irenäus" aufbewahrt, wobei er den Irenäus aus Epiphanius, *Pan.* 34 abgeschrieben hätte.

anzutreffen sind, wonach das Werk in italienischen Bibliotheken bis zum 16.-17. Jahrhundert vorhanden gewesen sein soll.[70]

Der Text von AH wurde – wie auch andere vornizänische Schriften – also wesentlich dadurch gerettet, dass er ins Lateinische und ins Armenische übersetzt wurde. Von der lateinischen Übersetzung verfügen wir über den vollständigen Text, von der armenischen sind die Bücher IV und V erhalten sowie Fragmente der vorherigen Bücher.[71] Was die geschichtlichen Umstände angeht, die das Entstehen der zwei Versionen förderten, können wir nur Vermutungen äußern. Im Falle des lateinischen Textes, obwohl wir über einen *terminus ante quem* verfügen – das Zitat zwei kurzer Stellen aus AH IV und V im *Contra Iulianum* des Augustin (421–422)[72] –, bleibt eine genauere Zuweisung in ein bestimmtes Milieu umstritten. Die Datierung wird jetzt gegen Ende des 4. Jahrhunderts bzw. Anfang des 5. angesetzt, ohne auf ein früheres Datum zurückzugehen.[73] Die Übersetzung, die vielleicht aus dem Bedürfnis entstand, die Häresie der Priszillianisten zu bekämpfen, zeichnet sich dadurch aus, dass sie dem griechischen Text auf intelligente Weise treu geblieben ist, um den Lesern einer Epoche entgegenzukommen, die mit der fremden Sprache nicht mehr vertraut waren.[74] Nichtsdestoweniger ruft ihre Existenz selbst eine

---

[70] Verständlicherweise betrachtet Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 265 solche Nachrichten mit einer gewissen Skepsis, während de Ghellinck, Patristique et Moyen Âge II (wie Anm. 15), 376 die Sache nicht ganz ausschliessen möchte: „Si Papias, Hégésippe et l'Irénée grec demeurent toujours introuvables, faut-il regarder comme perdus les manuscrits qui contenaient encore les deux derniers au XVII[e] siècle?".

[71] Für die armenische Übersetzung, vgl. Karapet Ter-Mekerttschian/Erwand Ter-Minassiantz, Irenaeus. Gegen die Häretiker. Buch IV und V in armenischer Version, Leipzig 1910; Charles Renoux, Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis (PO 39/1), Turnhout 1978, 1–164; außerdem, die Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Sources Chrétiennes-Ausgabe. Dort wird man ebenso Hinweise auf die spärlichen syrischen Fragmente finden.

[72] Augustinus, Contra Iul. I, 3, 5 (PL 44, 644) führt AH IV, 2, 7; V, 19, 1 an. Vgl. Doutreleau (SC 152), 49–51. Augustin, der die Nähe des Irenäus zum apostolischen Zeitalter betont, spricht hier von ihm als einem *homo Dei*: *Irenaeus Lugdunensis episcopus non longe a temporibus apostolorum fuit... Videsne antiquum hominem Dei, quid de antiqua serpentis plaga sentiat?* Sicher fällt einem auf, mit welchem warmherzigeren Ton Augustin sich unmittelbar danach auf Cyprian beruft: *Multo autem apertius de eadem fide beatissimus martyr et episcopus Cyprianus* (ebenda I, 3, 6: PL 44, 644).

[73] Siehe, z. B., Hemmerdinger, Observations critiques sur Irénée, IV (wie Anm. 43), 312, der Spanien oder Nord-Italien um 380 vorschlägt und darin eine Antwort auf den Priszillianismus sieht. Andere Kritiker, wie Souter, legten eher Africa in der Zeitspanne zwischen 370 und 420 nahe. Auch Lundström, Die Überlieferung der lateinischen Irenaeus-Übersetzung (wie Anm. 43), 7, neigt dazu, die Übersetzung um das Jahr 380 zu datieren.

[74] Laut Adelin Rousseau (SC 100), 110, „la version latine est une œuvre remarquable à plusieurs égards. Déjà à la prendre telle qu'elle nous parvient à travers la tradition manuscrite latine, mais combien plus si nous la lisons telle qu'elle peut être reconstituée à l'aide des indications de la version arménienne, c'est-à-dire débarrassée des nombreuses erreurs dues à l'inadvertance des copistes latins, elle révèle un homme doué d'une réelle envergure intellectuelle, sensible à la haute valeur doctrinale de l'œuvre d'Irénée, et soucieux de préserver cette œuvre de l'oubli, en la mettant à la portée d'un public devenu complètement étranger à la langue grecque".

gewisse Überraschung hervor, wenn man an die eher bescheidenen Spuren des Hauptwerks des Irenäus in der westlichen Welt von der Spätantike bis zum Spätmittelalter denkt. Zwar spricht Tertullian von Irenäus als *omnium doctrinarum curiosissimus explorator* (was vielleicht nicht ein hundertprozentiges Kompliment ist). Er benutzt AH, besonders in *Adversus Valentinianos*. Doch schon Cyprian scheint nur über spärliche Informationen zu verfügen, die er aus dem Bischof von Lyon entnimmt.[75] Hieronymus seinerseits, der vielleicht zum Teil AH gebraucht hat, obwohl er Irenäus, dem traditionellen Bild des Eusebius weiter folgend, als einen *vir apostolicorum temporum* betrachtet, enthält sich nicht, ihn wegen seines Millenarismus zu kritisieren.[76] An der Schwelle zum Mittelalter läßt sich das Abnehmen der ja schon spärlichen Tradition des Irenäus weiter verfolgen, als Papst Gregor der Große im Juni 601 der Bitte des Eterius, Bischof von Lyon, um *gesta* oder *scripta* seines Vorgängers nicht entgegenkommen konnte, da er nicht imstande war, sie nach langem Suchen ausfindig zu machen – ein Zugeständnis, das Harnack zur höhnisch klingenden Bemerkung anregte: in Rom sei es mit Büchern nicht sehr üppig gewesen.[77] Auch das Fehlen von AH im pseudo-gelasianischen Dekret *de recipiendis et non recipiendis libris* kann als das antizipierte Signal des Verschwindens gelten, das das Werk des Irenäus im Mittelalter traf.[78]

Allerdings, mehr oder weniger um dieselbe Zeit, registrierte die Überlieferung der Schriften des Irenäus eine neue glückliche Entwicklung mit der armenischen Übersetzung von AH und *Epideixis*, die vermutlich in Konstantinopel, im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts, entstanden ist (wie allerdings auch ihre Verbreitung zu Beginn des 7. Jahrhunderts zeigt).[79] Eine

---

[75] Für Tertullians Urteil über Irenäus vgl. *Adv. Valent.* 5. Zur Abhängigkeit von *Adv. Val.* gegenüber AH, vgl. Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), 267. Andererseits setzt Tertullian in *de praescr.* anders an, um die Auseinandersetzung mit den Häresien zu führen: zum Verhältnis mit AH, vgl. Tertullian, De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übersetzt u. eingeleitet von Dietrich Schleyer, Turnhout 2002, 211–221.

[76] Siehe oben Anm. 60. Vielleicht hängt auch Augustins Bild des Irenäus von Hieronymus ab (vgl. Anm. 72).

[77] *Gesta vel scripta beati Irenaei iam diu est, quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex eis inveniri aliquid non valuit* (Gregor der Große, Epp. I, 56: PL 77, 1174). Vgl. Hemmerdinger (SC 100*), 23; Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XXX: „Die Klage, dass es in Rom an Büchern fehle, ist seitdem wiederholt worden".

[78] Vgl. Doutreleau (SC 152), 46 ff., der außerdem das Vorkommen von Zitaten aus AH im *Kommentar zur Offenbarung* des Beatus von Liébana (8. Jahrhundert) sowie im *Hortus deliciarum* des Herrad von Landsberg (1125/30–1195) ausschließt.

[79] Vgl. Mercier/Rousseau (SC 100), 88 ff. Für eine neuere Untersuchung von Ms. Erevan 3710, siehe: Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique, Intr., trad. et notes par Adelin Rousseau (SC 406), Paris 1995, 20: „En s'appuyant sur des arguments philologiques en même temps que sur des considérations historiques, on a même pu émettre l'hypothèse que l'Irénée arménien – tout comme le Philon arménien – aurait vu le jour à Constantinople, entre 572 et 591, au moment où séjournaient dans la capitale de l'empire un groupe d'arméniens exilés à la suite d'une invasion de l'Arménie par les Perses". Kurz nach ihrer Entstehung wurde die armenische Übertragung von AH im *Sigillum fidei* aufgenommen. Es handelt sich hier um eine monophysitische Kompilation, die auf die Zeit des Katholikos Komitas (612–618) zurückgeht (ebenda,

solche Datierung kann man aufgrund der Eigenart der armenischen Übersetzung annehmen, die sich von fast sklavischer Buchstabentreue leiten lässt, entsprechend der Orientierung der so genannten ‚hellenophilen Schule' der armenischen Gelehrten, die in Byzanz gegen Ende des 6. Jahrhunderts tätig waren.[80] Der Verlust von AH I-III ist in der einzigen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert dadurch kompensiert, dass sie uns die *Epideixis* gerettet hat, die anschließend an AH IV-V kopiert wurde. Abgesehen von der Nachricht des Eusebius, scheint die kleine ‚katechetische' Schrift des Bischofs von Lyon – die als eine knappe Synthese seines *opus magnum* gelten darf – vor der Entdeckung dieser Handschrift am Anfang des letzten Jahrhunderts keine Spur in der ganzen altkirchlichen Literatur hinterlassen zu haben.[81] Statt hier als einzige Ursache den Mangel an Interesse der späteren Leser anzugeben, für die ja die *Epideixis* den Zugang zur Gedankenwelt des Irenäus hätte vereinfachen können, lässt sich nicht ausschließen, dass ihr Verlust auf die Modalitäten der Überlieferung von Irenäus Schriften zurückzuführen ist. Vielleicht hat das beträchtliche Ausmaß von AH daran gehindert, andere Schriften in denselben *codex* aufzunehmen, es sei denn, man teilte es nach Büchern in größere Abschnitte, wie es vermutlich der Fall war bei dem griechischen Exemplar, das dem armenischen Übersetzer vorlag, während der lateinische Übersetzer wohl eine Kopie mit dem Text von AH allein vor Augen hatte.[82]

Dies ‚Überlebenswunder' führt uns auf die Anfangsfragen zum Schicksal frühchristlicher Texte zurück. Bevor ich meine Analyse des Falls von Irenäus zum Abschluß bringe, möchte ich kurz auf die unterschiedlichen Reaktionen von zwei gleichzeitigen Zeugen des 9. Jahrhunderts, jeweils im Osten und im Westen, eingehen: Sie resümieren beispielhaft Haltungen, die das Schicksal überlieferter Texte entscheidend bestimmt haben. Es handelt sich einerseits

---

26–27). Dass AH vollständig ins Armenische übersetzt wurde beweist Ms. Galata 54, aus dem 14. Jahrhundert. Dazu vgl. *supra* Renoux, Nouveaux fragments arméniens (wie Anm. 71), 13 f.

[80] Zur ‚hellenophilen' Schule, siehe zuletzt die Beiträge im Sammelband: Anna Sirinian/Sara Mancini Lombardo/Loris Dina Nocetti (Hgg.), Le scienze e le „arti" dell'Armenia medievale, Bologna 2003.

[81] Für das Verhältnis zwischen AH und *Epideixis* stützte ich mich unter anderem auf das Urteil von Brox: Er behauptet, die *Epideixis* sei nichts anderes als „ein kurzer Abriß der gleichen Thematik wie in dem viel umfassenderen und darum schwerer lesbaren Werk und sich dadurch als Einführung in die Theologie und Tendenz des Irenäus besonders eignet." Vgl. Irenäus von Lyon, Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I, übersetzt u. eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg/Br. 1993, 24.

[82] Für eine Beschreibung der Handschrift vgl. Rousseau (SC 406), 18: die Stücke des Irenäus machen etwas mehr als zwei Drittel des jetzigen Zustands der Handschrift aus. Das einleitende Lemma von *Epid.* in Ms. Galata 54 zeigt, dass das kleine Werk unmittelbar AH folgte: *Eiusdem, ex epistola ad Marcianum quemdam, quae post quintum librum constituta est, cuius initium...* (ebenda, 24). Die Bezeichnung von *Epid.* als ‚Brief' lässt daran denken, dass möglicherweise die Kleinschriften des Irenäus in einer Sammlung von ‚Briefen' (oder Traktaten, da ja die Grenzen zwischen diesen Gattungen fließend bleiben) vereint wurden, die dann der Katalog des Eusebius widerspiegelt.

um Photius und andererseits um den Lyoner Diakon Florus († 859/860).[83] Der eine las – wie wir schon wissen – das Werk des Irenäus und fasste seinen Inhalt in der *Bibliothek* zusammen. Er empfand jedoch auch das Bedürfnis (zwar mit einem generischen Hinweis auf „andere Schriften" des Irenäus), seine Leser zu informieren, dass der Verfasser an manchen Stellen einiges zu wünschen übrig ließ, was die „Akribie der kirchlichen Dogmen" anging.[84] Der andere verfasste einen Prolog zum AH, der für die Kirche von Lyon – auf welche Weise wissen wir nicht – neu entdeckt oder verfügbar wurde.

Florus brachte zunächst seine Hochschätzung der Methode vor, die Irenäus adoptiert hatte, um die Häretiker zu kämpfen: an erster Stelle, wie ein tüchtiger Arzt zu tun pflegt, eine genaue Diagnose der Krankheit und seiner Ursachen, bevor die Widerlegung unternommen und damit die Heilung herbeigeführt wird.[85] Dann forderte er den Leser dazu auf, den ‚Überdruss zu ertragen', den die Darstellung der gnostischen Systeme mit den zahlreichen Namen der ‚Äonen' (Florus gebraucht den Terminus *virtutes* oder *dei*) ihm einflößen würde. Er gibt das Versprechen, dass eine solche Mühe – die übrigens auch ein moderner Leser teilen kann – durch „den üppigen Genuß an

---

[83] Jan Prelog, Florus von Lyon, in: LMA, Bd. IV, München – Zürich 1989, 577–577, hier: 577 stellt Florus als strengen Vertreter der Tradition dar: „Seine großenteils von aktuellen Auseinandersetzungen geprägten, oft polemischen Schriften zeigen seine streng traditionalistische Haltung; alles, was er als Neuerung ansah, war ihm ein Greuel".

[84] Πολλὰ δὲ τοῦ θεσπεσίου Εἰρηναίου καὶ παντοδαπὰ καὶ ἕτερα συγγράμματα καὶ ἐπιστολαὶ φέρονται, εἰ καὶ ἔν τισιν αὐτῶν ἡ τῆς κατὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα ἀκρίβεια νόθοις λογισμοῖς κιβδηλεύεται, ἃ χρὴ παρασημαίνεσθαι. So Photius, Bibl. 120, hg. v. Henry (wie Anm. 68), 95.11–15. Die Formulierung legt einerseits nahe, dass Photius über die sonstigen Schriften indirekte Nachrichten besaß, andererseits, dass er im Grunde die traditionelle Kritik am Millenarismus des Irenäus meinte. Die anderen Informationen zum Bischof von Lyon, die in der *Bibliothek* vorkommen, weisen vor allem in diese Richtung. Im *Cod.* 232, wo ein Werk des Stephanus Gobar (6. Jahrhundert) mit *testimonia* u.a. aus den Schriften des Irenäus, rezensiert wird, haben zwei von den drei erwähnten Stellen mit Fragen der Eschatologie zu tun. Zunächst bemängelte Photius, dass Gobar sich bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Leib nach dem Tod nur auf Severian von Gabala und Irenäus beschränkt hatte (Photius, *Bibl.* 232, hg. v. Henry, V, Paris 1967, 74.14–16). An der zweiten Stelle missbilligte Gobar die Apokatastasis-Lehre des Gregor von Nyssa sowie den chiliastischen Glauben von Papias von Hierapolis und Irenäus (ebenda, 77.20–23: ἀλλ' οὐδὲ Παπίαν τὸν Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, οὐδὲ Εἰρηναῖον τὸν ὅσιον ἐν οἷς λέγουσιν αἰσθητῶν τινῶν βρομάτων ἀπόλαυσιν εἶναι τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν). Schließlich registrierte Gobar Irenäus zusammen mit Hippolyt als Zeugen gegen die Zuschreibung an Paulus vom *Hebräerbrief* (ebenda, 79.12–14). Konnte sich eventuell Gobar hier noch unmittelbar auf die *Διαλέξεις* des Irenäus (siehe oben Anm. 50) stützten? Zur Methode des Stephanus und zur Verwendung patristischer Quellen, vgl. Adolf von Harnack, The "sic et non" of Stephanus Gobarus, in: HThR 16 (1932), 205–234; Gustave Bardy, Le florilège d'Étienne Gobar, in: REB 5 (1947), 5–30, 7 (1949), 51–52.

[85] *Nam, sicut medicus aegrum curare non potest, nisi causam morbi prius agnoscat, sic necesse fuit eum haereticas pestes, cum suis causis, prius agnoscere, ut postmodum competenti medicina posset eis efficacius contraire* (*Prologus Flori diaconi Lugdunensis in Libros S. Irenaei contra haereticos*, in: Harvey, Sancti Irenaei libros quinque adversus Haereses... [wie Anm. 54], Bd. I, CLXXVII).

philosophischen Argumenten und an göttlichen Autoritäten" (*philosophicarum rationum et divinarum auctoritatum copiosa dulcedine*) kompensiert wird.[86] Weiterhin lobte er die Art und Weise, wie Irenäus, *probatissimi more philosophi*, nach und nach die einzelnen Häresien widerlegte. Schließlich fasste er die Gründe, wofür sich die Ausgabe und die Mühe der Abschrift eines so großen Buches lohnte, in fünf Punkten zusammen: erstens die Seltenheit des Textes, beim Fehlen einer dringenden Notwendigkeit sich auf seine Hilfe zu berufen;[87] zweitens die zeitliche Nähe des Verfassers einer so alten Schrift zum apostolischen Zeitalter; drittens die unmittelbare Kenntnis der von Irenäus bekämpften Häresien, und zwar als ihr *contemporaneus et comprovincialis*; viertens die Ausführlichkeit der Behandlung durch Irenäus, was die in Frage kommende Epoche betraf; fünftens die Notwendigkeit, die Waffen der „militanten Kirche" nach einer langen friedlichen Epoche erneut zu schärfen, weil die Häresie dabei war, ihr Haupt wieder zu erheben.[88]

Wenn der letzte von den angegebenen Gründen auf die das karolingische Milieu um die Mitte des 9. Jahrhunderts bewegenden Polemiken unmittelbarer hinweist,[89] umschreibt die Summe der Motive, die der Lyoner Diakon vortrug, den größeren Komplex von Interessen, Haltungen und Empfindungen, der wir letzten Endes die Aufbewahrung von AH schulden. Es ist ein ironisches Schicksal, wenn die einzige Handschrift, die uns einen so klugen und kräftigen Text überliefert hat – der Codex A (*Arundelianus 87*) aus dem 12. Jahrhundert –, ihn ohne Verfasserangabe wiedergibt. Der Name von Florus war dagegen – nach einem Katalog des 15. Jahrhunderts – in einer Handschrift enthalten, die jedoch durch den Brand der Grande Chartreuse verloren ging.[90] Wenn die Wege der Überlieferung oft genug unerforschlich bleiben, hat mindestens das Vorwort des Florus dazu beigetragen, in der neuesten Ausgabe der lateinischen Übersetzung von AH, nebst der ‚Irischen Handschriftenfamilie' des Archetypus, eine zweite Gruppe von Manuskripten zu umschreiben – die so genannte ‚Lyoner Familie' –[91], ein posthumer Tribut nicht nur zum

---

[86] *In primis ergo, ipsas haereses explicat, singulis assignans suas originales causas, scilicet a quibus acceperunt materiam exsistendi. Inter quod agendum, ponit et ignota nomina fictarum rerum, quas ipsi Virtutes appellabant, et quasi deos venerati sunt. De quorum scilicet nominum multitudine illatum tu, o lector, taedium patienter sustine, tandem philosophicarum rationum et divinarum auctoritatum copiosa dulcedine compensandum* (ebenda).

[87] *Prima, quod perrarus est, haereseum silentio, quod nunc solito vehementius interruptum est, ad ejus usum paene neminem impellente* (ebenda, CLXXVIII).

[88] *Quinta, quod arma militantis Ecclesiae, aliquantae pacis occasione neglecta, resarciri plus solito necesse est, quia defensore jam raro, tyrannis haeretica in eam tanto crudelius quanto impunius incipit efferari* (ebenda).

[89] Harvey (ebenda, CLXXVIII Anm. 2) sieht hier eine Anspielung auf den Prädestinationsstreit mit Johannes Scottus Eriugena. Darin spielte für Florus das patristische Argument eine große Rolle, im Unterschied zu Eriugena.

[90] Vgl. Hemmerdinger (SC 100*), 21–22. Der *Codex Arundelianus* wurde in Deutschland kopiert und gehörte mit größter Wahrscheinlichkeit dem Nürnberger Humanisten Willibald Pirkheimer (1470–1530). Viele seiner Handschriften wurden 1636 von Thomas Howard, dem zweiten Graf von Arundel aufgekauft.

[91] Zur Analyse der lateinischen Handschriftenüberlieferung und der vielen Probleme, die ihre wechselreiche Geschichte charakterisieren, vgl. ebenda, 15–43. AH ist von neun codices überliefert, zu denen auch die *editio princeps* von Erasmus (1526) hinzugefügt

Gedenken an den großen Bischof, sondern auch an den Diakon derselben Kirche, der nach etlichen Jahrhunderten noch fähig gewesen war, die ‚archaische' Größe des Irenäus zu begreifen.

werden muß, da er drei Handschriften benutzte, die dann verlorengegangen sind. Nach Hemmerdinger (ebenda, 17–18), „la confusion entre *autem* et *enim*, constante dans l'ensemble de la tradition manuscrite, implique que l'archétype de la version était irlandais". Die Irische Familie ist durch eine große Lücke in AH V gekennzeichnet (= Harvey II, 359.3–360.13), während in der Lyoner Familie das Ende von AH fehlt (= Harvey II, 413.10–429.29). Lundström, Die Überlieferung der lateinischen Irenaeus-Übersetzung (wie Anm. 43), 7 bedient sich dagegen der Sigla X und Y.

„ ... damit dem Herrn Christo vnder den Crobaten, Wenden, ja den Türcken ein Kirch gesamelt ... "

Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Südslawen

Von Andreas Müller

Einleitung

Als im Januar des Jahres 1584 auf dem Hohen Markt zu Wien drei Truhen für den protestantisch gesinnten Handelsmann Hans Reichert eintrafen, war dieser sich des gefährlichen Inhalts der Ladung wohl bewusst. Eingeschlagen in reichlich tarnende Leinen und Seide befanden sich in den Kisten 18 vergoldete und aufwendig gebundene Exemplare der Ende 1583 in Wittenberg gedruckten slowenischen Übersetzung der Bibel.[1] 1.500 Druckwerke waren mit großem geistigen und finanziellen Aufwand hergestellt worden und mussten nun zu den Slowenen Innerösterreichs, das heißt der Habsburger Herzogtümer Krain, Kärnten und Steiermark transportiert werden. Der österreichische Erzherzog Karl II. hatte die Einfuhr in seine Länder strikt untersagt und soll sogar angeordnet haben, die gedruckte „windische" Bibel auf allen Pässen des Landes aufzuhalten. Daher waren die Bibeln in 27 Fässer und drei Truhen aufgeteilt worden, um sie von Wittenberg auf unterschiedlichen Wegen und deklariert als Handelsware nach Innerösterreich zu schmuggeln. Der beste Teil dieser Ware landete eben in Wien bei Hans Reichert. Was mag ihn, was mag viele andere dazu motiviert haben, derart viele Gelder und Mühen für die Verbreitung reformatorischen Gedankenguts im äußersten Südosten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation aufzuwenden? Welche lokalen und überregionalen Interessen haben dazu geführt, solch ein reformatorisches Werk zu fördern oder auch zu behindern?

Fragen wie diese führen uns in einen Bereich der europäischen Reformationsgeschichte, der in kirchengeschichtlichen Untersuchungen und Diskursen meist ausgespart wird. Dies gilt eben auch für das seit 1335 zu den habsburgischen Ländern gehörende Herzogtum Krain, das sich etwa mit dem Gebiet des heutigen Slowenien deckt. Trotz zahlreicher intensiver territorial-

[1] Vgl. den Bericht von Georg Dalmatin und Adam Bohorič vom 2. 3. 1584 an die krainische Landschaft über die Beförderung der slowenischen Bibelübersetzungen nach Österreich, abgedruckt bei August Dimitz, Beiträge zur Reformationsgeschichte in Krain, in: JGPrÖ 4 (1883), 49–66, hier: 61–63. Ebd., 63–65 findet sich auch das Protokoll der Beratung der evangelischen Stände in Laibach am 4. 3. 1584.

geschichtlicher Forschungen über die slowenische Reformationsgeschichte unter anderem aus der Feder des ehemaligen Laibacher Pfarrers Theodor Elze,[2] des Direktors der National- und Universitätsbibliothek Ljubljana Mirko Rupel[3] und des Alt-Bischofs der Österreichischen Kirche A.B. Oskar Sakrausky[4] ist ein breiteres Interesse dafür unter Theologen außerhalb des österreichischen und slowenischen Raums bisher kaum geweckt worden.[5] So sucht man in theologischen und kirchengeschichtlichen Standardwerken meist vergeblich nach Ausführungen generell über die Gebiete der Südslawen im Reformationszeitalter. Lediglich im Kreise der Allgemeinhistoriker und der Slawisten sowie der slowenischen Historiker[6] ist ein, allerdings meist nicht kirchengeschichtlich orientiertes, Interesse an dem innerösterreichischen Zentrum der Reformation zu bemerken.

Für die Beschäftigung mit der Reformation in den südöstlichsten Teilen des damaligen Heiligen Römischen Reiches im Rahmen der Kirchengeschichte sprechen dennoch mehrere Gründe:

---

[2] T. Elze hat neben zahlreichen Detailstudien und Lexikonartikeln unter anderem in der RE (Truber, Primus, in: RE 20 [^{3}1908], 136–143) vor allem mit einer Edition seinen entscheidenden Beitrag zur Forschungsgeschichte geleistet: Theodor Elze (Hg.), Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897. Weitere Hinweise zur Forschungsgeschichte finden sich a. bei Balduin Saria, Die Reformation im südslawischen Raum, in: KiO 12 (1969), 58–77, hier: 59 Anm. 3.

[3] Vgl. vor allem Mirko Rupel, Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators, München 1965.

[4] Vgl. vor allem Oskar Sakrausky (Hg.), Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, Wien 1989. Sakrausky fasste seine Studien zu Truber mehrmals in kurzen Überblicken zusammen, vgl. z. B. O. Sakrausky, Primus Truber. Der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain, in: Evangelisches Diözesanmuseum in Fresach (Hg.), Primus Truber, der Reformator einer vergessenen Kirche in Krain. Ausstellungskatalog, Fresach 1986, 3–16.

[5] Ausnahmen bilden lediglich Autoren, die Interesse an der Geschichte des christlichen Ostens aufweisen, etwa Ernst Benz (vgl. dessen Ausführungen zu Hans von Ungnad in ders., Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg/L. 1949, 141–246). Ferner ist durch die württembergische Kirchengeschichtschreibung bzw. die Erforschung der Rezeptionsgeschichte der Katechismen des Johannes Brenz auch in Deutschland gelegentlich auf Primus Truber und das Druckwerk des Hans von Ungnad in Urach hingewiesen worden, vgl. unter anderem die exzellenten Ausführungen von Christoph Weismann, „Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung". Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550–1595, in: KiO 29 (1986), 9–37.

[6] Vgl. zuletzt in deutscher Sprache Janez Rotar, Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennungen von Ländern und Völkern, München 1991 und Radoslav Katiciz, Ein Ausblick auf die slawischsprachige Völkerwelt im Südosten, Wien 1996. Rotar bietet einen Überblick vor allem über die soziale und politische Komponente des Truberschen Reformationswerkes. Aus dem slowenischen Umfeld stammt auch das populär gehaltene Bändchen von Horst A. Fild, Primus Truber. Der slowenische Reformator, Kassel 1988. Manche interessante kirchengeschichtliche Aspekte finden sich in dem Jubiläumsband herausgeben von Rolf-Dieter Kluge, Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen: Primus Truber und seine Zeit; Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich, München 1995.

Historisch entspricht eine Fokussierung auf die Reformation zum Beispiel in Krain der Beachtung, die dem so genannten „Hofzaun des Reiches" im 16. Jahrhundert selber zuteil geworden ist.

Ferner war der Einsatz für die Reformation in dieser Gegend, wie wir bereits am Beispiel des Wiener Handelsmannes Hans Reichert gesehen haben, keineswegs auf Krain selber beschränkt. Beachtet man die Einbindung der Reformation in das gesamteuropäische Reformationsgeschehen, kommen die Kultur dieses Raums prägende historische Interaktionen und Interdependenzen wieder zu Bewusstsein. Eine solche historische Rückbesinnung ist im Rahmen der Europäischen Union, zu der auch Slowenien seit Mai 2004 gehört, von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Letztlich ermöglicht ein Blick auf dieses durch seine unmittelbare Nähe zum Osmanischen Reich herausgehobene Zentrum der Reformation auch ein Bild einer interessanten Variante reformatorischer Aktion. Selbst wenn hier keiner der die gesamteuropäische Theologie prägenden Reformatoren zu finden ist, so bietet die Beschäftigung mit der südslawischen Regionalgeschichte doch einen bemerkenswerten Einblick in eine territorialspezifische Ausprägung eines gesamteuropäischen Phänomens.

Um sich dieser ortsspezifischen Ausprägung anzunähern, ist der Zugang über eine konkrete Biographie von Nutzen. Unter den Reformatoren Krains stellt Primus Truber die wichtigste Persönlichkeit dar. Das bedeutet nicht, dass er sich dort als erster im reformatorischen Sinne geäußert hätte.[7] Er hat vielmehr das Reformationswerk auf einmalige Weise geprägt, indem er ihm das Medium der schriftlichen Verbreitung eröffnete und die grundlegenden Texte erstellte.

Ein Blick auf die Biographie Trubers vermittelt sowohl einen Eindruck seines überregionalen als auch seines theologischen Profils. Sie sei daher mit groben Strichen nachgezeichnet:

Zur Biographie Trubers

Truber ist nach seinen Lebensdaten eher der zweiten Generation von Reformatoren zuzurechnen. Er wurde 1508 im unterkrainischen Raščika etwa 30 km südöstlich von Laibach geboren.[8] In seiner Heimat sprach man nur in den oberen Schichten Deutsch. Dementsprechend hat auch Truber, Sohn

[7] Bereits am 12. März 1523 erließ König Ferdinand I. ein Edikt gegen die Verbreitung der Schriften Luthers und seiner Anhänger in den niederösterreichischen Ländern, zu denen damals auch Krain gehörte (seit 1564 Innerösterreich). 1525 richtete der Laibacher Bischof Christoph von Rauber eine Beschwerde an den Augsburger Reichstag, in der er über durch (lutherische?) Prediger verursachte Irrsal berichtet vgl. B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2), 59f. Ein reformatorisch gesinnter Kreis scharte sich in dieser Zeit bereits auch um M. Klombner.

[8] In Raščika findet sich ein Denkmal vom 9. 9. 1951, das an das erste slowenische Buch Trubers als Begründung der slowenischen Schriftsprache und Literatur erinnert, ohne dessen reformatorische Intention zu erwähnen.

eines Müllers, die deutsche Sprache erst im Rahmen seiner Schulausbildung erlernt.

Die Krainer lebten in ständiger Bedrohung durch die nahe stationierten osmanischen Truppen.[9] Wenn Truber auch selber nie einen Ansturm der Türken miterlebt hatte, so fand er sein Heimatdorf im Jahr 1529 dennoch eingeäschert vor. Die Türken hatten die kleine Kirche des Dorfes zerstört und das Bild des Kirchenpatrons Bartholomäus geschändet. Eindrücke wie diese müssen sich tief in Trubers Gedächtnis eingegraben haben.

Die „Türkengefahr" prägte Truber auch an späteren Lebensstationen. Nachdem er zunächst den Elementarunterricht in der Adria-Stadt Rijeka und dann in Salzburg und Triest (ab 1524) erhalten hatte, ging er 1528 zum Studium nach Wien.[10] Hier wurde er nicht nur Zeuge der Ertränkung des Täufers Balthasar Hubmeier in der Donau, sondern auch der Bedrohung der Stadt durch die Heere Sultan Süleymans (1520–1566), die Truber zu einer baldigen Rückkehr nach Triest nötigte.

In Triest lebte Truber im Umfeld des Bischofs Pietro Bonomo, der ihn mit humanistischem Gedankengut bekanntmachte und Trubers Interesse an den stark humanistisch geprägten Schweizer Reformatoren weckte.[11] Durch den Humanismus dürfte in Truber zum ersten Mal der Gedanke entstanden sein, das Wort Gottes in die Volkssprache zu übertragen. Bonomo sorgte bereits während Trubers Studium für dessen Versorgung aus Einkünften einer Pfarrei. 1527 war ihm dementsprechend die Pfarre Loka bei Radeče, mit seiner Priesterweihe 1530 die Pfarre Laško bei Zidani most übertragen worden.

Ab 1535 slowenischer Prediger am Dom in Laibach und seit 1542 sogar Domherr, bekam Truber das in Krain stark ausgeprägte Kräftespiel zwischen den reformatorisch gesinnten Landständen und dem Bischof als verlängertem Arm des Landesfürsten bald zu spüren.[12] Nachdem es 1547 durch die

---

[9] Vgl. zu den Einfällen der Türken in Krain unter anderem Horst Glassl, Das Heilige Römische Reich und die Osmanen im Zeitalter der Reformation, in: Peter Bartl/Horst Glassl (Hgg.), Südosteuropa unter dem Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der Südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit. FS Georg Stadtmüller, München 1975, 61–72, hier: 63.

[10] Vgl. zu Trubers Studium in Wien Mirko Rupel, Primus Trubar an der Wiener Universität, in: Die Welt der Slaven 7 (1962), 423–427.

[11] Vgl. zu Bonomo Truber in seiner Vorrede zum slowenischen Neuen Testament von 1557, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 95f.: „Vñ der genañter Bischoff zu Triest/ hat mich erzogen/ gelert vnd gewisen trewlich/ zu aller Gottseligkeit/ Er hat mir vnd anderē an seinem Hoff neben dem Vergilio/ auch die Paraphrases Erasmi vnd Institutiones Caluini/ in Wälscher/ Teutscher vnd Windischer sprach außgelegt." Vgl. ferner B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2), 61, in der Literatur findet sich häufig ein Zitat aus Trubers Brief an Heinrich Bullinger aus dem Jahr 1557, in dem Truber auf die Bedeutung von Bullinger und Pellikan für seine Predigttätigkeit in Krain hingewiesen hat (vgl. z. B. B. Saria, *Reformation* [wie Anm. 2], 62). Die Bedeutung dieser Bemerkung Trubers ist allerdings nicht zu überschätzen. Schließlich handelt es sich um einen Bittbrief des slowenischen Reformators an Bullinger, in dem er natürlich auch positiv auf die Bedeutung der Schweizer für sein Werk hinweisen mußte.

[12] Das Laibacher Bistum stand noch stärker als die Salzburger Eigenbistümer unter anderem auf Krainer Gebiet zur Disposition des Landesfürsten vgl. K. Amon, Innerösterreich, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hgg.), Die Territorien des Reichs

Niederlage der protestantischen Partei im Schmalkaldischen Krieg zu deren reichsweiter Schwächung gekommen war, konnten sich auch in Laibach die reformatorisch gesinnten Domherren nicht mehr halten. Zu ihrer Vertreibung trug der Bischof Urban Textor, ein enger Freund der Jesuiten, bei.[13] Truber floh[14] zu dem Nürnberger Reformator Veit Dietrich. Dort vertiefte Truber seine Kenntnisse des lutherisch geprägten Flügels der Reformation,[15] an dem er sich in den folgenden Jahren immer stärker orientierte. Ferner dürfte er hier den Anstoß dazu erhalten haben, Druckwerke zur Förderung der Reformation in Krain abzufassen. Möglicherweise hat er in Nürnberg nämlich die ersten tschechischen Bibeldrucke gesehen, die ihm eine vergleichbare slowenische Übersetzung nahe gelegt haben könnten. Von Nürnberg aus ging Truber zunächst als nun definitiv reformatorischer Pfarrer nach Rothenburg o.d. Tauber und dann nach Kempten. In diese Zeit fallen seine ersten Drucke in „windischer Sprache". Nach einem Katechismus und einem Abecedarium, die 1550 als erste gedruckte Bücher in slowenischer Sprache erschienen,[16] begann der Kemptener Pfarrer mit der Übersetzung des Neuen Testaments.

---

im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Münster 1989,102–116, hier: 105.

[13] Textor blieb nach seiner Einsetzung (19. 12. 1544) zunächst noch als Hofprediger in Wien. Erst ab 1547 ging er gegen die reformatorisch gesinnten Prediger in Laibach aktiv vor. Vgl. M. Rupel, *Truber* [wie Anm. 3], 58–60.

[14] Im Gegensatz zum Domherrn Paul Wiener gelang Truber die Flucht, weil er sich zur Zeit der Maßnahmen Textors in der Unterkrainer Pfarre St. Bartolomae im Felde aufhielt.

[15] Schriften des Johannes Brenz hatte Truber schon in Laibach kennen gelernt, da ihm der reformatorisch gesonnene Bischof Franz Katzianer († 31. 3. 1544) solche vermacht hatte. Dieses Faktum wird z. B. bei B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2), 63 nicht beachtet, wenn er schreibt: „Trubers Aufenthalt bei Veit Dietrich bildet nun den entscheidenden Wendepunkt in der theologischen Ausrichtung des slowenischen Reformators. Er, der sich bisher in der Hauptsache mit den Schweizer Reformatoren, mit Bullinger und Pellikan, mit Calvins und Zwinglis Schriften beschäftigt hatte, trat nun in den Bannkreis der deutschen Reformation." Überhaupt ist die theologische Orientierung Trubers umstritten, vgl. dazu den Überblick von Siegfried Raeder, Die theologische Orientierung slowenischer Reformatoren, in: Frank Jakopin u.a. (Hgg.), III. Trubarjev Zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob Stiristoletnici smrti primoza Trubarja. Ljubljana, 9.-13. November 1987, Ljubljana 1996, 73–85. Nach Raeder, Die theologische Orientierung, 74 liegt es „auch an dem kirchengeschichtlichen Charakter der Zeit zwischen dem Interim und dem Konkordienbuch, dass Truber sich durch konfessionelle Einteilungsgrundsätze ‚nicht befriedigend erfassen' läßt." Erst durch die zunehmende Bedrohung durch den Landesherrn habe Truber die Notwendigkeit zur konfessionellen Konsolidierung erkannt, so Raeder, ebd., 78. Es wird freilich nicht deutlich, warum Truber dies erst Ende der 1570er Jahre erkannt haben sollte. Raeder erwähnt selber, dass Truber bereits 1564 im Blick auf das Abendmahl genötigt gewesen sei, seine ursprüngliche offene Haltung zugunsten des Luthertums zu revidieren. Es ist anzunehmen, dass Truber grundsätzlich eine liberale Haltung gegenüber den unterschiedlichen Strömungen der Reformation hatte, denen er je nach kirchenpolitischer Notwendigkeit deutlicher zuneigte.

[16] Vgl. zur Würdigung der ersten Texte in slowenischer Sprache auch C. Weismann, *Winden* (wie Anm. 5), 20.

Gefördert wurde das Übersetzungswerk zunächst in erster Linie ideell durch den ehemaligen Bischof von Koper und Berater des Württembergischen Landesfürsten Christoph (1515–1568) namens Pietro Paolo Vergerio (1497–1565). Materiell unterstützte es vor allem der nach Württemberg ausgewanderte steirische Landeshauptmann Hans Ungnad von Weißenwolf, Freiherr zu Sonnegk (1493–1564), sowohl aus seiner eigenen Schatulle als auch durch Sammlungen unter den deutschen Fürsten[17] und Städten. Seit 1561 Pfarrer in Urach, beaufsichtigte Truber die im von Ungnad bewohnten Amandenhof eigens eingerichtete Druckerei.[18] Hier wurden auch mit in Nürnberg entworfenen Lettern Publikationen in kyrillischer Schrift vornehmlich für die Serben und in glagolitischer Schrift für die dalmatinischen und istrischen Kroaten entworfen.[19]

Die Förderung des Protestantismus durch Publikationen in slowenischer Sprache dürfte mit dazu beigetragen haben, dass Truber 1561 von den Krainer Landständen als Superintendent nach Laibach berufen wurde. Allerdings war seine Tätigkeit dort nicht von langer Dauer. Erneut sollte er Opfer des bereits erwähnten Kräftespiels zwischen Landesfürst und Ständen werden. Mit dem Tod Kaiser Ferdinands I. und dem Regierungsantritts seines Sohnes Karl II. als Erzherzog über Innerösterreich brachen für die protestantisch gesinnten Stände schwerere Zeiten an.[20] Die von Truber 1564 gedruckte erste slowenische Kirchenordnung, mit deren Veröffentlichung er in landesherrliche Rechte eingriff, führte letztlich zur Ausweisung des Superintendenten aus seiner Heimat im Jahr 1565.[21]

---

[17] Besonders Herzog Christoph von Württemberg unterstützte das Unternehmen in Urach großzügig, unter anderem durch Finanzierung aus dem Kirchenkasten, vgl. Landeskirchliches Archiv Stuttgart (Hg.), Reformation in Württemberg. Ausstellung zur 450-Jahr-Feier der Evangelischen Landeskirche. Württembergische Landesbibliothek Stuttgart 15. Mai bis 22. Juli 1984. Katalog, Stuttgart 1984, 300.

[18] B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2), 66 bemerkt, dass in Bad Urach „so gut wie alle kroatischen Drucke der Reformationszeit", überwiegend in glagolitischer Schrift publiziert wurden. Einen Überblick über die Drucke aus der Uracher Presse bietet Rolf Vorndran, Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen. Eine bibliographische Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen und anderen Drucke der „Uracher Bibelanstalt", Tübingen 1977.

[19] Die glagolitischen Drucke besorgte für Truber der ehemalige katholische Priester Stefan Konsul aus Buzet. Ferner konnte Anton Dalamata als Mitarbeiter gewonnen werden vgl. B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2) 66. Vgl. zu den kroatischen Drucken auch C. Weismann, *Winden* (wie Anm. 5), 22.

[20] Vgl. auch K. Amon, *Innerösterreich* (wie Anm. 12), 108.

[21] R. Trofenik betont in dem Vorwort zum Faksimile-Druck nach dem einzigen erhaltenen, in der Vaticana aufbewahrten Exemplar, dass die Cerkovna ordninga „in rechtlicher Hinsicht nicht mehr und nicht weniger als ein Aufstand gegen die gesetzliche staatliche Obrigkeit" zu gelten habe. Truber habe mit der Veröffentlichung der Kirchenordnung als Privatmann nämlich in die landesherrlichen Rechte Karls II. eingegriffen. Ähnliches deutet bereits Jakob Andreae in der Leichenpredigt auf Truber an vgl. O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4) 62: „Welches jme durch seine mißgünstige vnd widerwertige in der Religion/ dahin gedeuttet worden/ als were sollichs F.D. Ertzhertzogen Carolo/ zur Verkleinerung S.F.D. Reputation vnnd Hochheit geschehen ... "

Nach einem kurzen Pfarrdienst in Lauffen am Neckar bestimmte Truber die Kirchenpolitik in Krain von der Pfarrei Derendingen in der Nähe Tübingens aus mit. Er beriet bei der Besetzung der Superintendentur in Laibach, er förderte slowenische Studenten, verschaffte ihnen Stipendien in Tübingen und übersetzte reformatorische Schriften ins Slowenische. Dabei diente Truber zunehmend ausschließlich als ein Vermittler des württembergisch geprägten Luthertums mit seinen Exponenten Jacob Heerbrand und Jakob Andreae (1528–1590). Selbst die von letzterem initiierte Konkordienformel hat er ins Slowenische übersetzt. Die vollständige Bibelübersetzung, von deren Versendung von Wittenberg nach Innerösterreich bereits die Rede war, verfertigte Truber allerdings nicht selbst, sondern sein Schüler Georg Dalmatin († 1589) noch zu Lebzeiten seines Lehrers 1583.[22] Truber verstarb 1586 in Derendingen.

Primus Truber stellt also einen Reformator der zweiten Generation dar, der, unmittelbar mit der Bedrohung durch die Türken konfrontiert, unter dem Einfluss zunächst des Humanismus und bald auch der Reformation Schweizerischer wie Wittenberger Prägung diese in Innerösterreich mit dem Wort und durch organisatorisches Wirken förderte. Anfangs konfessionell gesehen bemerkenswert offen, legte er sich zunehmend auf die lutherische Theologie Württemberger Prägung fest. Seine eigene Biographie ist durch Exilierungen gekennzeichnet, die letztlich eine Frucht der Kirchenpolitik des Landesfürsten darstellen. Durch die verschiedenen Lebensstationen belegt, aber auch durch seine schriftstellerische Produktion, vermittelte er zwischen sprachlich und kulturell verschiedenen Gegenden Europas und ließe sich als eine frühe europäische „Mittlergestalt" verstehen.

Vermitteln konnte Truber vor allem dadurch, dass er verschiedene Interessen an einer Reformation in Krain aufzunehmen und zu bündeln wusste. Derartige Interessen bestanden sowohl auf der Seite der Land- als auch im weiteren Rahmen der Reichsstände und bei Truber und seinen Mitreformatoren selber.

Interessen an der Reformation in Krain

Auf den Titelblättern einiger Drucke Trubers findet sich die von Ulrich Morhart d.Ä. auch anderweitig verwendete Druckermarke,[23] die für die Werke Trubers gleichsam symbolischen Wert hat. Sie ist nicht nur für die Lage der Kirche

[22] G. Stricker (in Anlehnung an C. Weismann) weist in g2w aktuell 3/2002 darauf hin, dass diese Bibel das einzige reformatorische Buch in slowenischer Sprache darstellte, das die katholische Kirche auch nach der „Gegenreformation" explizit respektierte.

[23] Vgl. Heinrich Grimm, Deutsche Buchdruckersignete des XVI. Jahrhunderts. Geschichte, Sinngehalt und Gestaltung kleiner Kulturdokumente, Wiesbaden 1965, 308. Aus den Ausführungen Grimms geht allerdings nicht hervor, ab wann bei Morhart zum ersten Mal eine solche Druckermarke auftaucht. Grimm führt nur ein Beispiel eines Druckes von 1560 an. Der Entwurf stamme wahrscheinlich von Hans Weidlitz. Möglicherweise ist das Signet im Umfeld der Truber-Drucke entstanden. Ich habe bisher keinen früheren Beleg gefunden.

Sloweniens, für die er seine Werke schrieb, charakteristisch, sondern auch für ihn selber. Jakob Andreae bemerkt in seiner Leichenrede auf Truber, dass dieser „wider den Teuffel vnnd alle falsche Lehrer gekämpfft/ gestritten/ vnd sein Lauff seliglich vollendet" habe.[24] Dementsprechend erschien ab 1555 auf den Titelblättern von Trubers Drucken mehrmals eine charakteristische, äußerst seltene Illustration: Das Lamm Gottes, das eine Siegesfahne in seiner rechten Pfote umschlungen hält, steht auf einem getöteten Drachen.[25] In der zweiten Ausgabe des ersten Teils des Neuen Testaments von 1557 kommentiert Truber das Bild gleichsam emblematisch mit 1. Joh 3,8: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Im 1560 erschienenen anderen Teil des Neuen Testaments findet sich die gleiche Darstellung des Lammes noch einmal, nun aber mit der Umschrift „Victoria".[26] Symbolisch macht die Darstellung deutlich, worum es Truber bei seinem Reformationswerk bzw. der Drucklegung slowenischer Schriften ging. Im Zentrum stand für ihn der theologisch begründete Kampf mit dem Wort Gottes in einer jedem Christen verständlichen Sprache gegen die Werke des Teufels. Für ihn bedeutete das zweierlei: Den Kampf gegen religiöse Missbräuche und Verfehlungen und den Kampf gegen die unmittelbaren Feinde des Reiches Christi, den Kampf gegen die Türken. Trubers Interesse am Kampf gegen die Türken ließ sich leicht mit den Interessen selbst auf höchster politischer Ebene in Verbindung bringen, nämlich mit dem Interesse der Reichsstände an der Sicherung der Grenzen des Heiligen Römischen Reichs. Für die Reformation in Krain wurde über das Interesse Trubers an der Bekämpfung von Aberglauben und kirchlichen Missständen und dem reichsweiten Interesse an der Eindämmung der Türkengefahr hinaus noch ein weiteres Interesse prägend: Jenes der Landstände an der Aufrechterhaltung ihrer Autonomie gegenüber dem Habsburger Landesfürsten.

Das ursprüngliche Interesse Trubers: Die Beseitigung religiöser Missstände in Krain

Schon bevor Truber 1548 nach Nürnberg geflohen war und sich definitiv als Pfarrer der reformatorischen Bewegung zu verstehen gegeben hatte, hatte er in Slowenien als reformwilliger Priester den Kampf gegen kirchliche Missstände aufgenommen, den er als reformatorischer Prediger ungebrochen

---

[24] Zitiert nach O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 67.

[25] Vgl. die Abbildungen bei M. Rupel, Primus Truber (wie Anm. 3), Tafel III und IV.

[26] Truber nimmt indirekt auf dieses Emblem Bezug, indem er in seiner Vorrede des entsprechenden Büchleins, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 118 schreibt: „Vnd ich zweifel gar nicht/ Christus der Herr werde mit seinem Geist vnd Wort/ durch dise vnsere Arbeit/ sein Reich gegen Orient widerumb erweiteren vnd befestigen/ vnd des Machomets vñ Antichrists schwechen vnd minderen." Truber bestätigt diese Annahme noch ebd., 119: „Vnd ich hab von ettlichen Türcken selbst gehört/ das sie ein Weissagung haben (on zweiuel von Christen) jr Glaub vnd Reich werde bald vndergehen/ vnd ein End nemen/ aber der Christen würdt bleiben." Das Bild vom Lamm ermöglichte auch der Leserschaft in Krain die Selbstidentifikation: Truber verstand nämlich nach einer Predigt die Slowenen, Kroaten, Bosniaken und Serben, die als

fortführte. Solche Missstände resultierten für Truber vor allem aus einer auf Unwissenheit basierenden Volksfrömmigkeit, gefördert noch durch das Fehlverhalten kirchlicher Amtsträger. Die ungebildete, ländliche Bevölkerung Krains versuchte fälschlicherweise Unglück und die Strafe Gottes abzuwenden, indem sie Heilige anrief, Messen stiftete oder andere materielle Opfer darbrachte, Prozessionen und Wallfahrten durchführte, Gelübde ablegte, Rosenkränze betete, Weihwasser verwendete oder sogar zahlreiche Kirchen stiftete. Solche Kirchstiftungen an Orten, die durch die Erscheinung von Heiligen oder sogar Maria selber bezeichnet worden waren, stellt Truber ausführlich als Spitze des Aberglaubens dar.[27]

Viele von den hier genannten Kritikpunkten sind im Rahmen der reformatorischen Botschaft nicht außergewöhnlich. Im reformatorischen Sinne ging es Truber darum, Abwendung von Unheil wie der Türkengefahr bzw. Friede mit Gott nicht durch vermeintlich fromme Werke zu suchen. Tendenziell beklagte Truber allerdings noch stärker die Instrumentalisierung und Kommerzialisierung von Religion, merkwürdigen Visionen und abergläubischen Praktiken. Tendenziell ist bei ihm ferner die Bedrohung der *salus publica* durch religiöse Missbräuche ein noch existentielleres Problem als für manch anderen Theologen, der politischen Gefahren nicht so unmittelbar ausgesetzt war.

Truber verstand auch als Superintendent in Krain, der durch Predigen und sonstige Vermahnung insbesondere der ländlichen Bevölkerung Missstände in Glaubenssachen zu beseitigen versuchte, die Vermittlung von Grundtexten des reformatorischen Glaubens als eine unabdingbare Hilfe zur rechten, „alten" Glaubensgestaltung. Nur durch den rechten Glauben an Christus und den rechten Brauch der Sakramente kommt nach Trubers fester Überzeugung den Menschen Heil zu, selbst in persönlicher oder politisch schwieriger Situation. An dieser Stelle spielte die Volkssprache eine zentrale Rolle, da sie auch die unteren Bevölkerungsschichten zu erreichen vermochte. So begründete Truber zum Beispiel die Drucklegung der Confessio Augustana in slowenischer Sprache:

Christen unter den Türken leben mussten, auch gleichsam als Schlachtschafe vgl. O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 197.

[27] Im Überblick wird der slowenische Aberglaube in der Vorrede zum glagolitischen Neuen Testament von 1562/63 an König Maximilian beschrieben vgl. O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 211f. Nach den Aussagen Trubers in der Vorrede zur Übersetzung seiner Kompilation aus dem Augsburger, Württembergischen und Sächsischen Bekenntnis von 1562 an Herzog Christoph von Württemberg hält Truber darüberhinaus die überzogene Volksfrömmigkeit für ein Haupthindernis der wahren reformatorischen Lehre, „dieweil dieselbig dem Beuelch Gottes nach/ vnd jnnhalt der H. Biblischen Geschrifft/ alle Mißbreuch in der Kirchen/ wie alt/ vnnd dem Volck sie angenem sind/ als nämlich die Päbstische Meß/ der Heiligen anruffen/ Walfarten/ der newen Kirchen Gebew vñ das vertrawen in eigne Werck/ tadelt/ vernicht vnd gar abthut/ auch die heilige Sacrament on Saltz/ Kath/ Speichel/ öll/ Kertzen/ Glocken vnd Meßgewandt zuraichen vnd außzutheilen lehret. Das dunckt sie frembd/ seltzam/ new vñ unrecht. Zu wölcher vnrichtigkeit jnen auch verhelffen ettlich vermeint Geistlichen/ ... " – O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 160.

„ ... die vnwissenheit vñ einfalt in Glaubens Sachen/ des armen Windischen vnd Crobatischen gemeinen Volcks/ haben mich verursacht vnd dahin gezwungen/ das ich jetzund in der eil neben anderen meinen Geschäfften/ dolmetschen vnd Predigen/ auch die Augspurgische Confession in die Windische Sprach hab gebracht ... "[28]

Über die Confessio Augustana hinaus bemühte sich Truber darum, sämtliche Grundtexte für christliches bzw. kirchliches Leben zur Verfügung zu stellen: Katechismus, Gesangbücher, Kirchenordnung, ja selbst ausführliche Kommentare im Rahmen seiner Bibelübersetzung und eine Art Hauspostille. In den frühen Übersetzungen hielt sich Truber mit Polemik gegenüber der Papstkirche stark zurück. Das reformerische Programm überwog hier; das konfessionalisierend Reformatorische trat erst in der Auseinandersetzung mit der unter Karl II. ab 1564 zunehmend geförderten „Gegenreformation" hervor.[29] Ein eindeutiges Zeugnis davon legt Trubers Katechismus von 1579 ab, in dem er sich explizit mit altgläubigen Lehren und Praktiken auseinandersetzte. Auch Trubers Einsatz für eine slowenische Fassung und Rezeption der Konkordienformel zeugt von einer solchen, selbst innerprotestantisch konfessionalisierenden Tendenz.

Das Interesse auf Landesebene: Die Auseinandersetzung zwischen Landständen und Landesfürst

Spätestens mit dem Augsburger Reichstag von 1555 stand es dem Landesfürsten, das heißt König Ferdinand I., zumindest theoretisch zu, seine Gebiete zu rekatholisieren.[30] Sein Sohn Karl II., der ab 1564 das nun entstandene Innerösterreich regierte, hätte noch stärker für die Durchsetzung der landesfürstlichen Religion sorgen können. Dass es in Krain erst 1598 zur Ausweisung evangelischer Prediger und somit zum Sieg der „Gegenreformation" kam, hängt mit den besonderen Machtverhältnissen in der Gegend zusammen.[31] Die Landstände, das heißt die lokalen Herren, Ritter und Städte, neigten allesamt der Reformation zu.[32] Ob sie in der Reformation lediglich ein Mittel sahen, mithilfe ‚tüchtiger Prädikanten' eine Hebung der Volksmoral und – wie Truber – auch der Religion zu erreichen, sei dahingestellt.[33] Den

---

[28] Vorrede zu den Artikeln der „Drey Christliche Confessionen", Tübingen 1562, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 161.

[29] Zu den Mechanismen der Konfessionalisierung vgl. bereits die bemerkenswerte Einführung in die Konfessionalisierungsdebatte durch Wolfgang Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders.- Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang, München 1981, 165–189, hier: 179–188.

[30] Vgl. zu den faktischen Grenzen des 1555 theoretisch begründeten Landesherrlichen Kirchenregiments Harm Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter. 1525–1648, Stuttgart 1989, 159–161, speziell zu Österreich 160f.

[31] Vgl. als Überblick K. Amon, *Innerösterreich* (wie Anm. 12), 104.

[32] Schon 1518 hatte der Ausschusslandtag der österreichischen Länder einen Katalog kirchlicher Beschwerdepunkte vorwiegend aus der Sicht des Adels eingebracht vgl. K. Amon, *Innerösterreich* (wie Anm. 12), 105. Das Interesse der Landstände an Reformen in der Kirche ist also schon früh im 16. Jh. belegt.

[33] Vgl. O. Sakrausky, *Primus Truber* (wie Anm. 4), 3.

Ständen dürfte es bei der Förderung der Reformation sicher auch um den Aufbau der eigenen Macht bzw. Autonomie[34] gegangen sein. Sowohl die reformatorische Haltung als auch die Verschriftlichung der slowenischen Sprache diente der Emanzipation gegenüber dem Haus der Habsburger. Für diese stellte die altgläubige Kirche mit der einen Kirchensprache ein Symbol und Mittel zum Erhalt der Reichseinheit dar.[35]

Ohne die besondere Frontstellung der Stände gegen die zentralistische Macht der Habsburger wäre die Reformation in dem Ausmaß in Innerösterreich, insbesondere auch in Krain, wahrscheinlich gar nicht möglich gewesen. Die Emanzipation der Stände gegenüber den Habsburgern bedeutete freilich keine nationale Separierung der Krainer Slowenen vom Heiligen Römischen Reich.[36] Solche Tendenzen der Entstehung von Nationalstaaten sind bekanntlich erst ein Phänomen des 19. Jahrhunderts.[37] Gegen eine solche Form von Nationalisierungsabsichten spricht bereits, dass die Krainer Reformation in großem Umfang von deutschen Fürsten und deutschen Reichsstädten mitgetragen wurde.[38] Auch die Verschriftlichung der slowenischen Sprache

---

[34] Vgl. Ignacij Voje, Odnos fevdalnih robdin na Kranjskem do Reformacije (Die Beziehung der Feudalgeschlechter in Krain zur Reformation), in: Frank Jakopin u.a. (Hgg.), III. Trubarjev Zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob Stiristoletnici smrti primoza Trubarja. Ljubljana, 9.-13. November 1987, Ljubljana 1996, 214–221, hier: 221.

[35] Dementsprechend verhinderte das altgläubige Bekenntnis der Landesherrn auch den Aufbau einer Landeskirche in Innerösterreich vgl. K. Amon, *Innerösterreich* (wie Anm. 12), 107. Amon, ebd., 109 spricht freilich inkonsequenterweise von der Landeskirche von Krain.

[36] Das Reformationswerk Trubers wird bei J. Rotar als ein „bedeutsamer Wegweiser für die Erforschung der kulturellen und nationalen Emanzipation des slowenischen Volkes" gedeutet – so das Geleitwort von R. Trofenik in J. Rotar, *Nationwerdung* (wie Anm. 6), VII. Das Geleitwort macht vor allem auch deutlich, dass das Buch zur Zeit des Ringens Sloweniens um die Separation vom jugoslawischen Staatsgebilde entstanden ist. Rotars Tendenz findet sich bereits in seinem Vorwort, IX. Problematisch ist an den Äußerungen Rotars, dass er die Ausführungen Trubers mit der Entwicklung des „slowenischen Nationalbewußtseins" in Verbindung bringt. Um Nationalbewusstsein ist es Truber sicher in keiner seiner Schriften gegangen, selbst wenn er Besonderheiten der slowenischen Ethnie und Sprache erarbeitete. Gegen Rotars Differenzierung lässt sich auch Dalmatins Vorrede zu seiner Bibelübersetzung von 1584 anführen, der gerade betont: „Denn der Windischen sprach nit allein die/ so in gantzem Creinland/ vnder Steyr und Kärenten/ sambt den angrentzenden Landen/ als Crabaten/ Dalmatien und Windischer March/ Carst/ Metling und Ysterreich [=Istrien] gesessen/ sondern auch Behemen/ Polacken/ Moscoviten/ Reussen [= Ukrainer]/ Bosnaken vnd Walachen/ vnd auch schier der meiste theil der Völcker/ so vnser Erbfeind der Türck/ der Christenheit abgedrungen/ dieser zeit gebrauchen: Also das auch am Türckischen Hoff/ zwischen den andern/ in der gantzen Türkey/ in gemein/ vnd auch in Cantzleyen gebreuchigen sprachen/ die Windische auch ein Heubtsprach ist." So O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4) 593; vgl. ferner auch Dalmatin in seinem Dankschreiben an den Churfürsten von Sachsen vom 14. 1. 1584, zitiert bei A. Dimitz, *Beiträge* (wie Anm. 1), 58.

[37] Vgl. ähnlich C. Weismann, *Winden* (wie Anm. 5), 20.

[38] Ferner hat es zahlreiche enge Verbindungen zwischen den Krainer Bürgern und den deutschen Landen gegeben, die gerade zur Förderung der Reformation beigetragen haben: Viele Studenten aus Krain hatten an den Hochschulen des Reiches studiert

sollte also höchstens der Emanzipation von den zunehmend nach absolutistischer Macht strebenden Habsburgern, keineswegs der Separierung vom Reich dienen.

Ein Grund dafür, dass der Landesfürst den Landständen überhaupt die Möglichkeit zu einer gewissen Autonomie, eben auch zur Autonomie in religiösen Entscheidungen einräumte, lag in der besonderen außenpolitischen Situation des Reiches:[39] Die Landstände unterstützten die Habsburger nämlich mit Finanzen im Krieg gegen die Osmanen. Solange diese Unterstützungen auf Landtagen gewöhnlich jährlich neu festgelegt wurden, konnte der Landesfürst zur Toleranz gegenüber der reformatorischen Gesinnung mehr oder weniger gezwungen werden.[40]

Die Bedrohung durch das Osmanische Reich führte nicht nur den Habsburger Landesfürsten zu gewissen Konzessionen gegenüber seinen innerösterreichischen Landständen.[41] Der Kampf gegen die Türken war ein Dauerthema im gesamten Heiligen Römischen Reich, und auch die Reichsstände erachteten es für notwendig, sich hier einzusetzen. Ihr Interesse koinzidierte mit Intentionen, die Truber bei seinem Missionswerk deutlich formulierte. Er konnte den Kampf Christi gegen den Teufel auch als Auseinandersetzung mit den Türken verstehen.

Das reichsweite Interesse an einem Kampfmittel gegen die Türken

Verschiedene Faktoren haben Truber dazu gebracht, ein unkonventionelles Kampfmittel gegen den Islam aufzugreifen. Niederlagen wie die Schlacht von Mohácz im Jahr 1526, die zur Eroberung des größeren Teils von Ungarn durch die Osmanen geführt hatte, und auch die Belagerung Wiens im Jahre 1529 hatten nämlich deutlich gemacht, wie schwer dem Osmanischen Reich militärisch beizukommen war.[42] Ferner haben die Uneinigkeit und das unterschiedliche Taktieren der westlichen Großmächte sowie die Einsicht in

---

(vgl. B. Saria, *Reformation* [wie Anm. 2], 60f.). Darüber hinaus gab es enge wirtschaftliche Verbindungen zwischen dem Krainer Adel und Bürgertum und den deutschen Städten.

[39] Zu den Landständen und ihrem Konflikt mit dem Landesfürsten vgl. S. Vilfan, Vpliv strukture stanov in njihovih financ na raformacijo (Die Struktur der Stände, die ständischen Finanzen und die Reformation), in: Frank Jakopin u.a. (Hgg.), III. Trubarjev Zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob Stiristoletnici smrti primoza Trubarja. Ljubljana, 9.-13. November 1987, Ljubljana 1996, 205–213, hier: 212f. Dort findet sich auch eine Tabelle über die Zusammensetzung der Stände in Krain, im Jahr 1577 z. B. aus 26 Prälaten (einige strittig), 17 Herren, 94 Rittern und Knechten und 12 Städten und Märkten.

[40] Vgl. K. Amon, *Innerösterreich* (wie Anm. 12), 104. Amon unterschlägt bei seiner Darstellung allerdings, dass das Engagement für die Religion und die Autonomie eng miteinander verbunden waren.

[41] Vgl. zu dem reichsweiten Prozess der Zusicherungen in Glaubensfragen als Gegenleistung für finanzielle Abgaben zur Türkenbekämpfung a. H. Glassl, *Das Heilige Römische Reich* (wie Anm. 9), 66; 69.

[42] Zu der militärischen Auseinandersetzung des Reiches mit den Osmanen vgl. als Einführung nochmals H. Glassl, *Das Heilige Römische Reich* (wie Anm. 9).

die Nutzlosigkeit von Friedensverträgen mit den Osmanen die Hoffnung auf politische Lösungen des Konfliktes gemindert.[43] Truber versuchte daher das Osmanische Reich mit der Macht des Wortes Gottes zu schlagen.[44] Aus eben diesem Grund förderte er ein Druckwerk nicht nur in slowenischer, sondern auch in kroatischer und serbischer Sprache. Insbesondere mit Drucken in kyrillischen Lettern wollte er Leser im Osmanischen Reich erreichen.[45] Nach seinen eigenen Angaben ging er davon aus, dass die kyrillisch geschriebenen Bücher selbst in Konstantinopel gelesen werden könnten.[46]

Mit der Übersetzung des Wortes Gottes und der reformatorischen Literatur ins Serbische bzw. Kroatische verfolgte Truber explizit zwei Absichten: Zum einen sollten die Christen, die im Osmanischen Reich in Unterdrückung leben mussten, gestärkt und getröstet werden. Dass Truber die Situation dieser Christen genau einschätzen konnte, beweist er in der ausführlichen Vorrede zum glagolitischen Druck des ersten Teils des Neuen Testaments an König Maximilian von 1562.[47] Diese kann gleichsam als eine der ältesten konfessionskundlichen Quellen zum Christentum auf dem Balkan genutzt werden. Die „orientalischen Christen" versuchte Truber durch eine genaue Unterweisung im wahren Glauben innerlich so zu stärken, dass sie gegenüber dem Islam standhalten könnten und nicht etwa muslimisch würden.[48] Dabei war es wiederum nötig, ihnen in der Volkssprache den Trost des Wortes Gottes zukommen zu lassen.

Ein großer Erfolg in Form der Einführung der Reformation konnte Truber freilich nicht beschieden sein, da die ortsansässigen Kirchen, zum Beispiel die serbische Orthodoxie, eine gleichsam „volkskirchliche" Funktion innehat-

---

[43] Vgl. die Reaktion Trubers auf den durch Ogier Ghislain de Busbeck 1562 erwirkten Friedensvertrag nach Elze, *Briefe* (wie Anm. 2), 194.

[44] Ähnliches gilt auch für Hans von Ungnad, vgl. z. B. I. Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslawen in den Jahren 1559–1565, Wien, 1874, 49.

[45] Zu der Frage, ob im Umfeld Ungnads auch türkische Bibeldrucke veranstaltet wurden, vgl. Michael Knüppel, Zum Problem der türkischen Bildübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck (1493–1564), in: ZKG 115 (2004), 100–116.

[46] Vgl. die Vorrede von 1557 zum slowenischen Neuen Testament, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4) S. 92: „Die Crobatische Sprach würdt gleich wol/ wie jr wißt/ mit zweierley Crobatischen Buchstaben geschriben/ Vnd dise Sprach würdt nicht allein durch gantz Croatien vnd Dalmatien geredt/ sonder es redens auch jr vil Türcken. Vnd ich hab von jren vilen gehört/ sie würdt auch zu Constantinopel in des Türckischen Keisers Hoff geredt vnd geschriben. Vñ wir Creiner vñ Windischē versteen sie nach aller notturft ... " Nach Stambul waren auch vermittels des Wiener Kaufmanns Ambros Frölich bzw. des Schreiber Wolf kyrillisch gedruckte Bücher gesendet worden. Frölich teilte Ungnad allerdings in einem Brief vom 5. 11. 1562 mit, dass Bücher mit lateinischen Buchstaben in dieser Gegend besser lesbar seien vgl. den Brief bei I. Kostrenčič, *Urkundliche Beiträge* (wie Anm. 44), 121 (Nr. LXXVI).

[47] Überlegungen zur Verständlichkeit des Kroatischen finden sich a. im „Zeugniss der Sachverständigen, dass Stephan Consuls Übersetzung gut kroatisch sei und Bitte um Unterstützung des Unternehmens"vom 28. 8. 1559, abgedruckt bei I. Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge* (wie Anm. 44), 1–3, hier: 2.

[48] Vgl. O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 205–220.

ten.[49] Mit den glagolitischen Drucken war ferner eine Leserschaft im Bereich Istriens und Dalmatiens ins Auge gefasst, die sich im venezianischen Einflussbereich befand. Dieser war so streng katholisch organisiert, dass die Durchsetzung reformatorischen Gedankenguts dauerhaft nicht möglich war.[50]

Über den innerchristlichen Rahmen hinaus beabsichtigte Truber sogar, mit seinen Schriften Türken vom christlichen Glauben zu überzeugen. In seinem zu apologetischen Zwecken verfassten Register der bis dahin erschienenen „windischen Bücher" definiert Truber gegenüber König Maximilian dementsprechend 1561 sein Ziel: „... auch die Türken sollten zur Erkenntnis ihrer Sünden und verderbten Natur, zu rechter Buße, zum wahren christlichen Glauben gebracht werden, auf dass sie erkennen, daß ihr machometischer glaub ein falscher, erdichteter, newer teufflischer glaub sey".[51] Truber ließ, um die Muslime mit dem Glauben an die Göttlichkeit Christi und die göttliche Trinität zu konfrontieren, Texte wie den Katechismus und das ps-athanasianische Glaubensbekenntnis ins Kroatische bzw. Serbische übersetzen.[52] Auch im Rahmen der Türkenmission hielt er den Rückgriff auf die Volkssprache also für notwendig.

Ob die Übersetzungen aus dem Umfeld Trubers freilich von Muslimen wirklich rezipiert werden konnten, ist zu hinterfragen.[53] Fraglich ist zum Beispiel, warum das Slowenische oder das Kroatische, wie Truber selbst bemerkt, sogar am Sultanshof gesprochen oder zumindest verstanden worden sein sollte.[54] Möglicherweise dachte Truber daran, slawisch-stämmige Janitscharen, das heißt zwangsislamisierte Elitesoldaten des Sultans, die noch der slawischen Sprache mächtig waren, für das Christentum zurückzugewinnen. Eine große Chance war einem solchen Unternehmen unter äußerst

---

[49] Vgl. T. Elze, *Briefe* (wie Anm. 2), 46.

[50] Vgl. den Hinweis von B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2), 67 auf die Erneuerung des Patriarchats von Peć im Jahr 1557.

[51] Vgl. B. Saria, *Reformation* (wie Anm. 2,) 67f. Saria berichtet auch von der Mur-Insel als einziger Ausnahme. Hier war sogar eine evangelische Druckerei eingerichtet worden. 1623 setzte sich auch hier die „Gegenreformation" durch.

[52] Zitiert in T. Elze, *Briefe* (wie Anm. 2), 46 – Truber bringt die Absicht der Türkenmission mit der Veröffentlichung des Neuen Testaments bzw. dessen Vorrede in Verbindung.

[53] Vgl. den Brief an König Maximilian vom 1. 3. 1561, T. Elze, *Briefe* (wie Anm. 2), 102; ferner die Deutsche Vorrede zum Katechismus an König Maximilian, Tübingen 1561, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4) 188: „Dā wil man die rechte Gottselige vnd seligmachende Religion/ vnder dem jungen vñ einfältigen volck vnd in der Türckey pflanzen vnd anrichten/ so mag solches durch kein anderen weg oder mittel füglicher vnd fürderlicher geschehen/ dann mit dem Catechismo vnd Symbolo Athnasij."

[54] J. Andreae geht in seiner Leichenpredigt auf Truber jedenfalls davon aus, dass Trubers Werke auch in der Türkei rezipiert wurden vgl. O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 69: „Durch welche Windische Dollmetschung nicht allein die Kirchen in Crain hefftig erbawen/ vnd zugenommen, sonder auch in Croatien/ vnnd in der Türckey grossen nutzen geschaffen/ daß ettlich vil zu dem rechten vnd seligmachenden Erkenntnus Jhesu Christi kommen ... " Eine ähnliche Wirkung behaupten auch G. Dalmatin und A. Bohorič in ihrem Dankesbrief an Herzog Ludwig von Württemberg vom 1. 1. 1584, abgedruckt in A. Dimitz, *Beiträge* (vgl. Anm. 1), 55.

regierungstreuen Militärs und Hofbeamten[55] sicher nicht einzuräumen. Truber und auch Ungnad machten das Argument der Türkenmission für das slawische Druckunternehmen in Urach vor allem in Bittbriefen[56] und den deutschen Vorreden[57] stark. Sie setzten es wohl in erster Linie deshalb ein, um unter den von Türkenangst getriebenen Reichsständen Geldgeber für ihr Druckwerk zu finden.[58] Jedes Kampfmittel gegen die Türken, und sollte es auch die Verbreitung des reformatorischen Wortes sein, konnte unter den Reichsständen mit einer breiten Unterstützung rechnen. Durch eine geschickte, wenn vielleicht auch sachlich nur bedingt zutreffende Argumentation machten Truber und Ungnad den Reichsständen die Interessenskonvergenz mit ihnen deutlich.

Resümee

Die besondere Bedeutung Trubers liegt sicher nicht in einem neuen, spätere Generationen prägenden theologischen Konzept. Fasst man sein theologisches Denken zusammen, so wird man wie auf dem Titelblatt der Leichenpredigt Jakob Andreaes auf Truber zu einem allgemeinen Hinweis auf die Rechtfertigung kommen, der nun die bereits bekannte Druckermarke auf den Truber-Drucken nach Joh. 1,29 schmückt: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt." Die Besonderheit der slowenischen Reformation liegt weniger im Bereich der Theologie als vielmehr in der Art und Weise, wie Primus Truber seine theologischen Gedanken mit den politischen Interessen der Land- und Reichsstände in Verbindung brachte. Allen diesen Interessen, der Bekämpfung religiösen Missbrauches, den Autonomiebestrebungen des Adels, dem Kampf gegen die türkische Bedrohung durch Trostvermittlung und Mission konnte Truber in einmaliger Weise mit der Verschriftlichung der Volkssprache entgegenkommen. Die umfangreiche Übersetzungstätigkeit, die nahezu alle Gattungen reformatorischer Literatur umfasste, ist äußerst bemerkenswert. Mit ihr suchte er dem Sieg Christi über das Reich des Teufels Ausdruck zu verleihen. Mit ihr bekämpfte er nicht nur in besonderer Weise die religiösen Missbräuche, mit ihr förderte er auch eine gewisse kulturelle Autonomie der Slowenen und schließlich eine besondere Form des Kampfes gegen die feindliche Bedrohung. Die besondere Koinzidenz

[55] Vgl. nochmals die Vorrede von 1557 zum Neuen Testament, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 92.

[56] Ein Beispiel dafür, dass selbst hohe Regierungsbeamte am Sultanshof einer slawischen Sprache mächtig waren, stellt der Bosnier Sokollu Mehmed Pascha dar. Er war von 1565 bis 1579 Großwesir; vgl. zu diesem G. Veinstein, Art. Sokollu Mehmed Pasha, in: EI 9 (1997), 706–11.

[57] Vgl. z. B. den Brief Ungnads an die Deutschen Fürsten und Städte vom 14. 9. 1561, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 139.

[58] Vgl. z. B. Vorrede zu den „Hauptartikeln" an König Maximilian von 1560, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* (wie Anm. 4), 248. Ähnliche Argumente finden sich z. B. auch in dem „Zeugnis der Sachverständigen, dass Stephan Consuls Übersetzung gut kroatisch sei und Bitte um Unterstützung des Unternehmens" vom 28. 8. 1559, abgedruckt bei I. Kostrenčić, *Urkundliche Beiträge* (wie Anm. 44), 1–3, hier: 2.

von regionalen und überregionalen Interessen an der Reformation in einem besonderen Umfeld sind notwendigerweise bei einem vollständigen Bild der Reformation in Europa zu berücksichtigen. Diese besondere Koinzidenz von Interessen machte es auch möglich, dass 1584 mit großem Aufwand drei Kisten gefährlichen Inhalts das Handelskontor Hans Reicherts in Wien passierten.

Die historisch bedingten Interessen haben ihre Bedeutung verloren bzw. sind durch den Kampf der „Gegenreformation", den siegreichen Absolutismus und die veränderten politischen Verhältnisse verloren gegangen. Die „Gegenreformation" hat für einen nahezu vollständigen Abbruch evangelischer Tradition in Slowenien geführt. Lediglich im Prekmurje haben sich unter ungarischer Verwaltung 13 evangelische Gemeinden halten können. In den von Truber selbst beeinflussten Gebieten hingegen gingen die Ideen der Reformation wieder verloren. Nur einige wenige Geheimprotestanten hat es in dieser Region noch gegeben. Was geblieben ist, ist die Schriftsprache des slowenischen Volkes.[59] Von den überwiegend katholischen Slowenen wird Truber daher auch heute noch besonders geehrt, weil sie darum wissen, dass sie insbesondere ihm die Anfänge ihrer Schriftsprache zu verdanken haben. Sie haben Truber nicht nur durch die Benennung zahlreicher Straßen, durch die ausführliche Würdigung in Ausstellungen sogar in Kreuzgängen katholischer Klöster wie in Piran, sondern auch durch die Gestaltung ihrer 10 – Tolar-Banknote verewigt – eine Ehre, die wohl keinem anderen Reformator in einem katholisch dominierten Land zuteil geworden ist. All dies weist auf eine einzigartige Form der Rezeption des slowenischen Reformators hin.

---

[59] Wie populär die Türkenmission in Trubers Zeiten war, macht auch ein Projekt deutlich, dass Truber selbst mitunterstützte. 1567 begab er sich nämlich im Auftrag von Jacob Andreae aus dem Exil noch einmal nach Laibach, um hier bei dem auf dem Schlossberg gefangenen türkischen Pascha Usram-Beg Näheres über den Islam zu erfahren. Vgl. J. Andreae, *Leichenrede*, O. Sakrausky (Hg.), *Vorreden* [wie Anm. 4], 62f. Die von ihm gesammelten Informationen flossen in Andreaes Predigten wider den Alcoran ein, die dieser 1568 veröffentlichte.

[60] Zur Bedeutung der slowenischen Reformation für die Entwicklung der slowenischen Schriftsprache vgl. Antonia Bernard, La Réforme et le livre slovène, in: BSHPF 141 (1995), 5–26, bes. 25. Bernard, ebd., 12f. betont freilich unter Hinweis auf die „Freisinger Denkmäler" (11. Jh.), dass Truber keineswegs als erster Slowenisch geschrieben habe.

Gottfried Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik

Von Katharina Greschat

Die ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie', bis heute ein Meilenstein der Kirchengeschichtsschreibung, ist das Werk des sicherlich bedeutendsten radikalen Pietisten.[1] Schon Valentin Ernst Löscher, der die von ihm eifrig bekämpften Pietisten wiederholt in Gruppen unterschiedlicher Radikalität aufteilte, rechnete Gottfried Arnold unter die ‚groben' oder ‚Hyperpietisten' und hob ihn damit deutlich von den ‚Mittelpietisten' oder ‚Speneriani' ab.[2] Arnold gehörte damit zu jener Richtung innerhalb des Pietismus, die gleichsam gänzlich „irre geworden (ist) an dem [...] vorgefundenen protestantischen Kirchenwesen"[3] und darauf mit harscher Kritik, Ablehnung bis hin zur separatistischen Abkehr von jedem bloß „äußeren Kirchentum"[4] reagierte.

Mit einer dickleibigen kirchenhistorischen Darstellung, die den Bogen von den Anfängen der Kirche bis in die unmittelbare Gegenwart hinein spannte,[5] äußerte Arnold seine tiefe Verzweiflung über den Zustand der Kirche und ihrer Amtsträger. Inneren Frieden, so meinte er kurz vor der Wende zum 18. Jahrhundert, ließe sich nur in Abgrenzung von dieser Institution finden. Kurz zuvor hatte Arnold die eigens für ihn eingerichtete Professur für Geschichte an der pietistisch beeinflussten Universität Gießen, die er nur wenige Monate innegehabt hatte, auf spektakuläre Weise niedergelegt und seinen Ausgang

---

[1] Vgl. insbesondere Hans Schneider, Der radikale Pietismus in der neueren Forschung, in: PuN 8 (1982), 15–42 und PuN 9 (1983), 117–151, sowie Hans-Jürgen Schrader, Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' „Historie Der Wiedergebohrnen" und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen 1989, 58ff.; Johannes Wallmann, Der Pietismus, Göttingen 1990, 80ff.

[2] Valentin Ernst Löscher, Vollständiger Timotheus Verinus Oder Darlegung der Wahrheit und des Friedens In denen Bißherigen Pietistischen Streitigkeiten ... II, Wittenberg 1721, 72f.

[3] Emmanuel Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens II, Gütersloh 1951, 256.

[4] Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hgg.), Geschichte des Pietismus II. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 107–197, hier 168.

[5] Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vom Anfang des Neuen Testaments Biss auff das Jahr Christi 1688, Teile 1–2 Frankfurt 1699, Teile 3–4 ebd. 1700.

aus der ‚Babelkirche' erklärt.[6] Doch schon im Jahre 1702 übernahm er ein kirchliches Pfarramt, zunächst in Allstedt, das er jedoch verlassen musste, weil er den Eid auf das Konkordienbuch verweigerte. Drei Jahre später wurde er Pfarrer in Werben in der Altmark und ging schließlich 1707 als Pfarrer und Inspektor nach Perleberg/Ostpriegnitz.

Sollte die radikale Kirchenkritik der ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' nur eine gewissermaßen ‚zwischeneingekommene' Phase bei Arnold gewesen sein?[7] So hat es die ältere Forschung sehen und einen dreifachen Bruch in Arnolds Leben nachweisen wollen: vom Orthodoxen zum kirchlichen Pietisten, vom kirchlichen Pietisten zum radikalen Pietisten und schließlich vom radikalen Pietisten zum kirchlichen Amtsträger.[8] Dagegen hat die neuere Forschung mit Recht betont, man dürfe die ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' nicht aus dem Gesamtwerk Arnolds herauslösen.[9] So unterstreicht man die Kontinuität in seinem Schrifttum und spricht deshalb zwar nicht mehr von ‚Brüchen', sondern von verschiedenen ‚Wandlungen' in seinen Anschauungen.[10] Dadurch wird die Sache jedoch nicht klarer, zumal weder Arnold selbst noch seine Gegner etwas von diesen ‚Wandlungen' gemerkt haben.[11] Dass Arnolds Anschauungen im Grunde gleich geblieben seien, erscheint somit noch heute kaum mehr als ein Postulat zu sein.[12]

Analysiert man hingegen die Überzeugungen, die er bereits in seinem ersten Hauptwerk niedergelegt hat, so lässt sich tatsächlich zeigen, dass Arnold sie in der berühmten ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' ebenso wie in seinen späteren Schriften nur näherhin entfaltet und den Gegebenheiten entsprechend modifiziert hat.

---

[6] Vgl. Hans Schneider, Gottfried Arnold in Gießen, in: Dietrich Blaufuß/Friedrich Niewöhner (Hgg.), Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur seit 1714, Wiesbaden 1995, 267–299.

[7] So Heinrich Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold, Dritte Folge Nr. 51, Göttingen 1963. Vgl. auch Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 80 Anm. 1: „Gottfried Arnold ist im strengen Sinn nur in den wenigen Jahren seiner Separation vom kirchlichen Amt radikaler Pietist gewesen".

[8] Franz Dibelius, Gottfried Arnold, Berlin 1873 und Ernst Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meeraane i. Sa. 1923 (Nachdruck Darmstadt 1964), 1f.

[9] Vgl. dazu Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 95.

[10] Vgl. Jürgen Büchsel, Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt, Witten 1970, und J. F. Gerhard Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: Bernd Jaspert/Rudolf Mohr (Hgg.), Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. FS W. Zeller, Marburg 1976, 241–257.

[11] Vgl. auch Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert (wie Anm. 4), 118f., der darauf verweist, dass Arnold seine Ansichten nie widerrufen und bis zu seinem Lebensende etwa an böhmistischen Vorstellungen wie dem androgyn geschaffenen Menschen oder an seiner Kritik an den nur äußerlichen Sakramenten festgehalten habe.

[12] So sehr deutlich bei Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 95, der die Kontinuität der Grundanschauungen Arnolds hervorhebt und in Anm. 24 eben auf die genannten Arbeiten von Büchsel und Goeters verweist, die jedoch von Wandlungen sprechen.

I. Gottfried Arnolds Anfänge

Über seine Studienjahre in Wittenberg, das damals ein Hort der lutherischen Orthodoxie war, äußerte sich der pietistische Arnold später ausgesprochen kritisch. Nachhaltig geprägt hat ihn jedoch die intensive Beschäftigung mit der Geschichte und der Kirchengeschichte.[13] Im Jahre 1688 machte er die Bekanntschaft des Dresdner Oberhofpredigers Philipp Jacob Spener, der Arnold nach Beendigung seines Studiums in Dresden eine Hauslehrerstelle vermittelte. Als Pietist war Arnold nunmehr eingebunden in ein soziales Kontaktsystem, dessen Glieder sich über die gesellschaftlichen Unterschiede hinweg als Brüder und Schwestern bezeichneten und in dem Bewusstsein lebten, sich von der Welt und den lauen Gelegenheitschristen der Kirche zu unterscheiden.[14] Etwas später als Spener und August Hermann Francke gelangte dann auch Arnold nach Kurbrandenburg und erhielt aufgrund von Franckes Bekanntschaft mit dem Quedlinburger Hofdiakon Johann Heinrich Sprögel im Jahre 1693 dort eine Hauslehrerstelle.[15] Sie ließ ihm die Zeit zu intensiven kirchenhistorischen Studien. In einer von Christian Thomasius herausgegebenen Zeitschrift, die sich für konfessionelle Toleranz und gegen orthodoxe Verketzerungen stark machte, brachte er eine kurze Abhandlung heraus, die: ‚Von dem Bruder- und Schwesternamen der ersten Christen' handelte und in der er aus dem Neuen Testament und den Kirchenvätern das Bild einer aus der geistlichen Wiedergeburt gebildeten Gemeinschaft zeichnete.[16] Vieles davon fand Eingang in sein erstes großes Werk von 1696 mit dem Titel: ‚Erste Liebe der Gemeinen, das ist wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben'.[17] Im selben Jahr veröffentlichte er außerdem eine deutsche Übersetzung mit Kommentar zu den 50 geistlichen Homilien des Macarios.[18]

---

[13] Vgl. Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 242ff.

[14] Vgl. Martin Scharfe, Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980.

[15] Vgl. Martin Schulz, Johann Heinrich Sprögel und die pietistische Bewegung in Quedlinburg, Diss. masch. Halle 1974.

[16] Vgl. dazu auch Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 245.

[17] Der vollständige Titel lautet: Die Erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung Der Ersten Christen nach ihrem Lebendigen Glauben und Heiligen Leben, Aus der ältesten und bewährtesten Kirchen-Scribenten eigenen Zeugnissen, Exempeln und Reden, nach der Wahrheit der Ersten einigen Christlichen Religion, allen Liebhabern der Historischen Wahrheit, und sonderlich der Antiquität, als einer nützlichen Kirchen-Historie, treulich und unparteyisch entworfen: Worinnen zugleich des Hn William Cave Erstes Christenthum nach Nothdurft erläutert wird, Frankfurt/M. 1696.

[18] Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699, in: Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 26 (1975), 207–241.

II. Die Erste Liebe

In vielerlei Hinsicht ist dieses Werk, das Arnold einem größeren Publikum bekannt machen sollte und ihm die Gießener Professur einbrachte, der entscheidende Schlüssel zu Arnolds Kirchenverständnis und zu seiner Kirchenkritik.[19] Arnold setzte sich in der Ersten Liebe mit der Darstellung des seinerzeit berühmten englischen Patristikers William Cave auseinander, die unter dem Titel: ‚Erstes Christentum oder Gottesdienst der alten Christen in den ersten Zeiten des Evangelii' im Jahre 1694 in deutscher Übersetzung erschien. Insbesondere Caves Auffassung von einer weitgehenden Übereinstimmung der anglikanischen Kirche mit der alten Kirche, die Cave aber durchaus auch als Vorbild und kritische Reforminstanz sehen wollte,[20] widersprach Arnold mit der Ersten Liebe ganz entschieden.[21] Das sollte sich vor allem im abschließenden VIII. Buch bei der Bewertung des konstantinischen Zeitalters zeigen.

Keineswegs aber war die Erste Liebe nur als eine wissenschaftliche Abhandlung über das frühe Christentum gedacht, sondern zuallererst als eine dringliche Mahnung an alle Wiedergeborenen, gemäß Apk. 2,4 an ihrem ursprünglichen Glaubenseifer, das heißt an ihrer ersten Liebe festzuhalten und dementsprechend nun auch die Werke des Glaubens zu tun.[22] Nicht von ungefähr nannte Arnold sein Werk bereits im Titel ausdrücklich auch eine ‚nützliche und unparteiische Kirchenhistorie'. Mit ihr wandte er sich an die Wiedergeborenen seiner eigenen Zeit und bezeichnete sie in der Tradition des kirchenkritischen Spiritualismus[23] als die unparteiischen Christen, die durch ihre neue Geburt den konfessionellen Parteiungen entrissen und somit wieder zur ersten Liebe zurückgebracht werden sollten. Es ging Arnold mit der Ersten Liebe um nichts weniger als die ‚Herwiederbringung' des göttlichen Ebenbildes und die Vereinigung mit Gott. Für diese Wiedergeborenen sollte seine unparteiische Kirchenhistorie von Nutzen sein:

---

[19] Sowohl für Dörries, Geist und Geschichte (wie Anm. 7), als auch für Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 246ff., zeugt die Erste Liebe davon, dass sich Arnold in dieser Zeit noch in den Bahnen des kirchlichen Pietismus bewegte. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 74, bemerkt, bis zur radikalen Antithese gegenüber der zeitgenössischen Kirche sei es nicht mehr weit.

[20] Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 211, vermutet hier eine Gemeinsamkeit zwischen Arnold und Cave. Vgl. aber Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg (wie Anm. 18), 216ff.

[21] Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 246.

[22] Die Ausrichtung auf das Tun betont auch Andreas Urs Sommer, Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold, in: ZRGG 54 (2002), 210–243, der jedoch die religiös motivierten Mahnungen nicht ernst nimmt und in Arnold lediglich einen auch für seine Zeit rückständigen Historiker sieht.

[23] Vgl. auch Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 93, der sich jedoch nur auf die ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' bezieht: „Arnold geht mit seiner ‚Kirchen- und Ketzerhistorie' bewußt ins Lager des unkirchlichen mystischen Spiritualismus". „Ain recht unpartyisch büchlin [...] in yetzigem zwispallt des glaubens" verfaßte bereits Casper von Schwenckfeld (CSchw IV,216). Vgl. auch Gerhard Maron, Individualismus und Gemeinschaft bei Casper von Schwenckfeld. Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff, Stuttgart 1961, 134–138.

„So tretet nun heran / ihr Kinder der Wahrheit / und höret die Stimme der Apostel / und ihrer treuen Nachfolger: Höret und mercket ihre Reden / spiegelt euch in ihren Exempeln / verwundert euch über ihren lauteren Bekäntnissen! Es kan alles Euer seyn / wenn ihr nur wollet; denn ihr seyd Glieder eines Leibes".[24]

Arnold wollte, dass sich die wiedergeborenen Leser des ausgehenden 17. Jahrhunderts im Spiegel der ersten Christen betrachteten und ihr eigenes Leben prüften, um daraus den Willen Gottes zu erkennen.[25] Der Glaube und das Leben der ersten Christen konnte deshalb die Funktion eines Spiegels übernehmen, weil sich in der Gesamtheit der ersten Christen wiederum „des HErrn Klarheit" selbst spiegelte.[26] Für Arnold bedeutete das, zu einem lebendigen Abbild Christi zu werden und ein Glied an seinem Leib[27] zu bilden, verbunden mit der Zeugnisgabe wider die allgegenwärtigen Heuchler und der Bereitschaft zum Leiden:

„Wer will sonst wider die Heuchler und Kinder der Finsternis zeugen / wenn Ihr nicht treu bleibet bis in den Tod? So laßet uns nun die Zeichen dieser Zeit wol urtheilen / und keiner Leiden schämen / daß ein jedes Glied erstatte an seinem Fleisch / was noch übrig ist von den Trübsahlen Christi / damit sein Leib desto eher vollendet werde".[28]

Die Darstellung des Lebens und Glaubens der frühen Christen richtete sich demnach nicht nur gegen jede konfessionelle Selbstrechtfertigung, und sie diente auch nicht nur als Vorbild für ein kirchliches Reformprogramm.[29] Vielmehr sah Arnold in ihr so etwas wie eine Illustration oder eben die Abbildung der notwendig unparteiischen „lebendige(n) Gliedmaßen der unsichtbaren heiligen Gemeine Jesu Christi".[30]

So verwundert es nicht, dass die Erste Liebe das Bild der Christen in den ersten drei Jahrhunderten nach ihrer frommen Lebenspraxis und ‚Gottseelig-

---

[24] Erste Liebe (EL) Zuschrift, zitiert nach: Hans Schneider (Hg.), Gottfried Arnold: Die Erste Liebe, Leipzig 2002, 6,24–28.

[25] EL Zuschrift, 6,15–19: „Euch allen / die Ihr aus GOTT wahrhafftig geboren seyd / und die Welt noch durch den Glauben wircklich überwindet / stellet dieses Zeugnis eine gantze Wolcke oder Schaar der Ersten Christen vor eure Augen. Ihr sollet prüfen / und nach der Prüfung erkennen / was da sey des Herren Wille an seine Gemeine / die in dieser Zeit lebet". Die Funktion eines Spiegels beschreibt auch Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg (wie Anm. 18), 218.

[26] EL Zuschrift, 7,19f.

[27] Für Arnold spielte die Vorstellung der Gliedschaft am Leib Christi bereits in der Ersten Liebe eine entscheidende Rolle, er entdeckte sie nicht erst in seiner Spätzeit wie Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 175ff. annimmt.

[28] EL Zuschrift, 7,30–35.

[29] So entgegnete etwa Spener auf mögliche Einwände gegen sein Reformprogramm mit dem Verweis auf die ersten Christen: „Wolte man auch dieses vor unmüglich halten / so führe ich dessen ein Exempel an / was deroselben müglich gewesen / seye nicht blosserdings unmüglich. Es bezeugen aber die Kirchen-historien / daß die erste Christliche Kirche in einem solchen seligen stande gestanden / daß man die Christen ins gemein an ihrem gottseligen leben gekant / und von anderen leuten unterschieden hab". Vgl. Philipp Jacob Spener, Pia desideria, hg. von Kurt Aland, Berlin ^{3}1964, 49,6–11.

[30] EL Überschrift der Zuschrift, 6,3–7.

keit' entsprechend dem Muster der pietistischen Lebenspflichten entwirft.[31] Nach den Pflichten gegenüber Gott (I) folgen die Pflichten gegenüber den anderen (III), gegenüber sich selbst (IV) und schließlich gegenüber den Gottlosen (V). Dagegen handelt das sehr lange und materialreiche VIII. Kapitel „Von dem Verfall des Christentums, vornehmlich unter und nach Constantino Magno von der ersten Lauterkeit". In konstantinischer Zeit, die nach Arnolds Verständnis die entscheidende Wende in der Kirchengeschichte markiert,[32] treten die unsichtbare Gemeinschaft der wahren Christen und die auf Institutionen und Hierarchien aufgebaute sichtbar verfasste Kirche immer stärker auseinander, bis beide zu unvereinbaren Gegensätzen werden. In der ersten Abbildung der Gemeinschaft der durch den Geist Wiedergeborenen herrschte ursprünglich noch Gleichheit; auch die absolute Gleichheit zwischen Frauen und Männern.[33] Hier gab es noch keine verbindlichen Satzungen und Institutionen, durch die man versucht hätte, die Gottesfurcht, die nach Arnold Auffassung im Inneren des Menschen wohnen soll, herbeizuzwingen.[34] Weil Kirchensatzungen und Bekenntnisse die christliche Freiheit töten, die Einfalt des Glaubens zerstören und damit geradezu zwangsläufig eine Veräußerlichung bewirken, indem sie Uneinigkeit und Streit provozieren,[35] vertrauten die ersten Christen noch ganz allein auf die Schrift.[36] Dementsprechend predigten und belehrten ihre Lehrer die noch nicht Bekehrten und die Schwachen.[37] Doch mit der Umwandlung in ein institutionalisiertes Amt[38] und weil die späteren Lehrer für sich allein beanspruchten, Geistliche zu sein, entstand die ‚Clerisey', mit der dann unter äußerer Prachtentfaltung und imposanten Kirchenbauten der reißende Verfall in der Kirche einsetzte.[39] In der Reichskirche gewannen ausgerechnet diejenigen die Oberhand, die bei den ersten Christen noch Ketzer genannt worden waren, weil sie Menschensatzungen über Gottes Gebote gestellt und vergessen hatten, selbst danach zu leben. Diese erklärten dann die nach der Wahrheit und Liebe handelnden Christen schließlich ihrerseits zu Ketzern.[40] Doch viele der von der ‚Clerisey' zu Ketzern gemachten Gläubigen waren: „ ... durch den Heiligen Geist aus dem unbetrüglichen Wort Gottes auf eine Göttliche Art überzeuget, daß der gegenwärtige Zustand der Kirchen, und sonderlich ihrer Lehrer,

---

[31] Vgl. Philipp Jacob Spener, Die evangelischen Lebens – Pflichten ..., Frankfurt/M. 1692 (Nachdruck: Spener, Schriften III, 1–2, Hildesheim 1992).

[32] Vgl. Wilhelm Kahle, Über den Begriff ‚Ende des konstantinischen Zeitalters', in: ZRGG 17 (1965), 206–234.

[33] EL II,6 handelt: Von denen Christlichen Weibs=Personen in den ersten Gemeinen, 84ff.

[34] EL VIII,2,9.

[35] EL VIII,20,8. Das gesamte Kapitel 20 handelt von den Auswirkungen solcher Satzungen, zu denen Arnold insbesondere die Bekenntnisse rechnet.

[36] EL VIII,20,10.

[37] Vgl. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 70.

[38] EL VII,7.

[39] Vgl. Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg (wie Anm. 18), 227.

[40] EL VIII, 21ff.

weder mit dem Göttlichen offenbahrten Willen noch mit den ersten Gemeinen im geringsten überein kommen".[41]

Diese Gemeine der eigentlichen Christen wurde nun nicht mehr, wie noch in ihrer ersten Zeit, von den Heiden, sondern von der abgefallenen Klerikerkirche verfolgt und „ ... zu ihrem Wahn- und Heuchelglauben"[42] gezwungen.

Als ein besonders wichtiger Gewährsmann dieser eigentlichen Christen galt Arnold der schon von Johann Arndt in den vier Büchern vom wahren Christentum[43] hervorgehobene Macarios der Ägypter[44], der nach Arnolds Ansicht ein Schüler des ersten Mönchs Antonius war und um das Jahr 340 in der Einsamkeit lebte.[45] Die 50 geistlichen Homilien des Macarios, die Arnold im selben Jahr wie die Erste Liebe herausbrachte[46], bildeten für ihn die notwendige und gleichsam auf das Innere gewendete Ergänzung zu seiner historisch ausgerichteten Darstellung in der Ersten Liebe: „(Macarios) gehet stracks auf die Übung des wahren Christenthums, und treibet an statt des Wahn- und Schein-Glaubens / der nur viel Streitens und Disputierens erreget, den wahren lebendigen Glauben an den Nahmen des Sohnes GOTTes".[47]

Schon Arnolds erstem Hauptwerk, seiner gleichsam ersten unparteiischen Kirchenhistorie der Ersten Liebe von 1696, liegt demnach ein ausschließlich spiritualistischer Kirchenbegriff zugrunde, der das wahre und von außen her unerkennbare Christentum in der inneren Wiedergewinnung der verlorenen Gottebenbildlichkeit als ein Glied am Leib Christi sieht. Untrennbar damit verknüpft war eine radikale Kritik an jedem nur äußerlichen Kirchentum, das somit fast zwangsläufig in Widerspruch zu diesem wahren innerlichen Christentum geraten musste. Hier finden sich bereits *in nuce* sämtliche Grundgedanken seines nur wenige Jahre später abgefassten und nunmehr chronologisch durchgearbeiteten zweiten kirchengeschichtlichen Hauptwerks.[48]

---

[41] EL VIII,18,20.

[42] EL VIII,24,16.

[43] Vgl. auch Hans Schneider, Johann Arndt und die makarianischen Homilien, in: Werner Strothmann (Hg.), Makarios-Symposion über das Böse, Wiesbaden 1983, 186–222.

[44] Vgl. Ernst Benz, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Wiesbaden 1963.

[45] EL Vorbericht, 35,4f.

[46] Des Heiligen Macarii Homilien, Oder geistliche Reden, Um das Jahr Christi CCXL gehalten, Anjetzo ihrer Vortrefflichkeit wegen zum ersten mahl Ins Teutsche übersetzt, Und Nebenst einer Erinnerung vom Brauch und Mißbrauch böser Exempel, Angefertiget Von Gottfried Arnold, Leipzig 1696.

[47] Vorwort zur ersten Auflage § 11.

[48] Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 46ff., rückt die Erste Liebe zwar deutlich an die Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie heran, hält aber dennoch einen graduellen Unterschied fest.

III. Die ‚Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie'

Dass sich Arnold schon sehr bald nach der Ersten Liebe mit dem Plan zu einer ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' trug, erfahren wir aus einem auf den 30. 10. 1696 datierten Brief von Johannes Andreas Schilling an Friedrich Breckling. Schilling informierte Breckling darüber, dass Arnold eine Kirchenhistorie geschrieben habe, „ [...] welche wegen ihrer Unparteilichkeit und Entdeckungen der greulichen Klerikats-Intrigen" hochgeschätzt wurde, und kündigte Breckling an, dass Arnold bald ein weiteres Werk verfassen wolle, „darinnen sonderlich die alte und neue Ketzermacherei historice und gründlich wird vorgestellt werden".[49]

Dieser Brief zeigt, wie effizient die pietistischen Kontaktsysteme funktionierten, über die man sich untereinander auf jüngst erschienene Bücher aufmerksam machte.[50] Er lässt gleichzeitig erkennen, wofür sich Arnolds Leser besonders interessierten. Man wollte, so beschrieb es auch Arnold selbst in der Vorrede, nun „ [...] das gegenbild [...] der falschen verderbten Christen", das in der Ersten Liebe aus Zeit- und Platzgründen nur sehr kurz abgehandelt worden war, genauer dargestellt bekommen.[51] Arnold hatte das Material nach eigenen Angaben schon seit langer Zeit gesammelt und zum großen Teil parat liegen und ließ sich offenbar bereitwillig dazu überreden.[52] Seiner ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' liegt also keine neue oder ganz andere Idee zugrunde,[53] sie versteht sich vielmehr als die konsequente Entfaltung eines Aspekts der Ersten Liebe. Neben das dort gezeichnete Abbild des wahren Christentums der ersten Christen tritt nun das Gegenbild der falschen Christen, insbesondere ihrer Klerikatsintrigen und ihrer fortgesetzten Ketzermacherei,[54] die Arnold jetzt durch die gesamte Kirchengeschichte und bis in seine unmittelbare Gegenwart hinein verfolgt.[55]

In der Vorrede verweist Arnold ausdrücklich auf die Erste Liebe[56] und erläutert noch einmal sein Konzept von der Unparteilichkeit. Nur wer sich durch den göttlichen Geist erneuern lasse, bleibe nicht länger in den allgegenwärtigen Parteilichkeiten stecken und könne durch die ‚äußerlichen Dinge' hindurch auf den ‚Grund und Ursprung' sehen.[57] Doch habe die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte leider immer wieder gezeigt, dass diejenigen in der Kirche, "welche lust zu zancken haben, und über dem oder

---

[49] Vgl. Schneider, Gottfried Arnold in Gießen (wie Anm. 6), 295f.

[50] Vgl. zur radikalpietistischen Buchproduktion und Verbreitung insbesondere Schrader, Literaturproduktion (wie Anm. 1), 108ff.

[51] KKH I, Vorrede 8.

[52] KKH I, Vorrede 8. Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 77.

[53] Kantzenbach, Gottfried Arnolds Weg (wie Anm. 18), 235, formuliert überspitzt: „Arnold führte einfach die ‚Abbildung' weiter und baute das VIII. Buch für die Kirchengeschichte bis zum Jahre 1688 aus".

[54] Vgl. dazu auch ausführlich Wolfgang Bienert, Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds, in: ZKG 88 (1977), 230–246.

[55] Vgl. zur Kritik an diesem Vorgehen auch Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 249f.

[56] KKH I, Vorrede 7.

[57] KKH I; Vorrede 38. Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 80f.

jenem lehr-punkt einen streit erheben möchten"[58], nicht abgenommen, sondern im Gegenteil ständig zahlreicher geworden seien.[59] Man wäre deshalb zwar sehr froh, wenn man eine Kirche fände, die sich allein auf die Schrift und die Kirchenväter beriefe.[60] „Allein es ist, leider! offenbar gnug, wie in der that und warheit keine dergleichen noch zur zeit gewiesen werden könne".[61]

In den gegenwärtigen Kirchen wirke ganz offenbar noch immer der Einbruch der weltlichen Eitelkeiten fort, der spätestens mit dem vierten Jahrhundert dazu geführt habe, dass die ursprüngliche geistgewirkte Einheit der Christen verloren gegangen und statt dessen Gezänke, Disputieren, Uneinigkeit, Schmähen und Lästern überhand genommen habe.[62] Arnold stellt fest, dass bald ein jeder verketzert wurde, „der nur ein wenig noch sein Christenthum mit ernst geführet, und dabey wider die eingerissenen heucheleyen und verderbnüs gezeuget, oder sich der welt entzogen gehabt".[63]

Verständige und gottsuchende Gemüter, so fasste Arnold im Jahre 1699 die ersten beiden Bücher zusammen[64], dürften in der ‚Kirchen- und Ketzerhistorie', trotz allem äußerlichen Ruhm und Glanz der Kirche, auf das schier unaussprechliche und langwierige Elend des Christentums aufmerksam geworden sein. Gerade der Verlust der ursprünglichen Einheit, die sich ständig fortschreibenden Parteiungen, die Zerspaltung und Zersplitterung zeigten dem Leser in aller Deutlichkeit, dass es sich hier kaum noch um die wahre Kirche handeln könnte.[65] Diese sei vielmehr vollkommen unsichtbar und „ [...] nach der Theologen lehre nicht an eine gewisse sichtbare societät gebunden, sondern durch die gantze welt unter allen völckern und gemeinden verstecket, und zerstreuet".[66] Für Arnold standen sich nunmehr die wahre reine Gemeinde Christi und die falsche abgefallene Kirche unversöhnlich gegenüber; kein wahres Glied Christi möchte etwas mit dieser abgefallenen Kirche zu schaffen haben,[67] die letztlich nichts anderes als die erklärte Feindin der Gottseligen sein kann:[68] „Selig ist, der sich an Christo nicht ärgert, wie er allen menschlichen

---

[58] KKH I, Vorrede 13.

[59] KKH I, Vorrede 14. Arnold sieht hier noch immer ganze Armeen von Gelehrten in der ganzen Welt mit verderblichen Streitigkeiten beschäftigt.

[60] KKH I, Vorrede 19 mit Heinrich Hammondi. Vgl. dazu auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 1), 110f.

[61] KKH I, Vorrede 20.

[62] Vgl. z. B. die knappe Zusammenfassung dieses Sachverhalts in KKH I,3,5.

[63] KKH I,4,8,61.

[64] Dagegen nimmt Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 1), 110ff., einen deutlichen Wandel zwischen der Vorrede und dem Beschluss der ersten beiden Teile der KKH an. Weil er vermutet, Arnolds in der Ersten Liebe geäußerte Hoffnung auf eine grundlegende Veränderung der Kirchen nach dem Vorbild der ersten Christen sei enttäuscht worden, muss er von einer Radikalisierung der Verfallsidee im Verlauf der Arbeit an der KKH ausgehen. Diese These kann er jedoch nur dadurch stützen, dass er die Aussagen der Vorrede verharmlosend darstellt.

[65] KKH II, Beschluß 2.

[66] KKH I, Vorrede 25.

[67] KKH I, Vorrede 31. Diese Aussage, die sich in der angeblich so zurückhaltend formulierten Vorrede findet, wird von Büchsel deshalb auch gar nicht erst erwähnt.

[68] KKH I, Vorrede 52.

eigenen wercken, meinungen, satzung, gewonheiten und gesetzen entgegen wandelt, und damit den heuchlern ein stein des anstosses wird. Noch seliger, wann er ihn würklich zum eckstein annimmt, und mit verlassung aller bauleute, die ihn bei der gesetzlichen ceremonialistischen erbauung verworffen, auf ihn allein bauet, ruhet und ewig gegründet bleibet. Ein solcher soll sich an nichts stossen, weil kein ärgernis an ihm ist; denn er ist aus Gott selbst gebohren".[69]

Mit der ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' hat Arnold die Konsequenzen seines in der Ersten Liebe vorgezeichneten Kirchenverständnisses gezogen und nunmehr auch die sichtbaren Kirchen seiner Zeit rundum abgelehnt. Er war sich darüber im Klaren, dass er sich damit verhasst machte und vielen zuwider sein würde.[70] Und dennoch erschien ihm die Aufgabe, „[...] das gegenbild [...] der falschen verderbten Christen" in aller Deutlichkeit zu zeichnen, außerordentlich wichtig und zur Rettung der Seelen dringend geboten: „Dann, wann von allen seiten her mit vollem halse geruffen wird: Sehet, hier ist Christus, da ist Christus! Sehet, er ist in dieser kirche, oder schule, in der oder jener predigt, oder übung, in diesem collegio, oder kammer= und hauß=versammlung, bey der oder jener person ist er allein! so folget ein hertz, das Christum wahrhaftig kennet, nicht ...".[71]

In sämtlichen Kirchen und Vereinigungen, die Christus allein für sich beanspruchen, zeige sich letztlich nichts anderes als der ganze Baum des Irrtums des falschen Christentums, der aus der „bitteren wurtzel der eigenen liebe und ehre"[72] gewachsen und nur dazu geeignet sei, andere Menschen von Christus abzubringen. Aus diesen Sätzen spricht Arnolds tiefe Enttäuschung über pietistische Collegien und Hausversammlungen und über angesehene Größen der pietistischen Reformbewegung, die „unter einigem schein der warheit und gottseligkeit, dannoch Christum um haß und hadders willen in eigener erhebung disputiren, verketzern, und in verwerffung des allgemeinen unpartheyischen meisters gepredigt haben, oder noch predigen".[73] Auch sie haben die Gutgläubigkeit anderer Menschen ausgenutzt und haben Seelen gefangen, indem sie Gewissenszwang ausgeübt und andere zu Ketzern gemacht haben.[74] Als einzig gangbaren Weg für einen wahren Christen erschien es Arnold deshalb, sich von allen menschlichen Satzungen gewaltsam loszureißen[75] und die Bauleute der unterschiedlichen Meinungen zu verlassen:[76] „So bleibet demnach aus allen vorstehenden erzehlungen dieses der beste vortheil, daß unser gemüth von allem, was Christum zertheilen, oder nur stückweise anpreisen oder vortragen, oder

---

[69] KKH I, Vorrede 46.

[70] KKH I, Vorrede 39.

[71] KKH II, Beschluß 4.

[72] KKH II, Beschluß 6.

[73] KKH II, Beschluß 6. Ganz ähnlich äußert sich Arnold auch in KKH IV, Beschluß 18.

[74] Ebd. Vgl. auch den 15. Vers aus Babels Grablied:
„Ihr sonderlich, die ihr wollt viel bekehren,
seht, daß nur erst in euch gantz babel bricht,
und heuchelt nicht".

[75] KKH II, Beschluß 6.

[76] KKH I, Vorrede 53. Diese zweifellos radikale Aussage Arnolds, auszugehen und sich abzusondern, wird von Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 110f., so gedeutet, als wäre lediglich ein Hinausgehen aus der Kirche, in die man hineingeboren wurde, gemeint.

auch an sich und seine lehre allein binden will, ernstlich fliehe, und sein aug und ohr eintzig und allein gegen Christi warhafftige gestalt und stimme frey offen behalte".[77]

Für die wahren Christen blieb also nur die Separation, die radikale Trennung von allem Unreinen! Gemäß der Erkenntnis, dass die Kirche „ ... dem wahren Christenthum hinderlich und von denen ersten reinen versammlungen gantz entfernet ist"[78], legte Arnold den Adressaten der Kirchen- und Ketzerhistorie mit Bezug auf 2. Kor. 6,17 nahe, keinen Teil mehr an diesen Heuchlern und Gottlosen zu haben, sondern auszugehen und sich abzusondern und nichts Unreines mehr anzurühren.[79] Arnold selbst war auf diesem Weg vorangegangen und hatte unter anderem mit Berufung auf die genannte Korintherstelle den Verzicht auf sein Gießener Professorenamt erklärt.[80] Entsprechend fügte er in der zweiten Auflage des Macarios von 1699 zu dessen Geistlichen Homilien noch die ihm dieser Situation angemessen erscheinende Rechtfertigungsschrift des Gregor von Nazianz hinzu: „warum er von seinem Lehramt hinweg gegangen".[81] Wie diese Eremiten, die einst aus der zu weltförmig gewordenen Kirche in die Wüste geflohen waren, um dort das wahre Christentum leben zu können, so sollen auch die gegenwärtigen Christen aus Sodom und Babel ausgehen, um sich ganz für Christus frei und offen zu halten und auf diese Weise ihre Seelen zu retten.[82]

Schließlich drängte die Zeit! Wie viele seiner Zeitgenossen hielt auch Arnold die Entscheidung zwischen Christus und Belial für dringend geboten. Denn die bereits in der Ersten Liebe angesprochenen Zeichen der Zeit[83] deuteten auf den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Tausendjährigen Reiches hin, den viele bereits für das Jahr 1700 erwarteten.[84] Die spektakulären Amtsenthebungen des pietistischen Theologieprofessors Heinrich Horch und des Hofpredigers Johann Henrich Reitz in der Grafschaft Solms – Braunfels in der

---

[77] KKH II, Beschluß 5.

[78] Offenhertzige Bekäntnis welche Bey unlängst geschehener Verlassung eines Academischen Amtes abgeleget worden, o. O. 1699, Abschnitt 36, vgl. dazu auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 110.

[79] KKH I, Vorrede 53. Da für Arnold die falsche Kirche an die Stelle der Heiden getreten ist, erscheint es keineswegs erstaunlich, wie Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 96, meint, sondern ganz und gar konsequent, wenn er 2. Kor. 6,17 nunmehr auf die Absonderung von den falschen Christen bezieht.

[80] Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 109.

[81] Vgl. dazu Schneider, Gottfried Arnold in Gießen (wie Anm. 6), 291.

[82] Vgl. auch Benz, protestantische Thebais (wie Anm. 44), 14, der auf die Erläuterung des Titelkupfers der zweiten Auflage hinweist:
„Drum flieh aus Sodom aus, O Mensch, mit deinem Sinn,
sollts auch durch Tod und Pein / ohn Wort und Schein geschehen;
Und glaube / du hast Sieg und Leben zum Gewinn,
Du wirst dich bey der Schaar der Alten Christen sehen!"

[83] Im Jahre 1698 erschien eine Schrift Arnolds mit dem viel sagenden Titel: Die Zeichen dieser Zeit / Bey dem Anfang der instehenden Trübsalen / Erwogen von Einem / der damit Gute Absichten hat, Aschersleben 1698 Hinter den ‚Guten Absichten' verbirgt sich das Kryptogramm für Gottfried Arnold. Auf diese Schrift hat bereits Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 252f., aufmerksam gemacht.

[84] Vgl. zu den gesteigerten endzeitlichen Erwartungen in den 1690iger Jahren unter dem Einfluss der englischen Philadelphier auch Hans Schneider, Der radikale Pietismus

Nähe von Gießen bestätigten Arnold offenbar darin, dass in den Kirchentümern Belial regiere. Angesichts des sich zuspitzenden Kampfes müsse man aus ihnen ausgehen, um sich auf das Kommende vorbereiten zu können:[85] „und nun nahet die zeit auch herbey, daß sich auch würklich alle scheidung und trennung nach einander verlieren, alle menschen=namen und parteyen verschwinden, und alle creaturen in ihr ursprüngliches allerseligstes eins, durch die herwiederbringung aller dinge, als in ein unergründliches meer der ewigen liebe, die Gott selber wesentlich ist, hinein gezogen werden soll, auf daß Gott sey alles in allem!"[86]

Schon sehr bald, davon war Arnold überzeugt, wird Gott selbst die gegenwärtige Parteilichkeit beenden und die ursprüngliche Unparteilichkeit wieder heraufführen. Die Leser der ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' werden dementsprechend aufgefordert, sich von allen Äußerlichkeiten loszumachen und ihren Geist allein in Gott einzusenken und einzig die innere Verbindung mit Christus zu suchen.[87] Diesem Anliegen dient nun auch der dritte und vierte Teil der ‚Kirchen- und Ketzerhistorie', in dem einzelne vorbildliche Christen[88] des 16. und 17. Jahrhunderts vorgestellt werden,[89] die diesem Beispiel gefolgt sind und sich von allen in dieser Zeit bestehenden Kirchen und Sekten innerlich frei gehalten haben.[90] Mit der ‚Erklärung vom gemeinen Secten-wesen, Kirchen- und Abendmahlgehen' aus dem gleichen Jahr[91] rechtfertigte er seinen eigenen Rückzug aus der gegenwärtigen Kirche,

---

im 17. Jahrhundert, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus I. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 391–437, hier 405ff. Bei Sommer, Geschichte (wie Anm. 22), 229 wird Arnolds religiöse Endzeiterwartung überheblich abgekanzelt: „Er scheint von seinem religiösen Standpunkt aus so etwas wie eine (übrigens durchaus auch apokalyptisch inspirierte) Fundamentalopposition gegen alle Institutionen anzetteln zu wollen. Ausgeprägten Realitätssinn wird man ihm dabei nur bescheinigen, wenn man mit ihm überzeugt ist, alles Irdische habe im Dienst der christlichen Religion zu stehen".

[85] Vgl. Schneider, Gottfried Arnold in Gießen (wie Anm. 6), 286ff.

[86] KKH II, Beschluß 9. Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 101, der allerdings die Bedeutung dieser Stelle nicht deutlich genug akzentuiert und nur sehr allgemein von eschatologischen Vorstellungen spricht.

[87] KKH II, Beschluß 9. Arnold wollte aber ganz offenbar keinesfalls dazu aufrufen, tätig an dieser ‚Wende' mitzuwirken. Auch in Babels Grablied, vgl. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 138, mahnt er abschließend mit dem Hinweis, dass Gott die Schuld Babels schon finden werde, zur Geduld.

[88] Das Grundmotiv, einzelne ‚Zeugen der Wahrheit' zu benennen, hat Arnold von Flacius übernommen und für seine Zwecke weiter ausgebaut, vgl. auch Goeters, Gottfried Arnolds Anschauungen (wie Anm. 10), 255. Arnold modifizierte insbesondere den von Friedrich Breckling ausgearbeiteten *Catalogus testium veritatis post Lutherum* .

[89] Vgl. zu Arnolds Interesse an Mystikern wie Molinos auch Hanspeter Marti, Der Seelenfrieden der Stillen im Lande. Quietistische Mystik und radikaler Pietismus – das Beispiel Gottfried Arnolds, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Jansenismus, Quietismus, Pietismus, Göttingen 2002, 92–105.

[90] KKH IV, Beschluß 19. Den Abschluss des III. Teils bilden die endzeitlichen Visionen der Prophetin Anna Vetter. Vgl. zu ihr und ihren Visionen auch Martin Stern, Die Visionen der Anna Vetter, in: PuN 18 (1992), 80–94.

[91] Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 112f.

der darin zum Ausdruck kam, dass er sich als ein Wiedergeborener weigerte, sonntags in der Kirche zu erscheinen und zum Abendmahl zu gehen. Die Sehnsucht nach der innerlichen Einheit mit Christus bedürfe keiner äußerlichen Formen und menschlichen Satzungen.[92] Doch sei es keineswegs sein Anliegen, und das betonte Arnold mit allem Nachdruck, nunmehr „einen eigenen anhang zu machen" und eine Sekte abseits der sichtbaren Kirche zu gründen, was er auch in einem klärenden Brief an Spener ausdrücklich hervorhob.[93]

Konsequent spiritualistisch weitergedacht konnte auch das Ausgehen aus der sichtbaren Kirche nur ein rein äußerliches Tun sein, das man nicht um seiner selbst anstreben sollte:

> „Dann ob gleich das äussere ausgehen aus dem verfallenen schutthauffen des ruinirten tempels mit nichten stracks einen wahren jünger Christi oder zeugen desselben ausmachet, wie sich viele auch unter diesem schein verführen und verführen lassen: so wird doch auch das kindlein so in uns muß gestalt gewinnen, gebohren werden, und weder zu Jerusalem im tempel noch an herodis hofe, noch bey anderen ordinaren gesetzlichen dingen gefunden, sondern bey einem unschuldigen, einfältigen, lautern, stillen wesen des Geistes, das allein von der welt inn- und äusserlich unbefleckt bewahret, und von GOTT köstlich erfunden wird".[94]

IV. Die späteren Jahre

Arnolds spiritualistisches Kirchenverständnis hatte ihn in der ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' zu der Einsicht geführt, dass auch eine Trennung von der Kirche letztlich etwas nur Äußeres sein könne, was gleichfalls ihre Zerspaltung fördern und nichts zum Bau des inwendigen Tempels[95] beitragen könne. Damit erübrigte sich für ihn offenbar auch endgültig jede weitere Auseinandersetzung, ja selbst jede weitere Beschäftigung mit dem bloß äußerlichen Kirchentum.[96] Seit dem Ende des Jahres 1700 widmete er als einer von den Stillen im Lande[97] „unter äusserlicher gemeinschafft einer

---

[92] Vgl. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 114.

[93] Erklärung, Vom gemeinen Secten-wesen, Kirchen- und Abendmahl-gehen; Wie auch Vom recht Evangl. Lehr-Amt, und recht-Christl. Freyheit: Auff veranlassung derer von Ernest Salom. Cypriani, Vorgebrachten beschuldigungen wider seine Person unparteyisch vorgetragen, Frankfurt 1700, Vorwort 19. Auszüge aus diesem Brief vom 31. 10. 1700 finden sich in der Schaffhausener Ausgabe der KKH in Bd. III, 35f.

[94] KKH IV, Beschluß 15.

[95] KKH IV, Beschluß 2.

[96] Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 73ff. und 121ff., und ders., Vom Wort zur Tat: Die Wandlungen des radikalen Arnold. Ein Beispiel des radikalen Pietismus, in: Gottfried Arnold (wie Anm. 6), 145–164, vermutet hier in Anlehnung an Seeberg, Gottfried Arnold (wie Anm. 8), 8f., insofern einen Wandel, als sich Arnold von der äußeren Geschichtsschreibung verabschiedete und sich nunmehr ganz auf die wahre Innerlichkeit konzentrierte, die er in der Praxis des Pfarramts zu verwirklichen suchte.

[97] Vgl. zur Auseinandersetzung um diese von Arnold häufig verwendete Bezeichnung auch Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 101.

grösseren partey"[98] seine zahlreichen Schriften in Anlehnung an die beiden letzten Teile der ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' der Darstellung der innerlichen Seite des Christentums. Ähnlich wie jene äußerst erfolgreiche ‚Sammlung paränetischer Lebens- und Seelenführungsberichte von [...] erweckten Geistern'[99], die Johann Henrich Reitz in seiner ‚Historie der Wiedergebohrenen' zusammengestellt hatte, verfasste Arnold ‚Das Leben der Altväter' (1700)[100], das im folgenden Jahr durch das ‚Leben der Gläubigen' (1701) fortgeführt wurde.[101] Er verstand diese Sammlung ausdrücklich als Ergänzung zur ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie', als ein Exempelbuch, das nun die unparteiisch und verborgen lebenden Christen der älteren Zeit, insbesondere Einsiedler[102] wie Macarios beschreibt.[103] Wie sehr das Anliegen dieser Schrift dem Anliegen der Ersten Liebe entspricht, macht der abschließende Wunsch Arnolds an seine Leserschaft deutlich: „Gott gebe einem jeden die Gnade, zu förderst dem Ebenbilde seines Sohnes im Leiden und Leben gleichförmig zu werden, und nach diesem vollkommensten Muster auch den Ausgang des Wandels seiner Nachfolger zu beschauen und ihrem Glauben nachzufolgen".[104]

Im selben Jahr, in dem er ein Pfarramt übernahm,[105] verfasste er schließlich die ‚Historie und Beschreibung der mystischen Theologie'.[106] Hier lassen sich deutliche Parallelen zur 1655 erschienenen ‚Theologia mystica'[107] des Spiritualisten Christian Hoburg (1607–1675)[108] erkennen, dessen Familie im Jahr nach seiner Vertreibung aus dem Pfarramt in Quedlinburg Aufnahme

---

[98] So in Vorwort 19 aus der genannten Erklärung vom gemeinen Sektenwesen. Vgl. auch den ebenfalls bereits erwähnten Brief an Spener; KKH Bd. III, 36: „Am allerwenigsten werde ich mich mein lebtage von der äusseren kirchen trennen, da ich nirgends eine bessere finde ...".

[99] Vgl. Schrader, Literaturproduktion (wie Anm. 1), 13.

[100] Vitae Patrum oder Das Leben der Altväter und anderer Gottseeligen Personen Auffs Neue erläutert und vermehret von Gottfried Arnold, Halle 1700. Vgl. zu den Vitae Patrum auch Benz, Protestantische Thebais (wie Anm. 44), 21f.

[101] Das Leben der Gläubigen Oder Beschreibung solcher Gottseligen Personen welche in denen letzten 200 Jahren sonderlich bekandt worden, ausgefertigt von Gottfried Arnold, Halle 1701.

[102] Benz, Protestantische Thebais (wie Anm. 44), 21, nennt das ‚Leben der Altväter' geradezu eine „... neutestamentliche, kirchengeschichtliche und systematische Apologie des Einsiedlertums".

[103] Vgl. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 124.

[104] Vitae patrum c. 43, c. 38; vgl. Benz, Protestantische Thebais (wie Anm. 44), 25.

[105] Arnold wurde 1702 Schlossprediger bei der verwitweten Herzogin von Sachsen-Eisenach in Allstedt, musste diese Stellung jedoch wieder aufgeben, weil seine Weigerung, den Eid auf die Bekenntnisschriften abzulegen, nicht akzeptiert wurde. Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 161.

[106] Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie, Oder Geheimen Gottesgelehrtheit, wie auch der alten und neuen Mysticorum ..., Leipzig 1703.

[107] Vgl. auch Martin Schmidt, Christian Hoburgs Begriff der mystischen Theologie, in: ders., Wiedergeburt und neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969, 51–90.

[108] Zu Hoburg vgl. auch Martin Brecht, Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus I. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 205–240, hier

gefunden hatte.[109] Die mystische Theologie verteidigte Hoburg als Alternative zu einer konfessionellen Streittheologie, indem er insbesondere die Buße und das demütige Leben als Vernichtung des sündigen Eigenwillens betonte. Hoburg hatte seine Zeitgenossen dazu aufgerufen:

> „Verlaß dich selbst / so hast du alles gewonnen / ja mehr als die gantze Welt / ja mehr als Himmel und Erden; ach laß dein Hertz abscheiden von allen Dingen / so wirst du wesendlichen Frieden und Ruhe / ja die schönste Freyheit deß inneren Menschen / die mit allem Gold und Gelde auf der gantzen Welt nit zu bezahlen ist / warlich bekommen".[110]

Das verstand Hoburg als das ‚Creutzleben Christi', als den schmalen Weg zum Leben in der Gemeinschaft mit Christus, den aber die bequeme Geistlichkeit ebenso wenig wie die nachkonstantinische Staatskirche gehen wollte. Nur über den Weg der Niedrigkeit, verbunden mit der Absage an alles Äußere, könne die Wiedergeburt Wirklichkeit werden und Christus selbst im Menschen Raum gewinnen.[111] Ganz in diesem Sinne stellte nun auch Arnold in seiner ‚Historie und Beschreibung der mystischen Theologie' diese als eine praktische Theologie dar, die sich auf die inwendige Erfahrung richte und somit im Gegensatz zur bloß äußerlichen Schullehre stehe. Mit der „gründliche(n) Beschreibung der wahren unsichtbahren Kirche, und ihrer Heiligen Glieder"[112] bildete sie zugleich das Gegenstück zur ‚Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie'.[113]

Im Jahre 1709 kam Arnold mit der ‚Wahren Abbildung des inwendigen Christentums'[114] ein letztes mal auf sein erstes Hauptwerk zurück. Nicht nur formal nahm er den Titel der Ersten Liebe und Wahren Abbildung der ersten Christen noch einmal auf und schilderte nun die Innerlichkeit der Wieder-

---

223ff. Brecht rechnet Hoburg zu den radikalen Arndtianern. Ebenso auch Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 22f.

[109] Der Katalog der Arnoldschen Bibliothek weist nicht nur nach, dass Arnold eine ganze Reihe von Schriften Hoburgs besessen, sondern offensichtlich auch das Schicksal Hoburgs und die Auseinandersetzung mit der Helmstädter Zensur verfolgt hat. Vgl. zum Katalog auch Reinhard Breymayer, Der wiederentdeckte Katalog zur Bibliothek Gottfried Arnolds, in: Dietrich Blaufuß/Friedrich Niewöhner (Hgg.), Gottfried Arnold (wie Anm. 6), 55–143.

[110] Hoburg, Theologia mystica III, c. XIX § 35.

[111] Vgl. auch den Spiegel, den Hoburg der Geistlichkeit vorhielt: Spiegel der Misbräuche beym Predig-Ampt im heutigen Christenthumb und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren (1644).

[112] Vgl. Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 124.

[113] Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 124, der bemängelt, die Historie und Beschreibung der mystischen Theologie sei: „...nur eine Ergänzung der Ketzerhistorie, aber kein wirklicher Gegenentwurf der ‚positiven' Seite der Kirchengeschichte". Arnold hat sie aber ausdrücklich als Ergänzung zur ‚Kirchen- und Ketzerhistorie' verstanden. Ein Gegenentwurf dazu dürfte ihm kaum in den Sinn gekommen sein.

[114] Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums, nach dessen Anfang und grund, fortgang und wachsthum, und ausgang oder ziel in lebendigen glauben aus denen zeugnißen und exempeln der gottseligen alten zur fortsetzung und erläuterung der Abbildung derer ersten Christen dargestellt, Frankfurt/M. 1709.

geburt,[115] entsprechend den Grundsätzen seiner ‚Historie und Beschreibung der mystischen Theologie'.[116] Hier wie dort ging es Arnold um die Vereinigung der Seele mit Gott, weil nur sie die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit, die der Mensch mit dem Sündenfall verloren hatte, wiederherstellen kann.[117] Doch führte der Weg zu dieser Vollkommenheit nur über die Kreuzesnachfolge Christi.[118] Christus gleichförmig zu werden, hieß, die Welt zu verleugnen und die Eigenliebe abzulegen und damit den Kreuzestod Christi nun auch innerlich nachzuvollziehen. Dieses Sich-Einsenken in das Leiden Christi meinte die „vernichtigung"[119] des menschlichen Eigenwillens und machte den Glaubenden gelassen gegenüber dem göttlichen Willen und Wirken.[120]

V. Fazit

Der Anbruch des von Arnold erwarteten Tausendjährigen Reiches, angesichts dessen er seinen Zeitgenossen die Abtrennung von dem bloß äußerlichen ‚babylonischen' Kirchenwesen empfohlen hatte, war ausgeblieben. Langsam schwächte sich auch der Sturm der Entrüstung von Seiten der Orthodoxen[121] über die ‚Kirchen- und Ketzerhistorie' dieses „vermessenen Ketzer-Patrons"[122] ab.

Und dennoch bedeutete die dort geäußerte radikale Kirchenkritik ebenso wie die damit verbundene Aufforderung zur Separation für Arnold keinen Bruch. Sie bilden vielmehr nur die eine und gleichsam äußere Seite seiner

---

[115] So meint Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 174, gegenüber der in der Vorrede geäußerten Ansicht, die Wahre Abbildung sei eine Ergänzung zur Ersten Liebe: „Arnold hat sich über diese Veränderung selbst hinweggetäuscht, als er meinte, das späte Werk sei eine Ergänzung des frühen ...".

[116] Arnold begann hier jedoch nicht mit dem Sündenfall, sondern mit der Schilderung des ersten Menschen vor dem Sündenfall, wobei er, wie auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 163, feststellt, nach wie vor den Böhmeschen Gedanken folgt.

[117] Das ist das Thema des III. Buches des ‚Inwendigen Christentums', ebenso wie des III. Teils der Mystischen Theologie von Christian Hoburg.

[118] Vgl. zur Kreuzestheologie der Spiritualisten auch Martin Brecht, Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus I. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, 205–240, hier 223.

[119] Inwendiges Christentum I,18,2.

[120] Vgl. auch Büchsel, Gottfried Arnold (wie Anm. 10), 166.

[121] Vgl. auch Dietrich Fleischer, Umstrittene Kirchengeschichtsschreibung: Gottfried Arnolds ‚Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie' im Urteil der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Horst Walter Blanke/Dietrich Fleischer (Hgg.), Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung, Waltrop 1991, 160–172.

[122] Vgl. etwa Elias Veiel, Augenscheinliche Erweisung, daß der vermessene Ketzer – Patron Gottfried Arnold ..., Ulm 1701.

zutiefst spiritualistisch geprägten Anschauungen.[123] Die Kirchenkritik zeichnet lediglich das Gegenbild zu dem bereits in der Ersten Liebe dargestellten Abbild eines rein innerlichen und unparteiischen Christentums der wahrhaft Wiedergeborenen. Als Glieder am unsichtbaren Leib Christi, der selbst Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, streben die Wiedergeborenen danach, ihre verlorene Gottebenbildlichkeit wiederzuerlangen. Also muss ihrer Abkehr von allen Äußerlichkeiten die Hinwendung nach innen und ihrer Aufgabe der „eigenheit" die unbedingte Nachfolge Christi in Leid und Kreuz entsprechen.

Schon Arnolds Konzeption eines überkonfessionellen unparteiischen Geistchristentums wurzelt in einer älteren spiritualistischen Tradition, die nicht nur Rom, sondern jedem nur äußeren Kirchenwesen skeptisch gegenüberstand. Insofern macht ein etwas genauerer Blick auf das Gesamtwerk Gottfried Arnolds einmal mehr auf die Schwierigkeit einer klaren Grenzziehung zwischen dem Spiritualismus des 17. Jahrhunderts und dem radikalen Pietismus aufmerksam.[124]

---

[123] Vgl. auch Martin Schmidt, Gottfried Arnold – seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg, in: ders., Wiedergeburt und neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969, 331–341.

[124] Vgl. zu dieser Schwierigkeit auch Brecht, deutsche Spiritualisten (wie Anm. 118), 205, und Wallmann, Pietismus (wie Anm. 1), 80f.

Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942

Mythos und Wirklichkeit

Von Theo Salemink

Im Sommer des Jahres 1942 protestierte der niederländische Erzbischof Jan de Jong gegen die Massendeportation der Juden, nicht nur der Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden. Es war ein öffentlicher Protest, der in Kirchen und Kapellen seiner Erzdiözese Utrecht vorgelesen wurde. Die deutschen Besatzer reagierten scharf und verhafteten eine Woche später 245 Katholiken jüdischer Herkunft. 114 Personen wurden tatsächlich in die osteuropäischen Vernichtungslager deportiert. Unter ihnen befand sich die bekannte Karmeliterin und Philosophin Edith Stein. Nach dem Krieg spielte dieser Protest der niederländischen Bischöfe eine doppelte Rolle in der nationalen und internationalen Apologie der katholischen Kirche während der Nazizeit. Erstens: Die Ereignisse in den Niederlanden rechtfertigten, so wurde behauptet, dass Pius XII. auf einen öffentlichen Protest verzichtet hatte. Er habe geschwiegen ‚um Schlimmeres zu verhüten', sagte man. Zweitens: Die Ereignisse in den Niederlanden würden klar machen, dass die deutschen Besatzer einen heftigen Kirchenkampf gegen die Katholiken geführt hätten und dass die Kirche selbst Opfer gewesen war. Diese doppelte Darstellungsweise mischt Mythos und Wirklichkeit. Um diese Mischung zu klären, müssen wir uns in die tatsächliche Geschichte vertiefen.

1. Katholische Vorstellungen von Juden in der Zwischenkriegszeit

Seit dem 17. Jahrhundert lebte eine jüdische Minderheit in den Niederlanden. Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges umfasste diese Minderheit 140.547 Menschen, davon waren 22.252 Flüchtlinge namentlich aus Deutschland und Österreich. Mindestens 102.000 Juden sind umgekommen. Der Prozentsatz der Überlebenden in die Niederlande befand sich zwischen 27–29%. In Belgien: 45% und Frankreich: 75%.[1]

---

[1] Bob Moore, Slachtoffers en overlevenden. De nazi-vervolging van de joden in Nederland, Amsterdam 1998, 314; In Memoriam/L'zecher, Den Haag 1995. Zum Prozentsatz der Überlebenden vgl.: Marnix Croes/Peter Tammes, 'Gif laten wij niet voortbestaan'. Een onderzoek naar de overlevingskansen van joden in de Nederlandse gemeenten 1940–1945, Amsterdam 2004, 42: 29,6%, und C. Hirschfeld, Niederlande, in: W. Benz, Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus, München 1991, 165: 27,1%

Die niederländischen Katholiken zwischen den zwei Weltkriegen glaubten an die alte Theologie der Verblendung und des Gottesmordes der Juden zur Zeit Jesu. Die Geschichte des späteren rabbinischen und des modernen Judentums war weitgehend unbekannt. Rassischen Antisemitismus gab es jedoch kaum. Katholiken, die einen rigiden moralischen Antikapitalismus, in der Tradition der österreichischen Schule Professor Joseph Eberles, verkündeten[2], sahen in den Juden eine gesellschaftliche Gefahr. Der ‚Mainstream' im katholischen Milieu und in der Kirche hingegen sah aufgrund einer demokratischen Tradition in der jüdischen Minderheit einen ‚Teil unseres Volkes', wandte sich gegen das Beschränken ihrer Bürgerrechte und verurteilte den Nationalsozialismus und dessen Rassenlehre als eine Form des ‚Neu-Heidentums'. Die niederländischen Bischöfe verurteilten 1936, 1939 und 1941 die *Nationalsozialistische Bewegung der Niederlanden* (N.S.B.) und verboten den Katholiken die Mitgliedschaft.[3]

2. Humanitäre Hilfe

Katholiken leisteten geflüchteten Katholiken jüdischer Herkunft in den dreißiger Jahren schon humanitäre Hilfe. Am 5. März 1936 wurde auf Initiative des Erzbischofs Jan de Jong, mit breiter Unterstützung der großen konfessionellen Organisationen, das *Katholische Komitee für Flüchtlinge* (KCV) gegründet.[4] Dieses Komitee versuchte geflohene Katholiken jüdischer Herkunft aus Deutschland und Österreich zu unterstützen und 156 von

---

[2] Vgl. Peter Eppel, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift 'Schönere Zukunft' zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938, Wien –Köln – Graz 1980.

[3] Vgl. Jan Ramakers, The Attitude of Dutch Roman Catholics towards the Jews, 1900–1940, in: Jozeph Michman (Hg.), Dutch Jewish History. Proceedings of the Fourth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands 7–10. Dez., Tel Aviv-Jerusalem 1986, Bd. 2, Assen–Maastricht 1989, 371–386; Theo Salemink, Die zwei Gesichter des katholischen Antisemitismus in den Niederlanden. Das 19. Jahrhundert und die Zeit zwischen den Weltkriegen im Vergleich, in: Olaf Blaschke/Aram Mattioli (Hgg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, 239–257; Theo Salemink, Strangers in a Strange Country. Catholic Views of Jews in the Netherlands 1918–1945, in: Chaya Brasz/Yosef Kaplan (Hgg.), Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others. Proceedings of the Eighth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Leiden 2001, 107–125.

[4] Vgl. Lutz-Eugen Reutter, Die Hilfstätigkeit katholischer Organisationen und kirchlicher Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten, Dissertation Hamburg 1969 (Druckversion: Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaelverein, Recklinghausen–Hamburg 1971); M.J.G. Huetink, Het Katholieke Comité voor vluchtelingen 1936–1940. Comité tot hulpverlening aan geloofsvervolgden, persoonlijk initiatief of zuilgebonden actie?, Nijmegen 1988; Archiv Ertzbistum Utrecht (in: Het Utrechts Archief/Utrecht), inv. nr. 76; Archiv NKOV (in: Katholiek Documentatie Centrum/Nijmegen), inv. nr. 23. 27.

ihnen auf die so genannte Brasilien-Liste zur Abreise nach Südamerika setzen zu lassen.[5] Das Novemberpogrom (1938) in Nazideutschland markierte eine neue Phase. Die Anzahl der Flüchtlinge aus Deutschland wuchs explosiv, auch die Anzahl Katholiken jüdischer Herkunft. Die Flüchtlinge kamen Ende der dreißiger Jahre mit dem Zug in den Niederlanden an und zwar in Oldenzaal, Zevenaar oder Nimwegen. Sie wurden in Quarantäne in Rotterdam gesteckt und von dort in das Lager Sluis in Seeländisch-Flandern gebracht. Anfang Januar 1940 gab es 219 Flüchtlinge im Lager Sluis und in Buiten Sluis 198. Ein Teil von ihnen versuchte nach dem deutschen Überfall im Mai 1940 vergebens via Belgien die nackte Existenz zu retten. Die Deutschen brachten danach die geflohenen Katholiken jüdischer Herkunft im Lager Westerbork unter. Nach der Aufhebung des *Katholischen Komitees für Flüchtlinge* am 3. August 1940 durch die Besatzer setzte vor allem eine außergewöhnliche Frau mit Unterstützung des Erzbischofs Jan de Jong die Arbeit für die Flüchtlinge fort: Sophie (Sophia Eugenia Maria) van Berckel (1889–1944). Sie versuchte, die 156 Brasilien-Visa aus dem vorhergehenden Zeitraum zu reaktivieren, wenn auch vergeblich. Sie besuchte des Öfteren das Flüchtlingslager Westerbork, wo diese Katholiken aus Deutschland sich aufhielten. Zusammen mit anderen organisierte sie finanzielle Nothilfe für die Flüchtlinge. Im Juni 1944 wurde Sophie van Berckel verhaftet und in das Lager Vught gebracht. Von dort wurde sie ins Konzentrationslager Ravensbrück deportiert, wo sie am 26. Dezember 1944 starb.

3. Der Anfang des Krieges

Schon am Anfang des Krieges wollte Erzbischof Jan de Jong von Utrecht gegen den von den deutschen Besatzern eingeführten ‚Ariernachweis' protestieren.[6] Die südlichen Bischöfe hielten ihn jedoch davon noch ab. Ein Jahr später, am 13. Januar 1941, verbot der Episkopat die Mitgliedschaft in der *Nationalsozialistischen Bewegung* (N.S.B.). Die Bischöfe wandten sich auch gegen den Ausschluss jüdischer Kinder von katholischen und öffentlichen Schulen. Am 3. August 1941 protestierte der Erzbischof scharf gegen die Übernahme der

[5] Vgl. Pierre Blet, Pius XII and the Second World War. According to the Archives of the Vatican, New York –Mahwah 1997, 139–167. (dt.: Pierre Blet, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn 2000).

[6] Literatur über das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Krieg in den Niederlanden: Bob Moore, The Dutch Churches, Christians and the Rescue of Jews in the Netherlands, in: Chaya Brasz/Yosef Kaplan (Hgg.), Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others. Proceedings of the Eighth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Leiden 2001, 277–289; Siegfried Stokman, Het verzet van de Nederlandsche bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitsche tyrannie, Utrecht 1945; Henk Aukes, Kardinaal de Jong, Utrecht – Antwerpen 1956; Ton van Schaik, Aartsbisschop in oorlogstijd. Een portret van kardinaal De Jong 1885–1955, Baarn 1996; Johan Snoek, De Nederlandse kerken en de joden 1940–1945, Kampen 1990; Hans Jansen, De zwijgende paus? Protest van Pius XII en zijn medewerkers tegen de jodenvervolging in Europa, Kampen 2000; Lou de Jong, Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog, Den Haag 1969–1988, Teil VI.

katholischen Arbeiterbewegung durch die Besatzer. Die katholischen Arbeiter verließen danach massenhaft ihren Verband. Ende 1941 trat die Römisch-Katholische Kirche *der Interkirchlichen Beratung* (IKO) bei, um so zusammen mit den anderen christlichen Kirchen eine gemeinsame Abwehrfront bilden zu können. Das was der Anfang der Ökumene in den Niederlanden. Erzbischof De Jong verbot im März 1942 den katholischen Einrichtungen, Schilder mit ‚Für Juden verboten' aufzuhängen. Er tat dies aus prinzipiellen Gründen: „Wir Katholiken, und ganz bestimmt unsere katholischen Einrichtungen, dürfen uns nicht am prinzipiellen Antisemitismus beteiligen. Und deshalb haben die hochwürdigen Bischöfe sich entschlossen: Keine Schilder auf oder in unseren katholischen Gebäuden".[7]

4. Öffentlicher Protest 1942

Obwohl im Februar 1941 in Amsterdam gegen die antijüdische Politik der Besatzer gestreikt wurde, gelang es den besetzten Niederlanden nicht, massenhaft Widerstand gegen die Deportation ihrer jüdischen Landsleute ab 1942 zu organisieren. Die Deutschen setzten alles daran, mit Gewalt und Einschüchterung den Widerstand zu unterdrücken. Im Vergleich zu anderen Ländern sind dann auch verhältnismäßig viele Juden aus den Niederlanden deportiert worden, nämlich etwa 71–73%.[8] Im Sommer 1942 fing die systematische Deportation an. Die ersten Aufforderungen an die jüdische Bevölkerungsgruppe, sich bei der deutschen Behörde für die Deportation zu melden, wurden am 5. Juli 1942 verschickt. Am 14. Juli 1942 fand eine große Razzia in Amsterdam statt. Tausende von Juden wurden in diesen Wochen nach Westerbork abtransportiert, das vor dem Krieg als gewöhnliches Flüchtlingslager gedient hatte. Im Juli 1942 belief sich die Zahl der deportierten Menschen auf insgesamt 5.899.[9]

Der katholische Erzbischof Jan de Jong stand vor einer wahren Kraftprobe. Auch für ihn galt die Frage: prinzipiell gegen die Deportation aller Juden zu protestieren oder das Auge nur auf die ‚eigenen' Katholiken jüdischer Herkunft zu richten. De Jong war im Sommer 1942 gut über das Gefühl der Bedrohung, das in jüdischen Kreisen herrschte, informiert. Juden und Katholiken jüdischer Herkunft schrieben dem Erzbischof herzzerreißende Briefe.[10]

---

[7] Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 112 (in: Utrechts Archiv/Utrecht). Mit Dank an Hans de Valk.

[8] Johan Blom, The Persecution of the Jews in the Netherlands. A Comparative Western European Perspective, in: European History Quaterly XIX (1989), 333–351; Pim Griffioen/Ron Zeller, Anti-joodse politiek en organisatie van de deportaties in Frankrijk en Nederland 1940–1944, in: Henk Flap/Marnix Croes (Hgg.), Wat toeval leek te zijn, maar niet was. De organisatie van de jodenvervolging in Nederland, Amsterdam 2001, 15–38.

[9] Griffioen/Zeller, Anti-joodse politiek, 33 (wie Anm. 8).

[10] Die Briefe befinden sich in: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

Über verschiedene katholische Laien, die sich in den vorhergehenden Jahren aktiv für das Schicksal katholischer jüdischer Flüchtlinge eingesetzt hatten, erreichte den Bischof die dringende Bitte, vor allem für die eigenen Katholiken jüdischer Herkunft einzutreten. Man machte sich Sorgen um die Geradlinigkeit des Erzbischofs. Auch Sophie van Berckel hatte Sorge, dass der Erzbischof prinzipiell zugunsten *aller* Juden gegen die Deportationen protestieren und damit das Leben der Katholiken jüdischer Herkunft gefährden könnte. Der Erzbischof hörte jedoch nicht auf die Argumente ‚wohlverstandenen Eigeninteresses'.[11]

Er entschied sich, mit allen zehn christlichen Kirchen in den Niederlanden zusammen aufzutreten. Das war in dieser Zeit ein einmaliger Akt. Am 10. Juli kam *die Interkirchliche Beratung* (IKO) in Utrecht zusammen. Dort entschied man sich, den Besatzern ein Protesttelegramm zu schicken. Die Kirchen protestierten darin scharf gegen die Deportation der jüdischen Niederländer. Die Deportation des jüdischen Teils des Volkes, so schrieben die Kirchen, stehe im Widerspruch zu Recht und Barmherzigkeit und verstoße gegen das ‚sittliche Empfinden des niederländischen Volkes'. Das Telegramm wurde am nächsten Tag abgeschickt.

Die angeschlossenen Kirchen wollten am Sonntag, dem 26. Juli, das um eine theologische Erwägung ergänzte Telegramm in allen Kirchen und Kapellen vorlesen lassen. Doch die deutschen Behörden hörten von diesem Plan. Sie übten Druck auf die Kirchen aus, damit sie auf dieses Vorhaben verzichteten. Die große *Reformierte Kirche* gab dem Druck nach. Die *Calvinistisch-reformierten Kirchen* und die *Katholische Kirche* jedoch nicht. Der Hirtenbrief und das Telegramm wurden am 26. Juli in allen katholischen Kirchen und Kapellen verlesen. Der Erzbischof selbst war sich der tragischen Seite seines Entschlusses bewusst.[12]

Die Repressalien folgten bald.[13] Am Sonntag, dem 2. August, morgens um etwa sechs Uhr wurden im ganzen Land Katholiken jüdischer Herkunft verhaftet. Insgesamt waren es 245 Personen. Listen im Archiv des Erzbistums Utrecht zufolge gab es zu dieser Zeit 758 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden mit niederländischer, deutscher oder österreichischer Staatsangehörigkeit.[14] Es gibt Gründe anzunehmen, dass diese Zahl zu niedrig angesetzt ist. Nicht alle niederländischen Katholiken jüdischer Herkunft ließen sich als jüdisch registrieren; die Registrierung an sich war manchmal nachweislich unvollständig und es gab auch illegale Flüchtlinge. Auf Grund

---

[11] Vgl. Archiv Teulings, inv. nr. 31 (in: Katholiek Documentatie Centrum/Nijmegen); Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

[12] Vgl. Brief der Niederländischen Bischöfe 20 Juli 1942, in: Stokman, Het verzet van de Nederlandsche Bisschoppen, 249–250 (wie Anm. 6).

[13] Vgl. A.J. van der Leeuw, Die Deportation der römisch-katholischen Juden aus den Niederlanden im Monat August 1942, nr. 136, Amsterdam 1966 (in: Nederlands Instituut Voor Oorlogsdocumentatie NIOD)/Amsterdam).

[14] Diese Listen waren bisher nicht bekannt. Ich habe sie im Dossier von Sophie van Berckel gefunden, in: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/ Utrecht). Der Historiker Jacob Presser, (in: Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom 1940–1945, Teil 2, 's-Gravenhage 1965, 85) spricht von über 690 Katholiken jüdischer Herkunft (Datum: Oktober 1941): 390 mit Niederländischer

dessen könnte man als grobe Schätzung eine Anzahl von rund 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden 1942 annehmen.

Die Deutschen verhafteten Anfang August 1942 nicht alle 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden. Sie machten eine Ausnahme für ‚Mischehen' und für diejenigen, die älter als 60 Jahre oder krank waren, das heißt für drei Viertel der Katholiken jüdischer Herkunft. Der Beweggrund der Besatzer für diese Ausnahmen war taktischer Art. Die Verhaftung von Partnern aus ‚Mischehen', von Älteren und Kranken hätte unnötig viel Unruhe und Widerstand beim Rest der niederländischen Bevölkerung verursacht und die Deportation der Juden als Gesamtprojekt gefährdet, zynisch gesprochen.[15] Letzten Endes wurden 114 Katholiken jüdischer Herkunft, etwa die Hälfte der verhafteten Personen, tatsächlich in die Vernichtungslager im Osten deportiert.

Drei Wochen später, am 24. August 1942, berichtete Erzbischof Jan de Jong seinen Mitbischöfen über die deutschen Aktivitäten. Die Repressalien gingen ihm zu Herzen. Er nannte es ‚bitter', dass die Katholiken jüdischer Herkunft büßen müssten für eine Tat ihrer Bischöfe.[16] Fünf Tage später schrieb der Bischof, dass er alle Hoffnung habe fahren lassen. Die Deutschen gaben dem Druck aus katholischen Kreisen nicht nach.[17] Der Erzbischof bedauerte seine prinzipielle Stellungnahme jedoch nicht.

5. Bitte um öffentlichen Protest von Pius XII. 1943

Die Bischöfe gaben sich nicht mit dem öffentlichen Protest vom 26. Juli 1942 zufrieden. Ein halbes Jahr später, am 17. Februar 1943, nahm man zusammen mit den anderen Kirchen aufs neue Stellung gegen das ‚bis zum Tode Verfolgen von jüdischen Mitbürgern'. Der Erzbischof erklärte, dass es für die katholischen Behörden, Beamte und Verwalter aus Gewissensgründen verboten sei, an der Deportation von Juden mitzuwirken.[18] In Utrecht waren sechs katholische Polizisten zur Tat geschritten. Sie mussten sofort untertauchen.[19]

Nationalität, 300 mit einer ausländischen Nationalität. Laut Presser gab es damals 1.191 Protestanten jüdischer Herkunft. Der Historiker Van der Leeuw (NIOD) spricht von einer Liste mit 722 Personen (2 augustus 1942), in: Van der Leeuw, Die Deportation (wie Anm. 13). Der Historiker De Jong spricht daher, auf Grundlage von Van der Leeuw, von über mehr als 700 Katholiken jüdischer Herkunft, in: De Jong, Het Koninkrijk der Nederlanden, 1975, 20 (wie Anm. 6). Der Historiker Kempner nennt die Zahl 694, in: R. M.W. Kempner, Twee uit honderdduizend. Anne Frank en Edith Stein, Bilthoven 1969, 93. Die Zahl von Kempner wird auch genannt von Bob Moore, Slachtoffers en overlevenden. De nazi-vervolging van de joden in Nederland, Amsterdam 1998,157.

[15] Vgl. A.J. van der Leeuw, Die Deportation (wie Anm. 13).

[16] Vgl. Brief Jan Geerdinck an Leo Moonen 29 augustus 1942: Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 112 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

[17] Vgl. Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76 (in: Het Utrechts Archief/Utrecht).

[18] Vgl. Stokman, Het verzet van de Nederlandsche Bisschoppen, 267 (wie Anm. 6).

[19] Vgl. Van Schaik, Aartsbisschop in oorlogstijd, 61 (wie Anm. 6); J. van Dam, Mijn leven als jongen, soldaat, huisvader, politieman, onderduiker en gepensioneerde, Bunnik 1972.

Ob viele Katholiken dem Appell des Erzbischofs Folge geleistet haben, ist zweifelhaft.

Fünf Katholiken, unter ihnen Sophie van Berckel, die alle an der humanitären Hilfe für Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden beteiligt waren, schrieben im Frühjahr 1943 einen Brief an den Vatikan, in dem sie Papst Pius XII. dringend baten, öffentlich Protest gegen die Deportation der Juden zu erheben. Am 10. Mai wurde der Brief nach Rom geschickt, vom Redemptoristenpater Theo de Witte unterschrieben. Erzbischof de Jong unterstützte die Bitte in einem kurzen lateinischen Schreiben.[20] Sie alle waren sich der Repressalien in den Niederlanden anlässlich des öffentlichen Protestes im Jahre 1942 bewusst. Trotzdem baten sie mit Unterstützung des Erzbischofs den Papst um ein öffentliches Wort. Pius XII. leistete dieser Bitte keine Folge. In der Öffentlichkeit beharrte er bei seinem Schweigen. Umsicht (*prudentia*) ging über eine prinzipielle Stellungnahme.

6. Sterilisation 1944

Die Tatsache, dass der Episkopat 1942 so prinzipiell gegen die Deportation der Juden protestierte, bedeutete nicht, dass alle Widersprüche im katholischen Auftreten verschwunden waren. Anfang 1944 stand der Erzbischof vor einem moralischen Dilemma. In Amsterdam wurde die Möglichkeit eröffnet, durch Sterilisation jüdische Männern vor der Deportation zu bewahren. Der Jurist Minderop, katholischer Vertreter beim jüdischen Rat (*Joodse Raad*), legte am 7. Januar 1944 dem Erzbischof die Frage vor, ob dies für Katholiken jüdischer Herkunft auch ein vertretbares Szenario sei. Er teilte mit, dass schon einige Katholiken jüdischer Herkunft dies getan hatten. Der Erzbischof antwortete, dass Sterilisation, mit dem Zweck den gelben Stern loszuwerden und so der Deportation oder gezwungenen Beschäftigung (Arbeitseinsatz in Deutschland) zu entkommen, an sich nicht erlaubt sei. Nur wenn direkte Lebensgefahr drohe, könne von höherer Gewalt die Rede sein. Was war im Januar 1944 direkte Lebensgefahr, könnte man fragen. Hier geriet humanitäres Mitgefühl in Konflikt mit einer traditionellen Moraltheologie.

7. Wieviel Deportationen?

Von den etwa 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden sind, wie gesagt, 1942 tatsächlich 114 in die Lager abgeführt worden. Das sind 11,5%. Ist in den letzten Kriegsjahren der Rest der Katholiken jüdischer Herkunft im nachhinein deportiert worden? Es gibt keine genaue Zahlen. Die vorhin genannte Gruppe um Sophie van Berckel nannte in ihrem Brief von 10. Mai 1943 an den Vatikan die Zahl von 190 Katholiken jüdischer Herkunft, die zu dem Augenblick (1943) abgeführt worden waren. Der offizielle

[20] Vgl. Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, IX: La Saint Siège et les victimes de la guerre janvier- décembre 1943, Rome 1975, 287–289; Van Schaik, Aartsbisschop in oorlogstijd, 64 (wie Anm. 6).

Geschichtsschreiber des Zweiten Weltkrieges, Lou de Jong, nennt, ohne eingehende Untersuchung, die Zahl von 350 für den ganzen Krieg.[21] Eigene Forschungen ergaben eine Schätzung von 240 Opfern.[22] Diese Schätzungen machen es vertretbar zu behaupten, dass drei Viertel der Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden den Krieg überlebt haben. Das betraf namentlich die ‚Mischehen'.

8. Darstellung nach 1945

Der Aufsehen erregende Protest des Erzbischofs Jan de Jong gegen die Deportation der Juden in den Niederlanden im Sommer 1942 spielte eine wichtige Rolle in der nationalen und internationalen Nachkriegsdarstellung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus und des Auftretens Pius XII. Es sind mehrere Entwicklungsphasen der Darstellungsweise zu unterscheiden.

1945

Sofort nach dem Ende des Krieges erschienen in den Niederlanden die ersten Veröffentlichungen über das Auftreten des Erzbischofs Jan de Jong in der Kriegszeit. Sie stammten aus der Feder des Franziskaner-Politikers Monsignore Dr. Siegfried Stokman. Er beschrieb den Protest des Erzbischofs De Jong im Jahre 1942 und sammelte die institutionellen Dokumente. Es wurden keine Zahlen und keine Namen genannt. Auch das spätere Interesse für Edith Stein als Märtyrerin fehlte. Ob das Auftreten de Jongs eine kontraproduktive Auswirkung hatte wurde nicht angesprochen. Eine Beziehung zum Auftreten Pius XII. wurde noch nicht hergestellt.[23]

Die fünfziger Jahre

Eine zweite Phase brach in den fünfziger Jahren an. Im Jahre 1956 publizierte Henk Aukes eine Biographie über Kardinal de Jong.[24] Daneben erschienen in

[21] Vgl. De Jong, Het Koninkrijk der Nederlanden, Teil 6, 301 (wie Anm. 6).

[22] Ich habe dazu die Liste von Sophie van Berckel (Archiv Erzbistum Utrecht, inv. nr. 76, in: Het Utrechts Archief/Utrecht) verglichen mit der Liste von ungefähr 100.000 ermordete Juden aus den Niederlanden, die nach dem Krieg zusammengestellt wurde (In Memoriam/L'zecher, Den Haag 1995). Dieser Vergleich ist etwa problematisch, weil die Liste von Van Berckel nur Namen, Vornamen und Adressen enthält (Sommer 1942). Die Liste *In Memoriam* gibt Namen, Vornamen, Geburtsdatum, Geburtsort, Todesort und Todesdatum. Mit üblichen Namen wie Meijer, Polak, Cohn/Cohen, Frank, De Vries gibt das möglicherweise Doppelzählungen oder Verwechslungen. Ein vorläufiger Vergleich, mit der Möglichkeit einer großen Fehlerquote, ergibt eine Zahl von ungefähr 240. Allerdings sind die beide Listen nicht ganz vollständig.

[23] Vgl. Stokman, Het verzet van de Nederlandsche Bisschoppen, 116 (wie Anm. 6).

[24] Vgl. Aukes, Kardinaal de Jong, (wie Anm. 6).

den Jahren 1955 und 1956 Bücher und Artikel über Edith Stein und die ebenfalls deportierte Familie Loeb.[25] Die Ereignisse des Jahres 1942 wurden als Symbol für einen systematischen Kampf, den die Nazis gegen die katholische Kirche geführt hatten, betrachtet. Nun wurde behauptet, dass „alle nicht-arischen Katholiken überall in den Niederlanden verhaftet wurden".[26] In dieser zweiten Phase wurde vor allem die Vorstellung vom ‚Märtyrertum' betont. Die deportierten Katholiken jüdischer Herkunft wurden ‚Märtyrer' der katholischen Kirche genannt.[27] In dieser Darstellungsweise spielte Edith Stein eine überragende Rolle. Hier trat der hagiographische Mythos über Edith Stein als ‚eine der größten Frauen dieses Jahrhunderts', die ihr Leben für die Kirche geopfert hat, in Erscheinung. Im Jahre 1987 wurde Edith Stein selig gesprochen.

Exkurs:

Beim Verlassen des Klosters in Echt (Süd-Limburg) habe Edith Stein laut Legende gesagt: „Komm, wir gehen für unser Volk".[28] Eine Frau aus Echt, Maria Delsing, bestätigte später, dass sie die Worte gehört habe. ‚Unser Volk' würde sich auf das jüdische Volk beziehen. Edith Stein habe ihr Leben als ‚Sühneopfer'[29] für das ‚verblendete jüdische Volk' gegeben, eine Legitimation also der klassischen antijüdischen Theologie, eine Vorstellung, die in jüdischen Kreisen peinlich berührte. Später wurde die Frage gestellt, ob Edith Stein mit dem Ausdruck ‚für unser Volk' vielleicht gemeint habe: ‚solidarisch mit dem jüdischen Volk'. Sie könnte mit ‚unser Volk' aber auch das deutsche Volk gemeint haben. Sie hatte die deutsche Staatsangehörigkeit. Ihr Tod wäre dann ein Sühneopfer für die deutsche Schuld gewesen.[30]

---

[25] Vgl. Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin : ein Lebensbild, Nürnberg 1948; Elisabeth Kawa, Edith Stein ... „Die vom Kreuz gesegnete", Berlin 1954; Teresia Margareta a Corde Jesu, Edith Stein: eine Heilige?, Köln 1954; Hilda Graef, Leben unter dem Kreuz: eine Studie über Edith Stein, Frankfurt am Main 1955; Ida Lüthold-Minder, Edith Stein : ein Leben für die Wahrheit, München 1960; Trappisten met Davidsster, in: De Bazuin 15, 22, 29 Januar 1955.

[26] Hilda Graef, Edith Stein, 307 (wie Anm. 25). Das Bild, dass *alle* Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden deportiert wurden, bleibt nachher hartnäckig bestehen. Zum Beispiel während der Seligsprechung Edith Steins 1987: Vgl. Michael Linssen O.C.D., Edith Stein – Zuster Teresia Benedicta a Cruce O.C.D., in: 121 Informatiebulletin 15 (1987) 8, 305–346.

[27] Für einen kritischen Kommentar siehe: Marcel Poorthuis, Enkele overwegingen bij de zaligverklaring van Edith Stein, in: 121 Informatiebulletin 15 (1987) 8, 347–350.

[28] Zitiert nach: Linssen, Edith Stein, 343 (wie Anm. 26).

[29] Dieses Argument (‚Sühneopfer') auch später, zum Beispiel: Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, 510, 522, 550.

[30] Vgl. Waltraud Herbstrith (Hg.), Erinnere dich – vergiss es nicht. Edith Stein. Christlich-jüdische Perspektiven, Annweiler – Essen 1990.

Die sechziger Jahre

Nach dieser hagiographischen Phase brach in den sechziger Jahren eine Phase mit doppeltem Gesicht an. Auf der einen Seite äußerten sich wissenschaftliche Historiker.[31] Jacob Presser (1965) und Lou de Jong (1975) publizierten ihre Standardwerke über die Judenverfolgung in den Niederlanden. Der Gang der Ereignisse beim Protest des Episkopates und bei den Repressalien wurde historisch und wissenschaftlich fundiert erklärt. Nun wurde auch klar, dass nicht alle Katholiken jüdischer Herkunft deportiert worden waren, sondern dass es sich um eine ‚geringe' Zahl gehandelt hatte.

Es gab jedoch auch eine andere Seite der Medaille. Im Jahre 1963 publizierte Rolf Hochhuth das Bühnenstück *Der Stellvertreter*. Es war ein scharfer Angriff auf das in seinen Augen feige Schweigen Pius XII. Das Bühnenstück löste heftige Reaktionen von Befürwortern und Gegnern aus.[32] Verschiedene Autoren, die Pius XII. gegen Hochhuth verteidigten, beriefen sich auf die Ereignisse in den Niederlanden 1942. Die Niederlande hätten klar gemacht, so behauptete man, dass ein öffentlicher Protest des Papstes eine kontraproduktive Auswirkung gehabt und Repressalien ausgelöst hätte. Kardinal Montini, der spätere Papst Paul VI., und Kardinal Eugène Tisserant mischten sich mit dieser Anschauung in die Debatte ein.[33]

Der Jesuit Robert Leiber sprach von den ‚irrsinnigen Vergeltungsmaßnahmen' der deutschen Besatzer in den Niederlanden. Das ganze Land sei nach ‚Katholiken jüdischer Rasse' durchsucht worden. Er nannte auch Edith Stein.[34] Immer wieder wurde auch der jüdische Historiker Léon Poliakov, bekannt durch seine Studien über die Geschichte des Antisemitismus in Europa, als Zeuge benannt. Poliakov mischte sich deshalb mittels eines Leserbriefes in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 11. April 1963 in die Diskussion über Hochhuth ein.[35] Er bestätigte, dass er in seinem Buch *Bréviaire de la Haine* Verständnis für die stille Diplomatie Pius XII. gezeigt habe, weil seiner Ansicht nach die niederländische Geschichte tatsächlich klar gemacht habe, dass öffentlicher Protest sowohl für die Juden als auch für die katholische Kirche zusätzlichen Schaden habe entstehen lassen. Ein anderer jüdischer Gelehrter, Pinchas Lapide, verteidigte in seinem Buch *Rom und die*

---

[31] Vgl. De Jong, Het Koninkrijk der Nederlanden, 1975, 20 (wie Anm. 6); Presser, Ondergang, 261 (wie Anm. 14).

[32] Vgl. José M. Sánchez, Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte, Paderborn 2002; Gerhard Besier, Eugenio Pacelli, die Römisch-Katholische Kirche und das Christentum (1933–1945) in historischer-religiöser Kritik, in: Rainer Bendel (Hrg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich. Zwischen Arrangement und Widerstand, Münster – Hamburg – London 2002, 200–230.

[33] Vgl. A. D. Belifante, Vóór en tegen ‚De Plaatsbekleder', Amsterdam 1964, 84–86, 187. Das gleiche Argument bei: Sam Wagenaar, De Joden van Rome, Bussum 1974, 293.

[34] Vgl. Fritz J. Raddatz, Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen?, Reinbek bei Hamburg 1963, 105.

[35] Vgl. Raddatz, Summa iniuria, 100, 113 (wie Anm. 34).

Juden (1967) die Politik Pius XII. gleichermaßen. Auch er wies auf die Repressalien in den Niederlanden hin.[36]

Der Hinweis auf die Repressalien in den Niederlanden bekam in dieser Phase international einen kräftigen Antrieb durch einen 1967 in München geführten Prozess gegen drei deutsche Beamte, die für die Deportation von Katholiken jüdischer Herkunft im Sommer 1942 verantwortlich waren: Wilhelm Harster, Wilhelm Zoepf und Gertrud Slottke. Der Ankläger der Nürnberger Prozesse, Robert M.W. Kempner, trat hier erneut als Ankläger auf. Kempner sprach ausführlich über die Ereignisse in den Niederlanden. Auch er betrachtete die Repressalien gegen mehr als hundert Katholiken jüdischer Herkunft im Sommer 1942 als einen Angriff der Nazis auf die katholische Kirche. Kempner wies auch auf die vorangegangene Verfolgung von Katholiken, beispielsweise die der in Dachau umgekommenen Männer Titus Brandsma, Marius van Royen, Heinrich Zwaans und Jan Galama, hin.[37] Seiner Ansicht nach rechtfertigten die Repressaliengefahr und das Beispiel der Niederlande, warum Pius XII. auf einen öffentlichen Protest hatte verzichten müssen. Kempner musste hier einer vorsichtigen Linie folgen. Er wollte nicht das mutige Auftreten des niederländischen Episkopats als unvernünftig abqualifizieren.[38]

Ein extremes Beispiel dieser Argumentation ‚um Schlimmeres zu verhüten' ist die Geschichte, die die Haushälterin Pius XII., Schwester Paschalina Lehnert, in ihren Memoiren am Anfang der achtziger Jahre erzählte.[39] Pius XII. wurde kreidebleich, als er ‚an jenem Morgen im August 1942' (vielleicht Montag 3. August) hörte, dass der bekannte Protest des Utrechter Erzbischofs Jan de Jong schwere Repressalien hervorgerufen habe, schrieb sie. Man brachte die Morgenzeitungen. Er las nur die Überschrift. Die Zeitungen in Rom brachten die Schreckensnachricht, dass der Protest Hitler dazu veranlasst hatte „in der Nacht 40.000 Juden verhaften und vergasen zu lassen", schrieb sie. Der Papst kam mit zwei Papierbögen in der Hand in die Küche des Vatikans, wo Schwester Paschalina war. Er warf die Papiere in das offene Feuer. Diese Papiere hätten den Text eines öffentlichen Protestes gegen die Deportation der Juden enthalten, schärfer noch, habe der Papst zur Schwester gesagt, als der Protest de Jongs. Er hatte den Protest abends im *Osservatore Romano* publizieren wollen: „Aber wenn der Brief der holländischen Bischöfe 40.000 Menschenleben kostete, so würde mein Protest vielleicht 200.000 kosten. Das darf und kann ich nicht verantworten." Er habe auch gesagt: „So ist es besser in der Öffentlichkeit zu schweigen und für die armen Menschen, wie bisher, in der Stille alles zu tun, was menschenmöglich ist."[40]

---

[36] Vgl. Pinchas Lapide, De laatste drie pausen en de joden, Hilversum 1967, 233 (dt.: Pinchas E. Lapide, Rom und die Juden, Freiburg – Basel – Wien 1967).

[37] Siehe auch: W. Ramaekers o.s.b., Martelaren van 's-Heerenberg, o. O., o. J. (1986).

[38] Vgl. Robert M.W. Kempner, Edith Stein und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend, Freiburg i. Breisgau 1968, 131–149.

[39] Vgl. Paschalina Lehnert, Ich durfte Ihm dienen. Erinnerungen an Papst Pius XII., Würzburg 1982; Sánchez, Pius XII and the Holocaust, Washington D.C. 2002, 31, 117–118.

[40] Paschalina Lehnert, Ich durfte Ihm diene, 117 (wie Anm. 39).

Paschalina Lehnert – und auch Pius XII.? – verwechselte hier die Deportation aller niederländischen Juden im Sommer 1942 mit der Deportation der Katholiken jüdischer Herkunft. Außerdem meinte sie (der Papst auch?), dass ein öffentlicher Protest des Papstes nicht nur negativ für die Katholiken jüdischer Herkunft gewesen wäre, sondern auch für alle Juden in Europa. Die Zahl 40.000 ist mysteriös. Eichmann in Berlin forderte am 22 Juni 1942 tatsächlich, dass in den nächsten Monaten 40.000 niederländische Juden deportiert werden sollten, zusammen mit 40.000 französischen und 10.000 belgischen Juden.[41] Pro Tag sollten 1.000 Personen deportiert werden. Aber dieses Ziel wurde nicht ‚erreicht'. Anfang August 1942, das ist die Zeit, über die Lehnert sprach, sind in Wirklichkeit sicherlich keine 40.000 Juden deportiert worden. Vom 15. Juli bis zum 24. August verließen 13 Züge Westerbork mit ungefähr 11.000 Juden.[42] Erst gegen Ende des Jahres 1942 wurde die Zahl von ungefähr 40.000 ‚realisiert'. Und es handelte sich hier nicht nur um Katholiken jüdischer Herkunft. Im Gegenteil, es handelte sich nicht-katholischen Juden.[43] Diese Fakten wurden erst nach dem Krieg bekannt, nicht schon 1942. Dass der Papst damals schon wusste, dass die Juden ‚vergast' wurden, wie Schwester Paschalina schrieb, ist fraglich. Warum meinte Pius XII., oder nur Schwester Paschalina Lehnert, dass Anfang August 1942 40.000 Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden deportiert wurden? Woher hatte er oder sie diese Kenntnisse?[44] Vielleicht handelt es sich hier um eine ‚invented tradition' (Hobsbawm). Lehnert antidatierte die nach dem Krieg bekannt gewordene Anzahl von 40.000 und legte ihre Meinung in den Mund Pius XII. Eine andere Frage ist welche Quelle Lehnert benutzt hat. Es ist möglich, dass sie Lapides Buch *Rom und die Juden* (1967) gelesen hat. Lapide kritisierte Hochhuth und beschrieb die Ereignisse in den Niederlanden. Er erwähnte auch, dass in der zweiten Hälfte des Jahres 1942 40.000 Juden deportiert wurden. Aber er sagte nicht, dass es nur Katholiken jüdischer Herkunft waren. Vielleicht hatte Lehnert diese Mitteilung falsch verstanden und zu Unrecht mit den Katholiken jüdischer Herkunft verbunden.[45] Lehnert verband auch implizit Hochhuths Bühnenstück *Der Stellvertreter* mit dieser Geschichte von 1942. Sie schrieb: „Wer könnte wohl intensiver erfahren haben als Pius XII., was es heißt, Stellvertreter Christi zu sein?" Man sollte sich aber auch seriös fragen, inwieweit die Erinnerungen einer frommen Verehrerin Pius XII. verlässliche Quellen sind. Der Grundton der Schwester Paschalina spiegelte jedoch das Argument, das ab 1963 in vielen deutschen und internationalen katholischen Kreisen genannt wurde: Pius XII. verzicht-

[41] Vgl. Moore, Slachtoffers en overlevenden, 114 (wie Anm. 1); G. Fleming, Hitler and the Final Solution, Oxford 1986, 112–113; Raul Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden, Frankfurt am Main 1990, Band 2, 613 (Deutsche Erstausgabe 1982; 1961 erschienen in den USA).

[42] Vgl. Presser, Ondergang, 411 (wie Anm. 14). Siehe auch: Griffioen/Zeller, Antijoodse politiek, 33 (wie Anm.8). Die Zahlen: Juli 1942: 5.988; August 1942: 5.252.

[43] Vgl. Moore, Slachtoffers en overlevenden, 124 (wie Anm. 1).

[44] Lehnert schrieb Anfang achtziger Jahre dass die italienischen Zeitungen damals diese Anzahl genannt haben. Das sollte man näher untersuchen. Auch die Archive des Vatikans können später vielleicht neue Informationen liefern.

[45] Vgl. Lapide, De laatste drie pausen, 194 (wie Anm. 36).

ete auf einen öffentlichen Protest ‚um Schlimmeres zu verhüten', wie auch Konrad Repgen im *Handbuch der Kirchengeschichte* (1979) meinte.[46]

Die Geschichte des Protestes Jan de Jongs, der Repressalien von 1942 und des Bühnenstückes spielte auch in den Niederlanden eine Rolle. Aber hier war es eher kritisch gegenüber Pius XII. gemeint. In den Niederlande unterstützen die meisten katholischen und jüdischen Autoren Hochhuth.[47] Der jüdische Jurist A.D. Belifante, der ein Buch über die Hochhuth-Debatte publiziert hat, kritisierte das in internationalen katholischen Kreisen gängige Argument und nennt es ein ‚jüdisches Rat-Argument': Mitarbeiten mit dem Feind ‚um Schlimmeres zu verhüten'. Er lobte Erzbischof de Jong. Das prinzipielle Auftreten de Jongs habe den Katholiken in den Niederlanden die geistige Kraft gegeben, Widerstand gegen die deutsche Besatzungsmacht zu leisten.[48]

Der Jesuit Pierre Blet, an der elfbändigen Edition der *Akten und Dokumente des Heiligen Stuhles während des Zweiten Weltkrieges* beteiligt, mischte sich 1997 in die Diskussion ein.[49] Auch in seiner Rekonstruktion spielen die Ereignisse in den Niederlanden 1942 eine Rolle. Der Nuntius in Berlin, Cesare Orsenigo, teilte dem Vatikan noch am 28. Juli, eine Woche vor den Repressalien, mit, dass der öffentliche Protest der Bischöfe den Katholiken jüdischer Herkunft zusätzlichen Schutz böte. Über den Internuntius in Den Haag, Paolo Giobbe, wurde der Vatikan später von den wirklichen Tatsachen verständigt. Blet schließt daraus, dass die Ereignisse in den Niederlanden Pius XII. durchaus dazu angeregt haben, vorsichtig zu handeln, um zusätzlichen Schaden zu vermeiden. Er weist dabei auch auf das vorher besprochene Material hin, das Robert Kempner 1967 im Münchener Prozess zusammengetragen hatte.

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts lebte die Debatte über Pius XII. wieder auf. Autoren wie Daniel Goldhagen und John Cornwell nahmen die

---

[46] Vgl. Konrad Repgen, Die Aussenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hgg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien 1985, 94–96. Siehe auch: Burkhard van Schewick, Katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik, in: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hgg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, 3. erw. und überarb. Auflage, Mainz 1990, 169f.; Pinchas Lapide, Rom und die Juden, Freiburg-Basel-Wien 1967, 169–171; Heinrich Herzberg, Dienst am höheren Gesetz, Dr. Margarete Sommer und das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin", Berlin 2000, 20, 89. Literatur, die sich mit diesem Argument, vor allem mit der anderen Richtung der Bischöfe, die einen Protest und Hilfe wollten, beschäftigt: Georg Denzler, Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich, Zürich 2003, 39, 43f.; Antonia Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt a. M. 1996, 213–222 (Informationen über die Ermordung von Juden, Sinti und Roma), besonders 218f. (hier auch die ‚Mischehen'-Frage); Antonia Leugers, Positionen der Bischöfe zum Nationalsozialismus und zur nationalsozialistischen Staatsautorität, in: Rainer Bendel (Hgg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand, 2. Aufl., Münster (im Druck).

[47] Belifante, Vóór- en tegenstanders (wie Anm.33); Anton Ramselaar, Der Stellvertreter, in: Christus en Israël 6(1963), 3/4, 100–107.

[48] Belifante, Vóór- en tegenstanders, 9 (wie Anm.33).

[49] Blet, Pius XII and the Second World War (wie Anm. 5).

alte, massive Beschuldigung Hochhuths wieder auf.[50] Der Film *Amen* von Costa-Gravas aus dem Jahre 2002 stand ebenfalls in dieser Tradition. Auch in dieser neuen Diskussion spielten die Ereignisse in den Niederlanden im Jahre 1942 eine Rolle. Cornwell nannte die Geschichte der Schwester Paschalina über die 40.000 Deportierten anlässlich des öffentlichen Protestes de Jongs eine ‚lächerliche Geschichte', die die Seligsprechung Pius XII. erleichtern solle.[51] Goldhagen ist der Meinung, dass der Mythos über die niederländischen Ereignisse vor allem dazu diente, die katholische Kirche als Opfer und nicht als Täter darzustellen. Er äußerte Kritik an der These Kempners *cum suis*, dass die Deutschen Edith Stein deswegen ermordet hätten, weil sie katholisch und eine Schachfigur im Kirchenkampf der Nazis gewesen sei. Goldhagen behauptet: „Die Deutschen ermordeten sie nicht, weil sie eine katholische Nonne war – in ihren Augen eine irrelevante Nebensächlichkeit –, sondern weil sie eine Jüdin war."[52] In diesem Punkt berührt Goldhagen zurecht eine empfindliche Stelle. José M. Sanchéz spricht in seinem Buch *Pius XII. und der Holocaust* auch über die Geschichte in Holland. Er beurteilt Lehnert nicht so kritisch wie Cornwell.[53]

9. Schlussfolgerungen

Erstens: Für Pius XII. mag die Angst vor Repressalien einer der Gründe gewesen sein, auf einen öffentlichen Protest gegen die Deportationen der europäischen Juden zu verzichten. Er fürchtete sich vor einer Wiederholung der Ereignisse in den Niederlanden. Wird diese Angst von den Tatsachen unterstützt? Ja. Die deutschen Besatzer haben im Sommer 1942 114 Katholiken jüdischer Herkunft deportiert. Und das war tatsächlich als Repressalie für den öffentlichen Protest des Erzbischofs de Jong gemeint. Zugleich muss festgestellt werden, dass in der Nachkriegsliteratur eine übertriebene Vorstellung des Umfangs der Repressalien geschaffen worden ist. Von den etwa 1.000 Katholiken jüdischer Herkunft sind 1942 tatsächlich 114 in die Lager transportiert worden. Das sind 11,5%. Katholiken jüdischer Herkunft aus ‚Mischehen' wurden nicht deportiert. Auch Menschen die älter als sechzig Jahre waren und Kranke wurden nicht deportiert. Später im Krieg sind weitere Katholiken jüdischer Herkunft deportiert worden, auch aus ‚Mischehen', Kranke und ältere Leute. Jedoch traf die Deportation nicht mehr als ein Viertel der Gesamtzahl. Man könnte schließen, dass im Vergleich zu den Nichtkatholiken jüdischer Herkunft eine größere Überlebenschance für

[50] John Cornwell, Hitlers Paus. De verborgen geschiedenis van Pius XII, Amsterdam en Leuven 1999 (dt.: Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat, München 1999); Daniel J. Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996; Daniel J. Goldhagen, Een morele afrekening. De rol van de katholieke kerk in de holocaust en haar onvervulde plicht tot herstel, Antwerpen – Amsterdam 2002 (dt.: Daniel J. Goldhagen, Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002).

[51] Vgl. Cornwell, Hitlers Paus, 284 (wie Anm. 50).

[52] Vgl. Goldhagen, Een morele afrekening, 253 (wie Anm. 50).

[53] Vgl. Sánchez, Pius XII and the Holocaust, 31, 117–118 (wie Anm. 32).

Katholiken jüdischer Herkunft bestand. Ihre katholische Identität gab ihnen zusätzlichen Schutz, namentlich wenn sie mit einem Nichtjuden verheiratet waren, was in der Mehrzahl der Fälle bei den konvertierten Juden der Fall war.

Zweitens: Im Frühling 1943 unterstützte Erzbischof Jan de Jong eine dringende Bitte aus den Niederlanden an Papst Pius XII., doch noch öffentlich zu protestieren und nicht länger zu schweigen. De Jong kannte die Repressalien im eigenen Lande. Dennoch beharrte er bei seiner Überzeugung, dass es sich um eine prinzipielle Angelegenheit handele und dass der Papst trotz der Repressaliengefahr sprechen sollte. Der Papst wurde in diesem Schreiben auch über die damals in den Niederlanden bekannte Zahl der deportierten Katholiken jüdischer Herkunft informiert: 190 Personen. Das ist eine andere Zahl als die in der Nachkriegsliteratur genannten 40.000 oder die Bezeichnung ‚alle Katholiken jüdischer Herkunft der Niederlanden'. Das niederländische Beispiel vermochte Pius XII. jedoch nicht zu überzeugen. Der Papst bevorzugte *prudentia* und stille Hilfe. De Jong jedoch meinte, dass öffentlicher Protest und stille Hilfe einander nicht ausschlössen.

Drittens: Bewies die Deportation von Katholiken jüdischer Herkunft in den Niederlanden, dass die Nazis einen gezielten Kirchenkampf führten? Es handelte sich bestimmt um eine Repressalie des Besatzers gegen die kirchliche Behörde in den Niederlanden. Ob es sich um einen ‚Kirchenkampf' handelte? Es gibt Argumente, die dem entgegenstehen.

1. Die Besatzer wollten verhindern, dass der öffentliche Protest Jan de Jongs Nachahmer in der niederländischen Gesellschaft fand. Es war eher ein Signal für die niederländische Gesellschaft als für die katholische Kirche.
2. In den Niederlanden hat während der Besatzung keine spezielle Verfolgung von Katholiken, abweichend von anderen Gruppen, stattgefunden. In den Niederlanden führten die Besatzer keinen Kirchenkampf, sondern einen Kampf gegen die ganze Bevölkerung und einen Vernichtungskampf gegen die jüdischen Niederländer.

Viertens: Die deportierten Katholiken jüdischer Herkunft wurden nicht ermordet, weil sie katholisch waren, sondern weil sie jüdischer Herkunft waren. Edith Stein und ihre vielen namenlosen Mitgefangenen waren keine Märtyrer einer verfolgten Kirche, sondern Opfer eines Vernichtungskrieges gegen das europäische Judentum. Hier hat Goldhagen recht.

Fünftens: Das Beispiel der Niederlande hätte genauso gut klar machen können, dass das Naziregime keine totalen Repressalien durchführte und dass es die ‚Mischehen', Älteren und Kranken (vorläufig) weiterhin schonte. Auch der Gedanke, dass ein öffentlicher Protest der Kirche ein zusätzliches Risiko für die Nichtkatholiken jüdischer Herkunft bedeuten würde, wird von der niederländischen Geschichte nicht unterstützt. Die niederländischen Juden wurden sowieso deportiert.

Sechstens: Der tapfere Protest Erzbischofs Jan de Jongs im Jahre 1942 ist nach dem Krieg für kirchliches Eigeninteresse missbraucht worden. Die Mythosbildung hinsichtlich dieses Protestes diente in einer bestimmten Phase der Verteidigung des vermeintlichen ‚Schweigens' Pius XII. Und sie diente auch dazu, die Kirche als ‚Opfer' der Nazis und die deportierten Katholiken jüdischer Herkunft als Märtyrer der Kirche darzustellen. Dass die Repressalien in den Niederlanden eher ein Teil des totalen Krieges gegen die Juden in den Niederlanden waren, geriet dadurch in den Hintergrund.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Peter C. Bloth
Troppauer Str. 6A
12205 Berlin

PD Dr. Katharina Greschat
Johannes Gutenberg-Universität,
Fachbereich Evangelische Theologie
55099 Mainz

Prof. Dr. K. Peter Mayer
Institut für Geometrie, Algebra und
Diskrete Mathematik
Carl-Friedrich-Gauß-Fakultät für
Mathematik und Informatik der
TU Braunschweig
Pockelsstr. 14
38106 Braunschweig

Pfr. PD Dr. Andreas Müller
Bäckerstr. 52
32423 Minden

Prof. Dr. Lorenzo Perrone
Via L. Riccoboni 16
I – 40127 Bologna

Dr. Theo Salemink
Kerkweg 13
NL-6905 AW Zevenaar/Niederlande

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2005

Untersuchungen

Marc De Groote,Die Johannesapokalypse und die Kanonbildung im Osten

Igor Pochoshajew, Alvar von Cordoba über den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes

Markus Krienke, Die ‚rosminische Frage' als Exemplar kirchenpolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert

Uwe Kaminsky, Zwischen Rassenhygiene und Biotechnologie. Das Fortwirken der Eugenik am Beispiel der Evangelischen Kirche 1945 bis 1969

Miszelle

Johann Anselm Steiger, Johann Gerhards Bibliothek – ein neuer Fund

KRITISCHE MISZELLEN

Beobachtungen und Fragen zur Edition von Adolf Harnacks erster „Marcion"-Schrift

Von Peter C. Bloth

Seit über einem Jahr gibt es endlich auf dem Büchermarkt, und zwar in der 1882 von Adolf Harnack selbst begründeten Reihe ‚Texte und Untersuchungen', eine „kritische Edition des handschriftlichen Exemplars" (III=Titelseite) der patristischen Erstlingsschrift dieses großen Gelehrten; sie ist zugleich die im Wintersemester 2003/04 von der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg angenommene Dissertation ihres Herausgebers[1]. Das Manuskript wurde immer wieder vergeblich gesucht, ja man hat mehr als ein Jahrhundert lang darauf gewartet. Nun liegt das Harnacksche Werk vorzüglich gesetzt und gedruckt, schön in Leinen gebunden und zu einem sehr stattlichen Preis vor. Sein in jeder Hinsicht begrüßenswertes Erscheinen regt aber, wie es bei besonders guten Büchern zu gehen pflegt, alsbald zu Beobachtungen und Fragen an, die zwar nicht schlicht rezensorischer Natur sein, sondern auch zukünftigen vertieften Studien – und solche werden diesem Buch gewiss in reichem Maße zuteil – hoffentlich ohne belastenden Vorgriff zur Hand gehen können.

Die Theologische Fakultät der weiland Kaiserlich-Russischen Universität Dorpat (heute Tartu/Estland) hatte das – natürlich! – handschriftlich auf 476 Quartseiten angefertigte *opus* ihres 19-jährigen Studenten im Dezember 1870 als „Preisschrift" akzeptiert. Sie tat es übereinstimmend mit dem von ihrem Dekan, Moritz v. Engelhardt, erstellten lobenden, obschon im Zentrum stark kritischen Gutachten, das jetzt vom Herausgeber im Anhang erneut (380–383 und XII, Anm. 5; näheres XVf.)[2] publiziert wird. Die Fakultät hatte die Leistung auch durch Zuerkennung des Universitätspreises, nämlich der „goldenen Medaille" im Werte von 200 Rubeln gekrönt; deren deutscher Gegenwert betrug die damals nicht allein für Studenten hohe Summe von ca. 6–700

---

[1] Friedemann Steck (Hg.), *Adolf Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator.* Die Dorpater Preisschrift (1870) (= TU 149), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 2003, XLVII, 446 S., Ln. geb., ISBN 3-11-017533-9, € 128,00.

[2] Zahlen in Klammern beziehen sich, wenn nichts anderes angemerkt wird, auf Seitenzahlen des hier verhandelten Buches. Zur Erstpublikation des Gutachtens s. u. Anm. 4.

Goldmark. Darüber hinaus wäre, einen Fakultätsbeschluss auf Grund der ‚Revision' der Arbeit durch den Autor (XXVf.) vorausgesetzt, eine alsbaldige Drucklegung „auf Kosten der Universität" (XXI) gesichert gewesen. Ob indes, von wann an und unter welchen zum Beispiel zeitlichen Vorgaben oder gar Kautelen der Fakultät Harnack einen solchen Plan sogleich nach dem – noch immer nicht wenigstens durch Empfangsbestätigung in den Fakultätsakten nachgewiesenen – „Rückerhalt des [scil. einzigen! Bloth] Exemplars der Preisschrift" (XXXVII) in Angriff genommen hat, bleibt weiterhin ungeklärt.

Auch Steck kann hierzu nur seine eigene „Vermutung" als „naheliegend" bezeichnen, dass nämlich „das Exemplar noch in Dorpat unmittelbar [! Bloth] nach der Preisverleihungsfeier am 12. Dezember 1870 nicht ... in den Universitätsakten archiviert, sondern an Harnack zurückgegeben wurde" (XI). Nachweisbar dagegen ist, dass der junge Autor sich während seiner letzten anderthalb Studienjahre 1871/72 den beträchtlichen Anforderungen des nach seiner Meldung am 22. März zum „kommenden Ostertermin"[3] im April 1871, also schon drei Monate nach der Preisverleihung begonnenen und dann im Juni 1872 abgeschlossenen Examens *pro gradu* eines ‚Kandidaten der Theologie' samt den dazu gehörenden zwei weiteren schriftlichen Arbeiten, einer Predigt und einer Katechese, zuzuwenden hatte[4]. Das dürfte, selbst bei der stupenden Leistungsfähigkeit des jungen Harnack, einen ‚unmittelbaren' Beginn der ‚Revisions'-Arbeit an der Preisschrift auch dann verhindert haben, wenn Stecks „Vermutung" über die ‚unmittelbare' Rückgabe des *opus* richtig sein sollte[5]. Aber solche Zusammenhänge bleiben in Stecks vielseitig gründlicher, auch manches Neue zutage fördernder „Historische[r] Einführung" (XIII-XXXIII) und trotz des im Anhang (384–392) erstmals vollständig abgedruckten Original-„Beleg-Buch[es]" Harnacks recht blass (XVIIf.; vgl. dazu XLI-XLIII und Anm. 72). Wollte man indes Stecks „Vermutung" einfach folgen, dann wäre nunmehr anzunehmen, dass Harnack nach dem Examens-Abschluss im Juni und dem quittierten Empfang des ‚Diploms' am 28. August 1872[6] bereits im Oktober des Jahres bei seinem Weggang aus Dorpat, das heißt

---

[3] Die von Steck so genannte „Studentenakte" Adolf Harnacks aus dem ‚Eesti Ajaloarhiiv' (Estnisches Historisches Archiv, Tartu; künftig mit Steck, 401, abgekürzt: EAA), die er leider (noch?) nicht näher auswertet (XLII, Anm.72), enthält auch die zitierte Examensmeldung.

[4] Vgl. diese Arbeiten in meinen Erst-Editionen „Adolf Harnacks ‚erste Predigt' und sein Examen *pro gradu* Dorpat 1871/72", in: ZNThG/JHMTh 6 (1999), 69–95 (mit Faksimile des Protokolls, das die Prüfungsfächer bzw. -themen des gesamten Gradualexamens aufführt: 90–92; Erstpublikation des Engelhardtschen Gutachtens: 93f.), und „Adolf Harnacks Examenskatechese Dorpat 1872", in: ZKG 112 (2001), 355–371. Die beiden Arbeiten werden künftig zitiert als „1999" bzw. „2001" mit Seitenzahl der jeweiligen Edition.

[5] Steck zufolge ist nicht nur „nichts darüber bekannt, ob Harnack ... tatsächlich noch in der Dorpater Studienzeit ernsthafte Absichten in dieser Richtung verfolgt hatte" (XXVIII); er ‚vermutet' für die „Notizen und Marginalien" sowie die „Literaturangaben" Harnacks „nach Rückerhalt des Exemplars der Preisschrift" vielmehr, „daß es sich überwiegend um Nachträge aus der Mitte der 1870er Jahre, also aus Harnacks Leipziger Zeit, handelt" (XXXVII).

[6] Harnacks eigenhändige, jetzt mit „cand.theol." gezeichnete Empfangsbescheinigung für das Diplom im Protokoll-Faksimile, in: 1999, 92.

dem Reich des russischen Zaren, nach Leipzig, also in das Königreich Sachsen, das ‚Originalexemplar' gleichsam außer Landes gebracht hätte. Das wäre allerdings eine ebenso interessante wie angesichts der schon von Agnes v. Zahn berichteten ungesetzlichen Pass-Beschaffung durch einen bezahlten „Vermittler"[7] fast ans Abenteuerliche streifende Vorstellung, wenn man bedenkt, wie penibel Grenz-, Zoll- und Zensurbehörden des Kaiserreiches Russland gerade in Ein- und Ausfuhrfragen für Literatur aller Art agierten.[8] Er hätte das Manuskript dann in der Tat seit 1870 und „schließlich sein Leben lang von Ort zu Ort mit sich getragen" (XII). Fünfzig Jahre später, also 1920 schrieb Harnack jedenfalls im Vorwort der Erstauflage seines berühmten ‚Marcion'-Buches lediglich noch sehr kurz, ‚Revision' und ‚Veröffentlichung' der Preisschrift seien „damals nicht geschehen". Aus welchen Gründen auch immer (zum Beispiel XXVI, XXIXf.): die Dorpater Fakultät wird so auf das ‚Exemplar' der von ihr 1870 prämiierten Preisschrift oder doch auf deren Druck als erste gewartet haben. Auch darüber schweigen freilich die in Tartu liegenden Akten.

Nach den beiden Auflagen des sofort viel diskutierten Harnackschen ‚Marcion' (1921 und 1924) wird man in der breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zwar kaum noch unmittelbar auf die Preisschrift von 1870, sicherlich aber seit des Autors Tode 1930 auf die Möglichkeit gewartet haben, sein theologisches Denken aus beiden von ihm zu diesem Gegenstand geschaffenen Arbeiten und in deren Umfeld zu beleuchten. Jedoch obgleich Harnacks seit 1938/39 (XXXIV: „Editorischer Bericht") in der heutigen ‚Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz' liegender wissenschaftlicher Nachlass zu den – nicht etwa erst seit dem neuesten theologischen Harnack-Interesse – meist genutzten Beständen gehört: das Manuskript von 1870 wurde erst im Jahre 2000 ebendort durch den Herausgeber aufgefunden (VII)! Selbst die in Tartu/Dorpat (Estland) durch wahrlich schwerste Jahrzehnte aufbewahrten, seit 1991 wieder frei zugänglichen und wie für andere neue Harnack-Arbeiten auch von Steck zugunsten der vorliegenden Edition genutzten Materialien gaben über den Verbleib des *opus* von 1870 keinerlei Aufschluss.

---

[7] Vgl. Agnes v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack, Berlin [2] 1951, 31f.; vgl. auch 1999, 73f.

[8] Diese Praxis hatte die Theologische Fakultät bereits 1866 in Sachen ihrer „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche" (DZTK; gegr. 1859) erfahren müssen (EAA 402,9,865, 2f.), bald aber auch Adolfs Vater Theodosius Harnack als Dekan 1869 (ebd., 27f.) und sogar persönlich noch im Mai 1872, also nach seiner schweren Gehirnblutung am 11. 4. 1872 (EAA 402, 9, 866, 6 und 402, 3, 376, 177.182ff.; s. 2001, 357 und Steck, 392, Anm.) unter amtlichem Hinweis auf „Art. 1022 des Strafgesetzbuchs" (EAA 402,3,376, 152f.). Solche in der Forschung bisher unberücksichtigten Zensur- und Zoll-Probleme gedenke ich andernorts für Dorpat und Theodosius Harnack aufzugreifen. Noch und besonders für die späteren Jahre um 1890 verweise ich auf meine „Mitteilungen über den Comenius-Forscher Jan Kvačala (1862–1934) in Dorpat/Jurjev/Tartu seit 1893", in: Comenius-Jahrbuch 8 (2000), 106f. – Übrigens kann der Theodosius Harnack behandelnde „Dorpater Arzt und Medizinprofessor Dr. Piers Walter" nicht, wie Steck (392, Anm.) schreibt, „1874" gestorben sein; alle ärztlichen „Attestate" bis 1875 wurden laut den oben angegebenen Akten von ihm selbst unterzeichnet.

Ist hier also nur „ein sensationeller Fund" (F. Voigt, in: Süddeutsche Zeitung, 2. 1. 2004), ein „wissenschaftshistorischer Event" (W. Kinzig, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25. 2. 2004), näherhin ein Entdeckungs-Glücksfall der Theologie, speziell der Patristik zu verzeichnen? Oder hat das Warten jetzt mit dieser Publikation insofern ein Ende, als zumal wegen der Autorschaft des jungen Harnack, ferner auf Grund seines, gemessen an der damaligen Quellen-, Literatur- und Forschungslage geradezu immensen Fleißes (Anhang 403–422: „Bibliographie der von Adolf Harnack zitierten Literatur"), nicht zuletzt aber mit dem gewonnenen theologischen Ergebnis endgültig ein neues Kapitel in Sachen sowohl Marcions als auch Harnacks selbst aufgeschlagen wurde?

Der Verfasser dieser Miszelle kann und will sich nicht anheischig machen, den einstigen oder denn den heutigen Forschungsgewinn der Preisschrift zu Marcion/Marcionitismus generell bzw. zur Theologie Harnacks als einem Ganzen hinlänglich abzuschätzen, geschweige denn ihn auf knappem Raum zu skizzieren. Auch Steck ist zu solcherlei mehr theologischen als historischen Komplexen, seinem Verständnis von Editionszweck und -grenzen (XII) folgend, betont zurückhaltend.[9] Das Werk des jungen Harnack zeigt aber eindrucksvoll, dass er seine Arbeit zwar bewusst als „Historiker" (185 u.ö.) tat, dass er jedoch schon in der Preisschrift-Zeit mit dem Aufspüren und Aussprechen großer ‚historischer' Linien (vgl. 185–187; 300f.) entschlossen zu Werke ging und deswegen sogar gegenüber theologischen Häuptern seiner Zeit auch harsche Urteile keineswegs scheute.[10] So möchte man denn als interessierter Leser immerhin bedauern, dass der Herausgeber für das umfang- und spannungsreiche, von ihm nach klaren Regeln und durch forschungsbezogenen Anmerkungsapparat so vielschichtig erschlossene *opus*[11] lediglich folgenden, einerseits etwas (zu?) eingeschränkt ‚werkgeschichtlichen', andererseits anscheinend (zu?) umfassend-kraftvoll konkludierenden Schluss-Satz findet: „Man wird nicht umhin kommen, der Dorpater Preisschrift – noch vor jeglicher [? Bloth] inhaltlicher Analyse, allein aufgrund dieser [scil. der XXX-XXXII vorgeführten; Bloth] späten Äußerungen Harnacks – werkgeschichtlich einen grundlegenden Erklärungswert für alles [sic! Bloth] Folgende beizumessen. Das antreibende, dynamische Motiv im Denkweg Harnacks muß [sic! Bloth] hier in der Jugendschrift, in der frühen intensiven Beschäftigung mit Marcion, erstmals hervorgetreten sein" (XXXIIf.).

Man wird dieses Schluss-Urteil daran zu messen haben, dass Steck in seiner kurzen, behutsam-vermutungsreichen Darstellung des Engelhardtschen Gutachtens und des Fakultätsverhaltens (XXVf.) keinen einzigen von dessen „durchaus" inhaltlich-‚kritischen Punkten' benennt, schon gar nicht mit expressem Rückgriff auf eine der „nicht wenigen kritischen Anmer-

[9] Vgl. z. B. XXXIII, Anm.65; XL.

[10] Einige Beispiele etwa zu Ferdinand Christian Baur 121f., 247ff., 256; zu Albrecht Ritschl 122, 124, 167, 182.

[11] Siehe bes. XXXVIIIff.; XXXIXf. wird die „Apparateinteilung" in „1. Der textkritische Apparat 2. Der Korrektor-Apparat 3. Der Sachapparat mit der Kommentierung durch den Herausgeber" überzeugend dargelegt.

kungen" (XXVI) des Gutachters in der Preisschrift selbst. Der Herausgeber meint vielmehr die „Bedeutung" der „Einwände" darin sehen zu sollen, dass sie „auf eine früh sich artikulierende, selbständige Denkweise des jungen Harnack hin"weisen (XXVI). Stecks Antworten auf die naheliegende Frage, worin diese denn bestanden habe, und auf jene wichtigere aus der zitierten Konklusion, welches „dynamische Motiv im Denkweg Harnacks" hier eigentlich gemeint sei, lassen sich allenfalls hinter gewissen Vorstufen(?) ‚inhaltlich-analytischer' Urteile erahnen, zum Beispiel hinter Stecks in der „Einleitung" häufiger begegnendem Ausdruck „bemerkenswerterweise"[12]. Sollte er seine Merkzeichen bzw. seine zitierten Urteile in präziserer Richtung verstanden wissen wollen, dann läse man das, und sei es nur oder womöglich schon in der Form eventuell vorläufiger thetischer Ergebnisse zur Theologie des jungen Harnack, doch bereits innerhalb der ‚Einleitung' deutlicher.

Gerade hier sei eingefügt, dass man unter diesen Aspekten natürlich auf die vom Herausgeber als „demnächst abgeschlossen" und für 2005 angekündigte „Edition" der ebenfalls im Berliner Nachlass liegenden „frühen Predigten aus der Dorpater und Leipziger Zeit (1869–1878)" (XVIIIf. Anm. 21) gespannt ist. Deren zweite dürfte die bereits 1997 in Dorpat aufgefundene und 1999 edierte Examenspredigt von 1871 „über Luc. 18,9–14"[13] bzw. ihre im Nachlass erhaltene Vorarbeit sein. An mindestens einem zentralen, unten hervorzuhebenden Punkt zeigt sie nämlich eine unübersehbare theologische Verbindung, ja Kongruenz mit der Preisschrift von 1870, auf die der Herausgeber jedoch trotz der zeitlichen und prozessualen Nähe beider Arbeiten an den betreffenden Stellen seiner Edition nicht verweist.

In welchen brisanten Dimensionen sich die theologischen Probleme um Marcion für Harnack schon 1870 stellten, ist umrissweise bereits an scheinbar so äußerlichen Sachverhalten wie dem Titel der Abhandlung, genauer: am Verhältnis ihrer beiden Titelblätter zueinander erkennbar. Von der Dorpater Fakultät war die Preisaufgabe so formuliert und, wie wir durch Steck erfahren, auch im Vorlesungsverzeichnis gedruckt worden: „Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur." (1, mit Faksimile; vgl. XXII). Es ist demgemäß nicht etwa Kuriosität, dass der Bericht der Dorpater Tagespresse von der Preisverleihungsfeier am 12. 12. 1870 die Arbeit des „stud. theol. Adolf Harnack aus Dorpat" als „über Tertullian" handelnd bezeichnet (XXVII), dass aber die Fakultät am 3. 6. 1872 in ihrem offiziellen Examenszeugnis für die Gradualprüfung Harnacks als „cand. theol." dieselbe Preisschrift nunmehr als „Candidaten-Schrift" mit „Sehr gut" bewertet, sie jedoch unter dem Titel „über Lehre und Leben des Marcion (Preisarbeit)" aufführt (XVIII u. XLII).[14] Adolf Harnack hatte indes seiner Preisschrift *zwei* Titelblätter vorangestellt[15]; die Edition bietet beide faksimi-

---

[12] Und ähnlich; XVIII, XXIII, XXVI, XXVIII, XXIX Anm. 54 (mit einem auch nach heutigem Forschungsstand zu unkonturierten Hinweis auf Theodosius Harnacks ‚Marcion'-These von 1847), XXX, XXXVII.

[13] Siehe 1999,77–89.

[14] Steck (XVIII) nennt es „bemerkenswert", daß „Harnack bei der Gradualprüfung als Kandidatenschrift die akademische Preisarbeit über ‚Marcion' einreichen [! Bloth] konnte, die anderthalb [! Bloth] Jahre zuvor, am 12. Dezember 1870, von der Universität mit der goldenen Medaille ausgezeichnet worden war und nun auch als Prüfungsleis-

liert. Das *erste* nennt die lateinische „Preisaufgabe", wie sie von der „theolog. Facultät zu Dorpat für das Jahr 1870" formuliert worden war. Außerdem enthält es ein ‚Motto', das – vorschriftsgemäß – die Anonymität des Autors decken sollte. Harnack wählte dafür die berühmten Verse aus Goethes „Faust" an den Famulus Wagner über die „Zeiten der Vergangenheit" als das „Buch mit sieben Siegeln" und den „Geist der Zeiten", der doch „im Grund der Herren eigner Geist" sei, „in dem die Zeiten sich bespiegeln" (1).[16] Dieses Motto präludiert nicht nur dem ganzen Werk; mehrfach erinnert der Autor ausdrücklich daran, etwa wenn er eine scharfe, seine eigene damalige Christologie gut beleuchtende Debatte mit und gegen F.Chr. Baur führt über die „für M. [lies stets: Marcion; Bloth] centrale Bedeutung" des Todes Christi als ‚Offenbarung' der „eigentliche[n] Liebesthat Gottes": „das christliche Stadium [habe] objectiv und subjectiv von dieser That aus seinen Anfang genommen"(257).[17] Deutlicher noch tritt das von Harnack mit dem Motto Gemeinte hervor, wenn er in den vier Paragraphen des „cap. V" als gewichtigen Schluss des „II. Buch[es]: Marcion's Leben, Werke, Lehre" eine – so die Kapitel-Überschrift – „Innere Beurtheilung des Systems im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte" vorträgt (284–318)[18]. Zunächst ‚durchmustert' er knapp und in ihren so unterschiedlichen Hauptkategorien „die Untersuchungen über M's [lies stets: Marcions] eigentlichste Persönlichkeit", wie sie in damals jüngerer Zeit F.Chr. Baur, August Neander, Joseph „Fessler, der Katholik in Devotion vor dem h. [lies: heiligen] Polycarp" vorgelegt haben; darin zeige sich „wiederum die Wahrheit jenes Götheschen Spruchs, den wir unserer Arbeit zum Motto gesetzt haben" (284f.). „Außerdem" werde „zwar von einigen Seiten (Lipsius), aber immer noch zu wenig anerkannt, daß dieser Mann [scil. Marcion] selbst reformatorisch, nicht

---

tung anerkannt wurde". Aus den Akten geht meines Wissens nirgends hervor, daß Harnack die Preisarbeit zur oder „bei der Gradualprüfung", geschweige denn „anderthalb Jahre" nach der Preisverleihung, also erst gegen Schluß des Examens ‚eingereicht' (!) habe (s. auch o. bei Anm. 3). Trotz ihres gegenüber 1870 so auffällig veränderten Titels könnte man eher annehmen, z. B. wegen der offenen Bezeichnung als „...(Preisarbeit)", daß sie der Fakultät – vielleicht sogar aufgrund einer schon mit der Preiszuerkennung gefaßten Absicht? – während des Examens und bis zur Zeugniserteilung neben den übrigen schriftlichen Arbeiten noch immer vorgelegen hat. Übrigens stammt die Eintragung des Themas im Zeugnis samt dem Zusatz „(Preisarbeit)" von der Hand des Dekans Engelhardt (s. Faksimile 1999,92); er hatte schon im ‚Gutachten' vom 9. 12. 1870 den „Ertrag" der Arbeit als „eindringende Darstellung des Lebens und der Lehre Marcions" bezeichnet (381ff.).

[15] Siehe dazu in Stecks ‚Editorischem Bericht', XXXVI.

[16] Engelhardts faksimiliertes Gutachten zitiert nur die Verse 3–5 des Goethe-Mottos (380); der Druck überträgt fehlerhaft: „... das ist im Grund des [statt: der; Bloth] Herrn eigener Geist" (381).

[17] Zitat 257 gesperrt; daneben ein inhaltlich einschränkender Korrektor-Hinweis auf Tertullians *de carne* und den ‚scheinbaren' Modalismus Marcions. Das ‚Motto', gegen Baur gewendet, 255.

[18] Harnacks Inhaltsverzeichnis (5–7) überschreibt aber, vom Herausgeber nicht gegenseitig erklärt, das „cap. V." mit „Innere Begreifung des System's im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte"(7).

Neues-schaffend wirken wollte" (285; vgl. 235). Und auf der Basis dieses – man möchte fast sagen – Signalwortes ‚reformatorisch' legt Harnack nun, und erneut zumal gegen Baur „gestützt auf historische Angaben" (287), seine eigene „Begreifung" oder „Beurtheilung" des Marcionschen ‚Systems' dar.

An einer solchen Stelle – und es gibt deren mehrere – tritt die innere Verbindung der beiden Harnackschen Titelblätter zutage. Mit dem *zweiten* nämlich erklärt er selbst die Preisschrift rundheraus zu einer „Marcion"-Arbeit in der doppelten Perspektive der Untertitel „Der moderne Gläubige des II. Jahrhunderts" und „Der I.e Reformator". Engelhardts Gutachten erwähnt auch in den ‚kritischen' Passagen keine der beiden vom Autor für Marcion gewählten griffigen, im Blick auf die damalige Dorpater Theologie sicherlich anstößigen Bezeichnungen; und daß sie beide keineswegs nur als Epitheta ornantia[19] zu verstehen sind, bezeugt die Preisschrift gerade im II. Buch (95ff.) aufs klarste. Angesichts dessen möchte man erstaunt fast der Versuchung nachgeben, eine durch die Edition – natürlich oder noch? – nicht gestellte, also wohl überflüssige Frage aufzuwerfen, ob dieses Titelblatt wirklich der Fakultät und ihrem Dekan vorgelegen haben kann.[20] Gewiss: manchenorts, nicht nur im Paragraphen „Marcion als Reformator" (130ff.), tritt ein maßvoll-zurückhaltendes Verständnis dieses Begriffes etwa gegenüber dem als „reaktionär-reformatorisch" gekennzeichneten Montanismus hervor (vgl. 64, 289, 300). Aber die von Harnack zunächst fragend „angedeutet[e]" (187) Einzeichnung Marcions in einen mit ihm beginnenden, bis zur eigenen Zeit des jungen „Historikers" fortdauernden „ganzen reformatorischen Proceß" (185) zwingt ihn doch vor die Notwendigkeit des eben für den „Historiker" wesentlichen Nachweises, „ob es *ein* [21] Proceß wäre, der mit den Antithesen M's anhebt, durch die reformatorischen Bestrebungen des Mittelalters hindurchgeht, seinen Höhepunkt in den Thesen von 1517 [scil. M. Luthers; Bloth] gewinnt, eine Scheidung der Kirchen bewirkt, dann aber unaufhörlich weitergehend mit einer Religionsform schließt, die allen historischen Inhalt entbehren zu können glaubt und mit dem Bewusstsein eines subjectiven Abhängigkeitsgefühl[s] von Gott das wahre Wesen der Religion erreicht zu haben wähnt" (186). Damit geht Harnack weit über den als „Verdienst" gelobten Hinweis „auf die Bedeutung M's als Reformator" hinaus, den „zuerst" Richard Adelbert Lipsius in seinem „Gnosticismus" von 1860 gegeben hatte. Er selbst widmet sich dann in wiederholten Bezugnahmen der zitierten Frage (vor allem 292f.-302) und meint dadurch zugleich das Recht seiner Betitelung Marcions als „Der moderne Gläubige des II. Jahrhunderts" zu stützen. Schließlich stellt er, die eigene „Begreifung" und „Beurtheilung" summierend und dem Maßstab Tertullians „disciplina doctrinae index" folgend, die Reihe

[19] Harnack hat „Marcion mit dem Namen des Iten Reformator's" jedenfalls auch „schmücken" wollen (292).

[20] Hier wäre auch zu fragen, warum und wann Harnack im zweiten Titelblatt die Worte „Der I.e Reformator" (vgl. XXXVI sowie Faksimile 2f.) „erst durchgestrichen (blauer Buntstift), dann unterzeilig punktiert (Bleistift) und so die Streichung aufgehoben" hat.

[21] Hervorhebung im Text.

jener „Momente" zusammen, welche die „eigenthümliche Auffassung des Christenthums bei M. spiegeln":

> „*Der Reformator*, der die Kirche auf den alten Stand zurückführen will, [...] der alle Ceremonien als störende Nothbrücken beim Liebesverhältniß von Gott und Mensch entfernen will; *der moderne Gläubige*, der alle Lehrunterschiede im Einzelnen fallen lassen will, [...] der den Glauben als innerliches Gefühl ohne ausgesprochenes Bekenntniß meint festhalten und zum Prinzip einer im Einzelnen divergirenden Kirchengemeinschaft meint machen zu können; *der Agitator*, der seine Lebenskraft saugt nur aus dem Widerspruch gegen die herrschende Kirche; *der Antijudaist*, der plötzlich in Lehre sowohl, wie im Leben alle jüdischen Erinnerungen verbannen will; *der Gnostiker*, dem Stoff und Sünde identisch sind. So zeigt uns das eigenthümliche practische Verhalten des Mannes und seiner Gemeinde noch einmal in Kürze den eigenthümlichen Character seiner Lehre und bürgt uns für ihre richtige Präcisirung" (281f.).[22]

Harnack als ‚Historiker' richtet hier also nicht diejenige zeitgenössische „System"-Frage an Marcion, deren Resultat, etwa bei F.Chr. Baur, Wilhelm Dilthey 1858 mit einiger Ironie als „schöne philosophische Einheit" kritisiert hatte (217).[23] Gleichwohl zielte 1870 die härteste Kritik des Gutachters Engelhardt an Harnack gerade auf dessen ‚System'-Interesse, wenn er schrieb:

„Die Unklarheit in einigen Capiteln, die dazu bestimmt sind, das System u. die Weltanschauung Marcions gewissermaßen geschichtsphilosophisch zu beleuchten, und einige Übertreibungen bei Hervorhebung der kirchengeschichtlichen Bedeutung seines Helden verrathen die Lückenhaftigkeit der theologischen und philosophischen Bildung des Verfassers, beeinträchtigen aber glücklicherweise nicht den Werth der streng-wissenschaftlichen Untersuchungen" (381).[24]

In der Kürze einer Miszelle ist nicht darstellbar, worauf sich diese Kritik im einzelnen richtete.[25] Hier sei aber wenigstens ein Sachverhalt näher beobachtet, der wegen des Terminus' „Antijudaist" auch für das obige Harnack-Zitat (281f.) bedeutsam ist. Im ‚cap. V' (284ff.) legt Harnack die Untersuchung so an, dass er aus „6 [...] für M's System feststehenden Sätzen [...] denjenigen Hauptpunkt zu eruieren" sucht, „aus dem sie alle begreifbar

---

[22] Darf der Leser ein quod erat demonstrandum anmerken? – Alle Hervorhebungen im Text.

[23] Diesen von Dilthey in seinem Marcion-Art. (RE 9, 27ff.) geprägten Topos nimmt Harnack wiederholt und ebenfalls nicht ohne Ironie auf (z. B. 286, besonders kritisch 295); er selbst dagegen spricht vielfach von der „bewegenden Seele" und den „bewegenden Gegensätzen des Systems" (z. B. 217, 227, 271, 284, 288).

[24] Von hier aus dürften die meisten Korrektor-Randnotizen speziell im II. Buch der Preisschrift zu interpretieren sein oder sich sogar direkt erklären lassen. Daß und wie der Herausgeber (XXVf.) darauf nicht (!) zu sprechen kommt, scheint mir mindestens einen (!) wissenschaftlichen Zugang zu Arbeit und Autor unnötig zu erschweren (vgl. dazu auch oben).

[25] Dazu wären die Randnotizen gründlich zu beachten, auch wenn es sich dabei meist lediglich um Unterstreichungen und Fragezeichen Engelhardts handelt; zum Stichwort „philosophisch" z. B. sind lehrreich jene Stellen, wo Harnack vom „obersten" bzw. „allgemeinsten Gattungsbegriff" des „Absoluten" spricht (z. B. 293, Zeile 31; 295,12; 296,34).

sind" (287f.). Mit erneut gegen Baur gerichteter, an Ritschl „thematisch angelehnt[er]"[26] scharfsinnig-ausführlicher Interpretation und Wertung der Begriffe „Judaismus"/„Antijudaismus", „jüdisch-judaistisch, ergistisch" (290ff.) entwickelt er, dass das bei Baur apostrophierte ‚Judenthum' „im Ganzen ein verhältnismäßig geringerer Factor [...] in Lehre und Verfassung" der damaligen Kirche gewesen sei. In Parenthese fügt er hinzu, dies „Judenthum" sei „selbstverständlich auch nicht das echt-jüdische, sondern nur judaistische [...], insofern als die eigentliche Religion des A.T. [lies: Alten Testamentes] mit dem Character, wie ihn ihr der Pharisäismus aufprägt, nichts zu thun hat" (290f)[27]. Und in der „Abwehr" der „Werkheiligkeit d.h. des Antichristenthums", der „theils wirklichen, theils scheinbaren ergistischen Sinnesweise" liege „entschieden eine Seite des marcionit[ischen]. Ausgangspunktes" (291f.). Hier kehre nämlich für Marcion „die Religion des alten Menschen" wieder, und „eigentlich" diesen Sachverhalt stelle er „dem wahren Christenthum entgegen [...], [...] nicht das Judenthum, denn das kannte er ja gar nicht, sondern es ist eben *das* Judenthum, wie es sich im Pharisäismus ausspricht und wie es im Wesentlichen mit allen heidnischen Religionen und Speculationen zusammenfällt. Darum schied er [...] sehr tiefsinnig gar nicht zwischen jüdischer und heidnischer Religion, sondern sie erscheinen ihm, so wie *er* das Judenthum kannte, in ihren wesentlichen Punkten *eins* " (292).

Von welchem zentral-aufschließenden Rang das Nachdenken über „Werkheiligkeit" und „Pharisäismus" für die gesamte Theologie des jungen Harnack gewesen ist, sei noch durch einen weiteren Hinweis belegt. Er selbst nämlich hat es nur acht Monate nach Abschluss und Auszeichnung seiner ersten ‚Marcion'-Arbeit in der, wahrscheinlich ersten gottesdienstlich gehaltenen, Predigt für das Examen ‚pro gradu' eines ‚cand. theol.' hervorgehoben[28]. Dafür war ihm „Luc. 18,9–14", das sog. altkirchliche Evangelium über Pharisäer und Zöllner für den 11. Sonntag nach Trinitatis, als Aufgabe gestellt worden. Liest man – eine lohnende Mühe! – diese Predigt, so findet man viele Anhaltspunkte dafür, dass und wie sie und die ‚Marcion'-Preisschrift sich wechselseitig erhellen. Der „Pharisäismus", so sagt Harnack hier, sei „recht eigentlich der einzige Feind des Christentums, ja unseres Herrn Jesu Christi selbst" (1999,81; ähnlich passim); er sei sogar „das eigentliche Widerchristentum, weil er die Religion jedes natürlichen Menschenherzen [sic!] ist, weil er verbreitet ist vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, darum ist er das eigentliche Widerchristentum" (1999,82). Wie persönlich ernst es ihm mit der Härte dieser Aussagen, wohlgemerkt: diesmal im Genus öffentlicher Predigt, nicht wie noch in der Preisschrift mittels wissenschaftlicher Darlegung, gewesen ist, zeigt sein nicht weniger als dezisionistischer Predigt-

---

[26] So Steck 290, zu Z. 18.

[27] Ob diese Argumentation womöglich von Adolf Harnack selbst stammt, konnte ich nicht feststellen, zumal auch der Herausgeber in seinem sonst hervorragend recherchierten kommentierenden „Sachapparat" keine Auskunft z.St. gibt. Die Frage wäre ja nicht zuletzt deshalb bedeutungsvoll, weil das Argument wie ein Wandermotiv nach verschiedenen Fassungen und Tendenzen zuletzt – horribile dictu – bei den ‚Deutschen Christen' des sog. Dritten Reiches angekommen ist.

[28] Siehe weiterhin 1999, 77–89.

Hauptsatz: „jeder Mensch muß sich entscheiden, ob er zu unserem Herrn Jesu Christi [sic!] stehen will, *oder* ein Pharisäer sein will"(ebd.).

In der ‚Marcion'-Preisarbeit von 1870 also wie in der ihr darin analogen Predigt von 1871 findet sich dieselbe „Begreifung" und „Beurtheilung" des Pharisäismus und bzw. als der „Religion des alten Menschen", der „Religion jedes natürlichen Menschenherzen[s]"; hier liege das „Antichristenthum", das „eigentliche Widerchristentum" am Tage. Schon in der „Einleitung" zur Preisschrift hatte Harnack gegen Baur und Ritschl[29] geschrieben, „daß das Christenthum überhaupt nur *einen* Gegner hat, dem Jeder in die Arme fällt, der auf irgend einem Punkt nach links oder rechts dasselbe verläßt" (18); im Schluss-‚cap.V' des „II. Buches" führt Harnack dies, auch zur Erhärtung des Untertitels „Der moderne Gläubige des II. Jahrh." und naturgemäß anders als in der Predigt, weiter aus. Er erhebt dort kritisch die Konsequenzen des Marcionschen „Vernunftsubjectivismus", einerseits in dessen Kampf gegen die „Versinnlichung des Christenthum's" und die „Anthropomorphisierungen" der Gottesvorstellung durch die „katholische" Kirche, andererseits für den „Begriff des Ethischen" durch den Verlust der Möglichkeit von „Zurechnung" und „Schuld"[30]. Aber auch darin und so für all dies liegt der von Harnack hinsichtlich der Auffassung Marcions gezogene Schluss „nicht fern", „in jener ergistischen Sinnesweise und in dieser versinnlichenden *einen* Grundfehler anzunehmen, beide als aus *einer* bösen Quelle herstammend sich zu denken und in beiden Fällen das Judenthum, wie es den christlichen Begriffen noch immer anhafte, dafür verantwortlich zu machen. Hier haben wir den Kernpunkt der Sache erreicht: hier liegt der bewegende Ausgangspunkt"[31].

Harnack fügte seiner Arbeit noch kürzere Paragraphen über „M's Verhältniß zur Gnosis" (302ff.), einen „Excurs" (so 7) „zu der in den Pastoralbriefen geschilderten Gnosis" (306ff.) und, als „Übergang zu seiner [Marcions] Schule", über „die Consequenzen des System's" (316–318) sowie schließlich eine instruktiv-neuartige ‚Zusammenstellung' (318) als „III. Buch: Die *Geschichte der Secte des Marcion* " (319/321–348/349) hinzu. Jedoch: die drei betonten Begriffe „Hauptpunkt", „Kernpunkt", „bewegender Ausgangspunkt" zeigen deutlich, dass der Autor sich damit am selbst gesteckten Ziel seiner „Darstellung" Marcions gesehen haben wird, denn er hatte ja – gemäß *seiner* „Einleitung" – den zweifachen „Titel ‚als moderner Gläubiger und erster Reformator' rechtfertigen" (19) wollen. Und er hatte eben einleitend vorsichtig fortgesetzt: „Bei dem Proteuscharacter marcionitischer Lehre ist die Gefahr doppelt groß hineinzulegen was man darin suchen will, was denn

[29] Siehe die Nachweise des Herausgebers im „Sachapparat" (18).

[30] Die „Sünde" im völlig unterschiedlichen Verständnis Marcions und des noch (!) ‚Dorpaters' A. Harnack bedürfte unbedingt hier nicht zu leistender genauerer Nachfrage (z.B. 61, 194, 220, 263, 288, 294). Damals jedenfalls hält Harnack kraftvoll am „Schuldcharacter der Sünde" (263, 294) fest; das belegt auch seine Examenskatechese von 1872 über „Johan. 8, 30–32" besonders in ihrer Unterrichts-‚Illustration' (2001, 363–365, Ziffern 34.-48.).

[31] Um der Kürze willen mußte ich leider die zu diesem Zusammenhang wichtigen Deduktionen Harnacks (293–296) fast unvertretbar stark raffen.

auch die Darsteller bisher reichlich gethan. Es ist in den letzten 50 Jahren Vieles über M's eigenthümliche Lehre geschrieben worden; aber dennoch ist das Zauberwort noch nicht gesprochen, das uns diese einzigartige Persönlichkeit begreifen lehrt. Ich selbst habe lange gerungen die bewegende Seele seiner Theologie zu finden und glaube, daß mir eine Ahnung aufgegangen ist von dem innersten Kern dieser bedeutenden Natur" (ebd.). Ist es nur ein selbst als Allusion beredtes Zeugnis literarischer Sensibilität, wenn der junge Harnack sein ganzes imponierendes Werk als Suche nach einem „die bewegende Seele" der Marcionschen „Theologie" ‚begreifenden' „Zauberwort"[32] erscheinen lassen will? Oder weist er damit, gegen andere „Darsteller" kritisch, schon auf denjenigen „Hauptpunkt", „Kernpunkt" und „bewegende[n] Ausgangspunkt" Marcions voraus, den er selbst in so bewundernswert wenigen ‚sauren Wochen' und Monaten gefunden hat? Und – das wichtigste –: wäre damit dann wirklich, wie sich der Herausgeber der Preisschrift in *seinem* einleitenden Postulat („...muß...") ausdrückt, „das antreibende, dynamische Motiv im Denkweg Harnacks [! Bloth] ... hier in der Jugendschrift, in der frühen intensiven Beschäftigung mit Marcion erstmals hervorgetreten"? (XXXIII)

Jedenfalls wird man „nicht umhin kommen, der Dorpater Preisschrift" mehr als nur „werkgeschichtlich einen grundlegenden Erklärungswert", wenn auch nicht pauschal „für alles Folgende", so doch gewiss für Arbeitsweise und werdende Theologie Adolf Harnacks „beizumessen".[33] Mit diesen Worten des Herausgebers, die in der von mir gewagten, wie ich hoffe: verzeihlich veränderten Zusammenstellung dessen eigener Meinung freilich widersprechen,[34] mag eine der ‚künftigen' Forschungsaufgaben umschrieben sein, wie sie sich aus – zum mindesten – einigen in dieser Miszelle vorgetragenen Beobachtungen und Fragen auf Grund des so lange gesuchten, großen und großartigen Buches über Marcion und im neu erwachten Gesamtinteresse an Adolf Harnacks Theologie ergeben.

---

[32] Man legt sich unwillkürlich die vom Herausgeber z.St. nicht, wie z.B. bei den Zitaten aus Shakespeares „Hamlet" (52,4ff.) oder aus Schillers „Piccolomini" (208,14f.), geklärte Frage vor, ob Harnacks „Zauberwort" an Goethes „Schatzgräber" („... sei dein künftig Zauberwort") oder an Eichendorffs „Wünschelrute" („... triffst du nur das Zauberwort") denken lasse oder vielleicht sogar erinnern wolle; vgl. auch Grimm, Deutsches Wörterbuch 31, 377.

[33] Bezüglich des Fortwirkens von Harnacks „erster Predigt" (1871) in ihrer theologischen Thematik einschließlich des ‚Pharisäer'-Problems bis hin zu dessen „Wesen des Christentums" (1899/1900) habe ich in meiner Edition jener Predigt einige wenige Hinweise gegeben (vgl. 1999, 77f., Anm. 26f.). Wie sich dies vor dem Hintergrund der ‚Marcion'-Arbeit von 1870 ausnimmt, wäre gesondert zu untersuchen.

[34] Oben bei Anm. 11 habe ich die Auffassung des Herausgebers bereits im korrekten Wortlaut (XXXIIf.) zitiert.

Berechnung des Osterdatums. C. F. Gauß zum Gedenken

von K. Peter Meyer

Für Carl Friedrich Gauß, am 30. 04. 1777 in Braunschweig geboren, jährt sich am 23. 02. 2005 sein 150. Todestag. Der Mathematiker und Astronom, Naturforscher und Geodät Gauß gilt als mathematisches Wunderkind: Er hat in allen damaligen mathematischen Teilgebieten – seiner Zeit weit voraus – Hervorragendes und Vorbildliches geleistet. Im Alter von zweiundzwanzig Jahren (im Jahr 1800) hat er das auf das ökumenische Konzil von Nicaea (325) zurückgehende Osterproblem bahnbrechend, endgültig abschließend gelöst.[1] Auf der Synode von Arles (314) wurde der Ostertermin definitiv festgesetzt und dann durch das Konzil von Nicaea bestätigt: Verbindlicher, einheitlicher Ostertermin für alle Kirchen nach römisch-alexandrinischem Brauch ist der erste Sonntag nach dem ersten Vollmond, der nach dem 20. März liegt (Frühlingsvollmond). Die folgende Miszelle soll an die Arbeit von August Strobel über das Problem der Ostertermine ergänzend anschließen.[2]

Hinsichtlich der mathematischen Konzeption von Gauß seien hier die astronomischen Eingangsdaten für sein Procedere erwähnt:

1) Der Tag des Frühlingsanfangs (Frühjahrsäquinoktium), der 21. März;
2) Die Mondperiode von 29,53... Tagen (das ist der Zeitabschnitt zwischen zwei aufeinanderfolgenden Vollmonden);
3) Das tropische Sonnenjahr zu 365,2421... Tagen (die Zeitspanne eines Umlaufes der Erde um die Sonne);
4) Schließlich die Tatsache, dass der Mond einem 19-jährigen Zyklus unterliegt, das heißt nach 19 Jahren kommen die Mondphasen in etwa auf den Tag genau zur Deckung. Sie basiert auf alter empirischer Erkenntnis und reicht zurück auf den – gegenüber dem gregorianischen Kalender – wesentlich älteren jüdischen Kalender.

---

[1] Vgl. Carl Friedrich Gauß, Berechnung des Osterfestes, in: Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde 2 (1800), 121 – 130; ders., Gesammelte Werke Bd. VI, Göttingen (1874), 73 – 79; ders., Noch etwas über die Bestimmung des Osterfestes, in: Braunschweigisches Magazin, Bd. 20 (1807), 589 – 596; nachgedruckt in: Gesammelte Werke Bd. VI, Göttingen (1874), 82 – 86; ders., Berichtigung zu dem Aufsatze: Berechnung des Osterfestes, in: Zeitschrift für Astronomie und verwandte Wissenschaften 1 (1816), 158.

[2] Vgl. August Strobel, Die Ostertermine des Jahres 1986 in Jerusalem, in: Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes 1991, 91–96.

Ohne der Ziffernfolge hinter dem Komma besondere Beachtung zu schenken, gelangte Gauß zu folgender „Osterformel", die den Ostersonntag mit erstaunlicher und im Grunde nicht zu erwartender Genauigkeit in einfacher Weise zu ermitteln gestattet:

Bedingt durch die Schaltjahrvereinbarung für runde Jahrhunderte durch Papst Gregor XIII. (1582) gilt der nachfolgend dargelegte Algorithmus für die Jahre 1900 bis 2099. Für andere Zeitintervalle sind lediglich die festen Parameterwerte in dem Gaußschen Schema in bestimmter Weise abzuändern. J sei eine solche Jahreszahl.

(1) Es ist J durch 19 zu teilen und der verbleibende Rest A zu bestimmen.
Beispiel: J = 2005
2005:19 = 105 + 10/19

A = 10

(2) Es ist J durch 4 zu teilen und der verbleibende Rest B zu bestimmen.
2005:4 = 501 + 1/4

B = 1

(3) Es ist J durch 7 zu teilen und der verbleibende Rest C zu bestimmen.
2005:7 = 286 + 3/7

C = 3

(4) Es ist $19 \cdot A + 24$ durch 30 zu teilen und der verbleibende Rest D zu bestimmen.
$(19 \cdot 10 + 24) : 30 = 214 : 30 = 7 + 4/30$

D = 4

(5) Es ist $2 \cdot B + 4 \cdot C + 6 \cdot D + 5$ durch 7 zu teilen und der verbleibende Rest E zu bestimmen.
$(2 \cdot 1 + 4 \cdot 3 + 6 \cdot 4 + 5):7 = 43:7 = 6 + 1/7$

E = 1

(6) Es ist die Summe $22 + D + E \leq 31$ zu bilden: $22 + 4 + 1 = 27$
(lies: „kleiner oder gleich").

a) Gilt $22+D+E \leq 31$, so ist der $(22 + D + E)$-te März Ostersonntag.

$27 \leq 31$, Ostersonntag 2005 ist der 27. März

b) Gilt $22 + D + E > 31$, so fällt der Ostersonntag auf den $(22+D+E-31) = (D+E-9)$-ten April.

Nachträglich zu berücksichtigen sind folgende kirchliche Weisungen (Nicaea):

1) Wird der 26. April als Ostersonntag berechnet, so soll er um 7 Tage zurückgenommen werden – also auf den 19. April.
2) Eine weitere Verordnung der Kirche, in den Gaußschen Formalismus eingebracht, besagt: Fällt der rechnerisch erhaltene Ostersonntagstermin

auf den 25. April und gilt zusätzlich in (4): $D = 28$ und in (1): $A > 10$, so soll der Ostersonntagstermin um 7 Tage zurückversetzt werden – also auf den 18. April.

Abschließend sei bemerkt, dass der Ausnahmefall 1) im Jahr 1981 eintrat, der Sonderfall 2) im Jahr 1954.

Die Herleitung der Gaußschen Osterformel basiert auf elementarer Zahlentheorie (Kongruenzrelation). Die Zahlentheorie ist „die Königin der Mathematik" (C.F. Gauß).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Cracco, Giorgio (Hrg.), Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali, Quaderni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 58, Bologna (Società editrice il Mulino) 2002, 493 S., kt., ISBN 88-15-08789-3.

Giorgio Cracco ist Direktor des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient und Ordinarius für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politikwissenschaften der Universität Turin. Seine zahlreichen Veröffentlichungen beschäftigen sich hauptsächlich mit der Geschichte Venedigs und des Venetianischen Hinterlandes, mit den mittelalterlichen Häresien und den Beziehungen zwischen Religion und urbanen Strukturen im 15. und 16. Jahrhundert.

Seit geraumer Zeit widmet sich Cracco auch der Erforschung der Wallfahrtsorte. Das Interesse an dieser Thematik hat in den letzten Jahren in Italien enorm zugenommen. Begonnen hat das Ganze 1996 mit dem ehrgeizigen Projekt einer Bestandsaufnahme aller Wallfahrtsorte in Italien, das wiederum Teil eines größeren Forschungsprogrammes mit dem Titel „L´uomo, lo spazio, il sacro nel mondo mediterraneo" ist. Lanciert wurde die Idee von André Vauchez, Direktor der École française de Rome. Die Auffindung und die systematische Verzettelung aller Wallfahrtsorte von der Antike bis heute erforderte eine Teamarbeit, die italienischen Gewohnheiten und Arbeitsmethoden nicht gerade familiär ist und einen intensiven Dialog mit anderen Humanwissenschaften erfordert sowie Vergleiche mit anderen homogenen Daten und Größen. Diese Ideen wurden von verschiedenen Institutionen rezipiert, allen voran muss man das „Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa" von Vicenza und die „Associazione italiana per lo studio della santità dei luoghi di culto e dell'agiografia (AISSCA) erwähnen, deren Vorsitzende Sofia Boesch Gajano ist.

Dieser Verein publiziert eine eigene Zeitschrift „Sanctorum" und hat eine Reihe wichtiger Tagungen organisiert, von denen jene von Rom 1996, Neapel 1997, Verona 1998 und Florenz 2000 von Bedeutung sind. Des Forschungsgegenstandes nahm sich auch das Institut an, welches den Namen „Associazione internazionale per le ricerche sui santuari" (AIRS) trägt und Giorgio Cracco zum Vorsitzenden hat. Ziel dieser Vorhaben ist es, einen Atlas und eine Bibliothek aller Wallfahrtorte Italiens zu erstellen. Mittlerweile haben 1998 in San Michele del Gargano bei Foggia und 1999 in Sanzeno bei Trient zwei große Kongresse stattgefunden. Während es in Foggia hauptsächlich um die Wallfahrtsorte in Süditalien ging, behandelte man in Trient jene von Zentral- und Norditalien.

Frucht dieser beiden Tagungen ist der vorliegende Band, der, wenn man so will, eine erste, provisorische und unvollständige Bilanz darstellt, die aber in ihrer Art einzigartig ist. Handelt es sich doch um die jahrelange Arbeit von über 100 Wissenschaftlern aller Regionen Italiens. Dieses Werk steht in engem Zusammenhang mit der Arbeit, die A. Vauchez im Jahre 2000 in Rom unter dem Titel „Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, historiques et monographiques" herausgebracht hat und die eine wertvolle Hinführung zur Thematik der Wallfahrtsorte darstellt.

Die vorliegende Publikation enthält nach einer Einführung von Cracco 21 Beiträge von ausgewiesenen meist lokalen Fachleuten zu Wallfahrtsorten und Heiligtümern Italiens. Nach einem interessanten Versuch, die heiligen Orte in vorchristlicher Zeit auf italischem Boden darzustellen und einem Beitrag über eremitisch-monastische Niederlassungen mit entsprechendem Kultcharakter auf der Halbinsel, werden die einzelnen Regionen der Halbinsel Revue passiert. Das reicht vom Brenner bis nach Sizilien. Südtirol, Trentino, Piemont, Ligurien, Lombardei, Veneto, Friaul, Emilia Romagna, Toskana, Umbrien, Latium, Marken, Abruzzen, Apulien, Kampanien, Kalabrien, Sardi-

nien und Sizilien werden mehr oder weniger eingehend unter die Lupe genommen und verschiedene Problematiken aufgeworfen. Eine Liste der einzelnen heiligen Orte schließt das Werk ab. Wie immer in so einem Sammelband sind die Beiträge von unterschiedlicher Güte. Eine ganze Reihe von Fragen sind noch offen. Auch konnte keine Vollständigkeit erreicht werden. Dennoch wird hier erstmals ein Panorama der Heiligtümer und Wallfahrtsorte Italiens geboten, das von bleibendem Wert ist und auch für andere Länder exemplarisch sein könnte.

Brixen *Josef Gelmi*

Alte Kirche

Schulte-Klöcker, Ursula, Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der ‚Confessiones' des Augustinus, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 18, Bonn (Borengässer) 2000, ISBN 3-923946-51-1

Zu den großen Rätseln, die der Beschäftigung mit Augustins *Confessiones* aufgegeben sind, gehört die Frage nach der Einheit der Schrift. Oft genug hat man sich mit den Büchern I-X begnügt, insbesondere wenn die Schrift als ein früher, vorbildlicher Beleg von Autobiographie betrachtet wurde. Ein solches Verständnis versagt freilich, wenn in den Blick kommt, dass Augustinus sich eben nicht mit der Wiedergabe seiner Erfahrungen begnügt, sondern das Werk mit einer groß angelegten Auslegung der ersten Verse der Genesis beschließt. In den letzten Jahrzehnten hat nun allerdings dieser Teil des *Confessiones* ein nicht unbeträchtliches Interesse auf sich gezogen. Kein geringerer als Martin Heidegger vertrat die These, die Einheit des Werkes käme nur von dem ‚Zeittraktat' in Buch XI in den Blick, denn Augustinus' Leitfrage sei die nach dem Wesen des Menschen und diese kläre sich dort als Zeitlichkeit. Hier stellt sich allerdings in modifizierter Form dieselbe Frage wiederum: warum hat Augustinus dann noch zwei weitere Bücher angefügt? Vfn. setzt an dieser Stelle ein; die These ihrer 1999 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen angenommenen Dissertation ist letztlich die, dass die Frage nach der Zeit und ihrem Verhältnis zur Ewigkeit die Leitfrage der Bücher XI-XIII insgesamt ist, die in diesen Büchern aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet wird. Obgleich sie – klugerweise – die Frage nach der Einheit der *Confessiones* insgesamt nicht diskutiert, darf man aus mancherlei Andeutungen (z.B. S. 375f.) doch entnehmen, dass sie meint, mit dem Nachweis einer einheitlichen Thematik von XI-XIII auch die Frage nach der Einheit des Gesamtwerks weitergebracht zu haben.

Methodisch entscheidet Vfn. sich dafür – wie der Untertitel ankündigt –, eine „textbegleitende Interpretation" der drei Bücher vorzunehmen. Dieses Vorgehen bestimmt Aufbau und wesentlichen Gehalt des Buches: Von formal drei Teilen (A: Einführung; B: Interpretation der Bücher XI-XIII; C: Schlussreflexion) bildet der mittlere mit ca. 360 von 396 Seiten bei Weitem das Zentrum. Dabei wird der Text einer durchgehenden Kommentierung unterzogen, die so aussieht, dass im Haupttext der jeweilige Abschnitt lateinisch angeführt und paraphrasierend nachgezeichnet wird. In den Anmerkungen finden sich Hinweise auf die Sekundärliteratur. Vfn. bezeichnet es einleitend als ihre Absicht, „den Gedankenduktus in dem zur Rede stehenden Text nachzuzeichnen" (10 f.). Diese Äußerung kennzeichnet in der Tat das von ihr verfolgte Verfahren. Die Arbeit zeichnet sich positiv aus durch ihre Bereitschaft, die Stimme Augustins zu hören und darauf zu vertrauen, dass die über Jahrhunderte anhaltende Faszination dieses Werkes sich auch heute einer solchen Lektüre zu erschließen vermag.

Vfn. weist ebenso gleich am Anfang darauf hin, was sie nicht zu tun beabsichtigt: „den Einfluss bestimmter Denktraditionen nachzuweisen oder im Verweis auf andere Werke die Entwicklungsgeschichte eines augustinischen Gedankens aufzuzeigen". Die Interpretation ist weitgehend werkimmanent. Der Versuch, Augustinus' Denken in die Welt der Alten Kirche oder überhaupt der Alten Welt ein-

zuzeichnen, wird nicht unternommen. Das Quellenverzeichnis weist außer den *Confessiones* noch zwei Werke des Bischofs von Hippo aus. Nun mag man Verständnis dafür haben, dass ein Versuch Augustinus zu verstehen der Auflösung seines Werkes in verschiedenartige ‚Einflüsse' skeptisch begegnet. Kann man Augustinus jedoch verstehen, ohne ihn als einen Menschen des späten vierten und frühen fünften Jh. zu sehen, dessen Frage- und Denkbedingungen durch seine Zeit geformt sind? Die Arbeit der Vfn. selbst zeigt, dass das natürlich unmöglich ist. Denn immer wieder kommt sie nicht umhin darauf zu verweisen, dass sich das Denken des Augustinus zu Plotin, den Manichäern, zu Platon oder Aristoteles so oder so verhalte. Das Ärgerliche ist aber, dass ihr Verfahren dazu führt, dass ihre Wertung nur zu oft alte wissenschaftlichen Vorurteile reproduziert, ohne zur Kenntnis zu nehmen, welche Differenzierungen in den letzten Jahrzehnten in der Erforschung vieler Aspekte der Spätantike vorgenommen worden sind. Man kann z.B. einfach nicht mehr, wie dies Rudolf Schneider 1938 (vielleicht) noch konnte, den Materiebegriff bei Augustinus direkt auf Aristoteles zurückführen (S. 141 f.)! Es ist immer wieder deutlich (und auch nicht verwunderlich), dass die Arbeit der Vfn. nicht zuletzt ein Versuch ist, den pointierten und provokativen Thesen Kurt Flaschs zu widersprechen. Dagegen ist nichts zu sagen. Eine solche Kritik kann aber nur erfolgreich sein, wenn der stupenden Gelehrtheit und der subtilen Interpretation Flaschs auf derselben Ebene begegnet wird.

Augustinus' *Confessiones* sind in der Tat ein faszinierender Text, der über 1500 Jahre lang Leser in seinen Bann gezogen hat. Ein Grund dafür dürfte der gewesen sein, dass er in all seiner Brillanz ein Text voller Rätsel und Geheimnisse, voller Probleme und Aporien ist. Leser des Werkes, von Albertus Magnus bis zu Ludwig Wittgenstein, sind immer auch dessen Kritiker gewesen. Von diesem Geist spürt man in vorliegendem Buch wenig. Der Modus des Kommentars ist die thetische Behauptung. Über weite Strecken wird keine Frage aufgeworfen (auch die deutsche Bedeutung des lateinischen Originals scheint Vfn. so klar, dass eine Übersetzung kein Thema ist). Liest man das Buch der Vfn. wird kaum verständlich, warum die Diskussion über die *Confessiones* so lange Zeit nicht zur Ruhe gekommen ist.

Berlin *Johannes Zachhuber*

Kohlgraf, Peter, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 19), Bonn (Borengässer) 2001, XII, 405 S., geb., ISBN 3-923946-53-8.

Bei dem hier anzuzeigenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die unter der Betreuung des Bonner Emeritus Ernst Dassmann entstanden ist. Ziel der Darstellung ist, die Ekklesiologie des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus als einen Aspekt der Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie zu beschreiben, wie es der Untertitel der Arbeit deutlich macht. Insbesondere nimmt der Vf. dabei die Ekklesiologie des Epheserbriefs in den Blick, wie sie Chrysostomus in seinen *Homilien zum Epheserbrief* auslegt. Diese Schrift dient als Hauptquelle; darüber hinaus legt der Vf. grundsätzlich das gesamte Werk zugrunde. Die zitierten Textabschnitte legt er in jeweils neuer, eigener Übersetzung vor.

Die in zwei Hauptteile gegliederte Arbeit beginnt mit einer umfangreichen „Einleitung", die (als erster Hauptteil) auf 83 Seiten zunächst Einleitungsfragen zur Hauptquelle und ihrem Verfasser klärt und eine Übersicht über den Aufbau der Homiliensammlung und die darin verwandten exegetischen und homiletischen Methoden bietet, dann aber ausführlich aus dieser Schrift Informationen über ihr historisches Umfeld erhebt. So erhält der Leser bzw. die Leserin Hintergrundwissen in vielerlei Hinsicht. Die Informationen über die innerkirchlichen Verhältnisse, die von den *Homilien zum Epheserbrief* widergespiegelt werden, werden in den Dienst der Datierung der Schrift gestellt, wobei der Vf. sich nach der Diskussion der Forschungsmeinungen begründet für eine Datierung auf das Jahr 393 oder später entscheidet und als Abfassungsort Antiochia annimmt (43f.).

Der zweite, etwa dreimal so umfangreiche Hauptteil behandelt vier Auslegungsschwerpunkte, die für Chrysostomus' Ekklesiologie nach seiner Auslegung des Epheserbriefes prägend sind: Die eine Kirche aus Juden und Heiden (A) – Die Kirche als Haus und Tempel Gottes (B) – Die Kirche als Leib Christi (C) – Die Kirche als Braut (D). In groben Strichen sei der Inhalt skizziert: Grundlage der Auslegung, mit der Chrysostomus sich an eine heidenchristliche Gemeinde wendet, ist die Annahme, dass die Heiden von Ewigkeit her berufen sind (aus Eph 1,4 u.ö.). Chrysostomus sieht Juden und Heiden als zwei

Gruppen, die gleichermaßen durch die Sünde von Gott getrennt sind. Erst durch die Inkarnation Christi wird nach Chrysostomus der „Zaun" der Feindschaft (Eph 2,14) abgerissen, den er anders als der Epheserbrief auf die Trennung zwischen Himmel und Erde bezieht (A). So sei Christus das Fundament und der Eckstein des unzerstörbaren und heiligen Hauses „Kirche", das auf apostolischer Grundlage aus einzelnen Seelen aufgebaut ist, die jeweils unterschiedliche Stellungen (und auch Ämter) darin innehaben (B). In Aufnahme des Bildes von der Kirche als Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, versteht Chrysostomus die Beziehung zwischen Christus und der Kirche als eine „Blutsverwandtschaft". Nur weil Christen „Leib Christi" seien, gehe sie die Auferstehung des „Hauptes" Christus etwas an (C). Die Berufung der Heiden von Ewigkeit her kommt wieder im Bild der Kirche als Braut Christi zum Tragen: Die vorchristliche Kirche, i.e. die ganze erlösungsbedürftige Menschheit, entspricht einer hässlichen Braut, die durch Christi Menschwerdung angenommen und durch seinen Kreuzestod gereinigt wird (D).

Die Darstellung ist jeweils ähnlich strukturiert: Der Vf. beginnt mit einer „biblischen Hinführung", in der er die Behandlung des jeweiligen Themas in den paulinischen Briefen einerseits und im Epheserbrief andererseits aus heutiger exegetischer Sicht überblicksartig darstellt. An dieser Anlage wird deutlich, dass der Epheserbrief selbst schon eine Station der Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie darstellt, deren Rezeption durch Chrysostomus wiederum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist – wobei der Vf. allerdings zu Recht darauf aufmerksam macht, dass Chrysostomus selbst den Epheserbrief für eine genuin paulinische Schrift hielt. – In zwei Fällen (A und C) lässt der Vf. eine „patristische Weiterführung" folgen, in der er die Behandlung des jeweiligen Themas bei Irenäus von Lyon, Origenes und Chrysostomus' Antiochener Studienkollegen Theodor von Mopsuestia darlegt. Diese Passagen stützen sich in großem Maße auf Sekundärliteratur; man hätte sich hier mehr Quellenarbeit und daraus resultierend mehr Quellenbelege gewünscht sowie gelegentlich eine stärkere Fruchtbarmachung für den folgenden Abschnitt, für den diese Vorarbeiten den Hintergrund bilden sollen. – Dann folgt die Untersuchung von Chrysostomus' Epheserbriefauslegung unter dem Aspekt des jeweiligen Auslegungsschwerpunktes. Sie ist stets mit Gewinn zu lesen, denn hier arbeitet der Vf. gründlich an den Quellentexten. Es gelingt ihm, anhand der vier Schwerpunkte von Chrysostomus' Epheserbriefauslegung seine Ekklesiologie zu erschließen (s. die Skizze hier oben). In zwei Fällen werden zusätzlich darüber hinausführende Aspekte behandelt: In Teil C geht es um Taufvorbereitung und Exorzismuspraxis in Antiochia (C.IV) und um den Einfluss, den der Epheserbrief auf Chrysostomus' Auslegung der Leib-Metapher in 1 Kor und Röm hat (C.V). In Teil D ordnet der Vf. seine Untersuchungsergebnisse in Chrysostomus' Verwendung der Brautmetaphorik in anderen Schriften ein und bestimmt so den spezifischen Einfluss des Epheserbriefs darauf (D.III), um dann noch recht kurz die Einordnung in die Vätertradition anzudeuten (D.IV). – In den abschließenden „Schlussbemerkungen" (E) fasst der Vf. den wirkungsgeschichtlichen Gedankenstrang zusammen, der die gesamte Untersuchung durchzieht, und verortet die Ekklesiologie des Johannes Chrysostomus, wie sie an seiner Epheserbriefauslegung deutlich wird, als eine Station der Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie, die unter zusätzlicher Aufnahme der theologischen Tradition paulinische Themen weiterführe.

Der Arbeit sind ein differenziertes Literaturverzeichnis und mehrere Register beigegeben, wobei das Register der Stellenangaben antiker Autoren leider schmal ausfällt. Insgesamt ist das Buch für jeden, der sich für die Theologie, insbesondere die Schriftauslegung und Ekklesiologie des Johannes Chrysostomus interessiert, mit Gewinn zu lesen.

Berlin *Katharina Bracht*

Cholij, Roman, Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness. [Oxford Theological Monographs]. Oxford, University Press, 2002.

Die zunächst als Dissertation und dann nach beträchtlicher Erweiterung als Monographie unter dem obigen Titel erschienene Studie stellt nicht nur eine der bedeutendsten Untersuchungen über Theodoros Studites nach A. P. Dobroklonskij (1913–1914) dar, sondern beansprucht zugleich, unter Berücksichtigung sämtlicher moderner Literatur zum Thema (von Carl Thomas bis Thomas Pratsch, 1892–1998) einerseits, ein vollständiges, um viele neue Erkenntnisse erweitertes und mitunter auch revidiertes Bild des genialen byzantinischen Theologen und Verteidigers der Bilderverehrung zu entwerfen, andererseits, dessen Lehre durch

vertiefende, fachlich gerechte Analyse seiner Schriften dem interessierten Leser vor Augen zu führen. Um es gleich vorwegzunehmen, sind nach Ansicht des Unterzeichneten diese beiden Ziele vom Autor der hiermit besprochenen Monographie in jeder Hinsicht und ohne Einschränkungen erreicht worden.

Die Monographie (wenn man von der kurzen Einleitung absieht) zerfällt in drei Teile: I. Biography (S. 3–78); II. Principles of Order (S. 81–149); III. Principles of Holiness (S. 153–240). Sie wird durch „General Conclusions" (S. 241–250), Bibliographie (S. 251–270) und Index (S. 271–275) abgeschlossen. Im folgenden werden nun die obigen Teile einzeln besprochen.

I. In dem biographischen Teil des Buches hat sich Ch. zum Ziel gesetzt, das Leben des Theodoros Studites mit besonderer Rücksicht auf die historischen und sozialen Verhältnisse, unter welchen er gelebt und gewirkt hat, zu rekonstruieren. Seine geistige Entwicklung und sein Werdegang werden nicht isoliert behandelt, sondern in ihrer Wechselwirkung mit Personen und Institutionen, die im Leben des Theodoros in positiver oder negativer Weise eine Rolle gespielt haben. Vier bedeutende Ereignisse, die Theodoros' Leben markiert oder sogar verändert haben, erörtert Ch. dabei ausführlicher: Die von Theodoros Studites durchgeführte monastische Reform, die infolge der zweiten Ehe Konstantins VI. entstandene sog. moechianische Affäre, den Umzug nach Konstantinopel in das Studioskloster und den Ausbruch des sog. zweiten Ikonoklasmus im Jahr 815. Dieser erste Teil wird mit einer ausführlichen Beschreibung und zum Teil Inhaltsanalyse der Werke des Theodoros Studites abgeschlossen.

II. In dem zweiten Teil der Studie, welchem die Überschrift „Principles of Order" (Ordnungsprinzipien) vorangestellt wird, bringt Ch. in überzeugender Weise die Doktrin und den Glauben des Theodoros Studites zum Ausdruck, dass in den Strukturen und der Ordnung menschlicher Gesellschaft die Hand Gottes zu erkennen sei. Aufgrund dieses Glaubens habe Theodoros sich den Satz der Bibel zum leitenden Prinzip gemacht: „Lasset alles ehrbar und ordentlich zugehen" (1 Cor. 14,40). Zu den genannten Gesellschaftsstrukturen gehören die Autorität des Kaisers, die Autorität der Kirche und die der monastischen Ordnung. Dabei stellt Theodoros, wie Ch. zu Recht feststellt, die Gebote Gottes mit den Verordnungen der Kirche und den Klosterregeln für den Mönch auf eine Stufe. Ungehorsam gegenüber den Klosterregeln könnte nach dieser Auffassung auch zur ewigen Verdammnis führen.

III. Der dritte Teil der Studie wird unter die Überschrift „Principles of Holiness" (Prinzipien der Heiligkeit) gestellt. Ch. interpretiert zunächst ep.489 des Theodoros Studites und nimmt diesen charakteristischen Brief als Ausgangspunkt, um den Leser in die „Theologie der Heiligkeit" des Theodoros einzuführen. Unter „Heiligkeit" sei praktisch die Rettung der Seele des Gläubigen zu verstehen, welche Theodoros als die Hauptaufgabe der christlichen Kirche ansieht. Als Mittel zu diesem Zweck dienen die Sakramente, allen voran Taufe und Abendmahl. Für den Mönch gelte die Annahme der Mönchskutte als eine zweite Taufe, da er dadurch ein zweites Versprechen an Gott abgebe. So werde die sakramentale Natur der Mönchsweihung unterstrichen.

Im einzelnen wären nur Kleinigkeiten zu beanstanden: Bei Vokabeln, die in griechischer Sprache gedruckt sind, sind mitunter unbedeutende (Druck)fehler richtig zu stellen. Vgl. S. 21 A. 114 ὕψος (es wird jeweils die korrigierte Form angegeben); S. 77 A. 456 ὑποτύπωσιν; S. 159 A. 44 αἰωνίου; S. 166 A. 100 σφραγιζομένους, σφραγίζοντες; S. 167 A. 110 τελεστής; S. 169 A. 124 λείψανον; S. 178 A. 193 πάριδε ὡς; S. 220 A. 120 ἀπαθείας; S. 222 A. 130 χιτῶνα; S. 224 A. 146 μιγάς.

Wie bereits angedeutet, ist die Erfüllung der Ziele, die sich Ch. zu Anfang seiner Studie (vgl. S. XIIIf .) gesetzt hat, in jeder Hinsicht als gelungen zu betrachten. Sein Buch stellt u.a. eine der besten und vollkommensten Interpretationen der Briefe und der Katechesen des Theodoros Studites dar. Denn nicht nur bei den interpretierenden Teilen (II und III), sondern auch beim biographischen Teil (I) des Buches wird auf Schritt und Tritt, parallel zu der ansonsten breiten Palette anderer Quellen, auf die erwähnten Werke des Theodoros Bezug genommen.

Angesichts der oben beschriebenen Vorteile des Buches könnte man ohne Vorbehalt sagen, dass es ein unverzichtbares Hilfsmittel für alle, die sich mit den Schriften des Theodoros Studites in der einen oder anderen Weise beschäftigen, darstellt.

Stahnsdorf *Georgios Fatouros*

Mittelalter

Dor, Juliette, Johnson, Lesley, Wogan-Browne, Jocelyn (Hrg.), New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and their Impact (Medieval Women: Texts and Contexts 2) Turnhout, 1999 (Brepols), 364 S., ISBN 2-503-50768, 50 €.

Die „neuen Ansätze" zur mittelalterlichen weiblichen Spiritualität sind mittlerweile fast zehn Jahre alt – manchmal dauert es, leider, eben etwas länger, bis ein Buch zur Besprechung vorgeschlagen wird. Die 16 Beiträge, die 1996 britische, amerikanische, belgische, niederländische und skandinavische Forscherinnen auf einem Kolloquium zur Diskussion stellten, hatten – in Erfüllung des Reihentitels – die Aufgabe, Texte von Frauen ebenso wie solche, die für Frauen geschrieben worden waren, in ihren historischen Kontext zu stellen. Im Zentrum standen die frommen Frauen von Lüttich, die Beginen: a) als herausragende Individuen, b) mit Blick auf ihren europäischen Einfluss und c) als Bezugsrahmen für die Entfaltung speziell weiblicher Spiritualität über das Mittelalter hinaus. Wie bei der wissenschaftlichen Annäherung an das Ordenswesen ist der Versuch – hier wie auch in der deutschsprachigen Forschungsliteratur –, den inneren Diskurs und die äußeren Formen ihrer Spiritualität zu erfassen, von einer bestimmten Spannung geprägt: Man kann sich zum einen einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaften widmen, die durch ihre eigenen überlieferten Schriften in die historische Betrachtung Eingang gefunden haben oder die durch ihre Viten, von gelehrten Klerikern verfasst, für neue Modelle von Heiligkeit vereinnahmt wurden. Zum anderen kann man ihre Gemeinschaften auf dem Hintergrund dieser sich im 13. Jahrhundert neu entwickelnden Form religiöser Existenz befragen, und die Alltäglichkeit des Beginendaseins in seinen geistigen Anforderungen ebenso wie in seinen gesellschaftlichen Verflechtungen aufzuspüren suchen. Nur ein einziger Beitrag des Bandes thematisiert die Verfolgungen, denen die Beginen parallel zu ihrer Heiligung ausgesetzt waren; er macht die Angst vor den sich entfaltenden Formen der Laienfrömmigkeit im hohen Mittelalter an der literarischen Satire gegen Beginen fest (*Blumenfeld-Kosinski*). Die Frage, ob es denn überhaupt eine genderspezifische Spiritualität und Frömmigkeit gegeben haben könnte, stand hier nicht zur Debatte, sondern wurde als selbstverständlich vorausgesetzt.

Die These Herbert Grundmanns fand mit Blick auf die frommen Frauen von Lüttich immer noch einhellige Zustimmung: Die religiös bewegten Frauen hätten aktiv am geistlichen Leben ihrer Zeit teilgehabt und sich als Beförderer der volkssprachlichen Literatur erwiesen, nicht zuletzt, da ihnen der Zugang zur Latinität in aller Regel verwehrt gewesen sei. Der Kanon der untersuchten Texte und die Gruppe der näher betrachteten Frauen wurde nur unwesentlich erweitert. Grundlage blieben die hagiographischen Schriften des Jakob von Vitry und des Thomas von Cantimpré, die unbestritten ihren Einfluss als anerkannte Kleriker nutzten, um abweichende Verhaltensformen durch ihre schriftlichen Interpretationen in den kirchlichen Akzeptanzrahmen einzupassen (*Newman*).

Dabei kam es auch zu erheblichen Umschreibungen wie *Pedersen* am Beispiel der Schriften von Beatrix von Nazareth nachweist: Ihr ursprünglich in flämischer Volkssprache geschriebener Text, der sich als autobiographischer Erfahrungsbericht ebenso lesen lässt wie als ein von ihr entwickeltes Beispiel für frommes Leben, wurde in der lateinischen Vita in seiner hagiographischen Absicht auf das Bild einer heiligen Frau reduziert, über deren Körper und seine in Gehorsam und Demut ertragenen Leiden sich Gott offenbarte – nicht mehr mittels der geistigen Reflexion, die Beatrix in ihrem eigenen Text eigentlich für sich in Anspruch nahm. Ähnliche Spannung zwischen authentischen und vermittelten Texten konstatiert auch *Chance* in ihren Überlegungen zu Schriften von Margret Porete, Christine de Pisan und Margery Kempe.

Barratt verficht die These, dass im 13./14. Jahrhundert größere Normabweichungen durchaus zugelassen worden wären und erst die folgenden Jahrhunderte weibliche Heiligkeit an karitatives Verhalten, Zurückgezogenheit, Bescheidenheit und Fügsamkeit bis zur Infantilität gekoppelt hätten. Die Beginen von Lüttich dagegen *expanded the lexicon of sanctity (99)*.

Galloway widmet sich dezidiert dem alltäglichen religiösen Leben der ‚normalen' Beginen: ihrer devotionalen Praxis, ihrer Einbindung in das soziale, spirituelle und wirtschaftliche urbane Milieu und den Sachgütern wie Altartafeln, Reliquien, Altären, Wandmalereien, Glasfenstern und Stickereien als *devotional assistance (118)*. Eine Gemeinsamkeit in mehreren Häusern sieht sie in der tiefen Verehrung der Jungfrau Maria. Nur einige wenige hätten in ihrer Andacht Visionen und Momente der Ekstase erlebt, die meisten aber hätten in ihr vor allem die Verkörperung von Mütterlichkeit in geistiger Reinheit verehrt, *motherhood and chastity (120)*.

Der Blick über Lüttich hinaus nach England und Skandinavien verdeutlicht, dass hier andere weibliche Frömmigkeitsformen bevorzugt wurden wie z. B. das Reklusentum als sozial hoch anerkannte Form weiblicher Religiosität (*Bolton)* oder eben die bekannten traditionellen Orden *(Morris)* , wenn auch die eine oder andere Gemeinsamkeit zu den Lütticher Beginen zu finden sein mag.

Eine andere Perspektive wählte *Woods* für ihren Beitrag. Sie fragte nach der Zugänglichkeit von lateinischen Texten für Frauen und entdeckte die Stundenbücher, insbesondere die lateinischen, aber auch den Psalter, als die von Jungen und Mädchen rezipierten Erstlesebücher, quasi als Fibel. Sie vertritt die These, dass die Wahrnehmung der lateinischen Texte die Eigenproduktion volkssprachlicher Texte begünstigte. Auch die Überlegungen von *Larrington* und *Normington* zur Frage, wie Visionen einerseits in einem öffentlichen Kontext im Ablauf von Feierlichkeit erlebt und andererseits anschließend zu einem kontemplativen Text umgeformt wurden, kann man in die seit mehreren Jahren im deutschsprachigen Raum geführte Diskussion um weibliche Literalität und ihre Öffentlichkeit einordnen.

Einen weiteren Ansatz verfolgt *Mulder-Bakker* , wenn sie die religiösen Karrieren von Frauen in Nordeuropa gemäß den sozialen Aufgaben betrachtet, die im Laufe eines Lebenszyklus eben auch bestimmte religiöse Lehrrollen durch Lebensalter legitimiert – ein Forschungsfeld, das mittlerweile mehrere Disziplinen, z. B. auch die historische Bildungsforschung, beackern, um dem historischen Wandel von gesellschaftlich zugewiesenen Rollen auf die Spur zu kommen.

Schließlich werfen *Wiethaus*, *Irigaray* und *Lacey* die Fragen auf, in welcher Weise mittelalterliche Spiritualität in heutige „Frauenthemen" Eingang gefunden hat. Die, insbesondere von Wiethaus angeführten Ergebnisse sind erschreckend. Nach ihrer Analyse, vorwiegend des amerikanischen Marktes, von Frauenliteratur, Kalendern, Adressbüchern, Musikkassetten etc. zieht sie das Fazit: mittelalterliche weibliche Spiritualität habe, reduziert auf den Beispielcharakter weiblicher (adeliger) Heiliger und unter Ausblendung jeglichen historischen Zusammenhangs, einen erheblichen Marktwert; Adressaten auf diesem Markt seien Angehörige der Mittelschichten; weibliche Spiritualität würde als eine Art der Freizeitgestaltung angeboten, gepaart mit ‚ein bisschen Bildung', wobei die angeblichen ‚Frauenthemen' als über Jahrhunderte gleichbleibend vorstellig gemacht würden und in ihrer Behandlung durchgängig die männliche Sichtweise perpetuierten.

Dieser Vermarktung wollten die Herausgeberinnen wohl eine andere Form moderner, nicht-wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit den Protagonistinnen mittelalterlicher Spiritualität entgegensetzen. Sie boten ihren Tagungsband auch der Dichterin Anne *Blonstein* als Forum an, um ihre sehr subjektiven Annäherungen an mehrere der in den Beiträgen behandelten Frauen über eine lyrische Sprache präsentieren zu können.

Alles in allem ein Tagungsband, der als – heute etwas veraltete und das rege Beginentum im Deutschen Reich völlig aussparende – Zusammenfassung des damaligen Forschungsstandes zum Beginenwesen gelesen werden kann, mit vielseitigen Anregungen für unterschiedliche Forschungsfragen, gleichzeitig aber auch als Anstoß, sich immer wieder neu damit zu beschäftigen, in welcher Weise historische Forschungsfelder mit gegenwärtigen Gesellschafts- (oder gender-)Konzepten verflochten sind.

Oldenburg *Gudrun Gleba*

La Sostanza dell' Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente. Catalogo a cura di Giancarlo Rocca. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung auf der Engelsburg, 18. Januar bis 31. März 2000, Rom (Edizioni Paoline) 2000, 646 S.

Die Geschichte der monastischen Ordenskleidung stand im Jahr 2000 erstmals im Zentrum einer Ausstellung und des sie begleitenden Kataloges. Forschungsfragen wie sie mit Blick auf die materielle Überlieferung der profanen Alltagskultur seit langem gestellt werden, richteten sich hier auf den bislang vernachlässigten Bereich des mönchischen Habits. In Anlehnung an die Thesen von Roland Barthes sollten auf der Engelsburg die monastischen Gewänder über ihren funktionalen

Aspekt hinaus in ihren historischen Wandlungen und als Spiegelung von Selbstverständnis und Wertvorstellungen präsentiert werden.

Nach einem kurzen chronologischen Abriss über die Geschichte des Ordenswesens, der immer wieder an das frühchristliche eremitische Ideal und die Askese als Grundlage monastischen Lebens erinnert, erläutert der Einleitungsteil knapp und gut verständlich die Probleme im Umgang mit den zwar vielfältigen, aber durchaus nicht einfach zu handhabenden Quellen, die für die Beschäftigung mit Ordensgewändern zur Verfügung stehen. Da originale Textilien aus den mittelalterlichen Jahrhunderten des Mönchtums – abgetragen und buchstäblich verbraucht – so gut wie überhaupt nicht überliefert sind, bedarf es der Untersuchung von anderen Bild-, Sach- und Textquellen. Jedoch: Die mittelalterlichen Maler, die in ihren Bildern oftmals längst vergangene Zeiten thematisierten, ließen in Fragen der Formen, Muster und Farben von Ordenskleidung ihrer Fantasie freien Lauf oder erreichten nur Näherungen, die sie aus der eigenen Gegenwart herleiteten. Grabplatten und Epitaphien weisen eine schablonenhafte Einheitlichkeit auf, die eher für eine Massenproduktion dieser Werke als von detailgetreuer Wiedergabe einzelner Individuen und ihrer äußeren Erscheinung sprechen. Die Schriftquellen interpretieren mönchische Kleidung mehr, als dass sie sie im Einzelnen beschrieben. Übersichten im Sinne von ‚Musterbüchern' finden sich erst nach dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts und können nur als historische Momentaufnahme betrachtet werden, lassen aber keine Rückschlüsse auf die Entwicklungsgeschichte der jeweils dargestellten Ordenstracht zu.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten bemüht sich der Katalog einerseits um eine Zusammenführung von Chronologie und Typologie der bestehenden Orden und unterscheidet kontemplative Orden, Kanoniker, Ritterorden, Bettelorden und Lehrorden. Andererseits bietet er ordnende Aspekte an: die Einkleidung als öffentlichen Akt, die Funktionalität der verschiedenen Gewänder, Farbe, Schnitt und Material als Bedeutungsträger, die Korrelation zwischen Gewand und weiteren nach außen gerichteten Ausdrucksformen wie Mimik und Gestik. Davon ausgehend, dass es seit den karolingischen Reformen zu Beginn des 9. Jahrhunderts eine Art ‚Grundausstattung' gab, wie sie z. T. bereits die Regula Benedicti benannte, werden dann monastische Gewänder in Skizzenzeichnungen so vorgestellt, wie schriftliche Quellen sie im Laufe der mittelalterlichen Jahrhunderte beschrieben. Im abschließenden Beitrag des Einleitungsteils, der sich zusammenfassend der „Soziologie des mönchischen Gewandes" widmet, erfährt man – nicht ganz unerwartet –, dass das Habit eine sichtbare Grenze zwischen Mönchen und Laien zog, immer in Anlehnung an das asketische Ideal (grob, schmucklos, einfach, praktisch) entworfen und gefertigt wurde sowie gleichzeitig die Uniformität eines Ordens betonte und die Aufgabe individueller Wünsche und Gewohnheiten seiner Mitglieder zum Ausdruck brachte. So passten sich die mittelalterlichen Orden ihrer Gesellschaft an, insofern diese sich – nach außen gut sichtbar – in Stände und Korporationen mit genauen Kleidervorschriften gliederte. Des weiteren diente das monastische Gewand der internen Abgrenzung der sich ausdifferenzierenden Orden und ihrer verschiedenen Ausrichtungen. Mit den Lehrorden, z.B. den Jesuiten, änderte sich dann das Gewand und mit ihm die darin zum Ausdruck gebrachte Haltung noch einmal fundamental: Es zeigte nicht länger eine Seinsweise auf, sondern verwies auf bestimmte Formen des Handelns.

Die Zweigliederung der folgenden Exponatbeschreibungen hat insbesondere für Historiker etwas durchaus Bestechendes. Die einzelnen Objekte werden jeweils an erster Stelle auf einem differenzierten kulturhistorischen Hintergrund eingeordnet. Auch im zweiten Teil der Beschreibungen, der kunsthistorischen Betrachtung, liegt die Betonung in der Regel auf ‚historisch', weniger auf ‚kunstwissenschaftlich'. Dabei bieten die zusammengefassten Objektgruppen eine Art illustrierter Führung durch die Geschichte der Ordensentwicklung, wobei es leider den Abbildungen von Altartafeln, Beispielen aus der Buchmalerei, Epitaphien etc. vielfach an drucktechnischer Tiefenschärfe mangelt, was den Genuss der Betrachtung doch schmälert. Und oftmals findet sich ein Fehler, den so viele Historiker machen – die Verfasserin dieser Besprechung nimmt sich da nicht aus –, wenn sie Bilder und Sachgüter zu ihren eigenen Quellen machen: Die kunstwissenschaftlichen Kenntnisse sind lückenhaft, doch manchmal fehlt es auch an der bloßen Einsicht, dass z.B. eine bildliche Darstellung aus dem 15. Jahrhundert, die eine Szene aus dem 5. Jahrhundert zeigt, eigentlich ein Stück Rezeptionsgeschichte ist und damit auf Vorstellungen des 15. Jahrhunderts über das 5. Jahrhundert – und nicht dessen Realität – verweist.

Letztlich entsteht bei allen Betonungen des historischen Wandels und der Verän-

derung von Äußerlichkeiten der Gesamteindruck eines sich in seinen Grundfesten treu bleibenden Mönchtums als eine der tragenden Säulen der katholischen Kirche bis in die Gegenwart hinein, flexibel und anpassungsfähig. Und das Ordenswesen bleibt, obwohl Missionsbewegungen erwähnt werden, in diesem Katalog eine durch und durch europäische Institution. Der indische Subkontinent findet mit einer Handvoll Fotographien Erwähnung, unter denen die helfende Mutter Theresa natürlich nicht fehlen darf. Aus den USA wurde als Exponat eine Modezeichnung mit Vorschlägen zur Anpassung von Ordenstrachten an die Gegenwart (offenbar für weiße Frauen) gewählt. Die Ordensentwicklungen im modernen Afrika und Asien bleiben in Wort und Bild weitgehend ausgeklammert.

Deutlich unterschätzen die Beiträger des Bandes die Bedeutung von Kleidung und Accessoires für die Ausbildung kollektiver Identitäten in der heutigen Zeit – insbesondere in der Jugendkultur und damit vorwiegend in einem begrenzten Lebensabschnitt. Dabei geht es nicht mehr um die Unterscheidbarkeit von Ständen oder Klassen, wohl aber immer noch darum, durch bestimmte Kleidung, Haartracht, Schmuck u.a. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe und deren Wertvorstellungen zum Ausdruck zu bringen und sich gleichzeitig expressis vestimentis von anderen abzugrenzen. Auch da zeigt die Gewandung vielfach „la persona nel suo essere".

Oldenburg *Gudrun Gleba*

Suntrup, Alois, Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes, (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 36), Münster: Aschendorff-Verlag 2001, 429 S.

Nach einem vorgeschalteten Appetizer, zusammengemixt aus der derzeitigen Diskussion um Politische Theologie, findet die Arbeit, die aus der Schule des Trierer Mediävisten Hans Hubert Anton hervorgegangen ist, rasch zu ihrer Thematik, zum kirchlich-staatlichen Synergismus, wie er sich anhand der spätantik-gallischen und iberischen Synodaltexte ergibt.

Am Anfang stehen die zur Lösung der Donatisten-Frage einberufenen Synoden von Rom und Arles in den Jahren 313/314. Ausgangsbasis ist die kaiserliche Sorge für das Wohlergehen des Reiches, die unabdinglich mit der rechten Gottesverehrung korrespondiert und nun beim Christentum die Eliminierung der Abweichler erfordert. Von daher kam es in der Ketzer-Frage zu einer Amalgamierung staatlicher und kirchlicher Kompetenzen. Die Synode von Arles war die erste, die von einem Kaiser angeordnet worden war, die aber diskret auch schon die Autorität des römischen Bischofs ins Spiel brachte. Der Verfasser sieht hier den „Synergismus" angebahnt, der besonders für die westliche Entwicklung kennzeichnend wurde: der Kaiser selbstverständlich in der Kirche, aber nicht über ihr. Immerhin war Folge dieses Synergismus ein erstes Todesurteil, das an Priscillian im Jahre 386 zu Trier.

Das nächste Thema bildet die Autorität der kollegialen Metropoliten-Synoden und die Papst-Autorität, ersichtlich an den Stellungnahmen Leos I., die in die metropolitan-bischöflichen Belange eingriffen, aber nicht die Struktur der metropolitan-synodalen Verfassung tangierten. Das geschah erst seitens der Barbaren-Herrscher: die Einberufung von ‚Reichskonzilien', welche die Metropolitan-Verbände überschnitten, sogar zerschnitten. Dabei wiederholte sich das Kompetenz-Ringen: Ist der König ‚dominus' oder ‚filius'? Trotz „außergewöhnlichen Selbstbewusstseins des Episkopats" (62) bildet sich die Landeskirche heraus, in welcher der König die Synoden einberief und die Bischöfe ernannte. Die Arbeit liefert hierzu höchst detailliertes Material, mit dem Ergebnis, dass trotz Umformung zur Königskirche ein Bewusstsein von der Metropolitan-Ordnung und der Eigenständigkeit des Bischofsamts lebendig blieb und insofern auch eine Spannung innerhalb dieses „binären Synergismus" (93) anhielt, mit der Folge sogar von gelegentlich rein bischöflichen Synoden (94) und einer direkt „antikönigliche Spitze" (100). Daraus resultierte, „dass trotz aller politischen Teilungen unter den Bischöfen das Bewusstsein der die Reichsteils-/Teilgrenzen ... überschreitenden ... gallo-fränkischen ... Einheit erhalten geblieben ist" (106). Andererseits gewinnt der König „auch priesterliche Züge" (125).

Der umfänglichere Teil der Arbeit betrifft Spanien mit seinen 28 im Text überlieferten Synoden. Wiederum geht es um Kirche und König, aber jetzt zuerst um die sakrale Intangibilität der Königsperson, die zum „Gesalbten des Herrn" wurde, was tatsächlich ein Ende der zuvor fast normalen Königsmorde bewirkte. Obwohl die christliche Taufsalbung alle zu Königen erklärte, bewirkte gleichwohl die daraus abgeleitete Königssalbung „eine quasi-sakramentale Weihe und somit einen transzendentalen Glanz". Das

Amt des Königs ist direkt von Gott verliehen. Der König beruft die Konzilien ein, überlässt das reine Dogma allerdings den Bischöfen, bestätigt zuletzt das Ergebnis und leiht den Bischöfen zur Durchführung seinen Arm, wie andererseits die Bischöfe den ausführenden Adel überwachen. Dass der gesalbte König die Synoden berief und die Bischöfe auswählte, nahm demgegenüber „eine zweitrangige Rolle ein" (368). Der König war insgesamt zuständig für das, was sich auf Gott bezog. Sich gegen den König zu vergehen, etwa ihm nur zu fluchen, zog die kirchliche Exkommunikation nach sich, welche aber der König wieder aufheben konnte: Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk hängt an der Königstreue, und der König entscheidet über beides, über Treue wie Kirchenzugehörigkeit. Die spanische Königskirche ist ein Beispiel dafür, wie „reichskirchliches Denken in hohem Maße auf die Landeskirche übergegangen [ist]" (318); insofern ist die spanische Königskirche „Erbin des Imperiums" (339) und ihr König ein „byzantinischer Kleinkaiser" (409).

Mit seiner Heraushebung wird der König zugleich „minister" - Diener Gottes, das heißt: Wie ihn seine Sakralität heraushebt, so bindet diese ihn andererseits an Recht und Gesetz. Der entscheidende Theoretiker war Isidor von Sevilla, der die überhöhende Sakralisierung an die auch vom König zu befolgende Gesetzestreue band. Die Würde „hängt vom Verhalten als christlicher Herrscher ab" (346). Im Vergleich mit dem merowingischen Gallien fallen Unterschiede auf, so in Spanien „eine sehr viel intensivere Ineinssetzung von 'regnum' und 'ecclesia'" (405), wie andererseits in Gallien die Sozialaufgaben sehr viel stärker angemahnt werden.

Die Arbeit bietet eine intensive wie auch kompetente Untersuchung und beansprucht eine über die spanischen Verhältnisse hinausgehende Beachtung. Das Westgoten-Reich wird man als das bestorganisierte und in der Bildung am höchsten zu platzierende Reich auf weströmischem Boden bezeichnen dürfen. Das Verhältnis von Königtum und Kirche, das sich hier ausbildete, war exemplarisch. In nahezu allen Punkten wiederholte sich sein Synergismus im Karolinger- und Ottonen-Reich, freilich dort in weniger präzise ausgearbeiteter und noch weniger klar begründeter Form. Nicht dass im Norden das inzwischen untergegangene Westgoten-Reich nur kopiert worden wäre, vielmehr dürfte es dieselbe Logik gewesen sein, nach der sich auch hier die Entwicklung vollzog. Insofern ist die von hier vorgelegte Untersuchung Pflichtlektüre für alle am Frühmittelalter Interessierten.

Münster *Arnold Angenendt*

Iogna-Prat, Dominique, Études clunisiennes. (Les médiévistes français. Collection dirigée par Michel Parisse, Bd. 2.) Paris (Picard) 2002. ISBN 2-7085-0681-7. 34,-- €.

In der mittlerweile recht erfolgreichen Reihe erschienen bisher wichtige Aufsatzsammlungen von Régine Le Jan („Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age", Bd. 1, 2001), Guy Lobrichon („La bible au Moyen Age", Bd. 3, 2003) und Pierre Monnet („Villes d'Allemagne au Moyen Age", Bd. 4, 2004); entsprechende Bände werden derzeit für Claude Gauvard („La violence et le droit") und Michel Balard („La Méditerranée au Moyen Age") vorbereitet. Sie alle verfolgen das Ziel, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit exemplarische, aber vielfach in Sammelbänden und Zeitschriften verstreute Einzelstudien bekannter französischer Mediävisten zu großen Themen leichter zugänglich zu machen.

Dominique Iogna-Prat, Directeur de recherche am Centre National de la Recherche Scientifique, ist seit langem als exzellenter Kenner der Geschichte des Mönchtums vor allem für die Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert ausgewiesen, durch Monographien (zuletzt „Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam", 1998) und Werke zur Quellenerschließung samt Editionen (besonders wichtig „Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographique relatives à saint Maïeul de Cluny", 1988). Der hier zu besprechende Band enthält außer der Einleitung, die sich mit den Quellen zur Geschichte Clunys von dessen Anfängen bis ins 12. Jahrhundert befasst und danach die Position der Mönchsgemeinschaft in der christlichen Gesellschaft zwischen 1000 und 1150 in den Blick nimmt („Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens", S. 11 – 34), sieben Kapitel zu cluniazensischer Hagiographie, politischer Theologie und Gesellschaftstheorie, zum Memorialwesen und zu den Anfängen des cluniazensischen Klosterverbandes, zur Historiographie des 11. und 12. Jahrhunderts sowie zum Bild Clunys bei der Nachwelt bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts.

Das erste Kapitel („Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne", S. 11 – 73) geht von einer sehr nützlichen Quellenkunde mit kritischer Bewertung der Forschung zu den hagiographischen Tex-

ten über Odo, Maiolus, Odilo, Hugo von Semur aus und beschreibt anhand dieses Quellencorpus Wechselbeziehungen zwischen Cluny und dem Papsttum, in denen sich schon früh die universale Bedeutung abzeichnet, die das burgundische Kloster in der westlichen Kirche erhalten hat. – Der liturgischen Verehrung des Kreuzes und deren Konsequenzen für das politische Denken geht das zweite Kapitel nach („La Croix, le moine et l'empereur. Dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de L'an Mil", S. 75 – 92), in dem der aristokratische Charakter cluniazensischer Kreuzesverehrung betont wird, das Bewusstsein vom Bezug des Kreuzes auf die Kaiser seit Konstantin und Helena bis zur Interpretation des Kreuzes auf dem Reichsapfel, den Papst Benedikt VIII. Kaiser Heinrich II. geschenkt hatte, durch Radulfus Glaber. Aber nicht nur bei den ottonischen Kaisern, auch bei Fürsten lässt sich Einfluss der cluniazensischen politischen Theologie nachweisen, wie der Tragaltar der Gräfin Gertrud von Braunschweig gegen 1040 zeigt, dessen Ikonographie I.-P. im Anschluss an die Forschungen von Patrick Corbet als Beleg heranzieht. – Mehr als sein Titel ankündigt („La place idéale de laïc à Cluny, v. 930 – v. 1150. D'une morale statuaire à une éthique absolue?", S. 93 – 124), bietet das dritte Kapitel mit Reflexionen über die Wurzeln des westlichen Individualismus, der sich im Mittelalter vor allem darin manifestiert, dass die Vollkommenheit und auch ihr Gegenteil biographisch gedacht und dargestellt werden; Odos von Cluny *Vita sancti Geraldi* ist für I.-P. ein Schlüsseltext, den er vom monastischen Milieu seines Autors her interpretiert, das zu dessen Lebzeiten noch keineswegs „cluniazensisch" gewesen sei, sondern bestenfalls auf dem Weg dorthin. Vielmehr hätten karolingische Verhaltensmuster, entwickelt an Königen und Fürsten, die ethischen Normen Clunys bestimmt. Von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an erhielt dann der Konvent unter dem Einfluss der radikalisierten Kirchenreform großen Zulauf von erwachsenen *conversi* und übernahm die zeitgemäßen Ideale der Weltverachtung und der persönlichen Erniedrigung, wobei sich aber an den (von Gregor VII. im Interesse der Verteidigung der Kirche und des gesellschaftlichen Gleichgewichts zwischen den Ständen bekämpften) zahlreichen Konversionen adliger Stifter hinlänglich demonstrieren lässt, dass adliges Bewusstsein und monastische Lebensform durchaus miteinander vereinbar geblieben sind. Im Zusammenhang mit den Kreuzzügen kam es hier zum Konflikt mit den Zisterziensern, die in der Hinwendung Adliger zur liturgischen Pracht Clunys nichts anderes sehen wollten als eine Fortsetzung weltlichen Repräsentationsstrebens mit anderen Mitteln im Raum der Kirche; demgegenüber wies Cîteaux dem Adel im Heidenkampf und über die geistlichen Ritterorden einen Weg zur Askese und persönlichen Demut. – Mit dem cluniazensischen Totengedächtnis im 11. und 12. Jahrhundert befasst sich das vierte Kapitel („Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens aux XI^{e} et XII^{e} siècles", S. 125–151) und betrachtet das Memorialwesen als erstrangiges Zeugnis für den Zustand der vom trifunktionalen Ordnungsdenken beherrschten Lehnsgesellschaft dieser Zeit. Antriebskraft dieser aufs Jenseits orientierten Gesellschaft sei das Totgedenken gewesen, das Schenkungen, Gebete, Bauten, Armensorge veranlasst und damit eine wirtschaftlich-gesellschaftliche Dynamik nicht nur ausgelöst, sondern auch aufrecht erhalten hätte; ohne das Memorialwesen wäre kirchliche Herrschaft schlechterdings unmöglich gewesen. – „Odon, Romainmôtier et l'Église clunsisienne des origines" (S. 151 – 160) ist eher eine Miszelle zu den Anfängen Clunys, der sich als sechstes Kapitel eine Studie über die Reflexion dieser Anfänge in der cluniazensischen Historiographie anschließt („La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^{e} et XII^{e} siècles", S. 161–200). Hier finden sich Beobachtungen zu Odilos *Vita sancti Maioli*, über das Verhältnis des Radulfus Glaber zur benediktinischen Erneuerung, zur Neuorganisation des Klosterarchivs seit 1050 und deren Konsequenzen für Chronologie und Historiographie sowie für den Einsatz des Urkundsbeweises bei der Verteidigung von Rechtsansprüchen, zum Bild des Gründungsvaters Odo während des Abbatiats Hugos von Semur (1049–1109). Besonders aufschlussreich ist die Bedeutung der Gründungsgeschichte für die Kämpfe zur Verteidigung der cluniazensischen Lebensform unter Petrus Venerabilis (1122–1156), weil hier die älteren Motive zu einer gleichsam erstarrten Argumentationsfront werden: Berufung auf die durch Baume vermittelte Tradition Benedikts von Aniane, Berno als Vermittler der Traditionen von Baume an Cluny, die besondere Art der Abtsnachfolge in Cluny, die Bestimmungen der Gründungsurkunde (Freiheit und Bezug auf Rom), so dass sich im Ganzen das Idealbild eines Klosters ergab. – Hierzu fügt sich sehr schön das siebente Kapitel („Cluny, 910–1910, ou l'instrumentalisation de la mémoire des origines", S. 201–224), in dem I.-P. zunächst sehr

kompakt, präzis 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 Mabillons 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 Departementssportfestes 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 unverwechselbarer 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 Kontrovers-punkt 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 gegenseiti-

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 ²2004, 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, Massachussets 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 allgemeinhistorischen 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 zugespitzt. Z. B. gehört die brillante Analyse des ersten Briefes Leos IX. an Michael I. Kerularios (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 (Hrg.), 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 leztern dritthalbhundert Jahren überhaupt und ihrer Aufnahme und Anbau im Herzogthum Würtemberg 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 Katharern, 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 Hessen-Darmstädtischen 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

Waldenser ohnehin nur ein „Steckenpferd", sein Hauptinteresse galt der deutschen Mystik, der er fast noch mehr „reformatorische Verdienste" zuschrieb als den Waldensern. – Albert de Lange, *Paolo Calvino (1846–1931) und das Bild der „Glorreichen Rückkehr" in Deutschland (1870–1889)* (S. 75–101), befasst sich mit Paolo Calvino, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die „Evangelisation" ganz Italiens von den Waldensertälern im Piemont aus betrieb und zu diesem Zweck Beziehungen zu den Protestanten in Deutschland knüpfte und pflegte (die italienische Originalfassung dieses Aufsatzes ist erschienen in *de Lange, Albert (Hg.): Dall'Europa alle Valle Valdesi.* Atti del XXIX. Convegno storico internazionale „Il Glorioso Rimpatrio (1689–1989). Contesto – Significato – Immagine", Torre Pellice [To], 3–7 settembre 1989, Turin 1990, S. 547–572). – Dietrich Fischinger, *Ludwig Keller (1849–1915) als Erforscher der mittelalterlichen Waldenser* (S. 102–126), versucht eine Rehabilitation von Keller, dem „umstrittensten und bis heute missachtetsten Waldenserforscher des 19. Jahrhundert", eigentlich Jurist und Altphilologe, der die Waldenser in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang einer „altevangelischen Gemeinde" einzubetten versuchte, die es im Untergrund angeblich immer gegeben habe und zu der neben den Waldensern auch die Wiedertäufer und die Freimaurer gehörten, mit denen Keller sich ebenfalls beschäftigt hat. – Brigitte Köhler, *Daniel Bonin (1861–1933). Ein Waldenserforscher mit waldensischen Vorfahren* (S. 127–140), befasst sich mit Leben und Werk des Historikers Daniel Bonin, der aus der Waldenserkolonie Rohrbach–Wembach–Hahn stammte und der insbesondere in den Jahren 1911–1913 drei Bände „Urkunden zur Geschichte der Waldensergemeinde Pragela", der Herkunftsgemeinde von Rohrbach–Wembach–Hahn, herausgab, die heute noch nicht überholt sind. – Marie-Carla Lichtenthal, *Die Sprache der Hugenotten und Waldenser in ihren Siedlungen auf deutschen Gebieten – Sprache in der Urheimat – Sprache in der Wahlheimat (mit einem autobiographischen Forschungsbericht)* (S. 141–164), beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen von französisch-deutschen Mischsprachen, die in den Waldenserkolonien Friedrichsdorf im Taunus, Kelze und Schöneberg (beide bei Hofgeismar) sowie Louisendorf gesprochen wurden. – Erich Wenneker, *Die Waldenser in deutschsprachigen kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen und Lexika des 18. und 19. Jahrhunderts* (S. 165–173), gibt einen Überblick und schließt mit der nicht sonderlich überraschenden Feststellung, dass „die Beiträge in den hier untersuchten Darstellungen in der Regel mit Vorsicht zu genießen sind". – Gerhard Schwinge, *Petrus Waldus in deutschen evangelischen Sammelbiographien und Namenkalendern des 19. und 20. Jahrhunderts. Ketzer – Vorläufer der Reformation – Evangeliumszeuge* (S. 175–185), führt aus, dass man sich erst nach 1800 der Gestalt des Petrus Waldus zuwandte und ihm in erbaulichen Kalendarien zunächst den 11. September (Jung-Stilling) und dann den 16. April zuwies. Alles in allem ein reicher, anregender Band.

Freiburg (Schweiz) *Kathrin Utz Tremp*

Goullet, Monique, Heinzelmann, Martin (Hrg.), La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques (Beihefte der Francia 58), Ostfildern (Jan Thorbecke Verlag) 2003, 288 S., geb., ISBN 3-7995-7452-2.

Das hier vorzustellende Buch geht auf ein Arbeitsgespräch von Historikern und Mittellateinern zurück, das 2000 am Deutschen Historischen Institut in Paris stattfand. Nun liegen in einem Band Beiträge zu einem zentralen Aspekt der Hagiographie vor, der seit Ende der 1980er Jahre in zunehmendem Maße das Interesse der Forschung auf sich gezogen hat.

Dass hagiographische Quellen immer wieder bearbeitet wurden, ist seit langem bekannt. Vergleichsweise neu ist hingegen die Verwendung des Terminus „réécriture", der in den letzten Jahrzehnten über die Literaturwissenschaft seinen Weg in die Hagiographie gefunden hat. Laut den Herausgebern Monique Goullet und Martin Heinzelmann (Avant-propos, S. 13) versteht man unter réécriture die „Abfassung einer neuen Version (Hypertext) eines bereits existierenden Textes (Hypotext)", der formelle oder semantische Änderungen zugrunde liegen. Der so verstandene Begriff hat gegenüber vorher gebräuchlichen Termini wie „remaniement" den Vorteil der Wertneutralität. Er vermeidet den Eindruck, der „rechte Text" sei in späterer Zeit verfälscht worden. Insofern stellt der Terminus jedoch die Bedeutung des Lachmannschen Urtextes für die Hagiographie in Frage. Jeder Text, ja jede Handschrift ist einzigartig und muss entsprechend behandelt werden. Die historische Verortung ist letztes Ziel der Untersuchungen über die „réécriture hagiographique", da diese vor allem als historisches Phänomen zu gelten hat (Avant-propos, S. 12).

Breit ist die Palette der Beiträge: Zeitlich reichen die Untersuchungen vom 6. Jahr-

hundert (Heinzelmann, Gregor von Tours) bis ins Hochmittelalter (z. B. Henriet, Zoilus von Carrión). Geographisch liegt der Schwerpunkt auf dem Gebiet des heutigen Frankreich und Belgien, wenngleich auch Italien (Herbers, Liber Pontificalis) und die Iberische Halbinsel (Henriet, Zoilus von Carrión) vertreten sind. Was die Quellengattungen betrifft, so werden vor allem Viten berücksichtigt.

Martin Heinzelmann, La réécriture hagiographique dans l'oeuvre de Grégoire de Tours (S. 15–70), geht auf die réécriture bei Gregor von Tours ein. In den Abschnitten I-II seines Aufsatzes behandelt er *De virtutibus sancti Martini* und den *Liber in gloria martyrum*, während er in Teil III auf die „auto-réécriture", d. h. die réécriture einzelner Teile durch Gregor selbst, anhand zweier Beispiele eingeht. Er hebt dabei besonders auf die didaktische Funktion der Texte Gregors ab und betont den „dialogisme", d. h. die ständigen Bezugnahmen des Autors auf seine Vorlagen.

Es folgt ein Beitrag von Christiane Veyrard-Cosme über „Alcuin et la réécriture hagiographique: d'un programme avoué d'*emendatio* à son actualisation" (S. 71–86), in dem die Autorin formelle und inhaltliche Änderungen bei der Bearbeitung der *Vita Vedasti* und der *Vita Richarii* verfolgt, hinter denen sie die Verwirklichung eines politischen Ideals sieht. Vielleicht wäre ein genauerer Blick auf den historischen Kontext – die Karolingerzeit mit den ihr eigenen Bildungsidealen – hier gewinnbringend gewesen.

Klaus Herbers, Le Liber Pontificalis comme source de réécritures hagiographiques (IX^{c}-X^{c} siècles) (S. 87–107), untersucht die réécriture von Teilen des *Liber Pontificalis*. Zunächst widmet er sich einzelnen Viten, sodann dem Martyrologium Ados von Vienne und dem sogenannten *Parvum Romanum*, einem angeblichen Martyrologium Ados, sowie Flodoards von Reims *De triumphis Christi*. Alle diese Werke waren Ergebnis einer – nicht rein hagiographischen – réécriture des *Liber Pontificalis*. Der Untersuchung liegt eine Konzeption der réécriture in sensu lato zugrunde, zu der Herbers auch den „remploi", d. h. die Wiederverwendung einzelner Versatzstücke rechnet.

Monique Goullet, Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France (S. 109–144), erstellt eine Typologie der réécriture, indem sie das Modell des Literaturwissenschaftlers Gérard Genette (Palimpsestes. La littérature au second degré, 1982) auf die Hagiographie anwendet und anhand von Beispielen verdeutlicht. Sie betont, réécriture müsse in ihrem historischen Kontext behandelt werden. Darüber hinaus fordert sie, dass man die Untersuchung von einzelnen Texten auf Quellensammlungen (etwa Legendare) ausdehnt. Eine im Anhang beigefügte synoptische Edition zweier Viten des heiligen Aper (Èvre) rundet den Beitrag ab.

Joseph-Claude Poulin, Les réécritures dans l'hagiographie bretonne (VIII^{c}-XII^{c} siècles) (S. 145–194), behandelt die bretonische Hagiographie und kann sich dabei auf Ergebnisse aus dem Forschungsprojekt „Sources hagiographiques narratives composeés en Gaule avant l'an mil" (SHG) stützen, dessen Ziel die Inventarisierung der in diese Zeitspanne fallenden hagiographischen Quellen aus dem (West)Frankenreich ist. Der Autor betont, dass die Bearbeiter unterschiedliche Formen (etwa *vita, hymnus, homelia*) miteinander verbunden haben, wobei jeder Form ein bestimmtes Publikum und ein Verwendungszweck entsprachen.

Anne-Marie Helvétius, Réécriture hagiographique et réforme monastique: les premières *Vitae* de saint Humbert de Maroilles (X^{c}-XI^{c} siècles) (S. 195–230), stellt die beiden ersten Viten des heiligen Humbert einander gegenüber. Humbert gilt als Gründer von Maricolas, der heutigen Abtei Maroilles im Hennegau, und ist nicht mit dem bekannteren Hubertus von Andage zu verwechseln, wenngleich in den Texten zu Ehren der beiden Heiligen ähnliche Motive erkennbar sind. Helvétius beschließt ihren Beitrag mit der Edition der *Vita prima* Humberts.

François Dolbeau, Prose, rythme et mètre: réécritures dans le dossier de saint Ouen (S. 231–250), widmet sich bisher wenig beachteten Texten zu Ehren des heiligen Audoenus (Ouen): einer rhythmischen und einer metrischen Vita sowie einem panegyrischen Sermo. Es ist sicher kein Einzelphänomen, dass diesen Viten bisher geringe Beachtung geschenkt wurde. Allgemein finden hagiographische Werke in Versform weniger Interesse als Texte in Prosa. Dolbeau plädiert dafür, dass man die panegyrischen Sermones als Teil des Dossiers eines Heiligen betrachtet.

Patrick Henriet, Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoïle de Carrión (années 1130) (S. 251–283), behandelt das Dossier des heiligen Zoilus von Carrión. Untersuchungsgegenstand ist vor allem die Wirkungszeit des Rodulfus (Raoul), eines Mönchs aus Frankreich (vermutlich La Chaise-Dieu), der sich im Zoilus-Kloster in Carrión de los Condes als Hagiograph betätigte. Dabei wird das Zusammentref-

fen zweier (hagiographischer?) Kulturen – der spanischen und der französischen – während der im 11. Jahrhundert einsetzenden „Europäisierung" Spaniens deutlich. Der Autor ediert im Anhang die beiden Prologe des Rodulfus.

Mit dem vorliegenden Buch ist das Thema für die Hagiographie noch lange nicht erschöpft. Vielmehr weist das Werk den Weg für spätere Untersuchungen, deren mögliche Ausrichtung die Herausgeber selbst aufgezeigt haben. So könnte man etwa verstärkt andere hagiographische (und nichthagiographische) Genera in den Blick nehmen. Eine Berücksichtigung weiterer Fallbeispiele würde es erlauben, die Formen der réécriture zeitlich und räumlich genauer zu unterscheiden. Fragt man sich, wo der Nutzen dieses Ansatzes liegt, dann lautet eine erste Antwort: in einer genaueren Kenntnis der Texte und ihrer Geschichte. Das wiegt letztlich schwerer als der ebenfalls unzweifelhafte terminologische Gewinn, der sich aus der Definition von „réécriture" und ihrer Abgrenzung von älteren Ausdrücken wie „remaniement" ergibt. Zu begrüßen ist schließlich eine positive „Begleiterscheinung" der Beschäftigung mit der réécriture, und zwar die intensivere editorische Tätigkeit, die sich bereits im vorliegenden Werk ankündigt. Wünschenswert wäre es, wenn in künftigen Editionen in stärkerem Maße als bisher üblich Vorlagen identifiziert würden. Dann könnte man den verschiedentlich in den Blick genommenen mittelalterlichen „Hagiographen bei der Arbeit" besser über die Schulter schauen.

Erlangen *Sofia Seeger*

Paravicini Bagliani, Agostino, Boniface VIII. Un pape hérétique?, Paris (Payot) 2003, 507 S.

Der intime Kenner des Papsttums des XIII. Jahrhunderts und des Kardinalskollegiums Agostino Paravicini Bagliani hat im Jahre des siebenhundertsten Todestages Papst Bonifaz' VIII. eine Biographie desselben vorgelegt. Im Titel taucht bereits die Frage auf, ob dieser Papst „un pape hérétique" gewesen sei. Durch die gleich voluminöse wie minutiöse Edition der Akten des Bonifaz-Prozesses von Jean Coste ist nicht nur die Beschäftigung mit Bonifaz VIII. und seiner Zeit auf eine solide Grundlage gestellt, sondern es ist nun hoffentlich auch dem letzten Zweifler klar, dass dieser *nicht* unter die Haeretiker zu zählen war und ist.

Paravicini Bagliani bringt uns den in seinen Äußerungen mit rollendem und wahrhaft weltherrschaftlichen Pathos entgegentretenden Juristenpapst und erfahrenen Kurialen in einem großen Werk näher.

Die einem Heutigen so erscheinende „Liebenswürdigkeit" eines Franz von Assisi tritt uns hier weniger entgegen, aber eine zumindest hohen Respekt erheischende Gestalt auf dem Throne Petri wird uns erschlossen.

Agostino Paravicini Bagliani bringt uns mit warmen Worten und wohlüberlegten Formulierungen die Biographie des „seigneur de la Curie" (p. 65) nahe, verfällt aber nicht in extreme Positionen, sondern informiert in wohlabgewogenen Dosen Lob wie Kritik, sichtet die Quellen und Literatur in mustergültiger Weise und interpretiert sie ebenso. Das in sich feingegliederte Buch führt uns durch Leben und Wirken des Papstes und seiner Zeit. Die an Spannungen reiche Zeit wird nicht harmonisiert, die Probleme und Widersprüche werden dargestellt und aufgewiesen. Das vielleicht einzig noch stärker darzustellende Moment wäre die Situation und Situierung der politischen Theorie und der Platz des Papstes in ihr - hierzu bleibt nur der Verweis auf die Darstellungen Jürgen Miethkes (zusammenfassend zuletzt in *De potestate papae*. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000). Summa summarum eine Darstellung die eine solide Basis bietet, zudem flüssig und spannend lesbar ist. Diese Maßstäbe setzende Biographie kann nicht genug gelobt werden und wird für die künftige Forschung nicht nur unentbehrlich sein, sondern ihr ein nahezu marmornes Fundament geben. *Ultra posse nemo obligatur* - dieser Satz, der wohl auch auf des Papstes Leben uneingeschränkt angewendet werden kann, kann auch diesem Werke nicht verwehrt werden. *Ergo: Tolle lege!*

Heidelberg *Klaus-Frédéric Johannes*

Uhl, Alois, Papstkinder. Lebensbilder aus der Zeit der Renaissance, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2003, 199 Seiten (ISBN 3-538-07160-8)

Die Erforschung der Illegitimität im 15. und 16. Jahrhundert hat in den letzten gut zwanzig Jahren große Fortschritte gemacht. Sie ist nicht nur im deutschsprachigen Raum vor allem mit dem Namen des Züricher Emeritus Ludwig Schmugge verbunden. Dieser hat im Frühjahr 1992 einen international und interdisziplinär besetzten Kongress zu diesem Thema organisiert, dessen Akten zwei Jahre später

in den Schriften des Historischen Kollegs publiziert worden sind (vgl. Ludwig Schmugge [Hrsg.], Illegitimität im Spätmittelalter, Schriften des Historischen Kollegs 29, München 1994). 1995 ist seine mehr als 500 Seiten starke Monographie erschienen, die sich in umfassender Weise den päpstlichen Dispensen vom Geburtsmakel widmet (vgl. Ludwig Schmugge, Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter, Zürich 1995). Sie basiert auf überaus umfangreichen und sehr genauen Quellenkenntnissen, prüft kritisch die Aussagekraft der Ergebnisse und ordnet die Befunde in einen weitgespannten historischen Rahmen ein; darüber hinaus ist diese Untersuchung, obwohl faktengesättigt, geradezu spannend zu lesen. In ihr wird unter anderem auch der Kinder von Päpsten gedacht, obwohl diese in den Registern der Pönitentiarie nur selten vorkommen (S. 210–214). Bedarf es da noch eines eigenen Buches über die „Papstkinder" der Renaissance, wie es jetzt Alois Uhl vorgelegt hat? Eines Buches – so muss man nach der Lektüre ergänzen –, das über keine dieser Qualitäten verfügt?

Der schmale Band ist nach einer knappen „Einführung" (S. 9–13) in vier Kapitel eingeteilt, deren Gliederung wenig durchdacht erscheint und zu zahlreichen Redundanzen führt. Der erste Abschnitt ist mit „Epochen, Hintergründe, Familienpolitik" (S. 15–62) überschrieben und behandelt neben einigen allgemeinen und stark pauschalisierend abgehandelten Fragen erstaunlicherweise auch die vier namentlich bekannten Mütter von Papstkindern. Es folgen „Einzelne Papstkinder und ihre Väter" (S. 63–152) und „Einzelne Papstväter mit Kindern" (S. 153–166) – zwei Kapitel, bei denen die Unterscheidungskriterien nicht klar werden; um unterschiedliche Perspektiven – von den Kindern auf die Väter und umgekehrt –, wie es die Überschriften suggerieren, geht es jedenfalls nicht. Das Schlusskapitel ist mit „Spurensuche" (S. 167–189) betitelt und bietet so etwas wie einen schwachen Ersatz für eine quellenkundliche Einführung; diese hätte man allerdings eher am Beginn der Darstellung erwartet. Es folgen noch diverse Listen (S. 190f.), „Literaturangaben" (S. 192–195) und Anmerkungen, die ebenfalls mit „Literaturangaben" überschrieben sind (S. 196–199). Ein Register fehlt.

Unter der Bezeichnung Papstkinder fasst der Autor eine recht heterogene Gruppe von Personen zusammen, denen nur gemein ist, dass ihr Vater – meist lange nach ihrer Geburt – die Cathedra Petri bestiegen hat. Nur zwei von ihnen hat ein regierender Papst (Alexander VI.) gezeugt, die Uhl daher als „echte Papstkinder" bezeichnet. Andere Nachkommen stammen aus der Zeit als Priester, Bischof oder Kardinal, so dass man genauso gut – oder vielleicht besser – von Priester-, Bischofs-, oder Kardinalskinder sprechen könnte (mit der Konsequenz, dass man sie mit den entsprechenden Kategorien vergleichen müsste). Andere stammen sogar aus einem Lebensabschnitt ihrer Väter, als diese noch nicht zum zölibatären Leben verpflichtet waren. Auch ihr rechtlicher und damit ihr sozialer Status war denkbar verschieden. Einige entsprangen Verhältnissen mit ledigen, andere mit verheirateten Frauen, so dass nur manche als Illegitime, andere formal als Kinder des Ehegatten der Konkubine galten. Bekannt sind vor allem solche Kinder, die die Päpste kraft ihrer apostolischen Vollmacht offen oder insgeheim legitimierten, dagegen dürfte bei allen anderen die Dunkelziffer sehr hoch einzuschätzen sein. Sehr unterschiedlich ist schließlich auch das Verhalten der Päpste zu ihren leiblichen Nachkommen. Bei vielen war die Vaterschaft des Papstes in aller Öffentlichkeit bekannt und diese wurden zumeist im Sinne einer dynastischen Heiratspolitik bewusst „eingesetzt"; andere hatten nur heimlichen Zutritt zu ihrem Vater oder blieben sogar ganz außen vor.

Systematische Fragen dieser Art interessieren den Autor jedoch allenfalls am Rande, von einer historischen Erklärung der unterschiedlichen Verhaltensweisen ganz zu schweigen. Die vielleicht interessanteste Frage in diesem Zusammenhang – wann werden Kinder (und Frauen) von Päpsten zum Problem und wann nicht? – stellt er leider nicht. Ihm geht es um das Nachzeichnen von „Lebensbildern aus der Zeit der Renaissance", verstanden in einem biographisch-anekdotenhaften Sinne. Dafür hat er allerlei Informationen aus der Sekundärliteratur zusammengetragen, wobei er allerdings auf seriöse Forschungsarbeiten und reißerische Publikationen unterschiedslos zurückgreift. Quellen hat der Verfasser nach eigenem Bekunden gesehen – so hält er im Archivio di Stato di Roma einen Kodex des Camillo Beneimbene in Händen (S. 169) und fotografiert in der Vorhalle von S. Marco die Grabplatte der Vannozza de Cataneis (S. 180) –, ernsthaft benutzt hat er sie hingegen nicht. Man vermisst daher fast stets die kritische Auseinandersetzung mit der (oft sekundären und tertiären) Tradition und kontroverse Fragen werden in aller Regel nicht näher dargestellt. Dabei bietet gerade das Thema „Papstkinder" schon

immer einen fruchtbaren Nährboden für Spekulationen, Gerüchte und Legenden jeder Art. Lücken in der Überlieferung werden von dem Verfasser oft durch phantastisch-romanhafte Erzählungen geschlossen. So lautet beispielsweise eine Überschrift im Abschnitt über Felice della Rovere, in dem es um die Grundsteinlegung von Neu-St. Peter geht: „Die Tochter erlebt ihren Vater als Papst". Uhl schreibt: „Die drei Frauen waren aufgeregt: Lucchina, die Schwester, Lucrezia, die Nichte, und Felice, die Tochter des Mannes, der gleich an ihnen vorbeiziehen wird, aber nicht einfach so, sondern in einer Prozession, einem Auftritt mit theatralischem Gepränge. Die Frauen stehen nahe an einer tiefen Baugrube, die unmittelbar an der alten Peterskirche ausgehoben war" (S. 119). Und wenig später heißt es: „Felice sieht seine Macht und seinen Glanz und fühlt zugleich seine Unnahbarkeit, eine herbe Fremdartigkeit, der bittere Geschmack von Einsamkeit überkommt sie" (S. 121). Nichts von alledem ist in den Quellen bezeugt. Vielmehr handelt es sich um die eigenen psychologisierende Projektionen, mit denen der Autor seine Leser an der Nase herumführt. Und derartige Beispiele sind Legion.

Auch schwere sachliche Irrtümer bleiben nicht aus. So heißt es wieder wenige Seiten später zum Palmsonntag 1507: „Felice hatte ihren Vater Monate lang nicht gesehen, sie hatte sich Sorgen um ihn gemacht, aber jetzt ritt er auf einem weißen Pferd wie ein antiker Triumphator (in die Stadt Rom ein sc.)" (S. 125f.). Dass antike Triumphatoren nicht ritten, sondern auf einem Wagen standen – hinter ihnen der aus allen Schulbüchern bekannte Sklave –, ist dem Autor offenbar entfallen. Weiße Pferde sind erstmals für C. Julius Caesar bezeugt, allerdings als Zugtiere für den vierspännigen Triumphwagen und nicht zum Reiten.

Nicht besser ist es um jene Fragen bestellt, die zu den zentralen Themen seiner Darstellung gehören. Auf Seite 68 ist ein Abschnitt mit „Die allererste Hochzeit im Vatikan" überschrieben, in dem es um die Heirat von Franceschetto Cibo, dem Sohn Innozenz' VIII., mit Maddalena de Medici am 20. Januar 1488 geht. Ein kurzer Blick in die neuere Forschungsliteratur genügt, um diese Aussage zu falsifizieren. Denn unlängst hat Stefan Weiß die von Papst Johannes XXII. finanzierten Feste untersucht und ist dabei auf nicht weniger als vier Hochzeiten in den Jahren 1317 bis 1329 gestoßen (vgl. Stefan Weiß, Die Rolle der Damen am päpstlichen Hof von Avignon unter Papst Johannes XXII. [1316–1334], in: Jan Hirschbiegel/Werner Paravicini [Hrsg.], Das Frauenzimmer. Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Residenzenforschung 11, Stuttgart 2000, S. 401–409). Im selben Band findet sich auch ein instruktiver Beitrag von Claudia Märtl, der sich ganz allgemein mit Frauen am Hof der Renaissance-Päpste beschäftigt. Die Autorin weist darin ein überaus breites Spektrum von Personen weiblichen Geschlechtes nach, die in der einen oder anderen Weise zur päpstlichen Entourage gehörten. Kurtisanen und Papsttöchter sind nur der allerkleinste Teil von ihnen (vgl. Claudia Märtl, Le papesse. Frauen im Umkreis der römischen Kurie nach der Mitte des 15. Jahrhunderts, in: ebd., S. 411–428).

Auch in sprachlicher Hinsicht fällt die Arbeit von Uhl weit aus dem Rahmen all desjenigen, was man in historischen Darstellungen gewöhnt ist. Ob es angemessen ist, Bramante als einen „Stararchitekt(en)" (S. 122) zu bezeichnen, ist vielleicht noch eine Frage des persönlichen Geschmacks. Wenn der Autor aber Julius II. als „Power-Papst" (S. 118) und Lucrezia Borgia als „Sexprinzessin" (S. 106) apostrophiert, ist eindeutig das Niveau jener auflagenstarken deutschen Tageszeitung erreicht, die vor allem durch ihre bunten Bilder und großen Überschriften auffällt.

Zusammenfassend kann man das Opus von Uhl wohl am besten als Sachbuch charakterisieren, das irgendwo auf der breiten Skala zwischen wissenschaftlicher Arbeit und Belletristik angesiedelt ist. Wer die Zeit der Renaissance besser verstehen möchte, dem bringt es keinen nennenswerten Gewinn. Ihm kann vielmehr die gleichzeitig erschienene Fallstudie von Zweder van Martels über den Humanisten-Papst Pius II. empfohlen werden (The Fruit of Love. Aeneas Silvius Piccolomini about his Illegitimate Child, in: Ders./Arjo Vanderjagt [Hrsg.], Pius II 'el più expeditivo pontifice'. Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini [1405–1464], Brill's Studies in Intellectual History 117, Leiden/Boston 2003, S. 229–248). Wer dagegen das reine Lesevergnügen sucht, geht ebenfalls mit leeren Händen aus. Zu oft werden dieselben Aussagen gebetsmühlenartig wiederholt, zu sehr wird das aparte Wortspiel „Heiliger Vater"/„leiblicher Vater" bis zum Exzess überstrapaziert. Diesem Interessentenkreis wird man noch immer zu der Lucrezia Borgia-Biographie raten dürfen, die Ferdinand Gregorovius vor mehr als hundertdreißig Jahren zu Papier gebracht hat.

Regensburg *Achim Thomas Hack*

Wagner, Ulrich (Hrg.), Geschichte der Stadt Würzburg, Stuttgart (Theiss). Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ausbruch des Bauernkriegs. 2001, 774 S., Ln. ISBN 3-8062-1465-4. Bd. 2: Vom Bauernkrieg 1525 bis zum Übergang an das Königreich Bayern 1814. 2004, 1108 S. Ln. ISBN 3-8062-1477-8.

Es ist kein alltäglicher Vorgang, dass ein Stadtrat eine „wissenschaftlich anspruchsvolle" Stadtgeschichte bei dem Archiv seiner Stadt in Auftrag gibt. So geschehen 1996 in Würzburg. Die nun vorliegenden ersten zwei des auf drei Bände berechneten Werkes lassen vermuten, dass die Stadtväter nicht nur einen Auftrag erteilt, sondern auch eine beträchtliche finanzielle Unterstützung zugesagt haben. Denn die zwei im Handbuchformat vorgelegten umfangreichen Bücher sind hervorragend ausgestattet: Einband, Druck, Papier und die zahlreichen Abbildungen, schwarzweiß und mehrfarbig, sind sehr erfreulich anzusehen und genügen hohen Ansprüchen.

Der erste Band erstreckt sich von den Anfängen der Stadt bis zum Bauernkrieg, der zweite von 1525 bis 1814, dem Jahr, in dem die fränkische Metropole endgültig in das Königreich Bayern eingegliedert wurde. Wenn man, wie üblich und auch im vorliegenden Fall geschehen, die Geschichte Würzburgs mit der ersten urkundlichen Erwähnung im Jahr 704 beginnen lässt, dann kann man das nunmehr, also bis zum Jahr 2004, Veröffentlichte zugleich als einen rechtzeitig gelieferten Beitrag zur 1300-Jahr-Feier der Stadt würdigen.

Näher besehen, geht es bei dieser Publikation um mehr als um die Geschichte einer Stadt. Seit 742 ist Würzburg Bischofssitz. Die Insignien in den Händen der Bischöfe in vorbayerischer Zeit, der Krummstab und das fränkische Herzogsschwert, weisen daraufhin, das „Herbipolis" (so der gängige latinisierte Name) bis zur Säkularisation zugleich Hauptstadt eines Hochstifts, eines geistlichen Territoriums, gewesen ist. Die in der Residenzstadt Würzburg ansässigen Bischöfe waren auch Landesherren. Zieht man – pars pro toto - die zahlreichen mittelalterlichen Reichstage mit ins Kalkül, die in der Stadt am Main abgehalten wurden, dann ist evident, dass Lokal-, Territorial- und Reichsgeschichte hier über lange Zeit eng miteinander verzahnt gewesen sind.

Umfangreiche stadtgeschichtliche Darstellungen werden heutzutage nur noch in Ausnahmefällen von wenigen, gemeinsam tätigen Autoren verfasst oder gar von einem Einzelnen. Die große Zahl der an den beiden Würzburger Bänden beteiligten Autoren stellt also keinen Ausnahmefall dar. Insgesamt 92 Textbeiträge sind zwischen den vier Buchdeckeln vereint, verfasst im ersten Band von 26 Autoren und von 35 im zweiten. 13 Autoren haben an beiden Bänden mitgewirkt. Ulrich Wagner, der Leiter des Würzburger Stadtarchivs, ist Herausgeber. Von ihm stammen auch mehrere Textbeiträge und im Anhang der Bände Verzeichnisse der Bischöfe bzw. Landesherren, der Bürgermeister, Stadtschreiber. Schultheißen und Oberschultheißen. Seine Dienststelle hat ferner eine ausführliche Zeittafel, umfangreiche, sorgfältig gearbeitete Register und opulente Literaturverzeichnisse jeweils für beide Bände angefertigt. Hierbei ist allerdings unberücksichtigt geblieben, dass es zwei vorzügliche laufende Bibliographien gibt, die ungleich mehr Literaturnachweise liefern: die Unterfränkische Bibliographie und die Bayerische Bibliographie. Auch deren elektronische Versionen, die parallel zu den gedruckten Verzeichnissen vorhanden sind, verdienen genannt zu werden. Über das Internet stehen sie weltweit zur Verfügung (www.bayerische–bibliographie.de und OPAC der UB Würzburg unter www.bibliothek.uni-wuerzburg.de).

Dem Herausgeber ist es gelungen, für die Textbeiträge durchweg ausgewiesene Fachleute zu gewinnen. Es handelt sich überwiegend um Lehrstuhlinhaber der Universität Würzburg und benachbarter Universitäten. Aber auch Mitarbeiter der ortsansässigen Archive (Staats-, Stadt- und Diözesanarchiv), des Mainfränkischen Museums und der Universitätsbibliothek haben mitgewirkt, zudem Fachleute aus weiteren, unterschiedlichen Bereichen. Der große Mitarbeiterstab erbringt natürlich einen beträchtlichen Zugewinn an Spezialwissen, dem aber zwangsläufig ein Verlust an Übersichtlichkeit und Ausgewogenheit gegenübersteht. Das wirkt sich bis hin zu Formalien aus, etwa wenn ein und dieselbe Abbildung zweimal im gleichen Band erscheint (Hochzeit Barbarossas mit Beatrix von Burgund in Band 1, S. 88 und hinter S. 96, Tafel 6). Die Bedeutung der einzelnen Themen und die Ausführlichkeit ihrer Darstellung weichen – verständlicherweise - weit voneinander ab. Hauptsächlich, weil zwischen die grundlegenden Artikel so genannte „Schlaglichter" eingestreut sind. Das ist kein Spezifikum der vorliegenden Publikation, sondern beispielsweise auch in der ab 1996 erschienenen dreibändigen Geschichte der Stadt Freiburg praktiziert, die der gleiche Verlag herausgebracht hat.

Diese insgesamt 32 „Schlaglichter", überwiegend nur etwa zwei bis drei Seiten lang, haben zum Teil den Charakter von Kurzberichten, aber versehen mit einem schwergewichtigen Anmerkungsteil, oder aber von Essays, die sich ihrem Gegenstand ohne Nachweis der benutzten Literatur widmen. Die Auswahl der Themen scheint dabei wesentlich vom Zufall bestimmt zu sein. Da ist beispielsweise vom Hochwasser des Jahres 1784 die Rede, von den Bischofsmorden, denen Konrad von Querfurt und Melchior Zobel von Giebelstadt zum Opfer fielen, oder vom Eid des Stadtschreibers von 1557. Über den Stellenwert solcher kurz gefassten Einsprengsel, die vom Handbuch-Charakter der Publikation abweichen, werden die Meinungen auseinander gehen. Da diese Stadtgeschichte sich an einen großen Leserkreis, also nicht nur an Fachgelehrte, wenden soll – was zweifellos gut gelungen ist -, kann man die große Zahl dieser Miniaturen sicherlich damit rechtfertigen, dass sie jener Intention dienen. Einige kurze Abhandlungen spezieller Thematik ähneln den genannten „Schlaglichtern", ohne diese Bezeichnung zu tragen. Hierzu zählt z. B. in Band 1 ein Beitrag über die mittelalterlichen Siegel der Stadt (E. Bünz) oder in Band 2 über Steinbrüche der Barockzeit im Würzburger Stadtgebiet (M. Okrusch u. a.).

Die Darstellung der allgemeinen Geschichte Würzburgs, unterteilt in neun Kapitel, beginnt in Band 1 mit A. Wendehorsts Beitrag über „Bischofssitz und königliche Stadt – Von der Karolingerzeit bis zum Wormser Konkordat", gefolgt von „Würzburg im 12.Jahrhundert (ca. 1130-1250)" von P. Herde. K. Arnold stellt die Folgezeit unter die Überschrift „Im Ringen um die bürgerliche Freiheit: Die Stadt Würzburg im späteren Mittelalter (ca. 1250-1400)". Darauf folgt die „Geschichte der Stadt zwischen Bergtheim 1400 und Bauernkrieg 1525" (U. Wagner). Die Abhandlung über „Die Stadt Würzburg im Bauernkrieg" (U. Wagner) setzt im 2. Band die chronologische Berichterstattung fort. Dann folgen „Das konfessionelle Zeitalter" (H.-P. Baum), „Dreißigjähriger Krieg" (B. Sicken), „Fürstlicher Absolutismus und barocke Stadt" (H. Schott) und abschließend der „Übergang an Bayern (1795-1814)", verfasst von W. Weiß.

Die hohe inhaltliche Qualität der hier angezeigten Publikation ist nicht zuletzt in den relativ zahlreichen und kenntnisreichen Beiträgen begründet, die Sachthemen querschnittartig abhandeln. Beide Bände beginnen mit dem Umfeld der Stadt, liefern Darstellungen des „Naturraums" (Bd. 1), der vorindustriellen Umweltgeschichte (Bd. 2), jeweils verfasst von R. Glaser und W. Schenk, widmen sich dem Würzburger Raum in vorfränkischer Zeit, der Siedlungsgeschichte im Frühmittelalter (jeweils D. Rosenstock) und im Hoch- und Spätmittelalter (P. Rückert) sowie der topographischen Entwicklung der Stadt von 1000 bis 1400 (W. Schich). Die städtebauliche Entwicklung von 1525 bis 1814 behandelt J. Lusin, Architektur und bildende Kunst (Bd. 1 u. 2) S. Kummer. H. Muth stellt bildliche und kartographische Darstellungen der Stadt vor (Bd. 1 u. 2). Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte werden in Bd. 1 und 2 generell von K. Wittstadt behandelt, ferner in einer Untersuchung über die Frauenklöster von I. Heeg-Engelhart, in einem Beitrag über die jüdische Gemeinde von K. Müller (beides in Bd. 1) und unter dem Titel „Stadt und Kirche" von A. Wendehorst (Bd. 2). Stadtverfassung und Gerichtswesen des Mittelalters erörtert D. Willoweit, Ratsverfassung und Gerichtswesen der Folgezeit H. Drüppel (Bd. 2), Schulen und Hochschulen R. Endres (Bd.1), Bildungswesen und Geistesleben P. Baumgart (Bd. 2). Für das Mittelalter berichtet R. Düchting über die lateinische Literatur, H. Brunner über die deutsche, für die Folgezeit über beides U. Schlegelmilch. Der Sprachgeschichte widmet sich N. R. Wolf (Bd. 1 u. 2), dem Buch- und Bibliothekswesen E. Pleticha-Geuder (Bd. 2). Wirtschaftsgeschichte wird dargestellt in Beiträgen von R. Sprandel (Bd. 1) und von M. Sporn, E. Christoforatu und W. Loibl (jeweils Bd. 2). Über Sozialgeschichte im allgemeinen schreiben H.-P. Baum (Bd. 1) und E. Soder von Güldenstubbe (Bd. 2), speziell über Spital- und Gesundheitswesen P. Kolb (Bd. 1 u. 2). „Volkskultur und Alltagsleben" schildert W. Schneider (Bd. 1), „Alltag, Feste und Bräuche" E. Wimmer (Bd. 2). Vom „Würzburger Theater 1650-1814" berichtet W. Schulz, über die Musikgeschichte der Stadt B. Janz. Auch von den eingemeindeten Ortschaften ist in mehreren Beiträgen die Rede. Jeder Band enthält einen Anmerkungsteil, zusammengerechnet sind das stattliche 200 Seiten, unterteilt in 64 Abschnitte und daher nicht ganz einfach zu benutzen. Alles in allem: ein Standardwerk.

Berlin *Gottfried Mälzer*

Fries, Lorenz, Chronik der Bischöfe von Würzburg 742-1495, hrg. von Ulrich Wagner u. Walter Ziegler. Bd. 5: Wappen und Register, bearb. Von Hans-Peter Baum, Rainer Leng, Renate Schindler u. Florian Sepp, mit einem Beitrag von Karl Bor-

chardt. Würzburg: Schöningh, 2004. IX, 396 S., zahlr. Farbtafeln (Fontes Herbipolenses. Editionen u. Studien aus dem Stadtarchiv Würzburg). ISBN 3-87717-773-5.

Mit der hier angezeigten Veröffentlichung liegt die sechsbändige Edition des im Würzburger Stadtarchiv aufbewahrten Exemplars der Fries-Chronik nunmehr vollständig vor. Sie umfasst vier Textbände, von denen der erste bereits 1992 erschienen ist, mit Band 6 eine Edition und Kommentierung der Miniaturen und jetzt den Registerband. Einer der Mitarbeiter, der Leiter des Fuldaer Stadtarchivs Thomas Heiler, hat im gleichen Verlag im Jahr 2001 seine Dissertation vorgelegt, die „Studien zum historiographischen Werk" des fürstbischöflichen Sekretärs und Archivars Fries zum Gegenstand hat (besprochen in Zeitschrift für Kirchengeschichte 2004, S. 249f). Damit insgesamt liegt ausführlich und sorgfältig ediertes und kommentiertes Material auf neuem Forschungsstand vor, das einer der wichtigen Quellen zur Geschichte des Hochstifts und Bistums Würzburg von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters gilt. Dass es sich gleichzeitig um eine Prachthandschrift von hohem ästhetischen und kunstgeschichtlichen Wert handelt, verdient Erwähnung.

Der hier angezeigte Band 5 enthält auf 55 Kunstdruckseiten die Wappen der Chronik. Es handelt sich dabei um jene Wappen, die der Miniaturmaler den abgebildeten Personen beigeben hat, aber auch um solche, die er an Fassaden zeigt. Unter den Personen, denen Wappen zugeordnet sind, befinden sich beispielsweise Pippin und Karl der Große. Auch Fahnen sind berücksichtigt, z. B. das Kiliansbanner. Es geht also bei weitem nicht nur um Bischofswappen. Karl Borchardt, Leiter des Stadtarchivs Rothenburg ob der Tauber, hat dieses vielfältige Material eingehend untersucht und damit einen wichtigen Beitrag zur Wappenkunde des mainfränkischen Raums geliefert (S. 59-87).

Darüber hinaus enthält der vorzüglich gestaltete Band umfangreiche Register, getrennt nach Orten und Personen (S. 89-310), sowie Sachbegriffen (S. 311-375). Es schließen sich Errata und Corrigenda zu den vorangegangenen Bänden sowie Nachträge zu Quellen und Literatur an.

Berlin *Gottfried Mälzer*

Escher-Apsner, Monika, Stadt und Stift. Studien zur Geschichte Münstermaifelds im hohen und späteren Mittelalter, Trierer Historische Forschungen 53, Trier, Kliomedia, 2004, 640 S., 6 Karten, 11 Tabellen, 5 Stammtafeln, Geb., 3–89890–064–9

Die vorliegende umfangreiche Arbeit von Monika Escher-Apsner wurde im Juni 2001 vom Fachbereich III der Universität Trier am Lehrstuhl von Professor Dr. Alfred Haverkamp als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet. Sie entstand im Rahmen des Projekts B 2 „Die Städte des Maas-Mosel-Saar-Raumes im Herrschaftsgefüge während des hohen und späten Mittelalters im Vergleich" als Teilprojekt des von der DFG geförderten SFB 235 „Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert". Die theoretische Grundlage bildete der „kombinierte Stadtbegriff" von Carl Haase unter Berücksichtigung einer Vielzahl städtebildender Kriterien. Davon ausgehend wurde – als zentrales Anliegen des Projekts – mittels eines Kriterienkatalogs versucht, die untersuchten Orte zu typisieren und deren Bedeutung für ihr Umland zu ergründen. Dabei wurde der Blick von einer bislang eher rechtsgeschichtlichen Perspektive „auf ein komplexes Beziehungsgeflecht auf politisch-administrativer, fortifikatorischer, gemeinschaftlicher, wirtschaftlicher und kultisch-kultureller Ebene gelenkt" (S. 20). Vor diesem Hintergrund untersucht die Verfasserin den Übergang Münstermaifelds, einer Stadt im südöstlichsten Ausläufer der Eifel, von einem trierischen „Fronhofsverband", wie er im 13. Jahrhundert neben dem Stift bestand, zu einer Siedlung mit urbanen Zügen und fragt nach den Indikatoren dieses Prozesses. Bei der Analyse der Entstehung Münstermaifelds spielt auch die Diskussion obigen Kriterienbündels eine wichtige Rolle. Auf breiter Quellenbasis solle dieses aber, wenn möglich, noch erweitert werden. Methodisch greift die Verfasserin auf die Prosopographie zurück, mit deren Hilfe sie das „enge personell-institutionelle Beziehungsgeflecht von Erzstift, Kollegiatstift und Stadt" (S. 22) beleuchten will, arbeitet aber auch vergleichend und bezieht Nachbardisziplinen wie die Kunstgeschichte mit ein. Die Ergebnisse werden u.a. in 6 über den Text verteilten Karten, 11 Tabellen und 5 Stammtafeln präsentiert. Der zu behandelnde Zeitraum reicht vom 7. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts mit partiellen Ausblicken ins 15. Jahrhundert und die Frühe Neuzeit. Den Schwerpunkt legt die Verfasserin allerdings auf das 13. und 14. Jahrhundert, die Zeit

also, in der die Interaktion zwischen Stadt und Stift besonders deutlich wurde.

Nach einer räumlichen (Kap. 1.2) und herrschaftlichen Einordnung (Kap. 2) behandelt die Verfasserin zunächst getrennt zum einen die Anfänge des Kollegiatstifts St. Martin/St. Severus (Kap. 3) bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts und geht dabei u.a. auf das Stiftspersonal, den Münstermaifelder Pfarrsprengel, die Reliquientranslation des 10. Jahrhunderts sowie die Besitzentwicklung ein, zum anderen die Entwicklung der protourbanen Siedlung (Kap. 4) ebenfalls bis zum 13. Jahrhundert unter Berücksichtigung des Marktes, der kurzfristigen Münzprägetätigkeit sowie des Münstermaifelder Hofs als integrativem Element der Trierer Grundherrschaft. In Kap. 5 führt sie dann Stadt und Stift aufgrund ihres gemeinsamen Handelns beim Bau der dritten Stiftskirche zusammen. In den folgenden Kapiteln wird deren Zusammenwirken in den Bereichen Wirtschaft (Kap. 6), „gemeindliche Verfestigung und Organisation" (Kap. 7) – wo es um die fortifikatorischen, organisatorischen und verfassungsrechtlichen Grundlagen der Stadtgemeinde wie Befestigung, Burg und Vogtei sowie rechtliche Voraussetzungen und Funktionsträger Münstermaifelds geht – und „raumschaffender Kult" (Kap. 8) – also Begegnungsräume von Stadt und Stift z. B. in Form familiärer Verflechtungen, im Bereich der Armenfürsorge etc. – beleuchtet. In Kap. 9 ordnet sie Münstermaifeld schließlich in das kurtrierische Stadt- und Herrschaftsgefüge ein und thematisiert die Verbindungen zum Erzbischof, zum Domkapitel sowie zur Stadt Trier, zu anderen Kollegiatstiften und weltlichen Herrschaftsträgern sowie zu seinem Umfeld, insbesondere zu der Stadt Mayen, deren Aufstieg seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die dynamische Entwicklung Münstermaifelds bremste. In Kap. 10 wird schließlich die Stellung Münstermaifelds, das in seiner Funktion als erzstiftische Stadt bisher von der Forschung nur wenig beachtet wurde, innerhalb der „mittelrheinischen Städtelandschaft" analysiert. Dabei plädiert die Verfasserin dafür, sich von rein stadtgenetischen Erklärungsansätzen zu lösen und die Stadt auf der Ebene von Städtelandschaften zu betrachten. Zur Definition einer Städtelandschaft werden acht Kriterienfelder aufgeführt, die eine solche Landschaft von anderen Räumen abgrenzen sollen: Naturraum, herrschaftliche Elemente, gemeindlicher Aspekt, Wirtschaft, Kult und Religion, Raumbewusstsein und Raumperzeption, zentralörtliches Gefüge und kommunikative Beziehungen (Städtenetz). Die Verfasserin kommt zu dem Schluss, dass sich Münstermaifeld, siedlungstopographisch in der Mitte des Maifeldes gelegen und dem mittelrheinischen bzw. genauer dem linksrheinischen Teil des Neuwieder Beckens zuzuordnen, inmitten des Geflechts der mittelrheinischen Städtelandschaft „eine eigene, auf sich selbst zentrierte Raumperzeption" (S. 503) bewahrt habe. Ein über das Maifeld hinausgehendes Raumbewusstsein, das die sonst deutliche Ausrichtung der Stadt zum Mittelrhein ebenfalls unterstrichen hätte, habe sich, so die Verfasserin weiter, „offenbar nicht ausgebildet oder ist zumindest anhand des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials nicht nachvollziehbar" (S. 503).

Zentral ist, dass die Verfasserin Stadt und Stift nicht etwa losgelöst voneinander behandelt, sondern beide in ihrer Interdependenz begreift und so das in der bisherigen Forschung verbreitete Bild Münstermaifelds als einer bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts rein agrarisch geprägten „klassischen Ackerbürgerstadt" revidiert. Sie kommt vielmehr zu dem Ergebnis, dass Münstermaifeld durchaus anderen mittelrheinischen urbanen Zentren ebenbürtig gewesen sei. Gerade die dynamische Phase der Stadtentwicklung lasse sich oft nur im Zusammenwirken von Stadt und Stift erkennen. So sei die Wiederaufnahme des Stiftskirchenbaus zu Beginn des 14. Jahrhunderts Ausdruck dieser durch beide Institutionen gemeinsam getragenen wirtschaftlichen Dynamik. Die Bautätigkeit sei „wohl als Initiator und Förderer, aber auch als regulierendes Element der ökonomischen Verhältnisse der Stadt und der Intensivierung der im 13. Jahrhundert gelegten wirtschaftlichen Strukturen zu sehen" (S. 164). Grundlegend für dieses Unternehmen sei neben der in der bisherigen Forschung ebenfalls nicht beachteten, zu Beginn des 13. Jahrhunderts jedoch bereits bedeutenden Wirtschaftskraft des Stifts auch die Förderung durch den Trierer Erzbischof gewesen, für den Stadt und Stift Münstermaifeld als „Vorposten" zum Mittelrhein große Bedeutung besaßen und darüber hinaus Zentralfunktionen für seine Grundherrschaft und damit seinen Landesausbau übernahmen.

Bereits die Benennung der Stadt nach der geistlichen Institution sieht die Verfasserin als Zeichen für „deren dominante Position und raumgestaltende Wirkung [...], läßt sie als das eigentliche Fundament der Bürgergemeinde erkennen und zeigt sich überdeutlich in den familiären Durchdringungsräumen" (S. 507). Sowohl strukturelle als auch personelle Ver-

änderungen konnte sie immer zugleich für Stadt und Stift belegen. Gemeinsam hätten sie mit dem Stadtherrn, dem Erzbischof von Trier, eine „Schicksalsgemeinschaft" gebildet. Münstermaifeld habe – als dynamischer Teil des Einflussbereichs des Trierer Erzbischofs und der mittelrheinischen Städtelandschaft – die Entwicklung zu einem Ort mit zahlreichen Zentralitäts- und Urbanitätskriterien erlebt, die jedoch mit dem Aufstieg der Stadt Mayen abgebremst wurde, sei jedoch auch noch in der Mitte des 15. Jahrhunderts mit Amtsorten wie Cochem, Boppard oder Wittlich auf der mittleren urbanen Ebene vergleichbar.

Die Verfasserin schließt mit dem Fazit, dass der von ihr gewählte Ansatz, Stadt und Stift in ihrer Interaktion und in ihrer sich gegenseitig bedingenden Geschichte zu behandeln, „sich als äußerst ergiebig erwiesen und dazu beigetragen [habe], über Detailstudien Einsichten in weitreichende politische, wirtschaftliche, kultische und personelle Zusammenhänge zu gewinnen" (S. 509).

Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister runden die gelungene Untersuchung ab. Gerade durch ihren auch landesgeschichtlichen Bezug und die Einbettung u.a. in den Kontext der mittelrheinischen Städtelandschaft liefert diese Studie einen wichtigen Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Stadt und Stift im hohen und späteren Mittelalter.

Tübingen *Stefanie Albus*

Andenna, Cristina, „Kanoniker sind Gott für das ganze Volk verantwortlich": Die Regularkanoniker Italiens und die Kirche im 12. Jahrhundert (= Schriftenreihe der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Hrg. im Auftrag der Augustiner-Chorherren von Windesheim von Gert Melville, Bd. 9). Paring: Augustiner-Chorherren-Verlag-Paring, 2004. 109 S., kartoniert.- ISBN 3-936197-04-0

Dem vorliegenden Band liegt eine Veranstaltung zugrunde, die gemeinsam von der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, dem Dresdner Sonderforschungsbereich 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit", Teilprojekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder" sowie der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt am 21. 12. 2004 in Eichstätt abgehalten wurde.

Einleitend bringt die durch eine Reihe von Publikationen als einschlägig kompetent ausgewiesene Autorin dem Leser den Begriff „Kanoniker" bzw. „Kanonikerinstitut" nahe. Im folgenden Kapitel beschäftigt sie sich mit den Besonderheiten des Regularkanonikerwesens. Sie arbeitet den Unterschied zwischen Kanonikern und Mönchen heraus. Deutliche Differenzen lassen sich weder in der liturgischen Observanz noch in den legislativen Normen oder in der Praxis des Alltags feststellen. Als wesentliches Unterscheidungskriterium sieht C. Andenna die Vorbilder, an denen sich die beiden Lebensformen orientierten, die Kanoniker an Petrus, die Mönche an Paulus. Die einen wollten in der Welt tätig sein, die anderen gaben sich der Kontemplation hin. Die Besonderheit des Kanonikerinstituts liegt nach den Worten der Verfasserin „vor allem in der Verantwortlichkeit für die Nächsten"; „das Lehren durch Wort und Beispiel" sei „die substantielle Komponente des regulierten Lebens" (S. 14). Es scheint dies allerdings nicht ganz mit einer anderen Aussage (S. 10 f.) der Autorin übereinzustimmen, wonach als „Leitdifferenz" zwischen Mönchen und Kanonikern die Seelsorge ungeeignet sei, weil die Kanoniker häufig gar nicht an ihr interessiert gewesen seien und es ihnen oft sogar verboten gewesen sei, Seelsorgefunktionen zu übernehmen.

Der nächste Abschnitt trägt den Titel, „Die Regularkanoniker und die Kirche an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert". *C. Andenna* folgt *Charles Dereine* , der vier Typen von Kanonikern unterschieden hat, nämlich diejenigen Gemeinschaften, die aus der Reform der Domkapitel und Kollegiatstifte hervorgegangen waren, neue Gemeinschaften, welche von Klerikern gebildet wurden, deren Leitbild die *vita apostolica* war, ferner eremitische Kommunitäten und schließlich „Gemeinschaften laikalen Ursprungs", die sich auch der Krankenpflege widmeten. Sie weist darauf hin, dass die Päpste seit der Mitte des 11. Jahrhunderts die Reform der kanonikalen Lebensweisen förderten, da diese „ein geeignetes Instrument im Rahmen der Erneuerung des Klerus" darstellten und durch Wort und Beispiel zur *renovatio* der gesamten Christenheit beitragen sollten. Unterstützung fanden sie bei Reformbischöfen, unter denen auf deutschem Gebiet Altmann von Passau und Konrad I. von Salzburg herausragten, die sich zur Durchsetzung der Kirchenreform der Regularkanoniker und deren reformierter Stifte bedienten.

In einem weiteren Kapitel befasst sich die Autorin mit festgefügten Reformverbänden sowie mit Reformkreisen, in denen verschiedene Stifte nur durch gemeinsame Observanz locker miteinander verbunden waren. Danach folgen Darlegungen über: „Papst Urban II. und die *vita apostolica* als institutionelles Vorbild der kanonikalen Lebensform". Dieser aus dem Umfeld der cluniazensischen Kirchenreform stammende Papst förderte „durch, zielgerichtete Billigung und Ermutigung den Ausbau der kanonikalen Lebensformen". Danach stellt *C. Andenna* „erste Organisierungsversuche der *vita regularis* und die Definition der Beziehungen zu den Diözesanbischöfen" dar und bringt dazu zwei Beispiele aus Norditalien, nämlich Brescia und Oulx.

Die letzten fünf Abschnitte des Werkes handeln von der Kongregation, die um 1100 in Mortara ihren Anfang nahm und sich im Laufe des 12. Jahrhunderts zu einem Regularkanonikerverband verfestigte. Das Kanonikerstift an der dortigen Kirche Santa Croce war im 12. Jahrhundert geistliches Zentrum für ungefähr vierzig Niederlassungen (Priorate, Kirchen und Kapellen) in Nordwestitalien, die durch die Idee der *caritas* und rechtlich durch die Unterordnung unter die *consuetudines* des Hauptstiftes Santa Croce sowie die Direktiven von dessen Propst zusammengehalten wurden. Die Verfasserin stellt die Rolle heraus, die Papst Paschal II. (1099–1118) bei der Ausbildung dieser *congregatio* spielte, meint aber, zu Beginn des 12. Jahrhunderts sei es noch zu früh, „von der *Mortariensis ecclesia* im Sinne eines vollendet strukturierten, rechtlich-normativen Gefüges zu sprechen". Die Entwicklung zu einem festen Regularkanonikerverband vollzog sich erst unter den nachfolgenden Päpsten. Mit dem Bändchen liegt eine profunde Arbeit zum Regularkanonikerwesen Italiens in deutscher Sprache vor, was Forschern im deutschen Sprachraum vergleichende Untersuchungen und gesamtkirchliche Darstellungen der Kanonikerreform sehr erleichtern wird. Die zahlreichen lateinischen Zitate setzen die bei Interessenten an der mittelalterlichen Geschichte im allgemeinen und am Thema im besonderen zu Recht erwartete gute Kenntnis dieser Sprache voraus.

Regensburg *Paul Mai*

Reformation

Volkmar, Christoph, Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen der frühen Reformationszeit (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 146), Münster (Aschendorff), 2002, VI, 230 S. ISBN 3-402-03810-2.

Titel und Untertitel markieren präzise das doppelpolige Leitinteresse dieser ganz außergewöhnlich wohlgelungenen Studie: Zum einen schildert Vf. die Geschichte der Verehrung Bennos von Meißen, zum andern stellt er Herzog Georg von Sachsen, der dem Gemeinbewusstsein zumeist lediglich als erbitterter Luther-Gegner gegenwärtig ist, als herausragenden Exponenten vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments dar. Beide Perspektiven konvergieren dann in dem Versuch, die Bedeutung der Kanonisation Bennos im Gesamtzusammenhang der Kirchenpolitik des Herzogs präziser als bisher zu bestimmen. Die Rekapitulation der Geschichte des Benno-Kultus (25-68), in der auch viel Archivmaterial erstmals präsentiert wird, besticht durch die Kombination von Detailschärfe mit Aufmerksamkeit für übergeordnete Zusammenhänge; am Einzelfall treten so in höchst instruktiver Weise übergreifende frömmigkeits- und rechtsgeschichtliche Entwicklungen des Späten Mittelalters deutlich hervor. Der „historische" Benno war ein eher unbedeutender Bischof in der Zeit des Investiturstreits (1066-1105/07). Seit dem 13. Jhdt. ist die spontane Verehrung des toten Bischofs als Wundertäter nachweisbar. Auf sie reagierte Bischof Withego I. ca. 1270 mit der Erhebung der Gebeine und deren Umbettung in eine Tumba mitten im Meißener Dom. Überzeugend weist der Vf. nach, dass dieser Vorgang faktisch einer allerdings nur innerhalb der Diözese Meißen gültigen Kanonisation gleichkam – die Vollmacht hierzu war also noch nicht allein an den Heiligen Stuhl gebunden. 1285 erhöhte ein 40-tägiger Ablass die Attraktivität des Heiligen und trug zugleich zur Finanzierung der im Zuge der Umbettung der Gebeine nötigen Baumaßnahmen bei; dennoch scheint der Kult in den folgenden Jahrzehnten verebbt zu

sein – ein, wie der Vf. durch Vergleiche darlegt, ganz normaler Vorgang. Die Wiederbelebung des Benno-Kults seit der Mitte des 14. Jahrhunderts verdankte sich der Initiative des Domherrn Konrad Preuß, der im Zuge einer Stiftung auch erstmals den Wunsch aussprach, der Kult des Heiligen möge durch eine päpstliche Kanonisation befördert werden. Alsbald mehrten sich auch wieder die Wunderberichte, und mehrere Angehörige der Markgrafen von Meißen ließen sich bei Bennos Tumba bestatten. Auch nach dieser Blütezeit wurde es wieder längere Zeit stiller um den Heiligen; erst seit der 2. Hälfte des 15. Jhdt.s änderte sich das: „Wie ein Panoptikum der Ängste und Nöte des spätmittelalterlichen Menschen liest sich die Liste seiner Wunder" (49). Nicht die eher geringfügigen Ablassversprechen waren es, welche die Menschen nach Meißen zogen, sondern ganz konkrete Heilungserwartungen. Hier weist der Vf. auf eine bedeutsame Akzentverschiebung hin: Die Besuche am Grabe des Heiligen erfolgten nun vorwiegend zum Dank bzw. zur Ablösung eines Gelübdes nach der erfolgten Heilung und nicht mehr, wie zuvor, um der Bitte um Heilung Nachdruck zu verleihen. Die Untersuchung der sozialen Herkunft derjenigen Menschen, deren Teilnahme am Benno-Kult urkundlich gesichert ist, zeigt, wie verfehlt die Ansicht ist, „die vermeintlich naive Wundergläubigkeit sei primär eine Sache ungebildeter Unterschichten gewesen" (59). Dieser Befund ist auch bei der Deutung der folgenden Vorgänge zu beherzigen. Die Initiative zum römischen Kanonisationsprozess ergriff das Domstift und wurde dabei von Anfang an vom Herzog unterstützt, der dann mehr und mehr als treibende Kraft des Verfahrens in den Vordergrund trat (85) und sowohl in Rom als auch im Reich um Unterstützung für sein Projekt warb. Alsbald wurde das Verfahren eröffnet; dass es mehrfach ins Stocken geriet und sich dann mehr als zwei Jahrzehnte lang hinzog, lag im Rahmen des Üblichen. Umständliche Beweisaufnahmen wurden in Meißen selbst durchgeführt. Kardinal Peraudi, selbst Mitglied der päpstlichen Kanonisationskommission, erteilte dem Meißener Dom 1501 einen 100-Tage-Ablass (73), dessen Ertrag zur Deckung der beträchtlichen Prozesskosten (86-89) beitragen sollte – daran sollten sich, mutatis mutandis, z.B. Akkreditierungs-Agenturen ein Beispiel nehmen. Als das Verfahren seinem erfolgreichen Ende näher kam, wurde es auch publizistisch beworben – mittels des damaligen neuen Mediums der Flugschrift. So geriet es auch in die Kritik der frühen Reformation, insbesondere Luthers (107-110). So scharf diese auch ausfiel – sie änderte nichts daran, dass offenbar in Meißen selbst die Feierlichkeiten am 16. Juni 1524 großen Zuspruch in der Bevölkerung fanden und ohne Störung verliefen – bis zum religionspolitischen Umschwung des Jahres 1539 blieb der Meißener Benno-Kult lebendig. In der Bergbaustadt Buchholz, die an der Grenze Kursachens zum albertinischen Sachsen lag, fand eine karnevalistische Parodie der Meißener Feier statt, die publizistisch weit über die Grenzen der Region hinaus bekannt wurde (172-180). – Von besonderem Interesse ist das hagiographische Benno-Bild, das im Zuge des Kanonisationsprozesses entstand. Sein Schöpfer war Herzog Georgs Hofkaplan Hieronymus Emser, der einerseits als humanistischer Gelehrter sorgfältig ältere Zeugnisse sammelte und auswertete, anderseits jedoch eine ganz auf die Zeitbedürfnisse berechnete Vita (1512; andere Schriften Emsers zum Thema: 126) schuf: „In der Vita Bennonis griff Emser als einer der ersten Humanisten die traditionelle Gattung der Heiligenvita auf und füllte sie mit neuen Inhalten, indem er den heiligen Bischof als Kirchenreformer darstellte" (133; vgl. 137f.). Emsers Arbeit geschah, wie Vf. nachweist, in sehr enger Fühlung mit dem Landesherrn, so dass die Vita auch als Zeugnis von dessen Leitintentionen bei der Kanonisation Bennos gelesen werden kann. Von dieser Grundlage aus untersucht der Vf. kritisch die in der Forschung seit mehreren Generationen etablierte These, Benno sei als Landespatron des albertinischen Sachsen anzusprechen, er gehöre also zu denjenigen Heiligen, die „als Kristallisationskerne einer Identifikation mit Territorium und Dynastie, und damit eines Landesbewusstseins, in den Blickpunkt der Forschung" (141) gerückt sind. Die Zahl der Quellenstücke, die eine solche Einordnung des Benno-Kults rechtfertigen könnten, ist sehr gering; sodann stammen sie gerade nicht aus den zentralen Schichten der Überlieferung. Für den Fall Bennos konstatiert der Vf., „dass das Deutungsmuster ‚Landesheiliger' zwar zum Interpretationsrepertoire der Historiker gehört, in den Köpfen der historischen Akteure jedoch nicht vorhanden war" (147) und stellt nach der Durchmusterung mehrerer Parallelfälle die Frage, ob nicht „das Konzept des identitätsstiftenden Landesheiligen <...> vielleicht erst unter den veränderten Bedingungen des konfessionellen Zeitalters voll zur Wirkung kommen" (152) konnte. Aus den Quellen erhebt er jedenfalls ein alternatives, mehrschichtiges Deutungskon-

zept für den Benno-Kult und seine Förderung durch Herzog Georg: „Persönliche Frömmigkeit, dynastische Memoria, fürstliches Prestige und Förderung der Frömmigkeit im Lande Meißen sind als Motivlagen ebenso greifbar wie die Möglichkeit, den Meißner Bischof dem Welt- und Ordensklerus als mahnendes Beispiel für die Notwendigkeit einer Kirchenreform vorzuhalten" (156). Dieses in sich konsistente Motivationsgefüge erfuhr dann noch einmal eine bedeutsame Akzentverlagerung durch den reformatorischen Widerspruch. In der Konfrontation mit der ketzerischen Reformation figurierte der Heilige als offensive, dynamische Symbolfigur kirchlich-rechtgläubiger Reform. Folgt man den sorgfältigen, wohldurchdachten und allenthalben auf profunden Quellenstudien sowie auf sorgfältiger Verarbeitung der Literatur beruhenden Ausführungen des Vf. bis hierhin, dann drängt sich eine weitreichende Schlussfolgerung auf: An der Förderung des Benno-Kultus durch Herzog Georg lässt sich als an einem ganz frühen Beispiel diejenige Anreicherung spätmittelalterlicher Kirchenreformanstrengungen mit antireformatorischen Motiven ablesen, welche sich dann zur spannungsvollen Einheit von „Katholischer Reform und Gegenreformation" ausbildet. – So liest man also diese Arbeit, die mit instruktiven Illustrationen und einem Verzeichnis der Meißener Mirakelsammlungen angereichert ist, von der ersten bis zur letzten Seite mit angespannter Aufmerksamkeit und reichem Gewinn. Eine Frage bleibt allerdings unbeantwortet: Warum hat das Leipziger Historische Seminar bzw. die Philosophische Fakultät diese von M. Rudersdorf und E. Bünz sowie von A. Schindling betreute Forschungsleistung lediglich als Magisterarbeit und nicht, wie es ihrem Wert zweifelsohne entsprochen hätte, als Dissertation angenommen?

Wuppertal *Martin Ohst.*

Jürgens, Klaus, Jühnke, Wolfgang A., Die Geschichte der Reformation in der Stadt Braunschweig, (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig H. 13), Wolfenbüttel (Selbstverlag der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, Landeskirchenamt, Landeskirchliches Archiv) 2003, 112 S., kt., ISBN: 3-9807756-7-4.

In diesem Band sind zwei Beiträge vereint, deren jeweils erste Fassung bereits in der Festschrift zum 450. Jahrestag der Braunschweiger Kirchenordnung („Die Reformation in der Stadt Braunschweig", hrg. v. Stadtkirchenverband Braunschweig, ebd. 1978) erschienen waren. Seitdem haben namhafte Reformationshistoriker (u.a. S. Bräuer, U. Bubenheimer) in mehreren Studien das Bild von der Reformation in dieser Stadt erheblich erweitern können. Das nunmehrige 475. Jubiläum der Kirchenordnung war den beiden Autoren Anlass, ihre Aufsätze zu überarbeiten und neu herauszugeben.

Klaus Jürgens hat seine Ausführungen unter dem Titel: „Um Gottes Ehre und unser aller Seelen Seligkeit. Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahme der Kirchenordnung 1528" (S. 7–82) bezüglich der Anfangsjahre der reformatorischen Bewegung beträchtlich ausgeweitet. Hier fügt er geschickt die z.T. neu entdeckten Quellen ein, wie beispielsweise die zu den langjährigen Kontakten Müntzers nach Braunschweig. Damit gelingt es Jürgens, eine beachtliche Vielfalt von Personen und Kreisen aufzuzeigen, die in dieser Stadt zur Zeit der zwanziger Jahre an einer Kirchenreform interessiert waren. Im restlichen Teil von Jürgens' Beitrag fehlt leider an verschiedenen Stellen das Einfügen von Ergebnissen der Forschung der letzten Jahrzehnte, so etwa bei Bemerkungen zur städtischen Reformation im Reich oder in dem Abschnitt zum theologischen Gehalt von Bugenhagens Kirchenordnung. Bedauerlicherweise wird in den belassenen Passagen weiterhin nach veralterten Editionen zitiert und mancher Nachweis von Aussagen vermisst. Zudem sind die Schriften aus dem 16. Jahrhundert, auf die Jürgens sich bezieht oder aus denen er eine hochdeutsche Textfassung wiedergibt, oft unzureichend bibliographisch erfasst.

Die Chance, welche eine erneute Veröffentlichung bietet, hat Wolfgang A. Jühnke bei dem Aufsatz zu „Bugenhagens Einwirken auf die Festigung der Reformation in Braunschweig (1528–32)" (S. 83–109) voll ausgeschöpft. Er überarbeitete seinen Beitrag von Grund auf und kann nun noch exakter belegen, in welcher Weise Bugenhagen bemüht war, die Reformation in dieser Stadt in seinem Sinne weiterzuführen. Mehrere Abschnitte, so zu Bugenhagens kurzem, aber wirkungsreichen zweiten Aufenthalt in Braunschweig im Juni 1529, wurden von Jühnke neu verfasst. In einem ausführlichen Anmerkungsapparat gibt er nicht nur exakte Nachweise, sondern führt zudem eine äußerst kritische Auseinandersetzung mit der älteren und neueren Literatur. Damit legt Jühnke eine wertvolle Studie vor, die zeigt, dass

es sich lohnt, weiterhin intensiv auch über die Jahre nach der offiziellen Einführung der Reformation in einer Stadt (oder in einem Territorium) zu forschen.

Greifswald *Volker Gummelt*

Ganzer, Klaus, Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts, Münster (Aschendorff) 2003 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 63), 82 S.

Das aus dem 19. Jahrhundert überkommene, immer noch auf uns lastende Bleigewicht der auf die deutsche protestantische Reformation eingeengten Geschichtsforschung zur Religiosität in der Umbruchszeit nach 1500 lässt meist vergessen, dass es auch anderswo Reformbewegungen gab, deren Anliegen ganz ähnliche waren, die allerdings dann einen anderen Verlauf nahmen. Klaus Ganzer, der um die Erforschung des Konzils von Trient verdienstvolle Gelehrte, hat nun in dem anzuzeigenden schmalen, dennoch inhaltsreichen Bändchen die italienische religiöse Reformbewegung vom Ausgang des 15. Jahrhunderts bis zur Zeit nach dem Abschluss des Konzils dargestellt. Er verzichtet dabei wohlerwogen darauf, bereits gut bekannte Fakten, wie das Konzil selbst oder die neuen Reformorden (Jesuiten, Oratorium) nochmals auszubreiten und konzentriert sich auf das weitgespannte Personennetzwerk der einzelnen um eine Kirchenreform bemühten Geistlichen und Laien. Trotz einigen Unterschieden in den theologischen Auffassungen waren die persönlichen Beziehungen zwischen jenen eng; man kann fast sagen, dass jeder jeden irgendwie kannte und eine große Solidarität zwischen den Reformern herrschte, besonders nachdem sich ab etwa 1540 die Repression bemerkbar machte. Das Personenspektrum reichte von hochgestellten Kardinälen, selbst Papstkandidaten, bis zu gewöhnlichen Predigern und Ordensmitgliedern, sowie gebildeten Laien, vornehmlich adligen Damen und Künstlern. Örtliche Zentren, etwa Venedig, Neapel, Viterbo und natürlich Rom selbst, lassen sich festmachen. Theologisch ortet Ganzer die Frage um die Rechtfertigung als zentralen Diskussionsgegenstand, damit ergeben sich Berührungen zur lutherischen Lehre, die 1541 auf dem Religionsgespräch in Regensburg mit der dort gefassten Kompromissformel auch zu einer persönlichen Erfahrung einiger Italiener wurde. Dennoch wird klar, dass die allermeisten italienischen Reformer die alte Kirche nicht verlassen wollten; die wenigen schließlich diese verlassenden und nach dem Norden emigrierenden Dissidenten behandelt Ganzer in einem eigenen Kapitel (S. 69ff.) ebenfalls (hier sei angemerkt, dass von dem klassischen Werk von Delio Cantimori zu dieser Thematik eine frühe deutsche, von Werner Kaegi besorgte Übersetzung: Italienische Häretiker der Spätrenaissance, Basel [Schwabe] 1949, existiert). Die italienische religiöse Reformbewegung wurde, das muss man mit Ganzer ohne großes Wenn und Aber feststellen, von der Inquisition, besonders dem selbst aus der Reformbewegung kommenden späteren Scharfmacher Gian Pietro Carafa, dem nachmaligen Papst Paul IV., der angesehene Vertreter verfolgen und verhören ließ, im wesentlichen liquidiert. Der hoffnungsvolle Aufbruch der italienischen religiösen Reformbewegung endete damit in unnachsichtiger und blinder Repression; der weite Blick der Reformer wich peniblen Abgrenzungsversuchen und der Verdacht der protestantischen Häresie wurde allgegenwärtig.

Es ist ein besonderer Vorzug des Werks, dass es dem deutschen Leser eine vielfältige, aber hierzulande kaum zur Kenntnis genommene italienischsprachige Literatur erschließt und in knapper und kompetenter Weise zusammenfasst. Persönlich hätte ich mir einzig gewünscht, dass der allgemeinhistorische Hintergrund auch etwas einbezogen worden wäre. Der „Sacco di Roma" von 1527 wird kurz erwähnt. Aber waren nicht auch die fast unaufhörlichen Kriege auf dem italienischen Schauplatz, die langsame Etablierung der spanischen Hegemonie, der ungehemmte Fortgang der Reformation im Norden, neue Alltagsprobleme (z. B. Krankheiten) und der sich bereits fern am Horizont abzeichnende Niedergang der Wirtschaftsgroßmacht Italien traumatisierende Erlebnisse, die als Strafgericht Gottes gedeutet werden konnten und somit als wesentlichen Impuls der Reform zu berücksichtigen wären?

Ursellen/Bern *Peter Hersche*

Bucer, Martin. Schriften zur Kölner Reformation. Martin Bucers Deutsche Schriften Band 11,2. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2003, 496 S. ISBN 3-579-04896-1.

Während die Schriften unbedeutenderer und in ihrer Wirksamkeit lokal begrenzter Reformatoren längst nicht nur im wissenschaftlich gesicherten Originaltext oder in Reprints, sondern auch in Fassungen im modernen Deutsch veröf-

fentlicht sind, sind viele Schriften Martin Bucers selbst für Bucerforscher bis heute nur in wertvollen Originalausgaben des 16. Jahrhunderts zugänglich. Der größere Teil des umfangreichen Briefwerkes Bucers – in zugegebenermaßen kaum lesbarer Handschrift – ist bis heute nicht einmal entziffert! Wäre Bucer wie Luther oder Calvin geistiger Vater einer nach ihm benannten Kirche oder Bewegung, wäre er sicher von der Forschung nicht jahrhundertelang so vernachlässigt 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.

Wäre die im Auftrag des Erzbischofs geplante Kölner Reformation Bucers von Erfolg gekrönt gewesen – immerhin hatten die drei Stände des Landtages bereits zugestimmt -, wäre nicht nur die Geschichte Europas völlig anders verlaufen, sondern wäre sicher auch Bucer selbst später nicht so stiefmütterlich behandelt worden. Vielleicht hätte es auch schon gereicht, wenn Straßburg nicht später lutherisch geworden wäre oder wenn die Schweizer und Engländer sich bewusster gewesen wären, woher Calvin oder Cranmer viele ihrer Ideen nahmen. Immerhin ist die Reformation in England über weite Strecken eine Umsetzung des Kölner Reformationsprogrammes gewesen, denn als Bucer seine letzten Lebensjahre in Cambridge verbrachte, stellte sich dort gerade die Frage, die Bucer für Köln in der Theorie gelöst hatte: Wie kann man in einer erzbischöflich strukturierten Kirche die Reformation einführen und dabei so viele Äußerlichkeiten wie möglich beibehalten, damit es nicht zum Bruch kommt. Damit sind wir auch schon beim vorliegenden zweiten von drei Bänden der Schriften Bucers zur Kölner Reformation.

In der geschilderten Situation ist man für jeden neu erscheinenden Band der ‚Martini Buceri Opera Omnia' dankbar, zumal sie allesamt auf der Höhe moderner historisch-kritischer Texteditionen stehen. Allerdings liegen von den drei Reihen die lateinische Reihe ebenso wie die Briefeditionen (‚Correspondance') noch weit zurück, auch wenn eine Besserung abzusehen ist. Nur die Reihe der Deutschen Schriften macht im Moment mit praktisch zweijährlich erscheinenden Bänden große Fortschritte. Grund dafür ist vor allem die Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Bucer-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (seit 1958) zunächst in Münster und seit 1994 in Heidelberg. Mit der Übernahme der Briefeditionen durch dieselben Institutionen ist für diese jetzt ebenfalls Hoffnung angesagt – hierher gehören ja auch die schmerzlich vermissten Briefe aus der Zeit der Kölner Reformation – und selbst die Edition der lateinischen Schriften, für die nach wie vor einzelne Gelehrte allein für sich verantwortlich zeichnen, sind neue Lösungen in Sicht.

Die Deutschen Schriften Bucers sind bewusst thematisch sortiert. Seit dem Wechsel der Forschungsstelle nach Heidelberg 1994 erschienen in dieser Reihe die bedeutenden Eheschriften und –gutachten Bucers (2001) und die Abendmahlsschriften (2004), sowie der erste Band der Schriften zur Kölner Reformation (1999), die in drei Bänden ediert werden sollen, wobei der dritte Band für ca. 2005/2006 angekündigt ist.

Äußerlich gesehen ist der Band – wie von der ganzen Reihe gewohnt – bestens historisch-kritisch ediert und erschlossen. Die knappen Einleitungen skizzieren die historische Entstehung, den Inhalt, die Rezeption und die vorhandenen Ausgaben. Die Texte folgen minutiös dem Original, Fußnoten bieten die moderne Übersetzung schwieriger oder wohl falsch geschriebener Begriffe, Abweichungen anderer Ausgaben, Fundstellen der verwendeten Zitate, knappe Erläuterungen zum Verständnis des Textes, sowie kurze Lebensdaten der erwähnten Personen. Umfangreiche Register erschließen die Texte vorzüglich. Dem Rezensenten bleibt bei der offensichtlich äußerst sorgfältigen Edition und Korrektur wenig zu bemängeln. Ein Schönheitsfehler ist lediglich, dass bei der letzten Schrift auf S. 351–354 die Kopfzeile des voranstehenden Textes weiterläuft und S. 355–454 die Kopfzeile ganz entfallen ist. Auch könnte man die Reihenfolge der drei Schriften im Band diskutieren, ist doch die 2. Schrift eine Reaktion auf Groppers Antwort auf die 3. Schrift, so dass man zum besseren Verständnis erst die 3. Schrift, dann eventuell Groppers Reaktion und dann die 2. Schrift studieren sollte.

Im ersten Band waren folgende Schriften enthalten – allesamt aus dem Jahr 1543: Bucers erste Verteidigungsschrift, das mit Philipp Melanchthon zusammen verfasste grundlegende aber kurze Werk ‚Christliche und ware Verantwortung', eine von Bucer inspirierte kurze Schrift von Erzbischof Hermann von Wied, eine kurze Stellungnahme des Kölner Domkapitels zu Bucer und vor allem die zwei Drittel des Buches umfassende Schrift

‚Einfältiges Bedenken', der eigentliche Reformationsentwurf Bucers. Der dritte Band wird ausschließlich die umfangreichste Verteidigungsschrift Bucers zur Kölner Reformation, die ‚Beständige Verantwortung' (1545) enthalten. Der vorliegende zweite Band umfasst Bucers Zweite Verteidigungsschrift (1543) gegen die maßlosen Anschuldigungen des Kölner Karmelitenprovinzial Eberhard Billick gegen Bucer und den Erzbischof, und zwei Schreiben Bucers an Kaiser und Reichstag als Antwort auf Bücher seines einstigen Freundes Johannes Groppers gegen ihn, nämlich ‚Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden' (1545) und ‚Von den einigen Wegen, deutsche Nation in christlicher Religion zu vergleichen' (1545).

Die Diskussion mit Gropper weist über die Kölner Reformation hinaus, weil sie durch Bucers Schrift an Kaiser und Reichstag ausgelöst wurde, in der sich Bucer gegen das soeben von Papst Paul II. nach Trient berufene rein altgläubige Konzil für ein deutsches Nationalkonzil mit altgläubiger und protestantischer Besetzung stark machte.

Wenn es auch für uns Heutige ungewohnt ist, dass Theologie und Kirchenpolitik in polemischen und ad personam gerichteten Büchern entwickelt wurde, die in schneller Folge gegeneinander geschrieben wurden, so zeigen doch schon die Titel der Werke, dass Bucer bei aller Verteidigung seiner theologischen Position, seiner rechtlichen Position und seiner Person, und bei aller Gereiztheit, doch letztlich – die einen sagen weltfremd, die anderen wegweisend – bis zuletzt an die Möglichkeit glaubte, jenseits des Gegensatzes der Altgläubigen und der Protestanten eine Reformation einer katholischen Diözese durchführen zu können, ohne dass diese dazu offiziell evangelisch werden müsste. Ja, er glaubte auch immer noch, dass eine ‚Vergleichung', also eine Einigung zwischen Altgläubigen und Protestanten möglich sein müsste, und zwar mit der Bibel in der Hand unterstützt durch die Schriften der Kirchenväter und dem Recht der christlichen Kaiser: „Das ander Mittel, zu Christlicher vergleichung vnd einigkeit im Herren zu kommen, ist das gotsferchtig vnd hetzlichs ersuchen der lehre vnd des willens vnsers Gottes vnd Heylands aus seiner göttlichen Schrifft." (S. 261). "... so vil die kirchenzucht vnd geistlich regiment belanget, würdt die Christliche vergleichung on alle mühe zu finden sein, wan man nach dem Gottes wort die Apostolischen Traditionen vnd ordnungen, die wir in schrifften der H. Vätter in den Canonibus der heyligen Concilien vnd auch in den Legibus Christlicher keyser überreichlich haben, wille gelten lassen." (S. 373).

Die edierten Schriften sind theologisch von großem Interesse, da sie die letzten Versuche beinhalten, eine allen Christen gemeinsame Theologie zu formulieren und praktische Wege aufzuzeigen, wie die konfessionelle Spaltung doch noch rückgängig gemacht werden kann. Dass dieser Versuch im Rahmen der damaligen historischen Situation zum Scheitern verurteilt war – wie wir heute rückblickend feststellen können – ändert nichts an seiner historischen Bedeutung. Bucer selbst war sich vielleicht bewusster als die meisten anderen, wie stark hier Glaube und Politik vermengt waren und scheiterte am Ende ja weniger theologisch als politisch, ja eigentlich aus militärischen Gründen. Dass das Scheitern schon in der bitteren Polemik und den tiefen Zerwürfnissen ehemaliger Freunde bereits zum Greifen ist, dass die Politik persönliche Beziehungen längst eingeholt hatte, hat Bucer selbst wohl nie ganz wahrhaben wollen. Um so tiefer zeichnen die Schriften denn auch ein Bild der Persönlichkeit Bucers, der einerseits die ‚vergleichung' wünscht, andererseits auf die tiefgreifenden persönlichen Beschuldigungen reagieren muss, etwa den Vorwurf, dass er gegen das kanonische Recht nicht Witwer geblieben sei, worauf Bucer umfassend mit biblischen, theologischen, kanonischen und reichsrechtlichen Argumenten antwortet und sich dabei als einer der besten Kenner des kanonischen Rechts und des Reichsrechts zu seiner Zeit erweist. Dass man ihm den Wunsch nach Frieden nicht abgenommen hat, sondern nun ihn gerade als gefährlichen, heimtückischen und verlogenen Kirchenpolitiker beschrieb, hat ihn persönlich tief getroffen. Sein Motto entnimmt er aus Psalm 120,7+2 und schreibt es über sein Schreiben an Kaiser und Reichstag: „Jch suche fride. So ich aber rede, richten sie krieg an. Herre, erlöse mein seel von den lugenhafften lefftzen vnd falscher sungen." (S. 254). Es kann nicht die Aufgabe des Historikers sein, sich in den Auseinandersetzungen auf die eine oder andere Seite zu stellen, aber es gehört zu seinen Aufgaben, auch den Charakter und die Ziele der beteiligten Persönlichkeiten zu verstehen zu suchen und dazu können gerade die Bucerschen Schriften zur Kölner Reformation wegen ihres teilweise sehr persönlichen Charakters gut beitragen, vor allem solange die Edition seiner Briefe aus dieser Zeit auf sich warten lässt.

Bonn *Thomas Schirrmacher*

Bengel, Johann Albrecht, Der Gnomon. Lateinisch-deutsche Teilausgabe der Hauptschriften zur Rechtfertigung: Römer-, Galater-, Jakobusbrief und Bergpredigt, hrsg. v. Heino Gaese, Tübingen, A. Francke-Verlag, 2003, 679 S., geb., 3–7720–8018–9

Die „Lese- und Studien-Ausgabe" (S. 15) des emeritierten württembergischen Pfarrers Heino Gaese will eine „überfällige Aufgabe" erfüllen, nämlich „mit dem originalen Bengelschen Gnomon bekannt zu machen, so gut es sich tun lässt" (S. 15). Der Nachsatz deutet die im Grunde unlösbaren Schwierigkeiten an, die mit dem Unterfangen verbunden sind, Bengels Hauptwerk, den Gnomon, eine umfangreiche und doch zugleich sprachlich knappe, konsequent philologisch argumentierende Auslegung des Neuen Testaments in lateinischer Sprache, zu edieren und zu übersetzen. Viele Jahre seines Lebens hat Gaese in diese Aufgabe investiert. Nunmehr liegt – fragmentarisch – ein erstes Ergebnis vor: Neu herausgegeben und übersetzt wurden Bengels Auslegung des kompletten Römer-, Galater- und Jakobusbriefs sowie die Kapitel 5–7 des Matthäusevangeliums (Bergpredigt) und die Auslegung von Lukas 7,35. Die Textauswahl ist durch das nicht näher begründete Interesse des Herausgebers und Übersetzers bedingt, mit Bengels Positionen zur Rechtfertigungslehre bekannt zu machen.

Der Gnomon ist erstmals 1742 erschienen. Weitere Ausgaben folgten nach Bengels Tod (1752) in den Jahren 1759 und 1773. Gaese legt seiner Teilausgabe die späte Ausgabe von 1835/36 zugrunde, die sich durch zahlreiche Textbeigaben weit von der Originalausgabe entfernt hat. Schüler und Nachfahren Bengels haben den Gnomon von Auflage zu Auflage umgestaltet und Textstücke aus anderen Bengel-Schriften in den Kommentar integriert. Gaese begründet sein wissenschaftlichen Gepflogenheiten widersprechendes Vorgehen umständlich und gelangt zu dem Ergebnis: „Wer den späteren Gnomon hat, besitzt auch den früheren." Dem lateinischen Text von 1835/36 fügt Gaese eine eigene Übersetzung bei, in die Bengels Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche von 1753 (Gaese folgt der 2. Aufl. von 1769) integriert wurde und die zahlreiche durch Spitzklammern kenntlich gemachte Zusatzinformationen enthält.

Das vorliegende Werk bezeugt den großen Arbeitsfleiß des Bearbeiters und seine in jahrzehntelangen Gnomon-Studien erworbenen umfangreichen Detailkenntnisse. Es ist jedoch für die wissenschaftliche Arbeit fast zur Gänze unbrauchbar und für die vom Bearbeiter ebenfalls intendierte erbauliche Verwendung in den Gemeinden völlig ungeeignet. Der deutsche Text ist wegen seiner aus dem Bemühen um Übersetzungsgenauigkeit herrührenden Umständlichkeit und wegen der in ihn integrierten kommentierenden Anmerkungen nicht flüssig lesbar. Man muss sich langsam, mühevoll hindurcharbeiten. Keiner der „philologisch nicht Geschulte[n]", auf deren Lektürebereitschaft der Bearbeiter setzt, dürfte sich dieser Mühe unterziehen. Der Fachgelehrte jedoch wird bei Bengel-Studien einer Originalausgabe, selbst – wegen ihrer Vollständigkeit – einer Ausgabe des 19. Jahrhunderts den Vorzug geben. Somit bleiben nur zwei Dinge, für die diese Teilausgabe brauchbar ist. Zum einen handelt es sich um die bislang einzige Ausgabe des Gnomon, die den lateinischen und einen deutschen Text parallel bietet. Zum andern enthält der in die Übersetzung integrierte Kommentar Gaeses die eine oder andere Beobachtung sowie diverse Literaturnachweise, die verwertet werden können. Unbrauchbar, da selbst für den Fachmann teilweise verwirrend und überdies in sich ganz unausgewogen, ist die ausführliche Einleitung, die Gaese seiner Textdarbietung vorausschickt. Ferner stolpert man bei genauer Lektüre über viele kleine Versehen: Wolf statt Wolff (S. 678), Originis statt Origenes (S. 83), Öttinger statt Oetinger (S. 55), Melanchton statt Melanchthon (S. 85). Und schließlich wurde auch die Forschungsgeschichte nicht wirklich aufgearbeitet (z. B. wird Emanuel Hirschs Auseinandersetzung mit Bengel – Geschichte der neueren evangelischen Theologie II – völlig übergangen), geschweige denn neuere Forschungsliteratur rezipiert (spärliche Hinweise auf wichtige Forschungen von Bauch, Brecht und Jung nur in den Anmerkungen).

Zuzustimmen ist Gaese in seiner Gesamteinschätzung des Vaters des württembergischen Pietismus: „Der Name Bengel besitzt herkömmlich in recht verschiedenen Kreisen einen gewissen Glanz." (S. 15) Gleichwohl ist Bengels Theologie erst fragmentarisch erforscht, was mit der praktisch und inhaltlich bedingten schweren Zugänglichkeit seiner Werke zusammenhängt. Moderne Editionen wären wünschenswert, sind aber – abgesehen vom Briefwechsel Bengels – nicht in Sicht. Auch Reprints der Originalwerke wären hilfreich; bislang gibt es als solchen nur Bengels „Abriß der … Brüdergemeine" (1751). Gaeses Teilausgabe macht auf diese Defizite der Bengel-Forschung aufmerksam, schafft aber selbst leider keine Abhilfe.

Osnabrück *Martin H. Jung*

Neuzeit

de Boer, Wietse, The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan, Leiden, London, Cologne: Brill, 2001.

Wietse de Boers elegant geschriebenes und klar argumentiertes Buch bereichert die wohlbekannten Tatsachen der Gegenreformation in Milan durch eine Reihe von neuen Perspektiven. Aufgrund einer sorgfältigen Untersuchung der Episkopate zweier Bischöfe, des zukünftigen Heiligen Carlo Borromeo und seines Neffen Federico, betont de Boer, dass die Geistlichkeit dazu angehalten wurde, das Sakrament der Buße als Disziplinarmittel für die weitere Bevölkerung einzusetzen. Im Einklang mit der allgemeinen Richtung der Religionsgeschichte der frühen Neuzeit beschreibt de Boer die Resultate dieses weitreichenden Programms, aber auch die Möglichkeiten, die das Volk (und der Klerus) fand, diese Disziplinarbestrebungen der kirchlichen Hierarchie zu umgehen, zu manipulieren, und umzuformen. De Boer identifiziert auch einige wichtige zeitliche Wendepunkte auf dem Wege von Borromeos strengem und autoritärem Disziplinarprogramm zu einem milderen Seelsorge-Programm unter seinen Nachfolgern in den ersten Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts.

Dieses Buch greift in eine Anzahl von historiographischen Debatten ein. De Boer wendet sich wirkungsvoll gegen John Bossys These von der Verwandlung des Buß-Sakraments durch das Konzil von Trient, vor allem Bossys Ansicht, dass neue Formen der Beichte, insbesondere der Beichtstuhl, den Triumph der individuellen, privaten Beichte darstellte, im Gegensatz zu der Gemeinschafts-Beichte des Mittelalters, die primär als Versöhnungsritus fungierte. De Boer zeigt, dass Borromeo den Gebrauch des Beichtstuhls förderte, um sowohl den Beichtvater als auch den Beichtenden körperlich zurückzuhalten, und um von ihm sehr gefürchtete „Gelegenheiten zum Sündigen" zu vermeiden. Nicht um die Geheimhaltung des Beichtens war es ihm zu tun, sondern um ihre Offenheit, und Versöhnung blieb ein wichtiger Bestandteil der Beichte, vor allem zu Ostern, wenn fast die ganze Bevölkerung zur Beichte ging. De Boer versteht es ausgezeichnet, den wahren Sinn hinter Borromeos Regeln und seinen Abhandlungen zu ergründen. Er bringt Erklärungen für seine skeptische Haltung zur Willensfreiheit, seinen Nachdruck auf die Disziplinierung des Körpers, seine Ansicht dass die Sinne, insbesondere die Sicht, gezügelt werden müssen, und vor allem für seine Fixation auf „Gelegenheiten zur Sünde."

Teil I dieses Buches, der der Agenda der kirchlichen Hierarchie gewidmet ist, bringt eine detaillierte Beschreibung von Borromeos Programm für soziale Disziplin. Hier zieht de Boer mit großem Nutzen die von der neueren deutschen Geschichtsschreibung herausgearbeiteten Begriffe von sozialer Disziplin und Konfessionalisierung heran. Auch soll der Leser nicht vergessen, dass schon im frühen siebzehnten Jahrhundert die Vorstellung von Disziplin sich mehr und mehr einer inneren Disziplin und zivilisierten Verhaltensformen annäherte. Für den Seelsorger in seiner Pfarre bedeutete dies eine „saintly seclusion of his professional cohort." (S. 146). In dieser Periode, so de Boer, erlebte Milan eher Norbert Elias' „Prozess der Zivilisation" als die strenge Disziplinierung von der Gerhard Ostrich und die Anhänger der Konfessionalisierungstheorie sprechen.

Der zweite Teil von Conquest of the Soul untersucht die Rezeption und den Einfluss dieses Programms auf die Geistlichkeit und die katholische Bevölkerung. Mehrere Themen werden hier angesprochen. Wiederholt weist de Boer darauf hin, dass die geheime Beichte nicht dazu angetan war, ein wirksames Disziplinarmittel hervorzubringen. Carlo Borromeo wollte seine Priester veranlassen, das Sakrament der Buße juristisch zu nutzen und Beichtende, die die neuen, strikteren Verhaltensregeln verletzt hatten, zu bestrafen. Für die Priester hingegen war es schwierig, Leute öffentlich für Sünden zu bestrafen, von denen sie unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses erfahren hatten. Dazu kam, dass auch öffentliche Beamte, vor allem weltliche städtische Beamte in Milan, klagten, dass „keine Gnade bei der Disziplin war, und keine Güte bei der Strenge" (S. 256), und vielfach die Disziplinarmaßnahmen der Kirche untergruben.

De Boer zeigt, wie viele Priester nicht willens waren, diese neue und strengere Form des Buß-Sakraments zu akzeptieren. Die Aussöhnung lokaler Streitigkeiten, vor allem in der Fastenzeit, war nach wie vor von großer Wichtigkeit für den Ortspriester. Auch beriefen örtliche Pfarrer sich oft lieber auf ihre Vertrautheit mit lokalen Verhältnissen als auf neue bürokratische Methoden. In einem Distrikt fanden die Priester Register von *inconfessi* überflüssig und gaben an, dass sie „zusammen redeten und von Leuten sprachen, wenn irgendein Verdacht auftauchte."(186) Es konnte auch vorkommen, dass Priester um die Erlaubnis baten, aufgrund ihres Verständnisses der Menschen und der Situation die verordnete Strafe zu mildern.

De Boer besteht darauf, dass aus diesen und anderen Gründen Carlo Borromeos Programm zur Disziplinierung der Bevölkerung ein Fehlschlag war. Gewisse Veränderungen in der lokalen Religionsausübung fanden jedoch statt. Register wurden geführt, und die Zahl der Nicht-Beichtenden sank tief herab. In der Praxis aber führte das Sakrament der Buße weit öfter zu Anpassung und Verhandlungen als zu Disziplin und Strafe. Im Zuge der Bürokratisierung nach Carlos' Tod mussten Priester Register führen, Beicht-Bescheinigungen ausfüllen, und sorgfältig gesammelte Statistiken nach Milan schicken. Gleichzeitig aber tolerierten sie Praktiken, die die bischöflichen Beamten als Aberglauben verwarfen, wie z. B. Heilungsrituale. Ein Sozialdisziplinarsystem dieser Art konnte nicht wirksam werden, wenn das Volk sich widersetzte und wenn auf diejenigen, die es ins Werk setzen sollten, die Ortspfarrer, kein Verlass war.

Es ist eine Stärke dieses Buches, dass de Boer das Sakrament der Buße und seine potentielle Rolle als Disziplinarmittel für die Kirchenreformer in den Mittelpunkt stellt. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass einige Teile des Buches, z. B. das Kapitel über Aberglauben, mit der Beichte nur wenig zu tun haben. Vielleicht erreicht de Boer hier, wie Carlo Borromeo selbst, die Grenze dessen, was die Beichtpraktiken über den Katholizismus dieser Zeit auszusagen haben. Andere katholische Praktiken wie Wallfahrten, Heiligenverehrung, oder die Eucharistie, werden weitgehend beiseite gelassen, obgleich sie möglicherweise größere Bedeutung hatten, als aus diesem Buch zu ersehen ist. Alles in allem jedoch bringt de Boers Konzentration auf das Buß-Sakrament große Klarheit in diese Untersuchung.

Dieses Buch beruht auf massiver archivalischer Forschung und gründlicher Kenntnis der Sekundärliteratur in mindestens fünf Sprachen (Englisch, Italienisch, Französisch, Deutsch, und Holländisch). Es verstärkt die Richtung in der neueren Geschichtsschreibung, die die Komplexität der religiösen und sozialen Entwicklungen in dieser Periode betont. Es zeigt, wie andere Untersuchungen auch, dass die Konfessionalisierungsthese unser Verständnis der religiösen Verhältnisse auf lokaler Ebene eher beschränkt als vertieft. Selbst Carlo Borromeo, der Inbegriff des tridentinischen Bischofs, der mit größter Entschlossenheit vorging und alle Werkzeuge der frühneuzeitlichen Bürokratie einsetzte, war nur beschränkt in der Lage, soziale Praktiken in den Städten und Dörfern der Lombardei zu reformieren.

New London *Marc R. Forster*

Petzoldt, Klaus, Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen, Leipzig (EVA) 2001, 229 S., kt., ISBN 3-374-01865-3.

Der heutige Spaziergänger in Dresden bewegt sich durch eine wiedererstrahlte Stadt. Allerorts berühren ihn Reminiszenzen an die Vergangenheit, etwa die Kreuzkirche, die Brühlschen Terrassen, das Taschenbergpalais und jüngst auch wieder in mächtiger Schönheit die Frauenkirche.

Im Februar 2003 erging in der Unterkirche der Frauenkirche an Klaus Petzoldt der Valentin-Ernst-Löscher-Preis für die angezeigte Darstellung, deren Protagonist in dem skizzierten baulichen Panorama gewirkt hat. Das Werk, mit dem Petzoldt 1971 in Leipzig promoviert worden war, konnte erst dreißig Jahre später gedruckt werden. Für diesen Druck ist die Arbeit um einen Nachtrag zur Vollständigkeit erstrebenden Bibliographie und ein nützliches Personenregister bereichert.

Die Darstellungen von Moritz von Engelhardt (1853), Franz Blanckmeister (1920), Hans-Martin Rotermund (1959) und Martin Greschat (1971) haben eine neuerliche Beschäftigung mit Löscher nicht obsolet gemacht. Während Greschats Monographie dezidiert geistesgeschichtlich angelegt ist, will sich Petzoldt „auf die praktisch-theologischen und gemeindebezogenen Seiten der Lebensarbeit Löschers" (208) konzentrieren. Petzoldt spürt Löscher in dessen unmittelbarer Umgebung, also in Sachsen und insonderheit in der königlichen Residenzstadt Dresden nach. „Löscher im Trubel und Staub des Alltages, im Gegenüber zu Hof

und Regierung, vor Theologie und Kirche und im Umgang mit der Gemeinde und dem Volk zu beobachten, darauf zielt diese Zeichnung ab." (6) Die Arbeit besticht durch die breite Quellengrundlage, die Petzoldt aus zahlreichen Archiven, darunter allein zwölf Pfarrarchiven, erschlossen und bearbeitet hat.

Durch die besondere Berücksichtigung des zeitgenössischen Dresdner Milieus gelingt es Petzoldt, Löscher als Pfarrer und Superintendenten – und nicht allein als Professor – nachforschend zu verstehen. In neun vornehmlich chronologisch orientierten Kapiteln stellt er das Werden und Wirken Löschers dar, der in Dresden zum „heimliche[n] Hofprediger" (89) aufstieg. Löscher, der im juristischen Sinn niemals Hofprediger war, saß im Oberkonsistorium und im Kirchenrat. Er griff die rein pragmatische Religionstoleranz des zum Katholizismus konvertierten Kurfürsten an, der nicht zuletzt durch die Verheiratung des Kurprinzen mit einer habsburgischen Kaisertochter eine erhebliche Katholisierung Dresdens betrieb.

In Petzoldts Darstellung sind wertvolle Forschungen zu Zeitgenossen Löschers verwoben, zum Beispiel zur Gräfin Cossell, die in der Kreuzkirche zu Löschers regelmäßigen Predigthörern zählte und unbeirrbar am lutherischen Bekenntnis festhielt. Nach der offiziellen Trennung vom Kurfürsten und der Inhaftierung ließ August der Starke 1719 in ihrer früheren Residenz im Taschenbergpalais eine katholische Hauskapelle bauen. Neben dem Bau katholischer Kirchen bewegte seit 1722 der Neubau der Frauenkirche das kirchliche Dresden. Zunächst hatte sich Löscher vehement gegen die Größe des von George Bähr verfertigten Entwurfs gewehrt, 1726 schließlich predigte er dann anlässlich der Grundsteinlegung, bei der er hatte durchsetzen können, dass ein Exemplar der Confessio Augustana unter dem Altarsockel mit eingemauert wurde. Zu Löschers Widersachern gehörte etwa auch der 1737 in den Reichsgrafenstand erhobene Brühl, der 1733 dafür sorgte, dass die Kollekte für die flüchtenden Salzburger Protestanten, zu der Löscher in Sachsen 1732 aufgerufen hatte, zweckentfremdet für die Vollendung des Baus der Frauenkirche bestimmt wurde.

1739 erfolgte die Grundsteinlegung zur Katholischen Hofkirche. Hatte Löscher bei seinem Amtsantritt 1709 noch gedacht, der Katholisierung wehren zu können, hatte er seitdem unermüdlich ohne Unterstützung etwa des Oberhofpredigers gekämpft, so häuften sich nun Schwächeanfälle. Seiner Größe waren sich die Zeitgenossen auch weiterhin bewusst: Zum 50jährigen Amtsjubiläum wurde eine Silbermedaille zum Verkauf geboten.

Differenziert äußert sich Petzoldt zur theologischen Verortung Löschers, der kein dezidierter Pietistengegner, sondern – hier zeigt sich das historiographische Dilemma des Pietismusbegriffs – „ein Pietist eigener Prägung" (37) gewesen sei. Zahlreiche Auseinandersetzungen und Begegnungen mit Francke und Zinzendorf hat Petzoldt quellennah dargestellt.

Im letzten Kapitel der Arbeit betont Petzoldt Löschers die eigene Zeit transzendierende, bleibende Bedeutung: Ein dauerhaftes Erbe hat er zum Beispiel durch etliche Liedtexte in Gesangbüchern hinterlassen. Auch versteht Petzoldt ihn als relativ singulären Repräsentanten eines obrigkeitskritischen Luthertums.

Petzoldt ist in seiner Darstellung bestrebt, Löscher – den unterlegenen Sieger, der in hartnäckiger Beharrlichkeit um seines Gewissens willen die höhere gesellschaftliche Isolation in Kauf nahm – gegen spätere Pauschalisierungen zu verteidigen. Überzeugend schildert er dessen Bemühen um die Einhaltung der bestehenden Landesverfassung und also die Sicherung der lutherischen Kirche. Petzoldts theologische Beschreibung von Aufklärung und Rationalismus dagegen müsste angesichts der in jüngster Zeit stark vorangetriebenen Aufklärungsforschung diskutiert werden.

Die Lektüre des angezeigten Buches, dem für eine zweite Auflage einige formale Fehlerkorrekturen zu wünschen sind, sei nachdrücklich anempfohlen. Übrigens auch dem historisch berührten Spaziergänger in Dresden.

Münster *Uta Wiggermann*

Czaika, Otfried, David Chytraeus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich (= Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 51). Helsinki (Luther-Agricola-Gesellschaft) 2002, 538 S., kart., ISBN 951-9047-60-3

David Chytraeus hat die Universität Rostock in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entscheidend geprägt. Die Universität der Hansestadt mit dem Hafen zur Ostsee liegt zwar unbezweifelbar in Deutschland, hatte aber zu Lebzeiten von Chytraeus einen sehr weiten Bedeutungsradius über Deutschland hinaus zum damaligen großen schwedischen Reich. Nachdem Wittenberg einiges von seiner Bedeutung eingebüßt hatte, war Rostock zur Zeit von Chytraeus ein wichtiger Studienort für nordische Studenten. Diesen Zusammenhängen nachzugehen, ist

keine leichte Aufgabe. Man braucht dazu die Kenntnis der schwedischen und der finnischen Sprache, den Zugang zur schwedischen und finnischen Literatur und zu den entsprechenden Archiven. Chytraeus hat zwar in jüngster Zeit einiges Interesse auf sich gezogen, aber es gibt von ihm weder eine modernen Gepflogenheiten entsprechende Briefausgabe noch eine wirklich zureichende Bibliographie. Otfried Czaika hat die Brücke zwischen Rostock und den nordischen Ländern eingenommen und hinüber und herüber geforscht. Er schließt sich damit an die Arbeiten seiner Lehrer an: Simo Heininen (Helsinki) hatte über die finnischen Studenten in Wittenberg ein Buch vorgelegt und Thomas Kaufmann (Göttingen, früher München) über die Universität Rostock. Czaika hat aus dieser Brückensicht im vorliegenden Buch in hervorragender Weise Kapital geschlagen und die Chytraeusforschung um einen Meilenstein nach vorne gebracht. Seine Studien sind auf soliden Erforschungen des reichlich vorhandenen Archivmaterials aufgebaut. Er nennt neben vielen Helfern ausdrücklich und sehr anerkennend die Hilfe, die er von der Rostocker Landeshistorikerin, Frau Dr. Sabine Pettke, erfahren hat. Dieser Dank kann nur als Synonym für gründliche Archivstudien an den unterschiedlichen Beständen interpretiert werden. Vieles von den Argumentationshintergründen in den Schriften von Chytraeus wird dadurch erst richtig deutlich erkennbar.

Nach einer Einleitung informiert der Vf. im 2. Kapitel über das schwedische Reich im 16. Jahrhundert. Die Regierung Gustav Vasas und seiner Söhne wird hier vorgestellt. In diese Darstellung zeichnet er die Entwicklung Schwedens – heute muss man immer gleich hinzufügen, was damals selbstverständlich war: und Finnlands – im Blick auf Reformation und Konfessionalisierung ein und betont die enge Einbindung Schwedens in den historischen und theologiegeschichtlichen Kontext mit dem deutschen Protestantismus. Das dritte Kapitel widmet sich den skandinavischen Studienreisen in dieser Zeit. Schon vor der Reformation hatte Rostock hier seinen Platz für Studenten aus den nördlichen Ländern eingenommen. Zeitweilig ging die herausragende Bedeutung an Wittenberg über, kehrte dann aber ab der Jahrhundertmitte doch wieder zur Warnowstadt zurück. Hier kann Vf. einzeichnen, was er über skandinavische Studenten an der Universität Rostock zwischen 1550 und 1600 ermittelt hat. Er schließt eine „Kollektivbiographie" dieser Studenten an. Hier wertet er systematisch aus, was er zusammengetragen hat. Im vierten Kapitel beschreibt er die Studienbedingungen zur damaligen Zeit in Rostock anhand verschiedener Quellengattungen. Auch Stammbücher und Universitätsakten werden dafür herangezogen.

Die Kontakte von Chytraeus zum schwedischen Reich werden im fünften Kapitel dargestellt. Hier geht es um Widmungsvorreden und Korrespondenz, durch die sich Chytraeus in aktuelle kirchenpolitische Fragen durch Verbindungen mit König Johan III. einschaltet. Diesem König hatte Chytraeus seine Historia der Augsburgischen Konfession durch eine handschriftliche Dedikation in der ersten deutschen Auflage gewidmet, ihm schrieb er jedoch noch wesentlich deutlicher eine Widmungsvorrede vor die lateinische Version des gleichen historiographischen Titels. Diese lateinische Version unterscheidet sich bekanntlich im Inhalt in mancher Hinsicht von der deutschen Ausgabe, was sie für den kirchenpolitisch zum römischen Katholizismus neigenden König besonders wichtig macht. Eine nicht unbedeutende Rolle nahm Chytraeus auch als Historiograph schwedischer Geschichte ein.

Vor allem durch seine in Schweden tätigen Schüler konnte Chytraeus Einfluss nehmen auf die kirchenpolitische Szene in Schweden (Kap. 6). Er kann dazu beitragen, dass die Confessio Augustana zur Bekenntnisschrift in Schweden wird. Im Amt des Erzbischofs in Schweden finden wir Schüler von Chytraeus, die das in Rostock Gelernte im wichtigen Amt umzusetzen wussten. „Den Chytraeus-Schülern, die 1593 auf der Synode in Uppsala den größten Einfluss gewannen, war für über ein halbes Jahrhundert das höchste schwedische Kirchenamt vorbehalten"(S. 352). Vor allem durch seine „Catechesis..." hat der Rostocker in die schwedische Kirche hinein prägend gewirkt. Sie diente dort als Schulbuch. Abschließend würdigt der Verfasser die theologische Position des Rostocker Gelehrten. Chytraeus war ein Theologe, der seine Position Luther und Melanchthon in gleicher Weise verdankte. „Die Ausbildung einer uniformen, bekenntnisgebundenen schwedischen Kirche mit der darauf bezogenen lutherischen Konfessionskultur ist vornehmlich mit David Chytraeus und der Rostocker Universität verbunden"(S. 401). Ein Summary in englischer Sprache rundet den Textteil des Bandes ab und gibt auch den Lesern, die des Deutschen nicht so mächtig sind, einen schnellen ersten Zugang zum Inhalt, was in diesem Fall besonders wichtig ist.

Der Anhang mit Tabellen und Übersichten über die behandelten Namen ist in diesem Buch von hohem Informationswert. Hier wird überblicksartig belegt, was im Text entfaltet worden ist. Ein Verzeichnis der Korrespondenz mit skandinavischen Korrespondenzpartnern ist im Fall der sehr wenig bearbeiteten Quellen von besonderer Wichtigkeit. Auch die Widmungsvorreden werden gesondert zusammengestellt. Die Auflistung der „Drucke Rostocker Theologieprofessoren (1551 – 1613) in schwedischen und finnischen Archiven und Bibliotheken" ist sehr aufschlussreich. Das übliche Quellen- und Literaturverzeichnis schließt sich an. Das den Band abrundende Register bietet ein Personen-, Orts- und Länderverzeichnis sowie ein Autorenverzeichnis.

Czaika hat eine sehr gründliche und weiterführende Arbeit vorgelegt, die für die Chytraeusforschung von großer Bedeutung ist. Dies Buch ist aber auch überhaupt für die Kenntnis des Wissenschaftsbetriebs im internationalen nordeuropäischen Horizont des 16. Jahrhunderts von hohem Informationswert.

Leider sind zahlreiche Druckfehler doch nicht vor der Drucklegung ausgeräumt worden, was den Lesegenuss des guten Buches gelegentlich stört.

Neuendettelsau *Rudolf Keller*

Schmidt, Uwe, Geschichte der Stadt Schorndorf, hrg. von der Stadt Schorndorf mit Beiträgen von Rainer Lächele, Beate Sauerbrey und Thomas Vogel. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2002. 728 Seiten, ISBN 3-8062-1598-7, 141 Abb.

Schorndorf, 1235 erstmals urkundlich erwähnt, ist seit nachweislich 1262 württembergische Stadt, gehörte bis zum verheerenden Stadtbrand von 1634 nach Stuttgart, Tübingen und Urach zu den bedeutendsten Amtsstädten der württembergischen Landesherren, war bis 1938 Oberamtsstadt und ist seit 1967 Große Kreisstadt. Das Autorenteam des vorliegenden Bandes unter der Leitung des Ulmer Historikers Uwe Schmidt hat es sich zur Aufgabe gemacht, die rund 725-jährige Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, wissenschaftlichen Ansprüchen genügend, dennoch „verständlich und anschaulich" darzustellen. Um diesem Ansatz gerecht zu werden, sollte die lokale Geschichte in den übergeordneten historischen Kontext gestellt und insbesondere eine Sozial-, Wirtschafts- und Alltagsgeschichte derjenigen Menschen gezeichnet werden - auch und gerade der kleinen Leute -, welche die Geschichte der Stadt mit gestalteten.

Dieses im Vorwort formulierte Anliegen des Buches konnte vom Autorenteam gerade einmal zur Hälfte eingelöst werden. Denn das Werk zerfällt sowohl bei der Betrachtung der chronologisch angelegten Überblickskapitel (S. 13-243) als auch bei den Vertiefungskapiteln zur Siedlungsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Sozialgeschichte, Kirchengeschichte usw. (S. 244-604) in auffälliger Weise in zwei von der Qualität und vom methodischen Ansatz her völlig unterschiedliche Hälften:

(1) Die Auseinandersetzung mit der Geschichte Schorndorfs vom Mittelalter bis zum Stadtbrand von 1634 erfolgt nahezu ausschließlich in Form einer Wiedergabe der hinlänglich bekannten stadtgeschichtlichen Literatur. Dabei hat sich das Autorenteam kaum die Mühe gemacht, die zum Teil überholten Beiträge einer kritischen Analyse zu unterziehen. Regelrecht vermieden haben die Autoren die – zweifellos aufwändige – Untersuchung der zu Schorndorf vorliegenden Originalquellen, so zum Beispiel den umfangreichen Quellenkorpus, der im Hauptstaatsarchiv Stuttgart gut erschlossen vorliegt. Anhand von Musterungs- und Steuerlisten, Urfehden, geistlichen und weltlichen Urbaren oder der Listen der Aufständischen im Armen Konrad hätte eine lebendige, beispielhafte Geschichte des politischen, kirchlichen, wirtschaftlich-sozialen Lebens von Schorndorf im 15. und 16. Jahrhundert gezeichnet werden können. Dann wäre augenscheinlich geworden, warum Schorndorf eine so bedeutende Stellung innerhalb Württembergs zukam, eine im chronologischen Teil getroffene Einschätzung, die ohne Nachweise eine leere Worthülse bleibt. Das Autorenteam hat unverständlicherweise nicht einmal auf die Standard-Quellenwerke wie die Württembergischen Regesten, die Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz oder die Investiturprotokolle zurück gegriffen. Durch diese Herangehensweise ist leider eine ermüdende, spröde und wenig neue Erkenntnisse liefernde Geschichte Schorndorfs vom Mittelalter bis 1634 entstanden.

(2) Den genau entgegengesetzten Zuschnitt weisen all diejenigen Kapitel auf, die sich mit der Stadtgeschichte seit 1634 bis heute beschäftigen. Die akribische und aufwändige Auswertung der zur Verfügung stehenden Quellen - von den Kirchenvisitationsakten über Gemeinderats- und Gerichtsprotokolle bis hin zu den verschiedenen Ausgaben der Tageszeitungen - erbringt eine modernen Maßstäben ge-

recht werdende Stadtgeschichte, die durch eine Vielzahl neuer Ergebnisse überzeugt und auf lebendige und anschauliche Weise das politische, kirchliche und wirtschaftlich-soziale Profil Schorndorfs und seiner Bewohner deutlich herausarbeitet und auch die „Schorndorfer" zu Akteuren werden lässt.

Das präsentierte Bildmaterial, das vor allem für das 20. Jahrhundert vorliegt, ist umsichtig ausgewählt, indes schmälert die vielfach geringe Bildgröße und vor allem eine zum Teil unüberlegte Platzierung der Abbildungen die Anschaulichkeit, wenn z.B. Darstellungen gotischer Kunst im Kapitel zum Dreißigjährigen Krieg oder Illustrationen aus dem 18. Jahrhundert in den Kapiteln Kaiserreich oder Volkshochschule begegnen. Auch hätte bei einem 728 Seiten umfassenden Band das Bildmaterial reichhaltiger als die 141 gezeigten Abbildungen ausfallen dürfen, wird der Leser doch über weite Strecken mit einer „Bleiwüste" konfrontiert.

Nach Lektüre des gesamten Werks, vor allem nach dem positiven Eindruck, den die Kapitel ab 1634 hinterlassen, drängt sich die Frage auf, warum der Schriftleiter nicht auch für den Zeitraum davor zusätzliche Autoren eingebunden hat, die willens und in der Lage gewesen wären, hohen wissenschaftlichen Standard zu bieten. So bleiben leider auffällige Brüche und Dissonanzen im Werk zurück, die man auch hätte vermeiden können, hätte man das Werk ganz einfach Geschichte Schorndorfs von 1634 bis heute mit einem kurzen Überblick zur mittelalterlichen Geschichte genannt. So wären keine unerfüllten Hoffnungen geweckt und die wirklich empfehlenswerten und überzeugenden Kapitel hätten einen höheren Stellenwert erlangt.

Ravensburg *Andreas Schmauder*

Nichtweiß, Barbara (Hrg.), Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792 – 1802 – 1830. Mainz (Philipp von Zabern) 2002 [= Publikationen Bistum Mainz / Dokumentation im Anschluß an die Ausstellung in Mainz, Haus am Dom, 7.5.–5.6.2002]

Kaum ein Buch kommt heute ohne „Klappentext" aus. Ein solcher will einen potentiellen Leser auf ein Buch neugierig machen. In gedrängter Form soll dessen Fragestellung umrissen werden. Besser als Worte es vermöchten, gelingt das dem vorliegenden Band durch kleine Porträtdarstellungen zweier Persönlichkeiten der Mainzer Kirchengeschichte: Auf der einen Seite sieht man den letzten Mainzer Erzbischof und Kurfürsten, Friedrich Karl Joseph Reichsfreiherr von Erthal (1719-1802). Das Bildnis zeigt einen Mann mit selbstbewusster Miene. Angetan mit einer Hermelinmozzetta, geschmückt durch ein purpurnes Band mit diamantenen Orden, blickt er aus einem gesund geröteten Gesicht unter der gepuderten Perücke den Betrachter geradeheraus an. Auf der rechten Seite dagegen ist der 1802 von Napoleons Gnaden eingesetzte erste Bischof des (zunächst auf den linksrheinischen Teil reduzierten) französischen Bistums, Joseph Ludwig Colmar (1760-1818) zu erkennen: blass, gesenkten Blickes, ernst, ja fast versonnen, in schwarzer Soutane mit dunklem Bäffchen. Von diesen Bildern her erschließt sich auch der Titel des Bandes, der als Retrospektive auf eine Ausstellung anlässlich des 200-jährigen Jubiläums der „Neugründung" des Bistums Mainz im Jahr 2002 angelegt ist und dem Leser durch Bilder und zugehörige Texte gleichsam einen virtuellen Rundgang durch die museale Präsentation ermöglicht: Erthal ist der letzte *Kirchenfürst*, dem es als Reichserzkanzler vergönnt gewesen war, den letzten Kaiser des überlebten Alten Reiches zu krönen, bevor er 1792 vor den französischen Revolutionstruppen fliehen musste. An das Bild eines solchen Oberhirten gewöhnt, erscheint der asketische und pastoral ausgerichtete Colmar, der sogar zeitweise als Eidverweigerer im Untergrund gelebt hatte, den Mainzern dagegen geradezu als *Bettelbub*. Der Band schildert in treffend ausgewählten Schlaglichtern die Wechselfälle, die das (Erz-)Bistum unter diesen beiden Männern erlebte. Miniaturartig wird auch das Bild des schillernden Karl Theodor von Dalberg (1744-1817) gezeichnet, dem 1802 der rechtsrheinische Teil des Bistums übertragen wurde und der als „Büttel" Napoleons die mainzische Erzwürde nach Regensburg transferierte. Die Darstellung endet mit der nachnapoleonischen Verschiebung des Bistums in den hessischen (Darmstädter) Machtbereich. Der Band hat das Ziel, „die Entstehung des heutigen Bistums Mainz (...) über den Kreis der Fachgelehrten hinaus einem weiteren Publikum näher zu bringen (S.5)". Das ist ein verdienstlicher Ansatz – mangelt es doch heute weniger an kirchengeschichtlichen Spezialstudien als an anspruchsvollen und zugleich allgemeinverständlichen Publikationen, die auch den interessierten Laien zu fesseln vermögen. Das gelingt den Autoren ohne Zweifel, nicht zuletzt durch die reiche, teils farbige Bebilderung und die knappen und anregenden Begleittexte der Herausgeberin zu den sorgfältig ausgewählten

Abbildungen. Kleinere Mängel fallen da kaum ins Gewicht: Die rasante territoriale Entwicklung, die sich in dem beschriebenen Zeitraum vollzog, ließe sich leichter nachvollziehen, wenn man die Karten im Farbteil nebeneinander geblendet hätte. Die eine oder andere nicht ganz glückliche „Aktualisierung" (z. B. S. 26 und 106) wäre nicht nötig gewesen – die Texte sprechen auch so für sich. Wenn Bischof Colmar anachronistisch zum „Ökumeniker" (S. 89) stilisiert wird, nur weil er rabiate Angriffe gegen Protestanten nicht dulden wollte, dann ist eine hagiographische Tendenz unübersehbar.

Der Band visualisiert gewissermaßen, was Jedin zuerst thematisiert hat: Jede Zeit bringt ihr eigenes „Bischofsideal" hervor. Das Umschlagen in ein neues Ideal vor dem Hintergrund einer Zeitenwende wird von den Autoren klar herausgearbeitet, wobei Colmar und seine Nachfolger eine deutlich positivere Wertung erfahren als Erthal und seine Vorgänger. Über Ersteren heißt es etwa: „Er verzichtet auf Reichtum und Prunk, ist zugleich gütig und streng und ist unermüdlich im Dienst seiner Diözese tätig (S. 131)." Erthal dagegen „sonnt" sich lieber „im Glanz gekrönter Häupter" (S. 30); er „segelt gern mit dem Wind, der am meisten Vorteile verspricht" (S. 26). Colmar steht dem heutigen Bischofsideal näher. Die Verdienste des letzten Kurfürsten, eines „gemäßigten Aufklärers", dürften dem Publikum schwerer zu vermitteln sein: eines Mannes, der im Dienste eines Reiches stand, das zwar einerseits ein schwerfälliger alter Koloss war, andererseits aber auch ein austariertes Machtgefüge, in dem die Interessen der katholischen Kirche einigermaßen gewahrt blieben. Colmar dagegen, der Bischof von Napoleons Gnaden, steht für eine Epoche, in der die Kirche zum Spielball der Politik zu werden drohte. Immerhin war es bis zu seinem späteren Nachfolger Ketteler, dem großen Verteidiger der Kirchenfreiheit, nicht mehr weit. Ein anspruchsvolles Buch, das den Leser einlädt, solche historischen Entwicklungen nachzuvollziehen!

Mainz *Jörg Ernesti*

Mészáros, Tibor, Doch die Seinen nahmen ihn nicht auf. Der Sekretär Kardinal Mindszentys erinnert sich, Verlag Tibor Schäfer, Herne 2002, 290 Seiten, brosch., 24,90 €.

Die so genannte Vatikanische Ostpolitik der Jahre 1958 bis 1978 ist eine der am meisten kontrovers diskutierten kirchenpolitischen Fragen des 20. Jahrhunderts. Für ihre Protagonisten und Befürworter war sie ein notwendiger Versuch, aus der Sackgasse des Schweigens heraus in Kontakt mit den kommunistischen Regimen Mittel-, Ost- und Südosteuropas zu kommen und die kirchliche Hierarchie und Seelsorge durch Verständigung über gangbare Bischofskandidaten am Leben zu erhalten. Ihre Gegner halten sie für eine gescheiterte Anbiederung an den ideologischen Feind zum Nachteil der Kirche, ja für eine Missachtung derer, die vor Ort unter Einsatz ihrer Freiheit, oft ihres Lebens, Widerstand leisteten. Der Graben zwischen den Meinungen geht nicht selten quer durch die klassischen Lager von „Liberalen" und „Konservativen".

Die buchstäblichen Parallelwelten des „freien Westens" und der hermetisch abgeriegelten, unterdrückten Kirche hinter dem Eisernen Vorhang führten zur weitgehenden geistigen – auch theologischen - Abkoppelung voneinander und zu einer grundlegend unterschiedlichen Wahrnehmung: Hier die „Verhandler" im Vatikan, denen Bekennerbischöfe wie der ungarische Primas Joszef Mindszenty (1892-1975) mit der Zeit als „Reaktionäre" und „Hindernisse" auf dem von ihnen eingeschlagenen Weg erscheinen mussten. Dort die „Bekenner", die, selbst oft weitgehend isoliert und handlungsunfähig, in den Verhandlungen der römischen Kirchenleitung und der Einsetzung systemkonformer Bischöfe nichts anderes als einen wie auch immer begründeten Verrat an der Sache ihrer Kirche erkennen konnten.

Verschiedenste Akteneditionen, Monographien und Fachtagungen haben in den vergangenen Jahren neue, teils erstaunliche Einsichten in die möglichen Motive, die Konsistenz und die Handlungsweisen „vatikanischer Ostpolitik" gestattet. Ein abschließendes Urteil wird freilich erst möglich sein, wenn alle Akten zugänglich sind. Ungarn etwa ließ 1998 auf Drängen des Vatikans alle Dokumente zum Agrément von 1964 um weitere 75 Jahre sperren - bis 2073. Zu dem noch reichlich unvollständigen Puzzle zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der ungarischen Kirchengeschichte in kommunistischer Zeit sind dennoch zuletzt mehrere neue Teile hinzugekommen, darunter auch die Erinnerungen des letzten Mindszenty-Sekretärs Tibor Mészáros, der im September 2003 mit 84 Jahren starb. Sie liegen seit 2002 auch in deutscher Übersetzung vor.

Das Werk ist eine an vielen Stellen bittere, teils auch versöhnliche Rückschau, quasi stellvertretend für jene Kirchenleute der zweiten Reihe, die ihre Lebensleistung und Leiden unter der kommunistischen

Bedrückung in der „neuen Zeit" ebenso wenig gewürdigt sehen wie vor der Wende. Beklemmend ist die Schilderung von Mészáros' Gefangennahme 1948, der Auslieferung an die Sowjetunion durch die ungarischen Landsleute sowie der mehrjährigen, menschenunwürdigen Lagerhaft im sibirischen Gulag. Sie ersetzt gleichsam die fehlenden persönlichen Passagen in Mindszentys „Erinnerungen" an seine Haft. Denn der Primas hatte während der Abfassung seinen Sekretär, der auch eine Beschreibung der Gewissensnöte und Zweifel im Gefängnis anmahnte, mit den Worten abgekanzelt: „Ich werde mich nicht entblößen!"

Bei der Charakterisierung Mindszentys, dem er 1944/45 und dann noch mal 1972 bis zu dessen Tod 1975 diente, ist Mészáros nicht übermäßig befangen. Aus seiner Verehrung für die Geradlinigkeit, die Würde und Standfestigkeit des Kardinals macht er keinen Hehl, ohne jedoch unkritisch zu sein. Durch die plastische Beschreibung etwa von Mindszentys schlechter Menschenkenntnis, seiner Eigenwilligkeit und seiner regelrechten Fixierung auf das Ungarntum wird die Betonung seiner positiven Eigenschaften glaubwürdiger.

Im Politischen ist das Buch ein Rundumschlag gegen die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI., das „System Casaroli" und „seine Kreaturen" (Zitat) bis hin zum heutigen Kardinal-Staatssekretär Sodano. Kardinal König wird als kalt berechnender österreichischer Machtpolitiker – in Kontrast zum impulsiven, aber ohne Trümpfe dastehenden Ungarn Mindszenty – beschrieben, und sogar den von ihm selbst gelobten Johannes Paul II. beargwöhnt Mészáros als potenziellen Profiteur Casarolis in seiner Zeit als Krakauer Erzbischof. Bei allem menschlichen Verständnis: In seiner Bewertung der zeitgenössischen Vorgänge schießt der Autor wohl mehr als ein Mal über das Ziel hinaus. Theologisch bedenklich ist etwa die Verdammung des Konzils und seiner Theologie in Bausch und Bogen, schließt ein solch kategorisches Urteil doch eine Mitwirkung des Heiligen Geistes – die ansonsten vielfach postuliert wird – schlicht aus.

Kurzum: Die Erinnerungen sind ein durchaus beeindruckendes Zeitzeugnis, aus dem tiefe Menschlichkeit und Erkenntnis der menschlichen Natur sprechen, aber auch die latent gekränkte Attitüde dessen, der seine Opfer für die Kirche missachtet sieht. Aus dieser sehr persönlichen Erfahrung heraus fällt Mészáros neben sehr zutreffenden moralischen wie politischen Urteilen auch einige, die die meisten Heutigen wohl weder hören wollen noch uneingeschränkt teilen werden.

Bonn *Alexander Brüggemann*

Masser, Karin, Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert, Münster (Aschendorff) 2002 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 145), 525 S., kt., ISBN 3-402-03809-9.

Das Wirken des spanisch-flämischen Theologen Christoph de Rojas y Spinola, seit 1666 Titularbischof von Tina (Dalmatien), seit 1685 Bischof von Wiener Neustadt, der von 1661 bis zu seinem Tode 1695 in immer neuen Anläufen eine Wiedervereinigung der deutschen Protestanten mit der römischen Kirche betrieb, hat in der letzten Zeit verstärktes Interesse gefunden. Allein drei gut dokumentierte Tagungen beleuchteten im letzten Jahrzehnt die Unionsversuche des ausgehenden 17. Jahrhunderts.[1]

Wegen der sehr verstreuten und dank Spinolas Hang zur Täuschung seiner Verhandlungspartner und Auftraggeber oftmals unzuverlässigen Quellen war die Kenntnis von seinen Aktivitäten aber nur sehr bruchstückhaft. Eine Arbeit, die sein Wirken und Wollen auf der Grundlage des umfangreichen Archivmaterials aus Deutschland, Österreich und Spanien und vor dem Hintergrund der politischen Verwicklungen nachzeichnet, war deshalb ein dringendes Desiderat. Die vorliegende katholisch-theologische Dissertation von Karin Masser leistet genau dies und muss

[1] Hans Otte/ Richard Schenk (Hrg.): Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz, Göttingen 1999 ist bei Masser benutzt. Nicht einmal erwähnt ist leider Heinz Duchhardt / Gerhard May (Hrg.): Union - Konversion - Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 2000, der auch einige Beiträge zu Spinola, Leibniz und Molanus enthält. Harm Klueting (Hrg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim 2003 konnte ihr noch nicht zugänglich sein.

schon allein deshalb mit großem Dank aufgenommen werden.

Allerdings begnügt sich Masser nicht mit einer Darstellung der Verhandlungen und Schriften Spinolas. Sie will neben ihm auch den lutherischen Theologen Gerard Wolter Molanus, Abt von Loccum und Kirchendirektor im Fürstentum Hannover, behandeln, der mit Spinola mehrfach über die Reunion verhandelte. Beide will sie aus dem Schatten von Leibniz und Bossuet herausholen, deren Briefwechsel häufig als erster Höhepunkt einer katholisch-evangelischen Annäherung gesehen wurde, obwohl er auf Spinolas und Molanus' Unionsschriften von 1683 basiert. Und schließlich will sie einen weiterführenden Beitrag zum heutigen ökumenischen Dialog leisten. Mit diesen drei Vorhaben weckt sie große Erwartungen, die letztlich eine Enttäuschung zurücklassen – auch wenn die Arbeit einen großen Erkenntnisfortschritt bringt.

Nach einem knappen Forschungsüberblick und der Erklärung ihrer eigenen Absichten skizziert Masser die Großwetterlage, in der Spinolas Wirken sich abspielt: den Gegensatz Habsburg-Frankreich, die Krise des Reiches nach dem Westfälischen Frieden und die Bedeutung der konfessionellen Trennung. Dies geschieht sehr knapp, aber die Hintergründe für jeden einzelnen weiteren Schritt werden in den folgenden Kapiteln sehr kenntnisreich (wenn auch mit Hilfe älterer Literatur) entfaltet. Dies ist eine ausgesprochene Stärke des Buches, wie es die Verwicklungen der europäischen und Reichspolitik als Motor oder auch Bremse der Unionsbestrebungen verständlich macht. Dagegen fehlt leider eine Einordnung in die Geschichte der evangelisch-katholischen Unionsbemühungen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts.

Auf allein 119 Seiten wird dann Spinolas Leben bis 1679 nachgezeichnet. Dieser Teil dient natürlich nicht nur dazu, seine Interaktion mit Molanus besser zu verstehen, sondern hat ein eigenes Gewicht. Masser kann aufgrund ihrer Quellenkenntnisse die bisherige Literatur häufig korrigieren und das Bild des Bischofs profilieren: Er war ein Theologe, der von franziskanischer Spiritualität und spanischer Mentalität geprägt war und kaum Verständnis für den Protestantismus hatte, stieß aber als Diplomat auf das Problem der Konfessionsverschiedenheit und versuchte dieses „Hindernis" für eine gesunde Entwicklung des Reichs durch eine Rückkehr der Protestanten in die römische Kirche aufzuheben. Dieses Vorhaben betrieb er beharrlich neben seinen sonstigen diplomatischen Missionen, obwohl es ihm kaum gelang, eine offizielle Beauftragung des Kaisers oder des Papstes hierfür zu bekommen.

Der Abschnitt über Molanus' Leben bis 1679 ist kürzer und weniger ergiebig. Masser stützt sich hier vorwiegend auf zwei Quellencorpora. Molanus' Schriften aus der Zeit als Professor in Rinteln weisen ihn aus als Schüler von Georg Calixt, dessen irenisches Programm er laut Masser jedoch eigenständig weiterführt. Aus dem Loccumer Bistumsarchiv erhebt Masser die Geschichte des Klosters bis 1671 (ein elfseitiger Exkurs, dessen Sinn nicht ganz deutlich wird) sowie die Umstände von Molanus' Aufnahme als Konventual und Wahl zum Abt, vor allem aber sein Programm für eine Erneuerung des evangelischen Mönchtums (ohne Berücksichtigung eines einschlägigen Aufsatzes von Dieter Brosius von 1992). Was sein Verhältnis zu den Landesherren und die Wirksamkeit in der hannoverschen Kirche betrifft, führt Masser jedoch kaum über Molanus' bisher einzigen Biographen Weidemann hinaus. Letztlich kann die katholische Theologin trotz großen Einfühlungsvermögens und unverhohlener Sympathie dem lutherischen Abt nicht in gleicher Weise gerecht werden wie dem katholischen Bischof; und zwar einfach deshalb, weil sein Wirken sich nicht so stringent auf das Thema der Unionsbemühungen reduzieren lässt.

Das bestätigt sich in den folgenden Teilen, die den Weg zum „Unionskonvent" von 1683, die beiden für ihn grundlegenden Schriften der beiden Protagonisten und den Widerstand im evangelischen Deutschland behandeln. Entscheidend für die Vorgeschichte war Ernst August von Hannover, der in seinem Streben nach der Kurwürde auf den Kaiser angewiesen war und deshalb zu Entgegenkommen gegenüber dessen Gesandten Spinola drängte. Auch Spinolas Motivation wird deutlich: Er sah in den Verhandlungen in Hannover nur einen Ansatz, der ihm endlich die offizielle kaiserliche und päpstliche Beauftragung für Unionsgespräche erwirken sollte, denn die hatte er nicht, obwohl er es gegenüber dem Herzog und seinen Theologen vorgab. Was Molanus sich von dem Entgegenkommen gegenüber Spinola wirklich erhoffte, das wird jedoch kaum plausibel gemacht. Er setzte Spinolas Unionsplan einen eigenen entgegen, der die theologischen Fragen ernster nahm, aber nicht einmal die Zustimmung der calixtinisch geprägten Theologen der übrigen welfischen Herzogtümer fand. Der energische Widerstand, den die von ihren Theologen ermahnten Fürsten von Hessen-Darm-

stadt und Kursachsen gegen das Projekt leisteten, machte eine Fortsetzung zunächst unmöglich. Die längere Zeit, in der Molanus nun jeden Kontakt mit Spinola verweigerte, lässt sogar daran zweifeln, dass es sich wirklich um „gemeinsame Unionsversuche" (428) handelte. Man wird eher sagen müssen, dass Spinola Molanus darüber getäuscht hatte, dass er ganz andere Ziele verfolgte. Den wieder aufgenommenen Bemühungen Spinolas seit 1688 entzog sich Molanus zunächst und setzte mehr auf Bossuet, bei dem er jedoch ebenso wenig erreichte wie später bei Spinolas Nachfolger Graf Buchheim-Schönborn. Auch Masser kann nur das Scheitern beider Männer konstatieren.

Masser bringt die Erkenntnisse über Spinolas und Molanus' Wirken deutlich voran, auch wenn man feststellen muss, dass sie keinesfalls alle erreichbaren Quellen herangezogen hat. Das Vatikanische Archiv hat sie beispielsweise nicht benutzt, sondern sich auf Philipp Hiltebrandts Werk von 1922 verlassen. Viele Dokumente besonders zum Unionskonvent benutzt sie nach Abschriften aus dem Leibniz-Nachlass in Hannover, anstatt auf die Originale zurückzugehen. Wie problematisch das ist, macht sie unfreiwillig deutlich, wenn sie z. B. Krätzinger, der 1866 die Schreiben von und an Landgräfin Elisabeth Dorothea ediert hat, eine sehr fehlerhafte Transskription vorwirft (302) – dabei hat Krätzinger nicht die Hannoveraner Kopien, sondern die Akten aus dem Darmstädter Archiv zu Grunde gelegt! Problematisch ist auch ihr Umgang mit Darstellungen aus Spinolas Feder, die sie allzu oft als authentische Quelle nimmt, obwohl sie andernorts Spinolas Tendenz zur Verschleierung und Täuschung durchaus anerkennt. So ist zu erwarten, dass auch ihre Darstellung noch an vielen Punkten weitergeführt und korrigiert werden kann. Besonders für Molanus gilt, dass noch Äußerungen in Briefen zu finden sein müssen, die seine eigenen Absichten und Erwartungen erst deutlich erkennbar machen können.

Schließlich muss auch die theologische Bewertung weiter diskutiert werden. Masser referiert ausführlich die theologische Argumentation der verschiedenen Unionsschriften und führt wichtige Beobachtungen an. Wenn sie in ihrem Schlusskapitel aber die gesamte Problematik in Aufnahme von Heribert Mühlens Ansatz auf die unreflektierte Anerkennung der Heiligen Schrift als Erkenntnisgrund reduzieren will, verkürzt sie den Sachverhalt. Auch Verständnis und Bedeutung der Rechtfertigung waren nicht kompatibel, ein Versuch der Harmonisierung der lutherischen Rechtfertigungslehre mit der tridentinischen, wie sie Molanus versuchte (hier freilich in der Nachfolge von Calixt, der 1633 schon eine ähnliche Formel vorgelegt hatte), musste den Widerstand der anderen Lutheraner ebenso hervorrufen wie seine signalisierte Anerkennung des päpstlichen Primats.

Bedauerlich ist, dass diesem sehr detailreichen Buch ein Register fehlt. Und störend sind die übermäßig vielen Druckfehler, die sich auch in Jahreszahlen und Namen finden. Ich notiere nur als Beispiele: 140: 1679 statt 1670; 156: 1679 statt 1779; 167: 1662 statt 1622; 520: Schlaich statt Schaich. Weitere Fehler: 238f: Nur das zweite erwähnte Glückwunschschreiben bezieht sich auf den Jahreswechsel 1680/81, das erste auf 1681/82; 305: statt Ernst von Sachsen-Eisenach recte Johann Georg I. von Sachsen-Eisenach.

Berlin *Martin Friedrich*

Klöcker, Michael, Katholikentage im Erzbistum Köln 1919/20. Analysen und Dokumente mit besonderer Berücksichtigung des Kreises Jülich, Jülich, Joseph-Kuhl-Gesellschaft, 2002, 439 S. ISBN:3-932903-05-6.

M.K. beschäftigte sich mit der Organisation der lokalen Katholikentage im Bistum Köln und stützte sich dabei im Wesentlichen auf Broschüren und Artikel der lokalen katholischen Presse – auch wenn er punktuell das Historische Archiv des Erzbistums Köln und das Bischöfliche Diözesanarchiv Aachen nutzte. Diese heute in Vergessenheit geratenen Kongresse ersetzten die gesamtdeutschen Katholikentage vor deren Wiederaufnahme in Frankfurt am Main Ende August 1921 und „verdienen besondere Aufmerksamkeit als Formierung und Herstellung von Öffentlichkeit nunmehr im republikanischen Staatsrahmen, in dem sich demokratische und liberale Perspektiven verbreiteten" (S. 48).

Nach einer kurzen Darstellung der Situation der deutschen Katholiken nach dem Ersten Weltkrieg (S. 10-31) fasst der Autor die Umstände, die zur Wiederaufnahme der lokalen Katholikentage im Frühjahr 1919 (S. 32-33) geführt haben unter dem Blickwinkel ihrer Relevanz und ihrer Funktionen (S. 34-55) zusammen: Sie sollten die Einheit und die Macht der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche angesichts des bevorstehenden Bürgerkrieges zeigen. Gleichzeitig ermöglichten sie die Mobilisierung der Laien an der Basis unter der Führung ihres Bi-

schofs, ohne dass die soziale Hierarchie des Kaiserreichs angetastet würde, und die gegenüber dem Staat geeinte Darstellung der Werte und Forderungen der Katholiken. Nach dem ersten niederrheinischen Katholikentag in Kleve, der als Veranstaltungsmuster dargestellt wird (S. 56-60), bietet das Buch eine unvollständige Liste der im Bistum Köln veranstalteten lokalen Katholikentage, wobei für jeden einzelnen in tabellarischer Form die Bezugsregion, die Zusammensetzung des Lokalkomitees, das Zeremoniell, die Versammlungen einschließlich der Namen der Redner, das Thema und der Ort der Beiträge genannt werden (S. 61-115). M. K. beleuchtet noch weitere Aspekte: die Organisation, die Festzüge, die Versammlungen, die Reden, die Resolutionen, die Bilanzen und die „Einzelkatholikentage im Rahmen der Entwicklung des ‚katholischen Milieus' und als aufschlussreiche Episoden der Modernisierungen von Vereinskultur, politischer Kultur und religiöser Festkultur" (S. 116-185). M.K. gibt Reden und Presseartikel (S. 186-298) unter besonderer Berücksichtigung des lokalen Katholikentages in Jülich am 26. und 27. September 1920 (S. 299-387) wider. Er schließt die Arbeit mit Photographien (S. 388-397), einer Liste der Quellen mit Bibliographie (S. 398-418) und einem nicht fehlerfreien Index der Eigennamen, Orte und Hauptthemen ab (S. 419-439).

Viele relevante Informationen, insbesondere über die Rolle der lokalen Katholikentage bei der Modernisierung von Vereinskultur, politischer Kultur und religiöser Festkultur, verlieren sich in einer Reihe sich wiederholender Details. Manchmal bricht die Argumentationsstruktur abrupt ab, so als wollte sich M. K. darauf beschränken, die Ideen von Josef Mooser auf die lokalen Katholikentage des Bistums Köln 1919/20 anzuwenden. Dieser hatte jedoch vor dem Hintergrund der Arbeiten von Wilfried Loth und Jürgen Habermas nur über die gesamtdeutschen Katholikentage während des Kaiserreichs und nicht über die der Weimarer Republik geschrieben. Im Übrigen unterlaufen M.K. Ungenauigkeiten. Er verwechselt beispielsweise die Lokalkomitees, die die lokalen Katholikentage organisierten, mit denjenigen, die mit der Logistik der gesamtdeutschen Katholikentage beauftragt waren (S. 116-117). Er schreibt außerdem, dass Adolf Donders nach dem Tod von Joseph Mausbach (am 31. Januar 1931 und nicht erst 1932) „Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholikentage" wurde (S. 86, Fußnote 184). Die exakte Bezeichnung war jedoch erstens „Generalsekretär des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands" und ab 1927 „Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken" und zweitens hatte Msgr. Adolf Donders sein Amt bereits 1920 niedergelegt. M.K. hätte eine vollständigere Analyse vornehmen und dabei insbesondere darstellen sollen, wie die Katholikentage des Bistums Köln von den Feinden der Kirche, den kirchlichen Würdenträgern sowie den Organisatoren der gesamtdeutschen Katholikentage wahrgenommen wurden. Es entspricht nicht der Realität, wenn er diese lokalen Katholikentage als freie Elektronen ohne Verbindung zum Zentralkomitee, das ab 1898 die gesamtdeutschen Katholikentage organisierte, und zur Kirchenleitung, die von deren Organisation nur mehr informiert wurde, beschreibt. Allerdings erwirkte Klemens Graf Droste zu Vischering, der dem Zentralkomitee vorstand, ab April 1919, dass jeder Bischof einen Verantwortlichen, vorzugsweise einen Laien ernannte, der die Organisation der lokalen Katholikentage in seinem Bistum überwachen und diesbezüglich dem Zentralkomitee Bericht erstatten sollte. Dieses war bereit, wenn nötig sogar in finanzieller Hinsicht, seine Unterstützung zu gewähren.

Interessant ist diese Arbeit im Grunde wegen der zahlreichen Redeauszüge, die ziemlich präzise die Einstellungen der politischen Verantwortungsträger und Vereinsleiter an der Spitze der katholischen Bevölkerung im Bistum Köln nach dem Trauma des Ersten Weltkriegs, der Niederlage und des Falls der letzten regierenden Monarchien widergeben.

Caluire et Cuire *Marie-Emmanuelle Reytier*

Fischer, Hermann, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert , Stuttgart (Kohlhammer), 2002, 390 S., geb.

Das Buch bietet in souveräner Handhabung eine gelungene Grundorientierung über die gewichtigsten Konzeptionen *Systematischer* Theologie im 20. Jahrhundert. Fischer konzentriert sich dabei auf die *deutschsprachige* Theologie *evangelischer* Provenienz. Seine Rekonstruktion der jeweiligen Entwürfe ist von einer werkgeschichtlichen und werkimmanenten Perspektive geleitet. Die politischen und soziokulturellen Bedingungen der jeweiligen Theologiekonzeptionen finden daher kaum Berücksichtigung. Seine Würdigung von Ernst Troeltsch und Trutz Rendtorff, von Paul Tillich und Emanuel Hirsch sowie dasjenige, was er selbst als Aufgaben Systematischer Theologie (305–320)

formuliert, zeigen gleichwohl, dass der Vf. diesen Aspekt als einen für die Wahrnehmung der Theologiegeschichte konstitutiven durchaus im Blick hat.

Der Vf. reiht nicht einfach Positionen aneinander, sondern sucht einen inneren Entwicklungsgang der Protestantischen Theologie nachzuzeichnen. Der Erste Weltkrieg bildet ihm hierfür die entscheidende Zäsur, insofern die Krisenerfahrung des Krieges die Vertreter der sogenannten dialektischen Theologie zu einer radikalen Absetzbewegung von der kulturprotestantischen Vätertheologie veranlasste, die in der Folge einen Aufbau von Theologie hervorbrachte, der über mehrere Jahrzehnte hinweg den inneren Gang der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts bestimmte. Diese zeigt sich, sei es durch positive Anknüpfung, sei es durch entschiedene Abgrenzung oder in dem Versuch der Vermittlung von Gegensätzen bzw. durch konzeptionelle Ergänzungen, direkt oder indirekt von jener bestimmt. Fischer zieht diese Entwicklungslinie von der frühen dialektischen Theologie über die Auseinandersetzung um „Barmen" und den „Ansbacher Ratschluss" hin zur „Kirchlichen Dogmatik" und zeichnet von da weiterführend den „anderen" Weg der Theologie in der Aufnahme der Wirklichkeitserfahrung des Menschen als einen gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich wahrgenommenen Ausgangspunkt bei Bultmann, Brunner, Gogarten, Althaus, Hirsch und Elert, zieht für die Darstellung der Entwicklung der Systematischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg Tillich, Ebeling und Bonhoeffer heran, thematisiert die Theologie auf „neuen Wegen" in der Frage nach dem historischen Jesus, der Wende zur heilsgeschichtlichen Theologie (Pannenberg), der Betonung der Eschatologie (Moltmann) sowie der politischen Theologie in Gestalt der Befreiungstheologie und feministischen Theologie. In diesem Teil entspricht das Buch bis auf eine Einfügung, die sich der unterdessen erschienenen Systematischen Theologie von W. Pannenberg widmet (169–178), soweit ich sehe, seinem Vorgänger (vgl. Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1997).

Der vorliegende Band ist ergänzt durch m. E. besonders gelungene weitere Darstellungen zeitgenössischer Positionen. Mit Trutz Rendtorff, Eberhard Jüngel, Eilert Herms, Falk Wagner kommen dabei Konzeptionen ausführlich zur Behandlung, die bislang kaum einer entsprechenden Darstellung zugeführt wurden (außer Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. II, Tübingen 1997). Eigens hervorgehoben sei die mit sicherem Zugriff und Sympathie gezeichnete Kontur der Position von Trutz Rendtorff. Dessen die Barth'sche Theologie auf das neuzeitliche Paradigma der Autonomie zuspitzende Barthdeutung, die Funktion des Kirchenbegriffs für Rendtorffs eigenes Theologieverständnis, seine Beziehung zu Troeltschs Christentumstheorie und die Grundzüge der Rendtorff'schen Ethik werden mit Verve entfaltet. Auch die Darstellung von Anliegen und Durchführung der Theologie Falk Wagners verdient besondere Erwähnung. Sachlich distanziert zeichnet Fischer Wagners Weg nach von dessen durch Hegels Kritik an der Projektionstätigkeit des religiösen Bewusstseins geleiteten Theorie des Absoluten hin zur Orientierung an der empirischen Religion und der Forderung nach einer auch sozialpolitische Freiheit verwirklichenden Gestalt des Protestantismus in der modernen Welt.

Darüber hinaus wird mit der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre bis zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung plus Annex" auch ein Stück ökumenische Debattenlage in die Darstellung einbezogen, wobei der Vf. – selbst Unterzeichner des Hochschullehrerprotestes gegen die Gemeinsame Erklärung – die GE ebenso wie ein ausgehend von den Lehr- und Verwerfungssätzen des 16. Jahrhunderts und auf einen Lehrkonsens ausgerichtetes Ökumeneverständnis einer entschiedenen Kritik zuführt.

Protestantische Theologie ist für Fischer Theologie, die sich der Umformung des Christentums unter den Bedingungen der Neuzeit nicht nur als einer ihr von außen zukommenden Herausforderung stellt, sondern die selbst treibendes Movens dessen bildete und bildet, was die Neuzeit als Freiheitsgeschichte auszeichnet. Da, wo der Vf. diese Grundüberzeugung tangiert sieht, wird er in seiner ansonsten ausgewogen urteilenden Darstellung zupackend kritisch. Seine abschließenden Überlegungen zu Aufgaben und Grenzen Systematischer Theologie beginnen nicht umsonst mit dem Abschnitt „Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit" und rücken von daher die Erfahrung als methodisches Prinzip, die anthropologische Wende, die Besonderheit der Offenbarung und ihren Geltungsanspruch auf allgemeine Wahrheit sowie die Unterscheidung zwischen Prinzip des Christentums und dessen historischer Erscheinung als Grundelemente einer gegenwartsverantworteten Systematischen Theologie in den Vordergrund.

Fischers Darlegungen sind in verständlicher Diktion geschrieben, aus den Quel-

len gearbeitet und gut belegt. Den Abschnitten zu den behandelten theologischen Positionen sind jeweils Literaturhinweise und nicht zuletzt teilweise kaum bekannte Porträtphotographien aus eigenem Bestand beigegeben. Sicher: Man kann im Detail anders inhaltlich urteilen und auch anders gewichten. Man kann, wie die jüngere Forschung zu Barth es tut, dessen Kontinuität zur liberalen Tradition stärker betonen. Man kann für die Darstellung der Protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert einen erweiterten Wahrnehmungshorizont unter Einbeziehung der anderen theologischen Disziplinen, der außerdeutschen und der katholischen Theologie und unter Beachtung des gesamtgesellschaftlichen Kontextes veranschlagen. Indes: Für eine Darstellung mit dem angezeigten Anspruch und Zuschnitt ist das vorliegende Buch eine gelungene Sache. Und – der Systematikerin sei dieses Urteil erlaubt – sie bringt mit Recht zur Geltung, dass und inwiefern die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert von der Entwicklung in der Systematischen Theologie maßgeblich bestimmt war, und dies nicht nur in der akademischen Theologie.

Göttingen *Christine Axt-Piscalar*

Bireley, Robert, The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors. Cambridge u. a., Cambridge University Press 2003, 300 S., Illustrationen

Mit dieser wesentlich aus unveröffentlichten Ordens- und sonstigen kirchlichen Quellen erarbeiteten Studie führt der derzeit wohl renommierteste jesuitische Frühneuzeithistoriker seine Forschungen zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in der Epoche der Konfessionalisierung und des Dreißigjährigen Krieges fort. Im Focus stehen nunmehr die Wahrnehmungen und Einschätzungen der wechselnden Konfliktlagen sowie die Entscheidungsfindungen und das politische Engagement der an den katholischen Höfen Wien, Paris, Madrid und München angesiedelten Ordensverantwortlichen, eruiert vor allem anhand der Korrespondenzen, darunter derjenigen mit den Beichtvätern der jeweiligen Herrscher. Die Befunde werden zu einer an die mittlerweile übliche Phaseneinteilung des Krieges angelehnten chronologischen Gesamtdarstellung verdichtet. Diese teils eher nüchtern-deskriptiv, teils geradezu spannend geschriebene Erzählung wiederum orientiert sich an drei Leitfragen: erstens derjenigen nach dem Einfluss des Ordens auf die Kriegs- und Friedenspolitik der jeweiligen Höfe; zweitens derjenigen nach der Existenz oder Nichtexistenz einer ordensspezifischen Position und Strategie im Kriegsgeschehen und auf dem Weg zum Frieden, schließlich derjenigen nach den besonderen Maximen und Zielen der Ordensgeneräle Muzio Vitelleschi (im Amt seit 1615) und Vincent Carafa (gewählt 1646).

Im ersten Kapitel werden die Lage Europas um 1600, die hauptsächlichen Tendenzen der verfeindeten Parteien und Herrschaftsträger sowie die wichtigsten Akteure des Ordens skizziert. Bereits hier wird klar, dass trotz Unterstellung unter die keineswegs völlig widerspruchsfreien päpstlichen Direktiven und Wünsche sowie die Weisungen der Ordenszentrale, die in dieser Periode vor allem auf die dauerhafte Gewinnung der Fürsten für den Orden und Rom per persönlicher Seelsorge, Beratung und Beteiligung an der Prinzenerziehung zielten und deshalb zumal rhetorisch von weitgehender Anpassung an deren Wünsche und Erwartungen geprägt war, vor Ort, das heißt an den untersuchten Höfen, jeweils spezifische Bedingungen bestanden, auf die unvermeidlich und oft in erheblichem Maße einzugehen war. Obwohl in der böhmischen Phase des Krieges 1618 bis 1624 die Einschätzung vorherrschte, bei der Auseinandersetzung handele es sich um einen Religionskrieg, waren die Ordensverantwortlichen oft stärker mit der Schlichtung dynastischer oder sonstiger Probleme an den Höfen beschäftigt und ergab sich keineswegs ein einhelliges, konsequent durchgehaltenes Plädoyer für ungebremsten religiösen Schlachteifer. Die im Gegensatz dazu für den Abschnitt von 1624 bis 1629 zu konstatierende, ausgeprägte Militanz beruhte ebenfalls auf eher zufällig entstandenen, vor allem aus entsprechendem Verhalten katholischer Fürsten abzuleitenden Konstellationen, war also nicht Ausfluss einer übergreifenden jesuitischen Meisterstrategie. 1629 bis 1631 war nur ein geringer Teil der Ordensverantwortlichen maßgeblich an den in dieser Periode aufbrechenden innerkatholischen Konflikten beteiligt; allerdings trat das jesuitische Restaurationsinteresse als eigenständiger Faktor zumindest zeitweilig deutlicher in den Vordergrund. Die Phase des Zusammenbruchs und der Erholung zwischen 1631 und 1635 sah einerseits eine nochmalige Konzentration auf im engeren Sinne jesuitische Belange, andererseits war sie dadurch gekennzeichnet, dass der Orden stark in die wachsenden Spannungen zwischen Madrid, Wien und Paris einbezogen wurde. Diese sehr ungünstige Konstellation blieb auch 1635 bis 1642/43 nicht nur

erhalten, sondern verschärfte sich bekanntermaßen noch, wiewohl sich das Reich im Schatten der verschärften französisch-spanischen Rivalität bis 1645 zunehmend zu einem Schauplatz eigenen Gewichts und eigener Dynamik entwickelte. Der neue Ordensgeneral setzte definitiv auf die Beendigung des Krieges, auch wenn die sich abzeichnende Lösung nicht mit dem römischen Ideal eines genuinen Friedens übereinstimmte, und verbot daher z. B. seinem Dillinger Ordensbruder und ausgewiesenen Zeloten Heinrich Wangnereck jede öffentliche Agitation gegen diesen Kurs.

Das abschließende Kurzkapitel fasst die geschilderten Ereignisse zusammen und gibt ebenso knappe Antworten auf die eingangs gestellten Leitfragen. Die Jesuiten waren nach den hier erarbeiteten Ergebnissen zumindest im Untersuchungszeitraum keine monolithische Organisation. Der Orden entwickelte keine feste, klare und konsequente Strategie. Vielmehr hatten sich seine Vertreter an die jeweiligen spezifischen Bedingungen ihrer Wirkungsorte anzupassen und interpretierten ihre Lage, Möglichkeiten und die sie erreichenden Anweisungen der Zentrale von diesen Bedingungen her und auf diese zu. Daraus entstanden stark variierende Lösungen, die nur unter besonderen Umständen zur weitgehenden Übereinstimmung tendierten. Demzufolge sind auch – diese Konsequenzen werden freilich nur angedeutet – die bisher dem Orden zugeschriebenen Leistungen und Fehlleistungen kritisch zu überprüfen bzw. stärker situativ zu interpretieren. Der Verfasser stellt in diesem Zusammenhang sogar die These auf, „that Jesuit support of princes in the seventeenth century also contributed to the advance of princely absolutism vis-à-vis the church" (S. 274). Das sind Befunde, die diese souveräne, einen maßgeblichen Aspekt der Ereignisgeschichte anhand wenig beachteter Quellen erstmals nachhaltig erhellende Studie auch für den strukturhistorisch Interessierten höchst wertvoll macht.

Augsburg *Wolfgang E.J. Weber*

Braun, Karl-Heinz, Pugna spiritualis. Anthropologie der Katholischen Konfession: Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612). (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, hrg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Laetitia Boehm u. a., Neue Folge, Heft 23). Paderborn (Ferdinand Schöningh), 2003. 460 S., geb., ISBN 3- 506-73275-7

Wer kennt Jodocus Lorichius, einen Theologen der Freiburger Universität aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts? Müsste man ihn kennen? In seiner Zeit kannte man ihn im katholischen Deutschland und schätzte ihn sehr, vor allem in seiner Zunft. Lorichius war in Trarbach an der Mosel um 1540 geboren, ließ sich 1562 an der Alma mater in Freiburg immatrikulieren, erwarb den Magistertitel und studierte seit 1568 Theologie und erhielt nach den erforderlichen Examina 1575 eine Professur. Seit 1578 Ordinarius für scholastische Theologie, lehrte er in der Folgezeit vor allem Moral- und Kontroverstheologie. 11 Mal war er Rektor seiner Hochschule, 21 Semester versah er das Amt des Dekans der Theologischen Fakultät. Nach dreißig Jahren erfolgreicher Lehrtätigkeit trat er 1605 in den Ruhestand. Nach seiner Emeritierung trat er dem Kartäuserorden bei. In seinem Ruhestand übernahm er die Leitung einer Studentenburse, des Collegium Pacis. Sein von ihm selbst erstelltes Schriftenverzeichnis enthält 53 Titel. Von seinem Werk „Pugna spiritualis" zählt Braun 25 Editionen auf, Übersetzungen ins Deutsche und ins Holländische eingeschlossen. Den Titel dieser von Lorichius 1599 verfassten bzw. aus dem Italienischen ins Latein übertragenen Darlegung einer spezifisch katholischen spirituellen Lebenspraxis hat Braun auch als Titel für seine umfangreiche Monographie über diesen Freiburger Theologen übernommen. Sie beruht auf seiner bei Heribert Smolinsky in der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im WS 2000/2001 vorgelegten Habilitationsschrift.

Braun ordnet Lorichius zunächst in die Wissenschafts- und Universitätsgeschichte seiner Zeit ein. Hierdurch leistet die Arbeit einen bedeutenden Beitrag zur Vertiefung dieses Forschungsbereiches. So zeigt Braun auf, wie Lorichius in der akademischen Lehre den Schwerpunkt mehr und mehr von der theologischen Textanalyse hin zur praxisorientierten Priesterausbildung und Systematisierung der Seelsorge verschoben hat. Überhaupt wird durch die Untersuchungen von Braun deutlich, wie Lorichius in seinen Vorlesungen wie in seinen Publikationen den Blick nicht nur auf die Explikation der reinen katholischen Lehre richtete, der Orthodoxie also, sondern deren unmittelbare Umsetzung in die Lebensführung als Form der katholischen Orthopraxie zu vermitteln versuchte. Das zeigte sich u. a. darin, dass nicht wenige seiner Schriften auf Deutsch gedruckt wurden, wie auch im Bemühen von Lorichius, enge Beziehun-

gen zum Ordens- und Klosterleben zu pflegen.

Brauns Arbeit erhellt in überaus akribischer Form anhand der sorgfältig recherchierten schriftlichen Hinterlassenschaft von Lorichius, wie dieser Theologe gedacht und gearbeitet hat, was ihn bewegte, wie er argumentierte, welche Intentionen er verfolgte. Dabei werden die Anliegen dieses Theologen, seine Forderungen an die Leserschaft wie auch die Quellen zum Vorschein gebracht, auf die er seine Positionen begründete. Ein eigenes Kapitel widmet Braun dem Gottesbild von Lorichius bzw. seiner Konzeption der rechten Gottesbeziehung der gläubigen Christen.

Das umfangreichste und in seiner Fragestellung wie in den Befunden besonders interessante Kapitel behandelt die „Anthropologie" des Lorichius in historischer Sicht. Untersucht werden die Vorstellungen des Theologen über die Wesensmerkmale menschlicher Lebensvollzüge und ihrer Bedingungen. Der Mensch wird in seiner Geschöpflichkeit von Lorichius auf die Verinnerlichung der kirchlich gebotenen Lehren verpflichtet. In den Ausführungen über die Gefährdungen des Menschen überwiegen die überkommenen Bilder von der irdischen Präsenz des Teufels, von der weitgehend negativ gesehenen Sexualität, von den Geschlechterrollen, vom Ideal zölibatärer Lebensformen und vielem mehr. Braun spricht die Problematik solcher anthropologischer Modellvorstellungen an, geht allerdings nicht auf die verhängnisvollen Fernwirkungen mancher dieser normativen Denkmuster ein. Interessant wäre auch die Frage, wie das von Lorichius vertretene (und durch ihn verbreitete) Menschen- und Weltbild sich dann in der barocken Frömmigkeit und Kultur spiegelt.

In einem abschließenden Kapitel stellt Braun den „Geistlichen Kampf" als Kerngedanken des Freiburger Theologen in den Zusammenhang der christlichen Lehren von der „militia christiana", auch unter besonderer Berücksichtigung der vermittelnden Position des Erasmus. Ganz nachdrücklich wird hier noch einmal die von Lorichius so entschieden geforderte Verinnerlichung des Kampfes um die rechte Lebensform in akribischen Textvergleichen herausgearbeitet.

Ein umfassendes Schriftenverzeichnis der Werke von Jodocus Lorichius rundet auf 60 Druckseiten die Untersuchungen Brauns ab. Das Buch stellt in der Vielfalt der Aspekte und der methodischen Exaktheit der Analyse eine mustergültige Monographie zur Mentalitätsgeschichte des konfessionellen Zeitalters dar. Es bezeugt das hohe Niveau der kirchengeschichtlichen Forschung im deutschen Südwesten und fügt sich vorzüglich in die von der Görres-Gesellschaft herausgegebene Reihe der „Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte" ein.

Freiburg *Wolfgang Hug*

Hug, Walter, Johann Jacob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten (Praktische Theologie Bd. 63), Stuttgart. W. Kohlhammer 2003, 205 S., ISBN 3- 17-018076-2

Wenn der hier porträtierte Rambach heute nicht ganz vergessen ist, so verdankt er dies weniger seinen Beiträgen zur (Religions-)Pädagogik oder - historisch genauer - zur Katechetik als vielmehr seinen Kirchenliedern, die Eingang ins Evangelische Gesangbuch gefunden haben. Wenn mit diesem Buch nun doch auch Rambachs pädagogisches und katechetisches Wirken der Vergessenheit entrissen werden soll, so ist dies aus mindestens drei Gründen angemessen: Erstens hat Rambach in seiner Zeit als Lehrbuchautor einen erheblichen Einfluss auf die evangelische Pädagogik und Katechetik ausgeübt; zweitens kann er als derjenige gelten, der die im Pietismus (P.J. Spener, A.H. Francke) seit dem 17. Jahrhundert entwickelten katechetischen Impulse und Programme systematisch zusammengefasst und für die Praxis neu aufbereitet hat, was ihn auf Dauer mit der bis heute wirksamen pietistischen Erziehung verbindet; und drittens – dies zeigt nicht zuletzt die vorliegende Darstellung – sind seine Auffassungen keineswegs so wenig kindgerecht und pädagogisch unangemessen, wie es später manchmal im Blick auf diese gesamte Richtung, zumeist unter Verweis auf die von Francke geprägte Formel vom „Brechen des kindlichen Willens", behauptet worden ist.

Die von Klaus Wegenast (Bern) betreute Dissertation verfolgt das Ziel, „einerseits Rambachs Katechetik und Pädagogik in ihrer Abhängigkeit von der katechetischen und pädagogischen Tradition darzustellen und andrerseits nach dem originalen Beitrag Rambachs" zu fragen (S. 14). Ein knapperer erster Teil (S. 13–46) beschreibt Rambachs Leben und Wirken, die damalige Katechetik sowie Urteile über Rambach in der Theologiegeschichte. Der zweite und eigentliche Hauptteil (S. 47–190) ist Rambachs Katechetik und Pädagogik gewidmet. Das abschließende Literaturverzeichnis enthält insbesondere ein gegliedertes Verzeichnis zu Rambachs Schriften (durch das aller-

dings die von Ulrich Bister bereits 1993 vorgelegte Bibliographie nicht überboten werden soll).

Die Darstellung überzeugt vor allem in den Teilen, in denen Rambachs Schriften referiert und interpretiert werden. Auf weiterreichende Deutungsperspektiven und Zusammenhänge, etwa auf den Einfluss von Comenius und J.F. Buddeus auf Rambach, wird lediglich in allgemeiner Form verwiesen (S. 16). Hilfreich ist die Zusammenstellung von Rambachs einschlägigen Schriften (S. 58ff.), zumal sich nachweislich auch andere – aus „ökonomischen Interessen" (S. 50) – dieses Verfassernamens gerne bedient haben.

Insgesamt wird man dem Vf. in seinem Urteil zustimmen können, dass es Rambachs „Hauptanliegen ist, das bereits vorhandene reformerische Gedankengut unter die Menschen zu bringen" (S. 83) und also weniger ein eigenes System vorzulegen. So ist es angemessen, wenn die Abhängigkeit besonders von fünf Gewährsleuten (J.S. Mitternacht, P.J. Spener, A.H Francke, C.M. Seidel und G.A. Laurentii) breit dargestellt wird, wobei der wiederholte Hinweis auf die hervorgehobene Bedeutung Franckes zu Recht erfolgt (S. 83–126). Die weiteren Abschnitte sind thematisch angelegt und beziehen sich auf „Menschenbild und Erziehungsziel", die „häusliche Erziehung" sowie die „schulische Erziehung und Bildung". Für den Leser bleiben allerdings manche Fragen offen: Wie beispielsweise passt der „pädagogische Optimismus" zu Rambachs Erbsündendenken (eine Frage, die auch im Blick auf andere pietistische Pädagogen noch nicht abschließend geklärt ist)? Und in welchem Verhältnis stehen Taufe, Wiedergeburt, Buße und Erziehung zueinander? Ein stärker systematisch ausgerichtetes Kapitel wäre hier eine hilfreiche Erweiterung gewesen. Auch die Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluss des Buches fällt allzu knapp aus (S. 187–190).

Schon im (Unter-)Titel des Buches wird Rambach als „Religionspädagoge zwischen den Zeiten" charakterisiert, nämlich im „Spannungsfeld zwischen Orthodoxie, Pietismus und früher Aufklärung" (S. 187). Noch zutreffender scheint freilich die andere Zuordnung zu sein, der zufolge „Rambach in erster Linie dem Pietismus zugerechnet werden" muss (ebd.). Richtig aber bleibt, dass sich in den methodischen Innovationen pietistischer Pädagogik und vor allem in der Fragekunst der damaligen Katechetik, die von Rambach ihre systematische Gestalt erhält, eine subjekt- und erfahrungsbezogene Didaktik vorbereitet, deren Aufklärungsform – bis hin zur Sokratik etwa bei Mosheim (S. 179) – insofern jedenfalls in Deutschland ohne diese Vorläufer nicht zu verstehen ist.

Tübingen *Friedrich Schweitzer*

Essen, Georg, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge Band 14), Göttingen: Wallstein-Verlag, 2004. 103 S. ISBN: 3-89244-829-9. 14,-- €.

Der Autor, Inhaber des Lehrstuhles für Dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät der Radboud Universiteit Nijmegen, hat in der hier zu besprechenden Arbeit Vorträge zu einer Monographie erweitert und zusammengefügt, die er an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, im Humboldt-Zentrum für Geisteswissenschaften der Universität Ulm, bei der Rumänisch-Deutschen Herbstakademie in Sibiu und bei einem Symposion in Nijmegen gehalten hat.

Er geht aus von der Feststellung, die Kompromissformulierung in der Präambel der Europäischen Verfassung stelle nur noch Erbschaftsverhältnisse fest (15). Es gehe in Wirklichkeit aber um die Frage, welchen Beitrag nur Religionen zu einer freiheitlichen Verfasstheit von Staat und Gesellschaft leisten könnten (26). Diesen versucht der Autor ausgehend von der Präambel des Grundgesetzes zu erschließen. Mehrheitlicher Wille sei es bei deren Formulierung gewesen, sich mit einem Gottesbezug von den Allmachtsphantasien des NS-Regimes abzusetzen und an die Grenzen staatlicher Gewalt zu erinnern (31). Dabei habe man nicht eine Anrufung Gottes, sondern die zurückhaltendere Form der nominatio Dei gewählt (34). Wenn auch aufgrund der ebenfalls im Grundgesetz normierten weltanschaulichen Neutralität des Staates Interpretationsschwierigkeiten aufträten, so sei doch eindeutig, dass durch den Gottesbezug in der Präambel der einzelne Bürger nicht zum Glauben an Gott verpflichtet werde (32). Auch dürfe der Gott der Präambel nicht exklusiv mit dem christlichen identifiziert werden (35), wenn dies auch die Mehrheit des Parlamentarischen Rates aufgrund der damaligen Wirkmacht der christlichen Tradition selbstverständlich getan habe (43).

Sodann setzt sich der Autor mit öfter vorgebrachten Argumenten für einen Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung kritisch auseinander. Als erstes nennt er dabei die kulturge-

schichtliche Würdigung des jüdisch-christlichen Erbes Europas. Dazu erläutert Essen, dass der weltanschaulich neutrale Staat sich in seiner Entstehung gerade von diesem Erbe abgesetzt habe, um einen Ausweg aus den Wirren der Religionskriege zu finden (37). Obwohl Religion dabei zur Privatsache geworden sei, sei gleichzeitig ein gemeinsames Wertefundament und eine öffentliche Präsenz von Religion eine faktische Gegebenheit geblieben (42). Dieses gemeinsame Fundament sei heute aber weggebrochen, und einen vom Staat einklagbaren Ersatz könne es nicht geben, sofern der Staat seine Neutralität nicht aufgeben wolle. Diese tiefgreifend veränderten soziologischen Rahmenbedingungen seien das Neue an den Diskussionen nicht nur um einen Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung, sondern auch um umstrittene Urteile des Bundesverfassungsgerichtes (Stichworte Kruzifix und islamisches Kopftuch) (44–46).

Als zweites Argument führt Essen die meta-positive Verankerung der Verfassung an, durch die erst der Staat Geltung und Legitimation erhalte (47), und hält dem entgegen, dass die Grundrechte – und damit ein in autonomer Freiheit verankertes Wertefundament – der vor-staatliche Grund staatlicher Ordnung seien (48–51). Der Wille Gottes könne in einem pluralistischen Gemeinwesen nicht mehr als Begründung ethischer Pflichten dienen, da als solches nur ein universal sittlich verbindlicher Geltungsgrund moralischen Sollens geeignet sei (51f.). Dementsprechend, und damit versucht der Autor, eine über diese herkömmlichen Argumente hinausgehende Begründung für die Einfügung eines Gottesbezuges in die Präambel der Europäischen Verfassung darzulegen, könne die Angewiesenheit des Staates auf religiöse Sinnvorgaben nur noch mit einer rationalen Begründung gerechtfertigt werden (61f.). Insbesondere müsse, so Essen unter Rückgriff auf Gedanken Jürgen Habermas', gezeigt werden, dass der Gottesbegriff eine widerspruchsfrei denkbare und damit sinnvolle Idee sei und dass die Rede von Gott Bedeutung für das Gelingen menschlichen Lebens habe (72). Religiöse Gehalte müssten so auf die Prinzipien der säkularen Rechtsordnung bezogen werden, dass deren Sinnhaftigkeit auch denen einleuchte, die nicht in religiösen Traditionen beheimatet seien (80).

Ein bloßer Verweis auf die Sinnvorgaben, auf die er angewiesen ist, könne auch dem weltanschaulich neutralen Staat nicht verwehrt sein. Die Benennung historischer Ursprünge alleine reiche dafür aber nicht aus (73), vielmehr bedürfe es eines Begriffes, der aufgrund seiner Bestimmtheit dem Sinnbedürfnis menschlicher Existenz standhalte. Das erfülle alleine etwas von Mensch und Welt Verschiedenes, mithin der Gottesbegriff. Eine Auseinandersetzung damit werde schon aufgrund der Tatsache unausweichlich, dass moderne Verfassungen mit ihren Grundrechtskatalogen den Bürgern zumuteten, sich als autonome Freiheitssubjekte zu begreifen, die auf Sinnvorgaben angewiesen sind (74).

Da der nominatio Dei keine geltungstheoretische Funktion zukomme, werde der Staat nicht von einem Geltungsgrund abhängig gemacht, der in einem pluralistischen Gemeinwesen nicht universalisierbar wäre (74). Auch finde keine Identifikation mit dem Gott einer bestimmten Religion statt, da Gott universaler Sinngrund aller Menschen sei (78). Dennoch müsse sich der Staat nicht auf eine völlig inhaltsleere Vorstellung des in der Präambel genannten Gottes beschränken. Vielmehr lieferten die Grundrechtskataloge anthropologische Kriterien für eine Minimalbestimmung des Gottesbegriffes (78–80). Damit sei der Gottesbegriff philosophisch und nicht theologisch begründet und tangiere nicht die Religionsfreiheit (83f.).

Essen zweifelt an, dass es sich bei einem derart umschriebenen Gottesbegriff um Zivilreligion handelt. Er sieht die Zivilreligion insgesamt kritisch, da er sie für die normative Festlegung dessen, was menschlicher Disposition entzogen sein soll, nicht für nötig hält, da er keinen Mehrwert in einem zivilreligiös überhöhenden Pathos sieht und da er einen zivilreligiösen Sinnhorizont weitgehend als einen der Selbstprojektion versteht (89–91).

Um die Präambel der Europäischen Verfassung wurde gerungen. Gerade die Frage eines Gottesbezuges war umstritten und angesichts des Widerstandes Frankreichs schon gegen allgemeine religiöse Bezüge nicht durchsetzbar. Das Für und Wider wurde diskutiert, und es ist das Verdienst Essens, hierzu eine Studie mit neuem Blickwinkel vorgelegt zu haben. Das Werk aus der Schnittstelle von Theologie, Philosophie und Recht, das gerade in seiner zweiten Hälfte an argumentativer Dichte gewinnt, hat auch analytische Stärken hinsichtlich des soziologischen und historischen Befundes. Der Versuch, den Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung rational und damit auch gegenüber Atheisten zu rechtfertigen, kann der Sache nur dienlich sein und erscheint vielversprechend und lo-

gisch ausgearbeitet. Jedoch beschreitet die vom Autor vorgeschlagene Argumentation einen schmalen Grat zwischen einem völlig entleerten Gottesbegriff und einem Abgleiten in eine vom Autor selber kritisch beleuchtete christlich-traditionelle Füllung dieses Begriffes. Ein nur rational begründeter Gottesbezug in der Präambel trüge in sich ohnehin die Gefahr, zur austauschbaren Chiffre für Sinnvorgaben des Staates zu werden, deren theologischer Wert fragwürdig wäre (vgl. die vom Autor dargebotene Minimalbestimmung des Gottesbegriffes, 78–80). Aber der Autor vermag seine stringent angelegte Argumentation selber nicht völlig durchzuhalten, wenn er z. B. schreibt, der Gottesbezug verweise auf die unwiderrufliche Treuezusage Gottes (76) und mache den Sinngrund namhaft, „der unvertretbar zu den realen Konstitutionsbedingungen realen Subjektseins gehört, von denen wiederum die Existenz des Staates abhängt", nämlich die christliche Tradition (100). Wie zutreffend diese Analysen in einer theologischen Betrachtungsweise auch sind, scheint hier die Grenze der nur rationalen Begründung überschritten, die auch von Atheisten oder einem laizistischen Staat akzeptiert werden müsste, und damit dürfte der Autor sein Ziel nicht völlig erreicht haben.

Die Bedeutung eines Gottesbezuges in der Präambel der Europäischen Verfassung – der womöglich noch um einer rationalen Legitimation willen theologischer Inhalte entkleidet wurde – sollte insgesamt nicht überbewertet werden. Wie Essen selber anmerkt, besteht zwischen einem Gottesbezug in der Präambel und der Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche kein begründungslogischer Zusammenhang (25f. , Fn. 19). Wie wünschenswert ein Gottesbezug von der Warte von Kirche und Theologie aus sein mag, ist z. B. die Einfügung des Artikels I-52 in die Europäische Verfassung für das künftige Verhältnis von Staat und Kirche von größerer Wichtigkeit.

Das Buch ist sauber verarbeitet und gut lektoriert. So fallen nur zwei Fehler auf: im Inhaltsverzeichnis die Angabe der falschen Seitenzahl 103 statt 102 (6) und ein grammatikalischer Fehler („Dieser Anspruch" statt „Diesen Anspruch", 74).

Obwohl seit der Publikation des Buches die Frage der Einfügung eines Gottesbezuges in die Präambel der Europäischen Verfassung negativ entschieden wurde, bleibt das Werk insgesamt ein guter Beitrag, um die Diskussion in neue Bahnen zu lenken.

Rottenburg *Stefan Ihli*

Beutel, Albrecht, Leppin, Volker (Hrsg.), Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen", Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 14, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004, 272 S., Hardcover, ISBN 3-374-02182-4

Der Sammelband dokumentiert den erfolgreichen Start einer überfälligen Wissenschaftsinitiative. Mit dem 2001 von Albrecht Beutel, Volker Leppin und Udo Sträter noch in Abstimmung mit Kurt Nowak gegründeten „Arbeitskreis Religion und Aufklärung" verfügt nun auch die theologische Aufklärungsforschung, die noch immer im Schatten der schon länger organisatorisch etablierten Erforschung der Reformation, des Pietismus und der kirchlichen Zeitgeschichte steht, über ein eigenes institutionelles Forum. Der vorliegende Band versammelt 15 Vorträge der ersten beiden Jahrestagungen des Arbeitskreises, die 2001 und 2002 zu den Themen „Religion und Literatur in der Aufklärungszeit" und „Aufklärung als ‚Umformung des Christlichen'?" in Wittenberg stattgefunden haben.

Die Beiträge sind von unterschiedlichem Umfang (zwischen 8 und 29 Seiten), unterschiedlicher (zumeist hoher) Qualität und unterschiedlich gut lektoriert; fünf Beiträge folgen der „alten", zehn der reformierten Rechtschreibung. Die weite thematische Streuung erklärt sich aus dem bescheidenen Umfang der theologischen Aufklärungsforschung, der eine stärkere Schwerpunktsetzung noch nicht zulässt. Die Zusammensetzung des Autorenkollegiums – alle sind Theologen, alle mit einer Ausnahme Protestanten – ist durch den hohen Spezialisierungsgrad der Aufklärungsforschung und die Dominanz der protestantischen Aufklärung mit bedingt. Doch ist einer Reihe von Beiträgen das Bemühen um Einlösung des programmatischen Anspruchs auf Interkonfessionalität und Interdisziplinarität abzuspüren. Nicht berücksichtigt ist die theologische Aufklärung außerhalb des deutschen Sprachraums.

Jenseits der Einzelergebnisse zeigt der Band, dass die Zeit der Kontroversen über Recht und Wert der theologischen Aufklärung anscheinend vorüber ist. Emanuel Hirschs Deutung der Aufklärung als Teil einer notwendigen krisenhaften Umformung des christlichen Denkens (und Lebens) angesichts der Herausforderung durch das neuzeitliche subjektive Wahrheitsbewusstsein bildet – ausgesprochen oder unausgesprochen – den allen Beiträgen gemeinsamen Interpretationsrahmen. So konnte das 2002 noch mit einem

Fragezeichen versehene Schlagwort „Umformung des Christlichen" im Untertitel des Sammelbandes zu einer Affirmation avancieren.

Der einleitende Aufsatz von Friederike Nüssel (Die Umformung des Christlichen im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums, S. 15–32) demonstriert, wie die apologetisch motivierte Frage nach dem „Wesen des Christentums" zur aufklärerischen Umformung des christlichen Denkens beitrug, bis sie selbst von der erneuerten Theologie überwunden wurde. Dagegen wurde die Bedeutung des englischen Deismus für diese Umformung schon von den Zeitgenossen überschätzt (Christopher Voigt, Der englische Deismus in Deutschland. Ein Beitrag zur „Umformung des Christlichen"? S. 33–41).

Die Mehrzahl der Beiträge behandelt das Denken und Wirken einzelner Personen: Andres Straßberger untersucht eine satirische Predigt der „Gottschedin" zur Bloßstellung der Gegner der Wolffischen Philosophie („Auf-Klärung" durch Satire? Beobachtungen zu Form und Gegenstand einer satirischen Predigt der Luise Adelgunde Victoria Gottsched, S. 59–80), Christoph Bultmann zeigt, wie Reimarus seinen Theismus aus der Verbindung von Philosophie und Exegese gewinnt (Langweiliges Wissen. Die Wahrheiten des Hermann Samuel Reimarus, S. 81–91), und Thomas Kuhn führt am Beispiel des Zürchers Johannes Tobler in die Volksaufklärung ein (Volksaufklärung und Dorfgeschichte im späten 18. Jahrhundert. Johannes Toblers „Idee von einem christlichen Dorf" (1766), S. 93–105). Gleich zwei Beiträge sind Herder gewidmet: Volker Leppin findet in dessen Ausführungen zum Abendmahl einen „double speech" von moderater, historisch fundierter Kritik und radikaler „calvinisierender" Umdeutung (Für „junge Lehrer der Religion". Theologische und religionsphilosophische Klarstellungen in Herders Schrift „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen" (1798), S. 123–130), Hans-Martin Kirn zeigt, wie Herders universalgeschichtliches Denken seine Haltung zum Judentum prägt („Ihr Palästina ist sodann da, wo sie leben und edel wirken ..." Juden und Judentum bei Johann Gottfried Herder (1744–1802), S. 131–146). Jens Wolff erweist Kants Religionsschrift aufgrund der Analyse ihrer biblischen Bezüge als „eine der wirkungsmächtigsten Transformationsgestalten aufgeklärten Christentums" (Die Anverwandlung der Bibel in Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" von 1793, S. 107–122).

Zwei Beiträge sind der katholischen Aufklärung gewidmet: Klaus Fitschen porträtiert den Literaten und Revolutionär Eulogius Schneider als theologischen Aufklärer (Katholische Aufklärung und Literatur im Umkreis der Französischen Revolution. Eulogius Schneider, S. 147–159), Bernhard Schneider gibt einen Überblick über die katholisch-aufklärerischen Zeitschriften im 19. Jahrhundert (Katholische Aufklärung als Kommunikationsgeschehen. Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung der aufklärerischen Presse im frühen 19. Jahrhundert, 215–227). Die Umformung der christlichen Frömmigkeitspraxis am Beispiel des Begräbnisses und der gedruckten Leichenpredigt, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts beinahe zur Bedeutungslosigkeit absank, behandeln Klaus Fitschen (Die Vernunft und der Tod. Das Begräbnis im aufklärerischen Mentalitätswandel, S. 229–241) und Konrad Hammann (Die Literaturgattung der Leichenpredigt in der Aufklärungszeit, S. 243–264).

Auch spätere Antipoden der Aufklärung konnten sich der von ihr bewirkten „Umformung" nicht entziehen – so Schleiermacher, der mehr an rationalistischer Theologie rezipierte, als er zugab (Rolf Schäfer, Schleiermachers Rezeption des Rationalismus, S. 161–171), aber auch die Missionare der Basler Christentumsgesellschaft (Thomas Fuchs, Antiaufklärerischer Kulturtransfer als „Umformung christlicher Praxis", S. 43–56). Dasselbe gilt in Grenzen sogar für Tholuck, der – nicht zuletzt durch seinen bislang unterschätzten Einfluss auf Herzogs „Real-Encyklopädie" – Generationen von Theologen ein negatives Bild der Aufklärung eingeprägt hat (Angelika Dörfler-Dierken, „Karfunkellicht". Friedrich August Gottreu Tholucks Konstruktion eines Bildes der Aufklärung, S. 173–211).

Mainz *Wolf-Friedrich Schäufele*

Barteleit, Sebastian, Toleranz und Irenik: Politisch-religiöse Grenzsetzungen im England der 1650er Jahre (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 197), Mainz (Verlag Philipp von Zabern) 2003, IX, 300 S., 4 Abb., Ln. geb., ISBN 3-8053-3291-2

Die Faszination des Interregnums in England für religions- und kirchengeschichtliche Untersuchungen liegt auf der Hand. In der Revolution fiel ja mit und noch vor dem Königtum vorübergehend auch die Anglikanische Kirche als Staatskirche. Zwar setzte die religiöse Verfolgung als solche damit keineswegs aus,

aber die institutionelle Lücke provozierte dennoch eine rasant anwachsende Vielfalt von Denominationen und einen überbordenden theologischen und religionspolitischen Richtungsstreit. Dieses gleichsam chaotische Neben- und Gegeneinander seinerseits führte, der langen historiographischen Tradition der *Whig interpretation of history* zufolge, in theoretische wie auch praktische Anstrengungen, diese Vielfalt zu legitimieren oder aber Kontrolle, wenn nicht gar Einheit, zurückzugewinnen, und damit zu Konzepten von Toleranz und Irenik. Ziel der im Ergebnis den Auffassungen des Revisionismus in der englischen Geschichtswissenschaft nahe stehenden Osnabrücker Dissertation Barteleits ist es nun aber gerade nicht, das England des Interregnums wiederum als Geburtsstunde oder Hochphase von Toleranz und Irenik zu identifizieren oder auch nur einen – möglicherweise ebenso wertenden – Beitrag zu einer Begriffsgeschichte von Toleranz und Irenik zu leisten. Vielmehr werden die leitenden Begriffe der Titelformulierung als „Differenzmerkmale des theologisch-religiösen wie des politischen Raumes" (11) verstanden und dienen als Raster einer modernen kulturwissenschaftlichen Konzepten (vor allem dem Konzept der Grenze) verpflichteten Untersuchung. Ihren Gegenstand bilden Prozesse der religiösen Selbst- und Fremdwahrnehmung und damit einhergehende Definitionen von Eigenheit und Anderssein. Diese Prozesse und Definitionen werden von B. nur entlang der Bestrebungen um Koexistenz (Toleranz) bzw. Kooperation (Irenik) im zeitgenössischen England entfaltet, insofern Duldung wie Zusammenarbeit ja immer nur bis zu einem gewissen Punkt reichen kann: bis zu der „Grenze" eben. B. interessiert sich dabei vornehmlich für die innerprotestantische Entwicklung, weil er hier – im Vergleich zu der im gesamten frühneuzeitlichen England „festen Grenze" gegenüber dem Katholizismus – zu Recht von einer ungleich größeren Inklusions- und Exklusionsdynamik der immer wieder neu und anders gezogenen Binnengrenzen ausgeht.

Methodisch operiert B. mit dem um Konzepte und Verfahrensweisen der linguistischen Anthropologie und der historischen Semantik erweiterten Ansatz der neuen, kontextualisierten politischen Ideengeschichte der *Cambridge School* um Quentin Skinner und John Pocock. Dies impliziert zum einen eine weitgehende Beschränkung der Untersuchung auf kommunikative Prozesse in Form von Texten, die nicht mehr nur die klassischen 'Master'-Texte sein sollen. B. arbeitet im Wesentlichen mit einem repräsentativen Set von gut 250 Druckschriften unterschiedlichster konfessioneller Provenienz aus den *Thomason Tracts*, und er folgt dem 'Cambridger' Grundaxiom, dass für das Verständnis von Texten der synchrone Blick in die Breite, also die Rekonstruktion von situativen Kontexten und sprachlichen Konventionen bzw. „politischen Sprachen", den Vorzug vor dem diachronen, genetischen Blick in die Tiefe haben müsse, mit dem die traditionelle Ideengeschichte die sog. Höhenkamm-Literatur aller Zeiten und deren vorgeblich immer neues Angehen zeitloser Probleme als diskursiven Raum betrachtet. Zum andern werden gemäß der dem Ansatz der *Cambridge School* zugrunde liegenden Sprechakttheorie Worte als Taten aufgefasst. So versteht sich das Hauptergebnis der Untersuchung, nach dem von Toleranz eigentlich fast nirgends gesprochen werden könne, vielmehr alle konfessionellen Gruppen bei ihrem je eigenen Wahrheitsanspruch geblieben seien und alle ihre Argumente für kirchliche Einheit oder Gewissensfreiheit letztlich nur der Selbstbehauptung und Selbstpositionierung gedient hätten (132f., 261–263).

Der seit langem diskutierten Schwächen des Ansatzes der *Cambridge School* ist B. sich bewusst. Einem der Hauptvorwürfe der Kritiker: dass beim Konzept der „politischen Sprachen" die Kontexte tendenziell auf die *sprachlichen* Kontexte reduziert würden, sucht B. systematisch zu begegnen: durch eine auf Religion und Kirchenpolitik konzentrierte, mit dem Beginn der Stuart-Dynastie 1603 einsetzende Darstellung der Vorgeschichte (24–43), mit Basisinformationen über die verschiedenen religiösen Gruppierungen und ihre Lehren (44–66) und schließlich vor allem durch ein breites und informatives Kapitel über die „Formen des Diskurses" (67–102). In diesem diskutiert er zunächst Rahmenbedingungen des Diskurses wie Lesefähigkeit oder das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Kommunikation und sodann Schreib- und Veröffentlichungsstrategien, das heißt u.a. Textsorten oder auch, wenngleich nur ganz am Rande und anhand von wenigen Beispielen, die Bildrhetorik der zeitgenössischen religiösen Debatte. Freilich gehen die Ergebnisse dieses Kapitels anschließend in die inhaltliche Untersuchung der Quellen nur noch sehr begrenzt ein. Hier, im eigentlichen Hauptteil der Arbeit, fächert B. in den Kapiteln 4 bis 9 die zeitgenössische religiöse Debatte in ihrer ganzen Bandbreite nach Themenfeldern auf. Kapiteln zur zeitgenössischen Diskussion über die Form der Kirche und

das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit folgen solche über religionspädagogische Konzepte, über den zeitgenössischen Antikatholizismus, über die Bewertung des europäischen Protestantismus, darin unter anderem den Reflex von Protestantenverfolgungen in der englischen öffentlichen Diskussion (Waldenser, Böhmische Brüder), und schließlich über die Kirchenpolitik des Interregnums.

Immer wieder zeigt sich die Fruchtbarkeit des gewählten methodischen Ansatzes, so, wenn B. in seinem Antikatholizismus-Kapitel die gleichsam wechselseitige Deckungsfähigkeit des 'Papismus'-Vorwurfs erweisen kann, der schablonenhaft und an der Sache vorbei nur zum Zweck der wirkungsvollen Verunglimpfung des jeweiligen Gegners eingesetzt werden konnte, oder wenn die Einlassung auf die unterschiedlichen Textsorten mit ihrer je spezifischen Adressatenorientierung erkennen lässt, wie in populären Genres die 'Grenze' in nurmehr polemischer Absicht entlang von publikumswirksamen Stereotypen der Häresiographie oder des Hexendiskurses gezogen wurde (Kap. 3). Mitunter wäre freilich der 'Kontext', ganz im Sinne der *Cambridge School*, auch durchaus weiter zu fassen gewesen. Die nahezu völlige 'Exklusion' der Anglikaner aus den innerprotestantischen Debatten in B.s Arbeit ist bedenklich. Gerade für das Verständnis John Durys – gewissermaßen B.s Kronzeuge für Irenik im England der 1650er Jahre – wäre ein Rekurs auf die zeitgenössische, von Kontroversmüdigkeit motivierte und ebenso irenische Wendung des Anglikanismus in die praktische Theologie (Jeremy Taylor, Richard Allestree u.a.) erhellend gewesen. Und manchmal erklärt der Cambridger 'Kontext' andererseits auch nicht alles. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die 1650er Jahre bereits eine Spätphase des reformatorischen Diskurses in England darstellen, erscheint die Beschränkung auf die synchrone Perspektive nicht unproblematisch. Denn die von B. beschriebenen Debatten über die rechtmäßige Kirchenverfassung, über die Wünschbarkeit oder Legitimität einer Nationalkirche oder über die Rolle der weltlichen Obrigkeit in geistlichen Angelegenheiten bzw. umgekehrt den Einfluss der Geistlichen auf die weltliche Politik (Kapitel 4 und 5) reproduzieren über weite Strecken ältere, seit den 1570er und 1580er Jahren fixierte und lagerbildende Muster der Argumentation. Insgesamt aber hat B. mit seiner überzeugenden Studie unter Beweis gestellt, dass unter den „neuen Wegen der Ideengeschichte" die *Cambridge School* etwa mit der gegenwärtig in der deutschen Geschichtswissenschaft favorisierten Bourdieuschen Diskursanalyse durchaus konkurrieren kann.

Trier *Immo Meenken*

Wolf, Christoph, „Männliche Diakonie im Osten Deutschlands 1945 bis 1991", Stuttgart (Kohlhammer-Verlag) 2004, 253 S.

Die im Buch von Christoph Wolf dargestellte Geschichte der männlichen Diakonie im Osten Deutschlands von 1945 bis 1990 belegt, wie eng die kirchlichen Entwicklungen und die Veränderungen der Diakonen-Gemeinschaften miteinander verbunden sind.

Geschildert werden die schwierigen Bedingungen des Wiederaufbaus der Diakonenanstalten und -gemeinschaften. Ein Drittel der Diakone waren im Zweiten Weltkrieg gefallen oder wurden vermisst, andere Bruderschaften hatten ihre Heimat verloren. Die Beseitigung der Kriegsschäden verband sich mit einer herausfordernden Phase der Neuorientierung. Die Anstrengungen um den Erhalt der Verbandsstrukturen und der Arbeitsmöglichkeit stehen in einem politisch und kirchenpolitisch spannungsreichen Kontext. Von der Zuspitzung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche waren besonders die in der kirchlichen Jugendarbeit tätigen Diakone betroffen. Diesem kirchenpolitischen Fokus werden andere Perspektiven wie Darstellungen des Arbeitsalltags untergeordnet.

Die immer deutlicher werdende Teilung Deutschlands, die Einschränkungen der Reisemöglichkeiten, des Geld- und Warentransfers provozierten zunehmend die Frage nach einem eigenständigen Verband der Diakonenschaft in der DDR. Die im Buch beschriebenen Irritationen auf beiden Seiten und die unterschiedlichen Einschätzungen der Situation belegen die Schmerzlichkeit dieses Prozesses. Nach dem Mauerbau 1961 verstärkte sich die Entwicklung von Parallelstrukturen. Die damit verbundenen Spannungen sind auch daran abzulesen, dass die Gründung des Evangelischen Diakonenverbandes in der DDR 1972 in der westdeutschen Verbandszeitschrift „Männliche Diakonie" zunächst nicht dokumentiert wurde.

Eine wachsende Eigenständigkeit der Brüderhäuser in der DDR zeigte sich in der Erarbeitung und Einführung einer gemeinsamen Ausbildungskonzeption in den 70er Jahren. Dabei gibt die breite Darstellung der Einführung und Umsetzung der Ausbildungskooperation einen guten Einblick in die Schwierigkeiten und die diskutierten Themen. Die Ausbildungs-

konzeption sollte nicht nur eine Klammer zwischen einer breiten Grundausbildung und Spezialisierungen, sondern zugleich zwischen den verschiedenen Bruderhäusern darstellen. Die Differenzen, die aus dem eigenständigen Agieren der Bruderhäuser resultierten, konnte auch die Kooperationsvereinbarung nur bedingt überbrücken. Zum anderen dokumentierten die Inhalte der Ausbildungskonzeption den Versuch, gesellschaftlichen Veränderungen mit einem breit angelegten Bildungsmodell zu begegnen. Die Grenzen dieser Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen zeigte sich nicht nur in der beklagten Stofffülle, sondern auch in der Kritik an einer mangelnden missionarisch-evangelistischen Ausrichtung der Ausbildung. Leider werden die dahinter stehenden Differenzen um die Ausrichtung des Diakonenberufs lediglich angedeutet.

Für das Scheitern der Ausbildungskonzeption 1985 werden die geografische Lage der Brüderhäuser und die unterschiedlichen kirchlichen Gegebenheiten verantwortlich gemacht. Dazu kam jedoch, dass die weitere Ausdifferenzierung der Tätigkeitsfelder, insbesondere in den pädagogischen, pflegerischen und sozialwissenschaftlichen Bereichen und die Bemühungen um den Erhalt einer breiten biblisch-theologischen Ausbildung für die begrenzten Ressourcen eine Überforderung darstellte. Eine Einordnung dieser Entwicklung in den Kontext der Veränderungen in anderen Ausbildungsbereichen und in anderen diakonischen Gemeinschaften wäre für ein weiteres Verständnis hilfreich gewesen. Hier beschränken sich die Ausführungen im Buch zu der sich verändernden Ausbildungslandschaft des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR auf die Fragen des Status des Diakons und der Diakonenausbildung. Auch in der Diskussion des Berufsbilds „Diakon" überwiegt die Perspektive der Ausbildungsordnungen und Diakonengesetze. Eine breitere Darstellung der Arbeit der Diakone, die für das Erscheinungsbild der evangelischen Kirche und der diakonischen Einrichtungen als theologische Mitarbeiter und als Persönlichkeiten vielfältig prägend waren, hätte hier ein vollständigeres Bild gezeichnet.

Aufschlussreich sind die Ausführungen über die Frauen in den Ausbildungen der Brüderhäuser der DDR und in den Bruderschaften. Zum Kontext der Einsegnung der ersten Diakonin 1987 und der Ablehnung anderer Bruderschaften, ihre Ausbildung und ihre Gemeinschaft für Frauen zu öffnen, wäre allerdings auch hier eine Einordnung in die Geschichte der Deutschen Diakonenschaft hilfreich gewesen. Nachdem 1968 die erste Diakonin in eine Brüderschaft aufgenommen worden war, wurden bereits in den folgenden Jahren in den meisten Brüderschaften die Rahmenbedingungen so verändert, dass Diakoninnen Platz finden konnten.

Die Partnerschaftsbeziehungen zwischen Bruderschaften in den beiden Teilen Deutschlands werden zusammen mit dem Zusammenschluss der Deutschen Diakonenschaft und des Evangelischen Diakonenverbandes in der DDR in zwei abschließenden Kapiteln beschrieben. Sowohl die west-östlichen Begegnungen als auch der unproblematische Zusammenschluss belegen, dass die Geschichte der Gemeinschaften der Diakone und Diakoninnen in Ost und West trotz aller Unterschiede eine gemeinsame Geschichte geblieben war.

Eine Stärke des Buches ist es, dass ausführlich auf archivarische Quellen zurückgegriffen wird. Durch zahlreiche Anmerkungen, einen interessanten Anhang und Verweise auf vollständige Texte im Internet werden die Materialien dem Leser gut erschlossen. Allerdings befördert diese archivische Aufarbeitung auch eine Darstellung als Verbandsgeschichte.

In zeitgeschichtlichen Darstellungen vermischen sich aufgrund ihrer Nähe zu den Ereignissen Deutungen, Rechtfertigungen und zeitbedingte Perspektiven. Dabei bleibt es ein entscheidendes Verdienst des Autors, den Beitrag der ostdeutschen Bruderschaften zu der gemeinsamen Geschichte der Diakoninnen und Diakone herausgearbeitet zu haben. Zugleich macht diese Nähe des Autors zu seinem Gegentand die vorliegende Studie zu einem Zeugnis für das Ringen um die Identität männlicher Diakonie.

Berlin *Ingolf Hübner*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bauer, Dieter R., Becher, Matthias (Hrg.)*, Welf IV. Schlüsselfigur einer Wendezeit. Regionale und europäische Perspektiven, Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft 24 (Reihe B), München, Verlag C. H. Beck, 2004, 472 S., Geb., 3-406-10665-X
2. *Mörke, Olaf*, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung, Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 74, München, Verlag Oldenbourg, 2005, X und 174 S., Br., 3-486-55026-8
3. *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
4. *Sander, Augustinus*, Ordinatio Apostolica. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum 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
5. *Wannenmacher, Julia Eva*, Hermeneutik der Heilsgeschichte. De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore, Studies in the History of Christian Traditions, Leiden, Verlag Brill, 2005, 393 S., Geb., 9-004-13750-5
6. *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., 3-89244668-7
7. *Rymatzki, Christoph*, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728 – 1736), Hallesche Forschungen 11, Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 2004, 554 S., Kart., 3-484-84011-0
8. *Wilhelm, Georg*, Die Diktaturen und die evangelische Kirche. Totaler Machtanspruch und kirchliche Antwort am Beispiel Leipzigs 1933 – 1958, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 39, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 576 S., Geb., 3-525-55739-6
9. *Angenendt, Arnold, Liudger.* Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter, Münster, Aschendorff-Verlag, 2005, 196 S, 23 Miniaturen, 50 Abb. 20 Karten, Geb., 3-402-03417-4
10. *Fraesdorff, David*, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau, Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 5, Berlin, Akademie-Verlag, 2005, 415 S., Geb. , 3-050-04114-5
11. *Studt, Birgit*, Papst Martin V. (1417 – 1431) und die Kirchenreform in Deutschland, Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2004, 789 S., Geb., 3-412-17003-8
12. *Scott, Tom*, Town, Country, and Regions in Reformation Germany, Studies in Medieval and Reformation Traditions, Leiden, Brill, 2005, XXV, 447 S., Geb., 90-04-14321
13. *Blickle; Peter, Schlögl, Rudolf*, Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Oberschwaben – Geschichte und Kultur, Bd. 13, Epfendorf, Bibliotheca academica, 2005, 574 S., Geb., 3-928471-58-9
14. *Volkland, Frauke*, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 210, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 213 S., Geb., 3-525-35863-6
15. *Mallinckrodt, Rebekka von*, Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 209, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 513 S., Geb., 3-525-35861-X
16. *Klein, Michael*, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963, Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 129, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2005, XVI, 427 S., Geb., 3-161-48493-2
17. *Steinicke, Marion, Weinfurter, Stefan (Hrg.)*, Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftsinszenierungen im kulturellen Vergleich, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2005, VII, 496 S., Geb., 3-412-09604-0
18. *Wallmann, Johannes*, Der Pietismus, UTB 2598, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 243 S., Kart., 3-8252-2598-4
19. *Schulze, Christian*, Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter, Studien und Texte zu Antike und Christentum 27, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, X, 253 S., kart., 3-16-148596-3

UNTERSUCHUNGEN

Die Johannesapokalypse und die Kanonbildung im Osten

Von Marc De Groote

Anders als im Westen, wo der Kanonisierungsprozess durch Dokumente gut belegt ist, sind die Art und Weise, auf die der Kanon der neutestamentlichen Schriften im Osten Form bekommen hat, wissenschaftlich schwieriger zu erforschen[1]: Historische Quellen aus wichtigen Regionen wie Ägypten, Syrien, Antiochien und Kleinasien bieten nur spärliche Informationen, und überdies ist Eusebius Caes.' *Historia ecclesiastica* (*H.e.*) des Öfteren die wichtigste Quelle, wobei nicht immer deutlich ist, inwieweit er anderen Kirchenvätern möglicherweise seine eigenen Auffassungen untergeschoben hat.[2] Trotzdem soll im Folgenden versucht werden, den Weg zu einem einheitlichen Kanon in den östlichen Kirchen und im Besonderen das Schicksal der Apokalypse näher zu beschreiben.

I. Zu einem neutestamentlichen Kanon im Osten (1.–3. Jahrhundert)

Schon Papias Hierapolit. (wahrscheinlich um 60/70–140), der in seiner *Explanatio sermonum Domini* (*CPG* 1047) seine Abneigung gegen die vielen Bücher, die neben den als kanonisch Akzeptierten entstanden, offen aussprach,[3] benutzte möglicherweise die Johannesapokalypse.[4] Nach *H.e.* 3,39,5–6 machte er jedoch einen Unterschied zwischen zwei Männern mit dem Namen Johannes, von denen er einen zu den Evangelisten rechnete. Dadurch,

---

[1] Siehe Heinz Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin – New York 1998; Marc De Groote, Kanonbildung im Westen. Das Schicksal der Johannesapokalypse, in: ZKG 114 (2004), 323–332.

[2] Vgl. Peter Balla, Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century), in: Lee M. McDonald/James A. Sanders (Hgg.), The Canon Debate, Peabody (Mass.) 2002, 372–385, hier 382f.

[3] Vgl. Fragment 2,3–4; hg. v. Karl Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe. 3. Auflage. Unveränderter Nachdruck der mit einem Nachtrag von Wilhelm Schneemelcher versehenen 2. Auflage, SQS 2.1.1. Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, Tübingen 1970, 134,14–26.

[4] Vgl. Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 154.

so Eusebius, finde sich der Bericht bestätigt, dass es in Kleinasien zwei Jünger mit demselben Namen gäbe, und dass in Ephesus zwei Grabdenkmäler bestünden, „von denen noch jetzt jedes den Namen Johannes trüge".[5] Auch der wichtige Gnostiker Basilides, der Anfang des 2. Jahrhunderts in Alexandrien predigte, betrachtete, wie aus der *Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena)* (*CPG* 1899) 7,20–27 des Hippolytus Rom. deutlich wird, das vollständige Neue Testament explizit als *Scriptura*. Bei Ignatius Antiochenus (gestorben spätestens 117) aber entdeckt man von der *Apk* keine Spur, übrigens ebenso wenig wie von den *Act*, *Hebr* und den katholischen Briefen.

Die Notwendigkeit zu entscheiden, was kanonisch war oder nicht, wurde allmählich immer mehr bestimmt, vor allem durch Montanus aus Ardabau in Mysien, der zusammen mit zwei Frauen, Prisca und Maximilla, um 170 nach Phrygien kam.[6] Er befürwortete eine eigene Interpretation der *Apk* voller

---

[5] *H.e.* 3,39,5–6: ἔνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δὶς καθαριθμοῦντι αὐτῷ (d.h. Παπίᾳ) τὸ Ἰωάννου ὄνομα, ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει· ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι· οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν, εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑορακέναι (An diesen Worten ist beachtenswert, dass Papias zweimal den Namen Johannes aufzählt. Das erste Mal zählt er Johannes zu Petrus, Jakobus, Matthäus und den übrigen Aposteln; er meint also offenbar den Evangelisten. Das zweite Mal, in einem neuen Satzteil, rechnet er Johannes zu einer anderen Kategorie, welche von der der Apostel verschieden ist; er stellt ihm den Aristion voran und bezeichnet ihn nachdrücklich als Presbyter. Damit bewahrheitet sich also der Bericht, dass in Asien zwei Jünger den gleichen Namen gehabt hätten und dass in Ephesus zwei Grabmäler errichtet worden wären, von denen noch jetzt jedes den Namen Johannes trüge. Dies ist wohl zu beachten. Denn es ist wahrscheinlich, dass, sofern man nicht an den ersteren Johannes denken will, der zweite die unter dem Namen des Johannes gehende Offenbarung geschaut hat.) (Hg. v. Eduard Schwartz, Eusebius Werke. II. Die Kirchengeschichte. – Theodor Mommsen, Die lateinische Übersetzung des Rufinus. I. Die Bücher I bis V, Leipzig 1903, 286,23–288,9; Übersetzung aller Passagen aus der *H.e.*: Heinrich Kraft, Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, unveränd. Nachdr. der 3. Aufl., Darmstadt 1997). Vgl. Charles E. Hill, What Papias said about John (and Luke). A ‚New' Papian Fragment, in: JThS N.S. 49 (1998) 582–629, hier 611–613. – Laut *H.e.* 3,39,15 soll, nach Papias, der Evangelist Markus der Dolmetscher (ἑρμηνευτής) von Petrus gewesen sein und dasjenige, was er sich von dessen Worten noch erinnerte, niedergeschrieben haben; siehe dazu Terence Y. Mullins, Papias and Clement and Mark's Two Gospels, in: VigChr 30 (1976) 189–192, hier 190: „Mark's Gospel is the original translation and [...] there existed in his (d.h. Papias') day an expanded version by Mark himself which contained the questionable additions of what he had remembered".

[6] Montanus wird oft als einstiger Priester von Apollo oder Kybele vorgestellt; weil jedoch die Quellen aus dem 2. Jahrhundert über dieses Priesteramt nichts melden, handelt es sich hier möglicherweise um eine unbegründete Behauptung, die man ihm als Ketzer zur Last legte; vgl. Alexander Sand, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum, HDG I. Das Dasein im Glauben, Fasz. 3a (1. Teil), Freiburg – Basel – Wien 1974, 73; Christine Trevett, Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge 2002.

eschatologischen Enthusiasmus, indem er behauptete, dass er von dem Parakleten inspiriert wurde und dass er eine Ankündigung der Parousie bekommen hatte. Dadurch verursachte er in der Großkirche Reserven sowohl gegenüber *Joh*, in dem manchmal auf den Parakleten fokussiert wurde, als auch gegenüber *Apk* ihrer apokalyptischen Betonung halber,[7] während das Vertrauen ins Alte Testament (noch) wuchs. Montanus und seine Anhänger wurden auf diese Weise ungewollt ein beschränkender Faktor für die christlichen Schriften – nicht für sie, wohl aber für die Gegner wurden gültige, anerkannte Texte zweifelhaft[8] –, denn weder dem ‚antimontanistischen Anonymus'[9] noch den Worten des Apollonius antimontanista (siehe infra) ist zu entnehmen, dass sie die neutestamentlichen Texte bestritten.[10] In der östlichen Welt (außer Ägypten) wurde der radikalste Schluss gezogen: Eine Zeit lang gab es für apokalyptische Literatur im Kanon keinen Platz mehr, und auch die *Apk* entkam diesem *odium* nicht; nur in Kleinasien, ihrem Herkunftsort, wurde an der *Apk* sogar von Antimontanisten festgehalten, und sie wurde zudem gegen die Montanisten gebraucht.[11]

Obwohl die wenigen aufbewahrten Fragmente von Melito Sard. (gestorben um 190) nie wörtliche Zitate aus neutestamentlichen Büchern liefern, in denen von ihren Autoren die Rede ist, oder die mit der Bezeichnung *Scriptura* bedacht werden, kann die Anzahl der von ihm als kanonisch betrachteten Werke dennoch auf indirekte Weise festgestellt werden: Aus seinem *De pascha* (*CPG* 1092) und dem von Eusebius Caesar. erwähnten *De diabolo et de Apocalypsi Iohannis* (*CPG* 1093 (5))[12] stellt sich heraus, dass er die vier Evangelien, *Act*, die paulinischen Briefe, *I Joh* sowie *Apk* anerkannte. Der ca. 186 verstorbene Theophilus Antioch. soll, wiederum nach Informationen des Eusebius, eine Schrift „Gegen die Häresie des Hermogenes" geschrieben

---

[7] Lee M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, Peabody (Mass.) 1995, 173.

[8] Henning Paulsen, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, in: VigChr 32 (1978) 19–52, hier 23, 28 und 51: „Zwar hat die Auseinandersetzung mit dem Montanismus keine ausschlaggebende Bedeutung für die Herausbildung des Kanons im Blick auf seine Normativität; wohl aber ist die exklusive Beschränkung der gültigen Überlieferung auf einen bestimmten Sektor der schriftlichen Tradition [...] das Symptom eines tiefergreifenden Konfliktes"; vgl. McDonald, Formation (wie Anm. 7), 172 und Georg Schöllgen, Montanismus, in: LThK 7 (^{3}1998), 434–436.

[9] Letztes Dezennium des 2. Jahrhunderts; siehe *H.e.* 5,16,2–17,4.

[10] Vgl. Epiphanius Constant., *Panarion haer.* 48,1,3.

[11] Vgl. von Campenhausen, Entstehung (wie Anm. 4), 273; Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance, Oxford ^{4}1992, 104. Dass der Montanismus schließlich unterlag, ist nach Robert M. Grant, The New Testament Canon, Cambridge – London – New York – Melbourne 1970, 285, dem Umstand zuzuschreiben, dass „the theology of the Church as a whole was coming to be increasingly Johannine".

[12] *H.e.* 4,26,2; vgl. Origenes, *Fragmenta in Psalmos* (*CPG* 1426 II (1)), in *Ps.* 3,1. Vgl. Mauritius Geerard, *CPG* I, Turnhout 1983, 38: 1093 (5) – Nota. Vgl. Johannes Irmscher, La valutazione dell'Apocalisse di Giovanni nella chiesa antica, in: Augustinianum 29 (1989) 171–176, hier 174.

haben, in der er aus der *Apk* zitierte;[13] wie dem auch sei, *Joh* akzeptierte er jedenfalls, wie aus seinen *Ad Autolycum libri* (*CPG* 1107) 2,22,5, deutlich wird: Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, [...] (= *Joh* 1,1.3)"[14]. Auch Apollonius antimont. (2. Jahrhundert) machte laut Eusebius, *H.e.* 5,18,14, von *Apk* Gebrauch: κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως, καὶ νεκρὸν δὲ δυνάμει θείᾳ πρὸς αὐτοῦ Ἰωάννου ἐν τῇ Ἐφέσῳ ἐγηγέρθαι ἱστορεῖ[15].

Clemens Alex. (um 150–215), Student von Pantaenus, dem Direktor der alexandrinischen Katechetenschule, dem er um 190–200 folgte, gibt als einziger Vertreter der dortigen Kirche über die kanonische Arbeit Auskunft, bleibt aber, wenn es darum geht, sich deutlich über die Autorität bestimmter Schriften auszusprechen, stets vage.[16] Das 1958 von Morton Smith im Mar Saba-Kloster in der Nähe von Jerusalem in einem aus dem 17. Jahrhundert stammenden Buch entdeckte Fragment eines seiner Briefe[17] könnte für desselben zögernde Haltung eine Erklärung bieten: In diesem Schreiben wurde mitgeteilt, dass von *Mk* drei Fassungen im Umlauf waren: eine ‚gewohne', eine falsche, die von der gnostischen Sekte der Carpocratianer benutzt wurde, und eine geheime, die, wie man glaubte, vom Evangelisten selbst geschrieben worden sei und nur für die spirituelle Elite bestimmt sei.[18] Mehr noch als das apostolische Zeugnis betonte Clemens an erster Stelle das Moment der Inspiration, während Apostolizität, als Kriterium neben dem der kirchlichen Tradition gebraucht, von ihm sehr großzügig aufgefasst wurde:

---

[13] *H.e.* 4,24: [...] καὶ ἄλλο Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις ([...] und eine Schrift mit dem Titel ‚Gegen die Häresie des Hermogenes', in der er die Apokalypse des Johannes zitiert). Vgl. Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5) 378,24–25 sowie Hieronymus presbyter, *De uir. inlustr.* (*CPL* 616) 25,2: „Feruntur eius [...] et *Contra haeresim Hermogenis* liber unus et alii breues elegantesque tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes" (hg. v. Aldo Ceresa-Gastaldo, Gerolamo. Gli Uomini illustri. De viris illustribus, Firenze 1988, 120).

[14] Hg. v. Miroslav Marcovich, Theophili Antiocheni Ad Autolycum, Berlin – New York 1995, 70,17–18.

[15] (Er benützt auch Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes und erzählt, derselbe Johannes habe in Ephesus einen Toten in göttlicher Kraft zum Leben erweckt) (Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5), 478,16–19).

[16] Grant, Canon (wie Anm. 11), 302: „we are dealing only with what he thought was suitable reading for the mass of Christians, not for the inner group". Vgl. Lee M. McDonald/Stanley E. Porter, Early Christianity and its Sacred Literature, Peabody (Mass.) 2000, 615: „Clement of Alexandria was known for the many sources to which he referred in his writings and for his seeming inability to reduce the number of sources he used"; Balla, Evidence (wie Anm. 2), 383; Frederick F. Bruce, The Canon of Scripture, Downers Grove (Ill.) 1988, 188. – Im Bezug auf die mögliche Benutzung von Teilen des geheimen *Mk* in der symbolischen Exegese des *Quis diues saluetur?* (*CPG* 1379), einer Abhandlung zu *Mk* 10,17–31, siehe Alain Le Boulluec, La lettre sur l'‚Évangile secret' de Marc et le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie, in: Apocrypha 7 (1996) 27–41, hier 35–41.

[17] Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge (Mass.) 1973. Vgl. Grant, Canon (wie Anm. 11), 303.

[18] James A. Brooks, Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon, in: SecCen 9 (1992), 41–55, hier 44f.; Hans-Martin Schenke, The Mystery of the Gospel of Mark, in: SecCen 4 (1984), 65–82.

Apostolisch war für ihn nicht nur dasjenige, was den früheren Aposteln und Paulus entstammte, sondern alles was aus der apostolischen Zeit datierte – ein Standpunkt, der auf die Bildung des späteren allgemein anerkannten Neuen Testaments zulief. Clemens zitierte im *Paedagogus* (*CPG* 1376) und den *Stromata* (*CPG* 1377) sowohl wortgetreu – aber ohne die Quelle zu erwähnen – als auch mit Formeln wie ‚Johannes in der Offenbarung' oder sogar, ohne den Autor zu nennen, ‚die Offenbarung',[19] was darauf hindeuten kann, dass in seiner Zeit mit dem Terminus ‚Offenbarung' in erster Instanz die des Johannes gemeint war.[20]

Origenes (um 185–254) beschleunigt, als geistig fruchtbarster griechischer Schriftsteller, durch die weite Verbreitung seiner Werke das Zustandekommen eines einzigen, uniformen Kanons; zudem kennt mit ihm der Übergang von der Autorität der oralen Tradition zu der der schriftlichen Überlieferung, die mit Irenäus angefangen hatte, seine Vollendung.[21] Laut *H.e.* befürwortete er – genau so wie Clemens Alex., dem er als Direktor der Katechetenschule in Alexandrien gefolgt war – den alexandrinischen Kanon,[22] und wandte er als Kriterium an erster Stelle die Inspiration und nur an zweiter Stelle das apostolische Prinzip an. Dies erklärt, warum er zum Beispiel *Hebr* und sogar *II Petr* und *II-III Joh* anerkennt, obwohl Zweifel über die apostolische Autorschaft dieser Bücher bestehen bleiben. Das Alte und Neue Testament – seiner Meinung nach zwei Teile, die zusammen eine Einheit bilden, in der die von Gott inspirierten Schriften aufbewahrt sind – versucht er auf ein und dieselbe Weise zu interpretieren, wobei er die überlieferten Texte in drei Kategorien aufteilt: die ὁμολογούμενα, das heißt die allgemein anerkannten Schriften, zu denen auch *Apk* gehört, aus der er öfters zitiert,[23] und die er als Werk des

---

[19] Vgl. *Paedagogus* 2,108,3; *Stromata* 4,157,1; 6,106,3.

[20] Vgl. Anton Ziegenaus, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart, HDG I. Das Dasein im Glauben, Fasz. 3a (2. Teil), Freiburg – Basel – Wien 1990, 39. Die *ApcPe* (*CANT* 324) wird weder im *Protrepticus* (*CPG* 1375), noch im *Paedagogus*, noch in den *Stromata* angeführt, wohl aber in den *Eclogae propheticae* (*CPG* 1378) 41,1–2; 48,1 und 49,1.

[21] Albert C. Sundberg Jr., The Making of the New Testament Canon, in: Charles M. Laymon (Hg.), The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible. Introduction and Commentary for each Book of the Bible. Including the Apocrypha, with General Articles, Nashville 1971, 1216–1224, hier 1222f.

[22] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 53. Zurückhaltung gegenüber der *H.e.* ist, wie schon in der Einleitung gesagt wurde, notwendig; vgl. dazu Donald/Porter, Early Christianity (wie Anm. 16), 615: „His NT canon, if there was one, is unlikely to have been the same as that reported in Eusebius, which is probably no more than a select list of writings that Origen cited or quoted"; vgl. Everett R. Kalin, The New Testament Canon of Eusebius, in: McDonald/Sanders (Hgg.), Canon Debate (wie Anm. 2), 386–404, hier 389.

[23] Die *Apk* erwähnt er jedoch nicht in seinen *In Iesu Naue homiliae XXVI* (*CPG* 1420) VII,1, wahrscheinlich um der Kirche von Caesarea, wo diese Homilien ca. 250 aufgestellt wurden und die *Apk* nicht angenommen wurde, geistig entgegenzukommen.

Evangelisten Johannes betrachtet[24]; die ψευδῆ, falsche Schriften, von Ketzern geschrieben, wie zum Beispiel das *EvAeg* (*CANT* 14) und das *Euangelium Basilidis* (*CANT* 41); die ἀμφιβαλλόμενα, Texte deren Echtheit und Apostolizität fragwürdig sind.

Dionysius Alex. (gestorben 264/65), Schüler von Origenes, nimmt, wo es die Authentizität der *Apk* betrifft, einen moderaten Standpunkt ein, wie sein *De promissionibus* (*CPG* 1575), der in Eusebius Caesar.' *H.e.* fragmentarisch aufbewahrt ist, zeigt: Vieles bleibt für ihn im Dunkeln, obwohl er die *Apk* eingehend gelesen hat[25]; er hat nicht die Absicht, dem Buch eine Stelle im Kanon zu verweigern, will aber nur den Befürwortern apokalyptischer Literatur deutlich machen, dass dieses Buch eine geringere Autorität besitzt als die anderen.[26] Im Gegensatz zu den Chiliasten und vor allem dem ägyptischen Bischof Nepos aus Arsinoë rät er von einer buchstäblichen Interpretation dieses Werkes, das er aus literarischen Gründen nicht dem Apostel Johannes (nach ihm der Autor von *Joh* und *I Joh*) zuschreibt, ab.[27] Nach Eusebius soll er übrigens als erster die Tatsache erwähnt haben, dass manche die *Apk* zum Schrifttum des judenchristlichen Häretiker Cerinthus (Ende des 1. Jahr-

---

[24] *H.e.* 6,25,9: τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στῆθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου (vgl. *Joh* 13,25; 21,20), ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν ἃ οὐδ' ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο (vgl. *Joh.* 21,25), ἔγραψεν δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς (vgl. *Apk* 10,4); (Was sollte man über Johannes sagen? Er hinterließ, an der Brust Jesu gelegen, *ein* Evangelium und gestand in demselben, er könnte so viel schreiben, dass es die Welt gar nicht zu fassen vermöchte. Er schrieb die Apokalypse, nachdem er den Auftrag erhalten hatte, zu schweigen und die Stimmen der sieben Donner nicht niederzuschreiben.) (hg. v. Eduard Schwartz, Eusebius Werke. II. Die Kirchengeschichte. – Theodor Mommsen, Die lateinische Übersetzung des Rufinus. II. Die Bücher VI bis X – Über die Märtyrer in Palästina, Leipzig 1908, 578,3–7).

[25] *H.e.* 7,25,4–6: ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων, κεκρυμμένην εἶναί τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω. καὶ γὰρ εἰ μὴ συνίημι, ἀλλ' ὑπονοῶ γε νοῦν τινα βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ῥήμασιν, οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῷ, πίστει δὲ τὸ πλέον νέμων ὑψηλότερα ἢ ὑπ' ἐμοῦ καταληφθῆναι νενόμικα, καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα ἃ μὴ συνεώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον ὅτι μὴ καὶ εἶδον. ἐπὶ τούτοις τὴν ὅλην τῆς Ἀποκαλύψεως βασανίσας γραφὴν ἀδύνατόν τε αὐτὴν κατὰ τὴν πρόχειρον ἀποδείξας νοεῖσθαι διάνοιαν, ἐπιφέρει λέγων [...] („Ich aber möchte nicht wagen, das Buch zu verwerfen; denn viele Bücher halten große Stücke auf dasselbe. Ich möchte vielmehr glauben, dass das Urteil über die Schrift sich meiner Vernunft entzieht. Ich vermute nämlich, dass die einzelnen Sätze einen verborgenen und ganz wunderbaren Sinn in sich schließen. Wenn ich die Worte auch nicht verstehe, so ahne ich doch, dass ein tieferer Sinn in denselben liege. Ich messe und beurteile sie nicht nach meiner eigenen Klugheit, lege vielmehr dem Glauben ein höheres Gewicht bei und halte die Worte für zu erhaben, als dass sie von mir begriffen werden könnten. Und ich verwerfe nicht, was ich nicht erfasst, bewundere es im Gegenteil um so mehr, eben weil ich es nicht begriffen." Nachdem Dionysius sodann das ganze Buch der Offenbarung geprüft und nachgewiesen hat, dass sie nicht nach dem geläufigen Wortsinn aufgefasst werden könne, fährt er also fort [...]) (Schwartz, Eusebius II (wie Anm. 24), 692,1–12).

[26] Vgl. Grant, Canon (wie Anm. 11), 304.

[27] Bruce, Canon (wie Anm. 16), 195–196. Vgl. *H.e.* 7,25,12–13 und 22–27.

hunderts) rechnen,[28] ein Zeugnis, das in origenistisch-alexandrinischen Kreisen zu hartnäckigem Zweifel führt, und dafür sorgt, dass die *Apk* in der griechischen Kirche lange umstritten bleibt.[29]

II. Die Festlegung des Kanons in der östlichen Kirche

Die Situation bezüglich der Entwicklung eines Kanons ändert sich im Zeitraum vom 3. bis 5. Jahrhundert total: Es gibt ab jetzt verschiedene Kanonlisten, so dass die Normen setzende geistige Kraft der einzelnen alt- und neutestamentlichen Schriften nicht mehr separat untersucht wird; zudem kann ein Teil dieser Indizes sich auf offizielle Anerkennung berufen (synodale Beschlüsse, Briefe von Bischöfen oder Erörterungen infolge eines wichtigen Anlasses).[30] Die Ansichten in den verschiedenen Regionen laufen sehr auseinander.

Gibt es über die in der Region Palästina vor dem 4. Jahrhundert tätigen Theologen nur wenig Informationen, so hat die Schule von Caesarea ab jetzt eine ungeheure Ausstrahlung, im Besonderen auf dem Gebiet des Alten Testaments. Eusebius (ca. 265–Mai 339), den man ganz zu Recht den Verwalter des origenistischen Nachlasses nennen kann, obwohl er dessen

---

[28] *H.e.* 7,25,1–3: Εἶθ' ἑξῆς ὑποβάς, περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ταῦτά φησιν (d.h. ὁ Διονύσιος)· „τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον, καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφόδρα καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι, καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γενονέναι ποιητὴν τοῦ γράμματος. Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτὸς ὠρέγετο, φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τοῦτ' ἐστὶ σιτίοις καὶ πότοις καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς" (Über die Apokalypse des Johannes sagt sodann Dionysius das Folgende: „Einige unserer Vorfahren haben das Buch verworfen und ganz und gar abgelehnt. Sie beanstandeten Kapitel für Kapitel und erklärten, dass der Schrift Sinn und Zusammenhang fehle und dass der Titel falsch sei. Sie behaupten nämlich, dieselbe stamme nicht von Johannes und sei überhaupt keine Offenbarung, da sie in den so dichten Schleier der Unverständlichkeit gehüllt sei. Der Verfasser dieser Schrift sei kein Apostel, ja überhaupt kein Heiliger und kein Glied der Kirche, sondern Cerinthus, der auch die nach ihm benannte cerinthische Sekte gestiftet und der seiner Fälschung einen glaubwürdigen Namen geben wollte. Denn das sei eben der Inhalt seiner Lehre, dass das Reich Christi ein irdisches sein werde. Und wonach er selbst, der in seinen Leib verliebt und ganz fleischlich gesinnt war, verlangte, darin würde – so träumte er – das Reich Christi bestehen, d.i. in der Befriedigung des Magens und der noch tiefer gelegenen Organe, also in Speise und Trank und ehelichen Genüssen und – wodurch er zur Erfüllung dieser Wünsche unter besser klingenden Namen zu kommen glaubte – in Festen, Opfern und Schlachtungen von Opfertieren.") (Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5), 690,9–692,1). Vgl. *H.e.* 3,28,3–5.

[29] Vgl. Georg Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend, Stuttgart 1985, 77f. Vgl. Anm. 72.

[30] Vgl. infra mit Bezug auf Cyrillus Hierosol.' *Catecheses* (*CPG* 3583).

Schriften auf ganz persönliche Weise benutzt hat, sprach mit seiner *H.e.* (*CPG* 3495) als erster Historiker die Problematik des Kanons an und hatte dadurch eine bedeutende Rolle in der Entwicklung eines biblischen Kanons im 4. Jahrhundert.[31] Genau so wie Origenes[32] teilte er die Schriften in Gruppen ein: (a) die ὁμολογούμενα, das heißt die allgemein anerkannten Bücher: die vier Evangelien, *Act*, die paulinischen Briefe, *I Petr* und *I Joh*. Ob auch die *Apk* hierzu gerechnet werden darf, stand bei ihm jedoch nicht fest: Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη (*so man will*), τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα (*H.e.* 3,25,2[33]). (b) Die ἀντιλεγόμενα, das heißt die umstrittenen Werke, die trotzdem bei vielen Christen in hohem Ansehen stehen[34]: *Jak*, *II Petr*, *II-III Joh* und *Jud*. (c) Die νόθα, das heißt die unechten Schriften, wie *ActPl* (*CANT* 211–214), *Herm* (*CPG* 1052), *ApcPe* (*CANT* 190–209), *Barn* (*CPG* 1050), *Did* (*CPG* 1735), ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις, εἰ φανείη· ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις (*H.e.* 3,25,4[35]). (d) Daneben gab es schließlich noch Werke häretischer Herkunft, wie *EvPe* (*CANT* 13) und *EvThom* (*CANT* 19), die *ActAndr*

---

[31] Donald/Porter, Early Christianity (wie Anm. 16) 616.

[32] Siehe jedoch Einleitung.

[33] (Zu diesen Schriften kann noch, wenn man will, die Offenbarung des Johannes gezählt werden, über welche verschiedene Meinungen bestehen, die wir bei Gelegenheit angeben werden) (Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5) 250,24–26). – Um die *Apk* unter die ὁμολογούμενα unterbringen zu können – sie gehört zu den γραφαὶ [...] παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκόμεναι (*H.e.* 3,25,6; [Schriften, die gleichwohl bei sehr vielen Kirchenmännern Beachtung finden] Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5) 252,11–13); er zitiert jedoch nie aus diesem Werk in seiner *Praeparatio euangelica* (*CPG* 3486); Eusebius beruft sich auf Irenaeus Lugd., der das Buch als „Schrift" betrachtet, und Justinus martyr, der die *Apk* als Werk des Apostels Johannes erwähnt (*H.e.* 3,18,2–3; 4,18,8; 5,1,58); weiter werden zur Verteidigung der Echtheit Papias Hierop. und Theophilus Antioch. (der aus dieser Schrift zitiert) angeführt (*H.e.* 4,24); zudem weist er auf die Tatsache hin, dass Melito Sard. das Buch *De diabolo et de Apocalypsi Iohannis* geschrieben hat, dass Apollonius das Werk benutzt hat (*H.e.* 5,18,14), und dass Origenes das Werk dem Evangelisten Johannes zuschrieb (*H.e.* 6,25,9). Sonstige Zeugnisse zugunsten der *Apk* (Hippolytus, Tertullianus) bleiben jedoch unerwähnt. Da er mit Sinn für Methode die Frage nach der Kanonizität zu beantworten versucht und dabei aus allen Regionen Zeugen anführt, kann er mit Recht dieses Buch zu den ὁμολογούμενα zählen; vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 89. Da Eusebius, übrigens ganz zu Recht, auch das Alter und die apostolische Herkunft der von Gaius Rom. und Dionysius Alex. abgewiesenen Schriften nachforschen will, gerät er in ein unlösbares Dilemma, wodurch die *Apk* auch bei den νόθα untergebracht wird (vgl. infra). Nach Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 92, wollte der Kirchenvater die *Apk* am liebsten bei den νόθα rechnen, nach Metzger, Canon (Anm. 11), 205, bei den ὁμολογούμενα, obwohl er die Weise auf die Montanisten und Chiliasten die Schrift benutzten, gar nicht würdigte, „and so is glad to report [...] that others consider it to be not genuine"; vgl. Anm. 36.

[34] *H.e.* 3,25,3: γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς (gleichwohl bei den meisten in Ansehen stehend) (Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5), 250,27).

[35] „Und, wie ich schon sagte, auch noch, wenn man will, die Offenbarung des Johannes, welche, wie erwähnt, von den einen verworfen, von anderen aber zu den echten Schriften gerechnet wird" – Schwartz, Eusebius I (wie Anm. 5), 252,4–6.

(*CANT* 225–240).[36] Dieses Aufteilungsprinzip in einerseits allgemein akzeptierte und andererseits zurückgewiesene, sogar bestrittene Werke macht deutlich, dass für Eusebius die Anerkennung in den Kirchen als Maßstab für ihre Kanonizität galt; in diesem Rahmen sollte auch die doppelte Erwähnung der *Apk* verstanden werden, denn, obwohl der Kirchenvater als Gegner des chiliastischen Unterrichts es zweifelsohne bevorzugte, dieses Buch unter die Unechten zu rechnen, respektierte er dessen Anerkennung in einigen von ihm hochgeschätzten Kirchen.[37] Inhaltlich sorgte seine Liste für eine komplette Übereinstimmung innerhalb der Kirchen, um die vier Evangelien, *Act*, 14 Paulusbriefe[38], *I Petr*, *I Joh* – und eventuell *Apk* – anzunehmen: Nur diese Werke gehörten zum Kanon, sind also ἐνδιάθηκοι.

Cyrillus Hierosol. (ca. 313–386) ging in seiner 348 abgefassten vierten *Catechesis* (*CPG* 3585 (2)) auf die „inspirierten Bücher des Alten und Neuen Testaments", die zum elementaren Unterricht gehörten, ein, und mahnte seine Leser in § 35, nur diese Schriften eifrig zu erforschen, „die wir auch in der Kirche mit Vertrauen lesen; diejenigen die sie überliefert haben, die Apostel und die früheren Bischöfe, die Führer der Kirche, waren viel vernünftiger und frommer als Sie". Seine Aufzählung neutestamentlicher Bücher endete in § 36 mit den 14 paulinischen Briefen und ließ die *Apk* unerwähnt[39]: Wahrscheinlich folgte er hiermit, genauso wie Eusebius, einer älteren palästinensischen Tradition, denn auch Origenes verhielt sich, wenn er in Caesarea war, diesem Werk gegenüber vorsichtiger.

In der alexandrinischen Region gab Athanasius (ca. 296–2. Mai 373) in seiner *Epistula 39* (*CPG* 2102 (2)), in der er das Datum von Ostern 367 mitteilte,[40] eine Liste von κανονιζόμενα[41], unter denen 27 neutestamentliche Bücher (mit dem heutigen neutestamentlichen Kanon übereinstimmend), die wie folgt abschließt: [...] καὶ πάλιν Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως. Ταῦτα (sc. die aufgelisteten Bücher) πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμφορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων· ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται· μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω, μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι[42]. Diese Liste, mit der er

---

[36] Nach Kalin, Canon (wie Anm. 22), 392f. und 394–397, sollen ἀντιλεγόμενος und νόθος jedoch als Synonyme betrachtet werden, so dass es nur drei Kategorien gibt: anerkannte, bestrittene und häretische Werke.

[37] Bruce, Canon (wie Anm. 16), 199f. – Der Situation in der westlichen Kirche schenkt er jedoch zu wenig Aufmerksamkeit; vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 89.

[38] Anscheinend inklusive *Hebr*, obwohl Eusebius dieses Buch nicht beim Namen nennt.

[39] Vgl. McDonald, Formation (wie Anm. 7), 222.

[40] Ein Privileg das, wie auf dem Konzil von Nizäa (325) beschlossen wurde, nur dem Bischof von Alexandrien zukam.

[41] Athanasius war wahrscheinlich der erste der mit dem Terminus κανών ein abgegrenztes *corpus* heiliger Literatur bezeichnete. Vgl. McDonald, Formation (wie Anm. 7), 222; Marc De Groote, Bemerkungen zum Entstehen des Kanons in der alten Kirche, in: ZKG 112 (2001), 372–376, hier 374.

[42] ([...] und wiederum die Apokalypse des Johannes: Dies sind die Quellen des Heils, so dass wer durstet, sich mit den darin beschlossenen Worten sättigen kann. Nur darin wird die Lehre der Pietät gepredigt. Niemand füge daran etwas zu, niemand nehme

hoffte, den Einfluss der apokalyptischen und visionären Ideen von Meletius, Bischof von Lycopolis in Oberägypten, und der „Kirche der Martyrer" einzudämmen, hatte, obwohl sie nur „a signal moment in an ongoing process of Christian self-definition" war,[43] einen riesigen Einfluss: Sie wurde über ganz Ägypten (einschließlich Libyen) verbreitet, bekam einen offiziellen Charakter, erwarb Autorität durch das Trullanum II (Herbst 691), und wurde unter anderem ins Syrische übersetzt. Auch die Kirchenväter Didymus Alex. (ca. 313–ca. 398) und Cyrillus Alex. (gestorben 27. Juni 444) erkennen beide die *Apk* an; die Ansicht des Dionysius Alex. (vgl. supra) hatte also anscheinend auf sie gar keinen Einfluss: Schreibt nicht Cyrillus im 6. Buch seines *De adoratione et cultu in spiritu et ueritate* (*CPG* 5200): Καίτοι τὸ τῆς Ἀποκαλύψεως βιβλίον ἡμῖν συντιθεὶς ὁ σοφὸς Ἰωάννης, ὃ καὶ ταῖς τῶν Πατέρων τετίμηται ψήφοις, τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς ὑπ' αὐτὸ τὸ θεῖον τεθεᾶσθαι θυσιαστήριον, διεβεβαιοῦτο σαφῶς (mit einer Anspielung auf *Apk* 6,9)?[44]

Obwohl im kleinasiatischen Bereich Methodius Olymp. (gestorben ca. 311) noch ausführlich aus der *Apk* zitiert, wie die zahlreichen Beispiele aus seinem *Conuiuium decem uirginum* (*CPG* 1810)[45] und *De resurrectione* (*CPG* 1812)[46] beweisen, blieb das Buch im *Carmen dogmaticum* 12 (*CPG* 3034) des Gregorius Naz. (330–390), im Gegensatz zu *I-II Petr*, *I-III Joh* und *Jud*, unerwähnt,[47] obwohl in dessen *Orationes* (*CPG* 3010) einige Male aus diesem Werk zitiert wurde.[48] Die gleiche Abneigung war übrigens auch in der Synode von Laodicea (ca. 360[49]) spürbar: Im 59. Kanon wird gemahnt, nicht-kanonische Bücher (ἀκανόνιστα) nicht zu benutzen; Kanon 60, der zwar nach 600 den sonstigen Kanons hinzugefügt wurde, deutlich aber Spuren eines früheren Entstehungsdatums trägt,[50] listet die kanonischen Bücher ohne *Apk* auf.

---

davon etwas weg.) Hg. v. Périclès-Pierre Joannou, Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IVe-IXe s.). II. Les canons des Pères Grecs, Grottaferrata (Roma) 1963, 74,25–75,6.

[43] David Brakke, Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter, in: HThR 87 (1994), 395–419, hier 419.

[44] Ed. *PG* 68,433B7–11 = Jean Aubert, Cyrilli Opera I.1.1.

[45] 1,5 (§§ 25–28); 5,8 (§ 131); 6,5 (§ 146); 8,4–13 (§§ 179–210).

[46] 1,56,9 (mit einem Zitat aus *Apk* 1,8); 2,18,8 (mit einem Zitat aus *Apk* 1,5); 2,28,5; 3,2,3 (mit einer Anspielung auf *Apk* 21,8); 3,5,2–3 (mit einem Zitat aus *Apk* 1,5; ebenso 3,5,4 und 3,22).

[47] Das Ende des Textes lautet: Πάσας ἔχεις. Εἴ τι δὲ τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίαις (Da hast du sie alle; wenn etwas herausfällt, gehört es nicht zu den Echten.) (Joannou, Fonti (wie Anm. 42), 231,19–20). Vgl. Bruce, Canon (wie Anm. 16), 211f.

[48] *Oratio* 29 (theologica III),17 (*Apk* 1,8); 30 (theologica IV),9 (Anspielung auf *Apk* 5,12); 40,45 (Anspielung auf *Apk* 1,7); 42,9 (Anspielung auf *Apk* 2,4).

[49] So Theodor Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. II. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Erste Hälfte, Erlangen – Leipzig 1890, 196. Das präzise Datum ist umstritten; vgl. Eckart Olshausen, Laodicea in Südphrygien, in: LThK 6 ([3]1997), 647f.; Ohme, Kanon (wie Anm. 1), 402.

[50] Nach Zahn, Geschichte (wie Anm. 49), 198, war diese Liste ursprünglich eine Randglosse zum 59. Kanon. Bei Johannes Scholastikos bilden der 59. und 60. Kanon übrigens zusammen den 59. Kanon.

Amphilochius Icon. (340/45–394/403) verfasste, genauso wie Gregorius, eine metrische Kanonliste, die präziser war als die des Letztgenannten[51]: In seinen *Iambi ad Seleucum* (*CPG* 3230), einer Art Katechismus,[52] wies er auf den Unterschied, der zwischen zwei Gruppen von Schriften gemacht werden musste: Zu einer ersten Gruppe gehörten nach ihm (a) die Pseudepigraphen (ψευδώνυμοι), (b) Werke, die sozusagen eine mittlere Position einnahmen und „Nachbarn der Worte der Wahrheit" genannt werden könnten, und (c) unechte, ja sogar gefährliche Bücher; die zweite Gruppe bildeten die kanonischen Schriften, die alle, in was er selbst den ἀψευδέστατος κανὼν [...] τῶν θεοπνεύστων γραφῶν nannte,[53] aufgelistet wurden. Mit Bezug auf die *Apk* vertrat er jedoch keinen deutlichen Standpunkt: τὴν δ' Ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε νόθον λέγουσιν[54]. Auch bei Gregorius Nyss. (ca. 334–394), der dennoch mehrfach aus der *Apk* als *Scriptura*[55] zitierte, erheben sich Schwierigkeiten, *in concreto* mit Bezug auf den folgenden Passus aus *De deitate aduersus Euagrium* (vulgo *In suam ordinationem*) (*CPG* 3179): ἤκουσα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ἐν ἀποκρύφοις πρὸς τοὺς τοιούτους δι' αἰνίγματος λέγοντος ὡς δέον ἀκριβῶς ζέειν ἢ ἀκριβῶς κατεψῦχθαι, ζέειν μὲν πάντως τῷ πνεύματι, κατεψῦχθαι δὲ τῇ ἁμαρτίᾳ· Ὄφελον γὰρ ἦσθα, φησί, ψυχρὸς ἢ

---

[51] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 101.

[52] Nach Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 101f., ist diese Liste nichts anderes als eine Zusammenfassung der Ansicht des Eusebius Caesar. in seiner *H.e.*; nicht nur die Terminologie (γνήσιος, νόθος), sondern auch die merkwürdige Beurteilung der *Apk* würde darauf hindeuten.

[53] (Dies ist wohl der unfehlbarste Kanon der von Gott eingegebenen Schriften.) Hg. und Übers. Eberhard Oberg, Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion, Münster 1973, 94, 318–319 (Übers.: 95).

[54] (Die Offenbarung des Ioannes wiederum rechnen einige hinzu, die meisten aber halten sie für unecht.) Hg. und Übers. Oberg, Lehrgedicht (wie Anm. 53), 94, 316–318 (Übers.: 95).

[55] *Antirrheticus aduersus Apollinarium* (*CPG* 3144): [...] καθώς φησί που τῆς γραφῆς ὁ λόγος, ὅτι Ἐγώ εἰμι ἡ ἀρχή ([...] wie das Wort der Schrift irgendwo sagt: „Ich bin der Anfang".) (vgl. *Apk* 1,8; 21,6; 22,13; hg. v. Fridericus Mueller, Antirrheticus adversus Apolinarium, in: Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger III/1. Gregorii Nysseni opera dogmatica minora I, Leiden 1958, 191,15–16); *In inscriptiones psalmorum* (*CPG* 3155) 2,10: Πλὴν ἐπειδὴ προσήκει πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν τὸ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Ἰωάννου κείμενον κρῖμα κατὰ τῶν μεταποιούντων τὰ θεῖα ἐκ προσθήκης ἢ ὑφαιρέσεως, [...] (Weil es aber passt das Urteil, das in der Apokalypse des Johannes gegen diejenigen, die das Göttliche durch Zufügung oder Auslassung ändern, vorhanden ist, vor Augen zu halten, [...]) (Anspielung auf *Apk* 22,19; hg. v. Jacobus Mc Donough, In inscriptiones psalmorum, in: Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger V. Gregorii Nysseni In inscriptiones psalmorum, In sextum psalmum, In Ecclesiasten homiliae. Ediderunt Jacobus Mc Donough/Paulus Alexander, Leiden 1986, 114,10–12). Vgl. *De perfectione christiana ad Olympium monachum* (*CPG* 3164) mit möglicherweise einer Anspielung auf *Apk* 7,4 (hg. v. Wernerus Jaeger, De perfectione, in: Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger VIII/1. Gregorii Nysseni opera ascetica. Ediderunt Wernerus Jaeger/Johannes P. Cavarnos/Virginia Woods Callahan, Leiden 1952, 209,10–11).

ζεστός (*Apk* 3,15) [...][56]: Sollte ἐν ἀποκρύφοις aufgefasst werden als „in geheimnisvollen Worten" oder „in apokryphen Schriften"? Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Gregorius das Erste gemeint: Es wäre doch kaum vorstellbar, dass er in seiner Argumentation ein apokryphes Werk benutzt, oder dem Evangelisten Johannes ein apokryphes Werk zugeschrieben hätte.[57]

Epiphanius Constant. (ca. 315–403), der mehrmals über den Kanon schrieb, sagte zum Beispiel in seinem *Panarion* (*Aduersus haereses*) (*CPG* 3745) 76,22,5, mit Bezug auf das Neue Testament: εἰ γὰρ ἦς ἐξ ἁγίου πνεύματος γεγεννημένος καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις μεμαθητευμένος, ἔδει σε διελθόντα ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως κόσμου ἄχρι τῶν τῆς Ἐσθὴρ χρόνων, ἐν εἴκοσι καὶ ἑπτὰ βίβλοις παλαιᾶς διαθήκης εἴκοσι δύο ἀριθμουμέναις, τέτρασι δὲ ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ ἐν τεσσαρεσκαίδεκα ἐπιστολαῖς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων {καὶ} σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις Πράξεσι τῶν ἀποστόλων καθολικαῖς ἐπιστολαῖς Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἰούδα, καὶ ἐν τῇ τοῦ Ἰωάννου Ἀποκαλύψει, ἔν τε ταῖς Σοφίαις, Σολομῶντός τέ φημι καὶ υἱοῦ Σειράχ, καὶ πάσαις ἁπλῶς γραφαῖς θείαις <ἐρευνᾶν> [...].[58] Weil der Kirchenvater *Jud* zu den katholischen Briefen rechnete, betrachtete er wahrscheinlich auch die kleineren *epistulae* als kanonisch. Außerdem hielt er streng an der Kanonizität der *Apk* fest, aus der er übrigens auch öfters zitierte[59]: Er wollte das Buch, nach ihm von dem Autor des *Joh* und der johanneischen Briefe geschrieben,[60] gegen diejenigen verteidigen, die die Werke des Johannes verwarfen (die sogenannten ‚Aloger'). Bemerkenswert ist wohl, dass er sowohl *Sap* als *Sir* zum Neuen Testament rechnete.[61]

Die *ConstAp* (*CPG* 1730) (ca. 380) berufen sich darauf, dass sie von den Aposteln verfasst und vom Papst Clemens Rom. (92–101) herausgegeben wurden, wie aus der griechischen Überschrift Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος deutlich wird. In Wirklichkeit sind sie aber eine Kompilation eines Fälschers arianischer Herkunft (wahrscheinlich mit dem Verfasser der *Epistulae interpolatae et epistulae suppositae* von Ps.-Ignatius (*CPG* 1026)

---

[56] Ernestus Gebhardt (Hg.), De deitate adversus Euagrium oratio qua sententiam suam in Concilio Constantinopolitano prolatam confirmavit, in: Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt Wernerus Jaeger/Hermannus Langerbeck IX. Sermones I. Ediderunt Gunterus Heil/Adrianus van Heck/Ernestus Gebhardt/Andreas Spira, Leiden 1967, 337,1–5.

[57] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 102.

[58] Karl Holl (Hg.), Epiphanius. III. Panarion haer. 65–80 – De fide, 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von Jürgen Dummer, Berlin 1985, 369,16–25.

[59] Vgl. *Ancoratus* 69,5 (vgl. *Apk* 3,20); *Panarion* (*Aduersus haereses*) 25,3,1 (*Apk* 2,6); 48,10,1 (vgl. *Apk* 1,1; 2,1,8,12,18; 3,1,7,14); 51,33,6–7 (*Apk* 2,18–21); 51,34,6 (*Apk* 9,14); 57,9,3 (*Apk* 1,8); 62,7,8 (*Apk* 1,8; vgl. 21,6; 22,13) und 9 (vgl. *Apk* 1,8,17; 21,6; 22,13); 64,6,2 (*Apk* 3,7–8); 64,6,3–5 (*Apk* 5,1–5); 69,63,8 (vgl. *Apk* 3,20); 74,6,5 (vgl. *Apk* 3,20); 78,11,4 (vgl. *Apk* 12,13–14); 78,12,6 (*Apk* 5,5).

[60] *Panarion* (*Aduersus haereses*) 51,34,1: συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀποκαλύψει (denn auch diese stimmen mit dem Evangelium und der Apokalypse überein.) (Karl Holl (Hg.), Epiphanius. II. Panarion haer. 34–64, 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von Jürgen Dummer, Berlin 1980, 308,26–27); vgl. 51,35,1–2.

[61] Vgl. Bruce, Canon (wie Anm. 16), 214; Metzger, Canon (wie Anm. 11), 214.

identisch[62]), ca. 380 in Antiochien (Syrien) auf Grund älterer Schriften, wie der *Did* (*CPG* 1735; unsichere Datierung), der *Didascalica apostolorum* (*CPG* 1738; ca. 220 in Nordsyrien geschrieben) und des *Chronicons* von Hippolytus Rom. (*CPG* 1896) aufgestellt. Im 47. Caput des achten und zugleich letzten Buches befinden sich die 85 sogenannten *Canones apostolorum* (*CPG* 1740),[63] von denen der 60. lautet: Εἴ τις τὰ ψευδεπίγραφα βιβλία τῶν ἀσεβῶν ὡς ἅγια ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας δημοσιεύει ἐπὶ λύπῃ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ κλήρου, καθαιρείσθω[64]. Kanon 85 listet die heiligen Schriften auf: Ἡμέτερα δέ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, Εὐαγγέλια μὲν τέσσαρα [...] Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, Ἰακώβου μία, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία, Πέτρου δύο, Κλήμεντος δύο, καὶ αἱ Διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά· καὶ αἱ Πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων[65]. Abgesehen von der Tatsache, dass der Autor dieses Werkes (1) nicht nur *1 Clem* (*CPG* 1001), sondern auch das unechte *2 Clem* (*CPG* 1003) und sogar die *ConstAp* selbst als kanonisch betrachtete – kanonisch war für ihn dasjenige, was von den Jüngern der Apostel stammte und in ihrem Auftrag aufgeschrieben worden war, und (2) dem Begriff ‚Apostel' eine weite Interpretation gab, weil er sich selber als einen von ihnen betrachtete – skizzierte dieses Werk doch die Gestalt des Kanons, wie er in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts vorkam, also ohne *Apk* .[66] Die trullanische Synode (Herbst 691) nahm zwar die 85 Kanons an, die Kanonisierung des Werkes wurde jedoch als häretisch verworfen; „über andere Eigentümlichkeiten dieses Bibelkanons, wie zum Beispiel das Fehlen der Apokalypse, scheint sich diese Synode keine Gedanken gemacht zu haben"[67].

In der Region Syrien-Antiochien kannte der Prozess der Kanonisierung eine selbständige Entwicklung, wobei erst im 6. Jahrhundert der Zustand erreicht wurde, der sich im Westen und in der alexandrinischen Kirche schon ca. 200 stabilisierte.[68] Aus den Werken griechischsprachiger Theologen wie Diodorus Tars. (gestorben vor 394), Johannes Chrysost. (344/54–14. September 407), Theodoretus episc. Cyri (ca. 393–spätestens 466) und Theodorus Mops. (ca. 350–428) kann nicht ersehen werden, ob sie die *Apk* gekannt haben. In der syrischen Literatur kann vorerst die am spätesten ca. 300 entstandene *Doctrina Addai* (*CANT* 89) erwähnt werden, in der die Bücher, die die Gläubigen lesen durften, aufgelistet wurden, und die die *Apk* unerwähnt ließ; dies ist übrigens auch beim ältesten syrischen Kirchenvater Aphraates (Afraḥat; gestorben nach 345) der Fall. Ephraem Syrus (gestorben 9. Juni 373)

---

[62] Vgl. Mauritius Geerard, CPG I, Turnhout 1983, 15; Ferdinand R. Prostmeier, Ignatios, in: LThK 5 (^{3}1996), 407–9, hier 407f.

[63] Eine gekürzte Version findet sich in der *Epitoma libri VIII Constitutionum apostolorum seu Constitutiones per Hippolytum* (*CPG* 1741).

[64] Marcel Metzger (Hg.), Les Constitutions Apostoliques. III. Livres VII et VIII. Introduction, texte critique, traduction et notes, SC 336, Paris 1987, 298,4–6.

[65] Metzger (Hg.), Constitutions (wie Anm. 64), 308,7–15.

[66] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 108.

[67] Zahn, Geschichte (wie Anm. 49), 186.

[68] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 54, 64.

zitierte zwar aus diesem Werk, aber dies bedeutet nicht, dass er es auch für kanonisch hielt.[69] Wohl angenommen wird *Apk* in der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments, die auf Drängen von Philoxenus Hierapolit. (Xenajas von Mabbug; um die Mitte des 5. Jahrhunderts – 10. Dezember 523) verfasst wurde.[70]

III. Ergebnis

Im Gegensatz zur westlichen Kirche, in der die *Apk* sich schon im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert einen festen Platz im neutestamentlichen Kanon gesichert hatte, der am Ende des 4. Jahrhunderts die 27 Bücher enthielt, die auch jetzt noch gelten, kamen die östlichen Kirchen nur zögernd zu einem Konsensus. Zwar gab es einen lebendigen Austausch von Gedankengut, aber es fehlte eine Instanz, die über die Grenzen hinaus eine bestimmte Autorität ausübte, indes „eine gewisse Rivalität schulmäßiger und theologischer Art" andauerte.[71]

Trotzdem erreichte man auch hier allmählich einen Konsensus über einen Kanon, bestehend aus den Evangelien, *Act*, paulinischen und katholischen Briefen; nur das Problem der *Apk* blieb ungelöst.[72]

---

[69] Vgl. Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 63. – Dass man mit der *Apk* Probleme hatte, zeigt sich auch aus den ca. 551 von Junilius Africanus verfassten *Instituta regularia diuinae legis IV*, für die die *Einleitung zur heiligen Schrift* des nestorianischen Metropoliten Paulus von Nisibis (gestorben 571) die Grundlage war.

[70] So auch in der sogenannten *Harclensis*, einer 616 von Thomas von Ḥarqel, Bischof von Hierapolis, unternommene Überarbeitung dieser *Philoxeniana*.

[71] Ziegenaus, Kanon (wie Anm. 20), 147.

[72] Demzufolge ist es gar nicht verwunderlich, dass griechische Schriftsteller sich meistens nicht dazu gerufen fühlten, die *Apk* mit Kommentar zu versehen, eine Zurückhaltung, die sich, wie man annehmen darf, bei vielen auf eine Aversion stützte, indes andere durch die Dunkelheit des Textes abgeschreckt wurden. Erst Oecumenius (spätes 6. Jahrhundert; *CPG* 7470) und nach ihm Andreas Caes. (vor 614; *CPG* 7478) stellten eine systematische Exegese der Johannesoffenbarung auf (hg. v. Marc De Groote, Oecumenii Commentarius in Apocalypsin, Lovanii 1999; Josef Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes I. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. 1. Text, München 1955). Außerdem fehlt *Apk* auch komplett im griechisch-orthodoxen Lektionar. Vgl. Bruce, Canon (wie Anm. 16), 215; Josef Schmid, Die griechischen Apokalypse-Kommentare, in: BZ 19 (1931), 228–254, hier 228; Theodor Zahn, Kommentar zum Neuen Testament. XVIII. Die Offenbarung des Johannes. Erste Hälfte Kap. 1–5 mit ausführlicher Einleitung. Erste bis dritte Auflage, Leipzig – Erlangen 1924–1926, 112.

Alvar von Cordoba über den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes

Von Igor Pochoshajew

Alvar von Cordoba ist neben seinem Zeitgenossen Eulogius in die Forschungsdebatte vor allem als vehementer Islamkritiker und überzeugter Verfechter der Cordobenser Märtyrerbewegung[1] eingegangen. Diese Seiten seines Werks hat bereits die frühere Alvarforschung hervorgehoben und in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit gestellt.[2] Die spanischen Gelehrten sahen in Alvar einen Verteidiger des katholischen Glaubens gegen den Islam und stilisierten ihn aus einsichtigen Gründen zum Vorkämpfer der nationalen Befreiungsbewegung gegen die muslimische Fremdherrschaft, die in den Cordobenser Martyrien Ausdruck gefunden hat. Die französischsprachige Forschung nahm dagegen eine distanzierte Haltung zu der Märtyrerbewegung, die Alvar und Eulogius unterstützen, ein.[3] Bei dieser verhältnismäßig kleinen Gruppe innerhalb der Cordobenser Kirche haben die Forscher eine fehlende Bereitschaft zur religiösen Toleranz bemängelt; bei Alvar und Eulogius, die die Bewegung ideologisch speisten und gegen die innerchristliche Opposition gegen die Märtyrer polemisierten, vermissten die Gelehrten den politischen Realitätssinn. In der neueren Forschung wurde das Werk Alvars aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet, aber auch hier standen

---

[1] Er galt seiner Zeit als Paulus Albarus. Der spanischen Forschung ist es zu verdanken, dass in den meisten Untersuchungen der Name „Alvar" steht. Alvars Geburtsort und -datum sind unbekannt, er starb am 7. November 861/2. Neuere Forschung über die Cordobenser Martyrien: Ann Christys, Christians in Al-Andalus 711–1000, Leeds 2002; Jessica A. Coope, The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln (Nebraska) 1995; Franz Richard Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 13 (1958), 1–176; Edward P. Colbert, The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources, Washington 1962; Kenneth Baxter Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain, Cambridge 1988.

[2] Francisco J. Simonet, Historia de los Mozárabes de España, Madrid 1897–1903; Justo Pérez de Urbel, San Eulogio de Córdoba o la vida Andaluza en el siglo IX, Madrid ^{2}1942; Isidro de las Cagigas, Minorías étnico-religiosas de la edad media española I, Los Mozárabes, 2 Bde., Madrid 1947–1948.

[3] Reinhart Pieter Anne Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne jusque'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711–1110), Leiden 1861, Reprint Madrid 1982; Evariste Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris/Leiden ^{2}1950, I.

im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit meistens die apologetischen oder die antiislamischen Texte Alvars.[4]

Ein neuer Zugang zu Alvar lässt sich im Artikel von Mateo-Seco beobachten.[5] Das entscheidend Neue dieser Studie besteht in der gleichmäßigen Gewichtung verschiedener Themen des Werkes Alvars. Von diesem Aufsatz ging die Anregung aus, ein Thema zu untersuchen, dem bislang in der Alvarforschung nur eine verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit zuteil wurde.[6] Es soll dabei nicht in Abrede gestellt werden, dass die apologetischen und die antiislamischen Texte einen bedeutenden Platz im Werk Alvars einnehmen. Der literarische Nachlass Alvars erschöpft sich aber nicht in diesen Texten. Die Konzentration der gelehrten Arbeit auf die apologetischen und die antiislamischen Schriften hat dazu geführt, dass in der Forschung ein verkürztes Bild von diesem Cordobenser Theologen entstanden ist. Die Absicht ist hier, durch eine eingehende Betrachtung der Ausführungen Alvars zum Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes unser Wissen über ihn zu erweitern.

Die Frage des Gebrauchs des nichtchristlichen Geistesgutes beschäftigt Alvar in seiner Korrespondenz mit Johannes Spalensis.[7] Von Johannes ist uns wenig bekannt, und alles, was wir über ihn erfahren können, muss aus dem Briefwechsel erhoben werden. Den Briefen kann man entnehmen, dass Johannes nicht nur ein Freund, sondern auch ein Verwandter Alvars war, ohne dass es jedoch möglich wäre, den Verwandtschaftsgrad zwischen den beiden Männern genau zu bestimmen: Die Briefe erwähnen zwar einen gemeinsamen Vater,[8] der Ton des Briefwechsels spricht aber gegen die Annahme, dass Alvar und Johannes Brüder waren. Auf diesem Hintergrund erscheint die Vermutung von Mateo-Seco plausibel, der meinte, die Ehefrauen der beiden seien Schwestern gewesen.[9] Unmissverständlich tritt aus dem

---

[4] Christys, Christians; Coope, Martyrs; Franke, Die freiwilligen Märtyrer; Wolf, Christian Martyrs (alle wie Anm.1); Carleton M. Sage, Paul Albar of Cordoba: Studies on his Life and Writings, Washington D.C. 1943.

[5] Lucas F. Mateo-Seco, Paulo Álvaro de Córdoba. Un personaje símbolo de la cultura mozárabe, in: Enrique de la Lama/Marcelo Merino (Hgg.), Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores, XXI Simposio Internacional de la Teologia de la Universidad de Navarra (Pamplona, 3–5 de mayo de 2000), Pamplona 2001, 209–234.

[6] In seiner grundlegenden Untersuchung zu Alvar geht Sage, Paul Albar of Cordoba (wie Anm. 4), zwar auf die Korrespondenz mit Johannes ein, konzentriert sich aber im Wesentlichen auf die Nachzeichnung der Argumentationsschritte und auf die Analyse der Parallelen zu den frühchristlichen Autoren. Vgl. Sage, Paul Albar of Cordoba (wie Anm. 4), 43–59. Diese Studie baut auf seinen Untersuchungsergebnissen auf, thematisiert jedoch nicht das Maß der Anleihen des Briefcorpus bei den frühchristlichen Autoren. Die Absicht ist hier vielmehr, die Argumentation der beiden Gesprächspartner in ihrem thematischen Rahmen auf die möglichen Implikationen hin zu beleuchten.

[7] Ioannes Gil (Hg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum (CSM), Madrid 1973, 144–201. Im Folgenden werden alle Texte von Alvar und Eulogius nach dieser Ausgabe zitiert.

[8] Alvar, Epist. II 153, 3, 6. (wie Anm. 7).

[9] Mateo-Seco, Paulo Álvaro, 211–212, bes. 211, Anm. 17, (wie Anm. 5).

Briefwechsel die enge Freundschaft zwischen Alvar und Johannes hervor: Die beiden Männer haben nicht nur regelmäßig Briefe miteinander ausgetauscht[10] und sich gegenseitig Bücher geliehen,[11] sondern standen einander auch nahe.[12] Mit der Freundschaft verband sich eine hohe gegenseitige Achtung: Johannes würdigte das hohe rhetorische Können Alvars.[13] Für Alvar war Johannes ein Freund und Gesprächspartner, dessen Wissen, rhetorische Fähigkeiten[14] und Meinung er schätzte.[15] Aus diesem Grunde hat Alvar mit Johannes Fragen erörtert, die für ihn von großer Bedeutung waren. Das konnten Fragen sein, über die Alvar selbst zum Teil ergebnislos nachgedacht hat. In diesem Fall erbat er den Rat seines Freundes, von dem er Hilfe bei der Problemlösung erhoffte.[16]

Vor dem gezeichneten Hintergrund ist die Annahme berechtigt, beim Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes, den der Briefwechsel behandelt, ging es nicht um eine nebensächliche Frage, sondern um ein Thema, das für Alvar von besonderer Aktualität war. Die Überlegungen Alvars zum angemessenen Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes haben ein Thema zum Inhalt, das er mit einem Gesprächspartner erörtern wollte, mit dem er auch sonst Fragen diskutierte, die für ihn wichtig waren.

Grund und Anlass, den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes zu thematisieren, lässt sich dem Text der Briefe entnehmen. Alvar wollte gegen eine Arbeitsmethode vorgehen, die er als die *ars Donati* bezeichnete und deren Anwendung er bei seinem Freund festzustellen glaubte. Was Alvar damit genau meinte, muss aus dem Kontext seiner polemischen Aussagen gegen diese Arbeitsmethode erschlossen werden.

Zunächst hatte Alvar hier offensichtlich eine unangemessene Überbewertung der Sprache als Medium der Nachrichtenübermittlung im Blick, gegen die er kritisch feststellte, dass die Sprache grundsätzlich ein defizitäres Medium sei, das die Denkinhalte nur unvollständig übermittele, zumal wenn man sich einer Sprache bediene, die man unvollkommen beherrsche, wie es

---

[10] Der Briefwechsel hatte darüber hinaus einen verpflichtenden Charakter für die beiden Männer: Da Johannes auf einen Brief Alvars nicht schnell genug reagierte, schickte Alvar einen harschen Brief, in dem er Johannes zur Teilnahme am Briefwechsel aufforderte (Alvar, Epist. II 151–153). Dieser fühlte sich im Gegenzug verpflichtet, sich wegen der Verzögerung (es waren etwa zwei Monate) unter Angabe der Gründe zu entschuldigen: Er habe wegen einer Krankheit und mancher Probleme, die dazu kamen, auf den Brief Alvars nicht sofort reagieren können; Alvar, Epist. III 154, 1, 10–19 (wie Anm. 7).

[11] Alvar, Epist VI 201, 10, 1–8 (wie Anm. 7).

[12] Alvar, Epist. II 153, 3, 4–7; III 162, 9, 9–10 (wie Anm. 7).

[13] Alvar, Epist. III 154, 2, 7–10 (wie Anm. 7).

[14] Alvar, Epist. IV 178, 24, 12–13; V 191, 7, 1–3 (wie Anm. 7).

[15] Alvar legte Johannes seine Untersuchungsergebnisse vor und überließ es ihm, die Richtigkeit seiner Thesen zu überprüfen; Alvar, Epist. I 150, 14, 1–151, 14, 5; IV 183, 31, 31–32; 186, 37, 13–15 (wie Anm. 7).

[16] So hatte Alvar das Problem der ungetauft gestorbenen Kinder für sich nicht befriedigend lösen können und bat deshalb Johannes, ihm bei der Problemlösung zu helfen (Alvar, Epist. V 196, 10, 30–38). In seinem Antwortschreiben ging Johannes auf die Bitte Alvars ein und referierte die ihm bekannten Kirchenväterzitate zu dieser Frage; Alvar, Epist. VI 198, 2, 1–201, 9, 15 (wie Anm. 7).

bei Paulus der Fall wäre.[17] Dann bedeutete die *ars Donati* bei Alvar eine übermäßige Pflege der stilistischen Mittel. Daher glaubte er, sich gegen einen besonders verfeinerten und gefälligen Ausdruck polemisch abgrenzen zu müssen,[18] und verwies in diesem Zusammenhang auf den Unterschied zwischen der *ars Donati*, die bei ihm das Symbol der stilistischen Perfektion darstellte, und der Schlichtheit der biblischen Sprache.[19] Ferner war die *ars Donati* das antike Geistesgut schlechthin. Alvar stellte in diesem Zusammenhang Donatus in eine Reihe mit Plato, Demosthenes, Aristoteles und anderen nichtchristlichen Denkern.[20]

Aus diesen Beobachtungen kann man schlussfolgern, dass Alvar die Überbewertung der Schönheit des Ausdrucks und der Bedeutung der stilistischen Mittel im Blick hatte. Die Tradition, aus der die Arbeitsmethode schöpft, gegen die Alvar seine Polemik richtete, sprach er unmissverständlich an: Es ging dabei um die literarische und philosophische Tradition der klassischen Antike. Es ist im Zusammenhang der Abhandlung des Gebrauchs des nichtchristlichen Geistesgutes bei Alvar insofern wichtig, eine klare Unterscheidung unter dem traditionsgeschichtlichen Aspekt vorzunehmen, als in dieser Zeit in Cordoba eine andere kulturelle Tradition zunehmend an Attraktivität und Einfluss gewann und sich eines steigenden Interesses der zeitgenössischen Christen erfreute.

Die islamischen kulturellen Elemente aus dem Orient drangen Anfang des neunten Jahrhunderts verstärkt nach Cordoba ein, und die Ausstrahlungskraft der importierten arabischen Kultur beschleunigte den Rückgang der lateinischen Kultur. Die arabische Literatur bot reichhaltiges Material für Anleihen, und es fehlte nicht an Ansätzen, sich der arabischen Sprache und Kultur zum Nachteil der christlich-lateinischen Kultur zuzuwenden. Der Ton Alvars in seiner durchaus kritischen Auseinandersetzung mit Johannes und die Methode der Beweisführung sprechen jedoch eindeutig dafür, dass Alvar hier nicht den Rückgriff auf die arabische Literatur im Blick hatte: Der Ton seiner Briefe unterschied sich beträchtlich von der Heftigkeit der Polemik, die er gegen die christlichen Zeitgenossen richtete, die mit der arabischen Sprache und Kultur liebäugelten.[21] Auch die Bezugsquellen der Argumentation nötigen zur Annahme, die arabische Tradition stand hier nicht im Mittelpunkt: Alvar und Johannes argumentierten aus den Kirchenvätern, die antikes Kulturgut im Blick hatten.[22]

---

[17] Alvar, Epist. I 146, 2, 6–9. 17–18 (wie Anm. 7).

[18] Von dieser Ausdrucksweise wollte Alvar in seinem Donnerbrief an Johannes keinen Gebrauch machen: *„nec sententjis per arte Donati politis"*; Alvar, Epist. II 151, 1, 9 (wie Anm. 7).

[19] Alvar, Epist. I 145, 2, 1–3; IV 168, 9, 4–8 (wie Anm. 7).

[20] Alvar, Epist. V 189, 4, 10–190, 4, 15 (wie Anm. 7).

[21] Alvar polemisierte vehement gegen die schwindende Kenntnis der christlich-lateinischen literarischen Tradition bei der zeitgenössischen Jugend. Ind. lum. 314, 35, 43–315, 35, 62 (wie Anm. 7).

[22] Vgl. dazu die Auflistung des Kirchenväterzitate, die die Analyse von Sage, Paul Albar of Cordoba, 56–59 (wie Anm. 4) ergab als auch den kritischen Apparat der Gil Ausgabe; vgl.: CSM, 144–201 (wie Anm. 7).

Die zeitgenössischen Märtyrer verursachten eine Polarisierung innerhalb der Cordobenser Kirche: Die Mehrheit im Klerus und im Kirchenvolk nahm nach den anfänglichen Sympathien mit den Märtyrern eine eindeutig ablehnende Haltung ihnen gegenüber an. Auch wenn die kirchliche Hierarchie die vorausgegangenen Martyrien nicht eindeutig verdammte, so verbot sie doch wenigstens unmissverständlich ähnliches Handeln für die Zukunft.[23] Die muslimische Behörde ergriff eine Reihe repressiver Maßnahmen, um die Martyrien zu unterbinden,[24] die dann auch ausklangen, wahrscheinlich nicht so sehr, weil sich die Regierungsmaßnahmen als effektiv erwiesen, sondern weil die kleine Gruppe mit dem Tode des Eulogius ihren geistigen Führer verlor.

Von der Cordobenser Kirchengemeinde lässt sich vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Ereignisse folgendes Bild zeichnen: Die aggressiv ablehnende Haltung gegen den Islam und den islamischen Staat innerhalb der Gemeinde, die in der Gestalt der Märtyrer zum Tragen kam, verlor ihre Anhänger unter den Christen infolge der repressiven Maßnahmen des Staates und der Kirche, um dann mit dem Ende der Martyrien völlig zu verschwinden. Die positive Einstellung zum Islam, die in der Ansicht von einer Nähe zwischen den beiden Religionen, in der Aufgeschlossenheit zur arabischen Sprache und Literatur und in der Bereitschaft zum persönlichen Einsatz im Dienste des islamischen Staatswesens ihren Ausdruck fand,[25] wurde dagegen gestärkt.

In der nachfolgenden Generation vollzog sich in der Tat die entscheidende Angleichung der Cordobenser Christen an die islamische Kultur.[26] Das gezeichnete Bild der sozialen Landschaft der Cordobenser Kirche lässt jedoch keine Gruppe erkennen, der die im Briefwechsel behandelte Problematik zugeordnet werden könnte. Es fragt sich in diesem Zusammenhang, ob sich für die Thematik des nichtchristlichen Geistesgutes außerhalb der persönlichen Interessen des Johannes und des Alvar ein Sitz im Leben der Cordobenser Gemeinde bestimmen lässt. Ein Blick auf die Argumentation der beiden Gesprächspartner erweist sich für die Klärung dieser Frage als hilfreich.

Der Text der Briefe Alvars und Johannes' ist, wie bereits erwähnt, mit Kirchenväterzitaten gefüllt, was ein Beleg für eine gute Kenntnis der christlichen literarischen Tradition ist. Von Alvar wissen wir, dass er seine Bildung beim Abt Speraindeo erhielt, wo er im Studium der Bibel und der Kirchenväter geschult wurde; die Zeitgenossen Alvars schätzten sein rhetorisches Können und profundes theologisches Wissen.[27] Alvar schrieb außerdem Latein, das in dieser Zeit keine lebendige Sprache mehr war.[28] Das Studium

---

[23] Eulogius, Mem. sanc. II, XV 434, 1–II, XVI, 435, 1 (wie Anm. 7).

[24] Verbot der Messefeier, Inhaftierung des Klerus, Kirchenzerstörungen; Alvar, Ind. lum. 290, 18, 38–40; Eulogius, Apolog. 488, 22; Mem. sanc. III, III 441 (wie Anm. 7).

[25] Christen arbeiteten in der islamischen Verwaltung und dienten im Heer; Eulogius, Mem. sanc. II, XVI, 436, 2; Alvar, Ind. lum. 281, 9, 3–4 (wie Anm. 7).

[26] Thomas E. Burman, Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200, Leiden 1994, 16.

[27] Alvar, Epist. VII 202, 1, 15; VIII 205, 3, 10–17; Eulogius, Mem. sanc. II, X 423, 18 (wie Anm. 7).

[28] Wie Alvar auch selbst sagte; Alvar, Ind. lum. 291, 20, 16–19 (wie Anm. 7).

dieser Sprache musste daher mit großem Aufwand betrieben werden, und die finanziellen Mittel der Familie machten es für Alvar sicherlich möglich, sich dem Lateinstudium zuzuwenden. Ähnliche Kenntnisse bei Alvar und Johannes berechtigen zum Schluss auf einen analogen Bildungsweg. Auch Johannes schrieb Latein, und man muss auch in seinem Falle auf die Zugehörigkeit zu einem Milieu schließen, in dem es möglich war, in das Studium einer toten Sprache Zeit und Energie zu investieren. Wir haben es also im Falle der beiden Männer mit Angehörigen der begüterten christlichen Schicht zu tun.

Die Argumente für seine Beweisführung bezog Johannes aus den Kirchenväterzitaten, der Bibel oder aus allgemeinen Vernunftgründen. Seine eigene Position verteidigte er mit dem Verweis auf die biblischen Gestalten und die frühchristlichen Autoren. Ihr Vorbild legitimierte nach Johannes hinreichend die Nutzung des nichtchristlichen Gedankengutes durch einen christlichen Autor: Die Kirchenvätertexte bezeugten, so schrieb er, den umfangreichen Gebrauch des nichtchristlichen Materials. Paulus sei ein Meister der rhetorischen Kunst gewesen und habe sich außerdem um die Vervollkommnung seines rhetorischen Könnens bemüht. Er habe dabei behauptet, kein Meister des schönen Ausdrucks zu sein, in Wirklichkeit zeugten seine Texte vom Gegenteil. Auch das Alte Testament hielt nach Johannes eine Reihe prominenter Beispiele für die Wertschätzung und den Einsatz des nichtchristlichen Gedankenguts bereit: Mose und Salomo gebrauchten in ihren Schriften reichlich das fremde Gedankengut.[29]

Die Überlegungen Johannes' zum Stellenwert der Weisheit geben Aufschluss über die normativen Vorstellungen, die hinter seinen Ausführungen standen. Johannes brachte die Ansicht zum Ausdruck, dass das Geistesgut an sich ein wertvolles Gut darstelle, das ungeachtet seines Ursprungs von einem christlichen Autor nicht vernachlässigt werden dürfe. Jedes Geistesgut enthielt nach Johannes Weisheit, und diese beschränke sich nicht auf eine bestimmte Religion, sondern sei religionsübergreifend und werde von allen Menschen gleichermaßen gepflegt und geschätzt. Die Weisheit stelle einen allgemeinmenschlichen Wert dar und stehe jenseits der Trennung zwischen Israelit und Nicht-Israelit, Christ und Nicht-Christ. Diese Auffassung begründet Johannes mit dem Handeln Gottes in der Geschichte: So sei eine das Volk Israel betreffende prophetische Aussage einem Nicht-Israeliten gegeben worden und einem anderen Volk zur Aufbewahrung anvertraut.[30] In der

[29] Alvar, Epist. III 154, 3, 4–155, 3, 40 (wie Anm. 7). Auch Petrus und Elias waren nach Johannes Meister der rhetorischen Kunst; Alvar, Epist. III 157, 5, 14–15 (wie Anm. 7).

[30] Die Jesu betreffende Offenbarung wurde Balaam zuteil. Die alttestamentliche Prophetie wurde dabei in Mesopotamien allgemein akzeptiert und aufbewahrt: Als Christus geboren wurde, kamen die Magier, um ihn anzubeten. Sie kannten daher die Prophetie und achteten auf ihre Erfüllung. Sie verstanden dabei die prophetischen Aussagen besser als die Israeliten selbst, denen sie eigentlich galten; Alvar, Epist. III 156, 4, 1–10 (wie Anm. 7).

babylonischen Gefangenschaft erhielten die jungen Israeliten eine besondere Gabe zur Aneignung des babylonischen Wissensgutes.[31]

Diese Beweisführung lässt das Bemühen sichtbar werden, für eine interkulturelle und überreligiöse Perspektive, die die gruppenspezifischen Grenzen durchbrach, Argumente aus der Bibel zu beziehen. Vom Ansatz her zeigte diese Haltung eine gewisse Ähnlichkeit zur islamfreundlichen Einstellung der Mehrheit der Cordobenser Christen. Vor dem Hintergrund der vorgenommenen traditionsgeschichtlichen Eingrenzung wird man den entscheidenden Unterschied jedoch darin sehen, dass es sich im Falle des Johannes nicht um Aufgeschlossenheit gegenüber dem Islam, sondern gegenüber dem Geistesgut der klassischen Antike handelte. Bemerkenswert ist, dass im Briefwechsel die Martyrien nicht anklangen, deren Verteidigung Alvar doch so am Herzen lag. In Anbetracht der nachhaltigen Bedeutsamkeit der Islampolemik und der Märtyrerapologetik für Alvar wird man schlussfolgern müssen, dass Alvar den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes vor dem Ausbruch der Martyrien erörterte.

Vor dem Hintergrund der gezeichneten sozialen Landschaft der Cordobenser Gemeinde und unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse lässt sich an dieser Stelle Folgendes sagen: Wenn die Forschung die Martyrien zurecht als eine den Cordobenser Verhältnissen entsprechende Reaktion einiger Christen auf den kulturellen Vormarsch des Islam interpretiert,[32] so könnte im Anliegen des Johannes eine andere Form von Reaktion auf die sich klar abzeichnende kulturelle Übermacht des Islam zum Ausdruck kommen. In diesem Zusammenhang ist meines Erachtens die Forschungseinsicht richtungweisend, dass Alvar und Eulogius die christlich-lateinische Kultur aufwerten wollten, wofür die Abfassung einer Abhandlung zur lateinischen Metrik von Eulogius ein Beweis sei.[33] In der Abhandlung des Gebrauchs des nichtchristlichen Geistesgutes im Briefwechsel mit Johannes haben wir dann einen weiteren Beleg, der nicht nur die Relevanz dieser Problematik für Alvar bezeugt, sondern auch die Vermutung erlaubt, dass wir es hier mit einem Anliegen zu tun haben, dem sich unter den Cordobenser Christen sicherlich nicht nur Alvar und Eulogius verpflichtet fühlten. Meine These ist, dass es innerhalb der Cordobenser Kirche eine Gruppierung gab, die im Unterschied zu der islamfreundlichen Haltung der Mehrheit und der aggressiv ablehnenden Einstellung der Minderheit eine Position vertrat, die den christlichen Glauben angesichts der politischen und der sozialen Erfolge des Islam unter Rückgriff auf das antike philosophische Geistesgut begründen und die christlich-lateinische Tradition angesichts der Anziehungskraft der arabischen Kultur durch die Bereicherung mit den kulturellen Elementen der klassischen Antike attraktiv machen wollten. Die These soll anhand der Argumentation der Briefe erhärtet werden.

---

[31] Alvar, Epist. III 156, 4, 25–157, 4, 40 (wie Anm. 7).

[32] Coope, Martyrs (wie Anm. 1), XIII.

[33] Simonet, Historia, (wie Anm. 2) 348; Franke, Die freiwilligen Märtyrer, (wie Anm. 2) 15.

Die Sorge des Johannes galt offensichtlich der Plausibilität des christlichen Glaubens. Dass für viele Christen damals ihr traditionelles Christsein nicht ohne weiteres als zweckmäßig erschien, wird auf dem Hintergrund der Erfolge der Muslime durchaus einsichtig. Es ist davon auszugehen, dass die Tatsache der raschen Eroberung der iberischen Halbinsel durch die Muslime noch nicht aus dem kollektiven Gedächtnis der spanischen Christen verschwunden war. Gegenwärtig erlebten sie die Stabilisierung der Zentralmacht durch die Umayyaden, die einen wirtschaftlichen Aufschwung bewirkte und das gesellschaftliche Leben befriedete. Alvar und Eulogius bewunderten den neuen Glanz Cordobas.[34] Die soziale Herkunft nicht weniger Märtyrer spricht dafür, dass vor der Zuspitzung der Lage infolge der Martyrien die religiösen und die ethnischen Unterschiede im Leben der Stadt keine unüberwindlichen Fronten markierten.[35] Wenn man dazu bedenkt, dass die Religionszugehörigkeit für die damaligen Menschen nicht unbedingt mit einer inneren Überzeugung von der Richtigkeit einer bestimmten Lehre verbunden war, sondern vor allem eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit bedeutete,[36] so ist durchaus wahrscheinlich, dass sich unter den gezeichneten Voraussetzungen viele fragten, warum sie noch eigentlich Christen waren.

Die Arbeitsmethode des Johannes verrät die Absicht, dem Problem unter Einsatz der rhetorischen Mittel beikommen zu wollen; die rhetorische Kunst schätzte er dementsprechend hoch ein. Seine Wertschätzung der Rhetorik erhellt sich aus dem Vergleich, in dem er diese in eine Reihe mit der Prophetie[37] und den handwerklichen Fertigkeiten stellte.[38] Rhetorik und Prophetie waren für Johannes jeweils eine andere Ausdrucksform des hervorragenden menschlichen Könnens, und allen diesen Künsten war gemeinsam, dass das spezielle Wissen, welches ihre Ausführung ermöglichte, von Gott stammte.[39] Diese Ansicht untermauerte er mit Kirchenväterzitaten und alttestamentlichen Texten.[40]

Alvars Ausführungen zu diesem Problembereich lassen nicht nur einen tiefen christlichen Glauben bei ihm erkennen, sondern zeugen auch von einem großen Scharfsinn. Er stellte Johannes gegenüber klar, dass die christliche Botschaft ihre Plausibilität nicht den Überzeugungstechniken, sondern der Offenbarung Gottes verdankte, und machte Johannes in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Notwendigkeit, Überzeugungstechniken einzusetzen, ein Indiz für den mangelnden Wahrheitsgehalt einer

---

[34] Alvar, Indic. lum. 313, 35; Eulogius, Apolog. 488, 22; Mem. sanc. II, I 397, 1, 3–398, 1, 11 (wie Anm. 7).

[35] Viele Märtyrer kamen aus den Ehen zwischen Christen und Muslimen, wobei hier auch Kinder unterschiedlichen Glaubens sein konnten. Vgl.: Coope, Martyrs (wie Anm. 1), 28–29.

[36] Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Cambridge 1979, 33–42.

[37] Alvar, Epist. III 156, 4, 2–10 (wie Anm. 7).

[38] Alvar, Epist. III 156, 4, 15–22 (wie Anm. 7).

[39] Alvar, Epist. III 156, 4, 22–25; 157, 4, 40–43 (wie Anm. 7). Die vorbildhafte Gelehrtheit Salomos war eine Gabe Gottes; Alvar, Epist. III 157, 5, 1–9 (wie Anm. 7).

Sache sei.[41] Im Falle der christlichen Wortverkündigung sichere die Offenbarung ausreichend deren Überzeugungskraft, einer zusätzlichen Plausibilisierung bedürfe die christliche Botschaft daher nicht.[42] Unter diesem Aspekt ist nach Alvar die rhetorische Kunst als Instrument der christlichen Wortverkündigung wertlos.[43]

Hinter der Ansicht des Johannes vom gleichen Stellenwert der rhetorischen Kunst und der Prophetie verbirgt sich offenkundig die normative Vorstellung vom gleichen Wahrheitsgehalt des christlichen und des nichtchristlichen Geistesgutes, wie es in seinen Überlegungen über die Weisheit bereits anklang. In Anbetracht dieser Vorstellung seines Freundes glaubte Alvar, die Überlegenheit der christlichen Lehre eindeutig herausstellen zu müssen: Die Wahrheit ist nach Alvar ausschließlich in der biblischen Offenbarung enthalten und kann daher nicht dem Gedankengut zugeschrieben werden, dessen Richtigkeit nicht durch die Offenbarung verbürgt ist.[44] Alvar ging soweit zu sagen, dass das nichtchristliche Geistesgut unter dem Aspekt der Wahrheit der christlichen Lehre entgegengesetzt sei.[45]

Aus der Stoßrichtung der gezeichneten Polemik Alvars tritt die christliche Wortverkündigung als das gemeinsame Anliegen der beiden Männer eindeutig hervor: Alvar kritisierte die Methode, von der sein Freund Gebrauch machte; Johannes rechtfertigte dagegen den Einsatz der rhetorischen Mittel. Die Beweisführung mit der Bibel und den Kirchenvätern veranschaulicht eine tiefe Verwurzelung in der christlichen kulturellen Tradition bei Alvar und Johannes. Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang auch die Einsicht in die Zugehörigkeit zur höheren christlichen sozialen Schicht der beiden, so wird deutlich, dass es dem Selbstverständnis Alvars und Johannes' durchaus entsprach, sich als Hüter der christlich lateinischen Tradition zu verstehen: Angesichts der steigenden Ausstrahlungskraft des Islam verband sie die gemeinsame Sorge um den Fortbestand des Christentums, mit dem sie sich weitgehend identifizierten. Diese Bedeutsamkeit des Anliegens bedingt die Ernsthaftigkeit, mit der Alvar die Frage erörterte, und erklärt gleichsam, warum er sich nicht darauf beschränkte, die Arbeitsmethode seines Freundes zu kritisieren, sondern auch Richtlinien für einen angemessenen Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes zu entwerfen. Diese sollen zum besseren Verständnis des beschriebenen Anliegens betrachtet werden.

---

[40] Alvar, Epist. III 156, 4, 1–157, 5, 8.

[41] Man empfindet offensichtlich irgendwie, dass die Formulierung die Sache nur unvollständig erfasst, und greift auf die Stilmittel zurück, um diese Defizite auszugleichen: *„Unde liquide constat qui sensum colomem gerit numquam aliunde suffragium artis inquirere, quem in se siuique i<n>ter<n>um preuidid esse "* (Alvar, Epist. IV 170, 10, 43–45). Die Kunst des Donatus ist hier ein Symbol für die Schönheit des Ausdrucks als Ausgleichsmittel für einen defizitären Wahrheitsgehalt; Alvar, Epist. IV 170, 10, 45–49 (wie Anm. 7).

[42] Alvar, Epist. IV 166, 7, 35–38 (wie Anm. 7).

[43] Alvar, Epist. IV 166, 7, 38–47; 168, 9, 19. 21 (wie Anm. 7).

[44] Alvar, Epist. IV 173, 15, 7–9; V 189, 4, 1–190, 4, 31; 190, 5, 1–191, 5, 22 (wie Anm. 7).

[45] Alvar, Epist. IV 174, 18, 1–17; 176, 22, 11–177, 22, 31; 177, 23, 1–178, 23, 20 (wie Anm. 7).

Grundsätzlich gilt für Alvar, dass das nichtchristliche Geistesgut zum Zwecke der christlichen Wortverkündigung eingesetzt werden darf. Alvar kann sogar sagen, dass alles, was im nichtchristlichen Geistesgut mit der christlichen Lehre vereinbar sei, für die christliche Wortverkündigung rechtmäßig beansprucht werden könne.[46] Alvar ging es sicherlich nicht darum, eine Trennlinie zwischen dem christlichen und dem nichtchristlichen Geistesgut zu ziehen und eine unüberbrückbare Kluft zwischen den beiden Denksystemen aufzutun. Die Richtlinien für einen berechtigten Rückgriff auf das nichtchristliche Material entwarf er auf der Grundlage von zwei normativen Vorstellungen: Zum einen vertrat er die Ansicht vom partiellen Wahrheitsgehalt des nichtchristlichen Geistesgutes; zum anderen meinte er, das nichtchristliche Gedankengut sei für die christliche Botschaft nicht uneingeschränkt, sondern nur situationsbedingt erforderlich.[47]

Eine Reihe von Voraussetzungen legitimierte nach Alvar den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes für die christliche Wortverkündigung. So könnten kommunikationstheoretische Gesichtspunkte den Einsatz angemessener Sprachmittel nahe legen. Man konnte in diesem Zusammenhang beim nichtchristlichen Gedankengut Anleihen machen, um die christliche Botschaft in der für die Adressaten verständlichen Sprache auszusagen.[48] Die Attraktivität eines bestimmten literarischen Stils sei ebenfalls ein Grund, die christliche Botschaft in dieser stilistischen Form zu übermitteln. Dabei sei jedoch darauf zu achten, dass man den literarischen Stil benutzt, um die Aufmerksamkeit der Leser auf die christlichen Glaubensinhalte zu lenken und nicht um den christlichen Glauben zu begründen.[49] Die Vereinbarkeit mit der christlichen Lehre war dabei das zentrale Kriterium für die Übernahme des nichtchristlichen Materials.[50] Bei der Nutzung der stilistischen Mittel war entscheidend, dass man sie nicht als Selbstzweck, sondern nur als Hilfsmittel für die eigene Beweisführung einsetzte.[51]

Diese Gesichtspunkte bedingten, dass der Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes immer selektiv geschah.[52] Der Rückgriff auf das nichtchristliche Gedankengut durfte nach Alvar auf keinen Fall die inhaltliche Angleichung der christlichen Botschaft an die nichtchristlichen Inhalte bewirken. Das nichtchristliche Material musste in den thematischen Rahmen der christlichen Botschaft integriert werden, nicht umgekehrt. Eine gewisse Distanz zum fremden Geistesgut war unter diesen Voraussetzungen für einen freien Umgang mit diesem erforderlich. Salomo[53] galt Alvar als Vorbild einer

---

[46] Alvar, Epist. IV 167, 8, 21–22 (wie Anm. 7).

[47] Das Beispiel des Paulus zeigte, dass der Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes nur ein Gelegenheitsgebrauch sein kann; Alvar, Epist. IV 168, 9, 1–4 (wie Anm. 7).

[48] Alvar, Epist. IV 166, 8, 8–167, 8, 13 (wie Anm. 7).

[49] Alvar, Epist. IV 168, 10, 1–169, 10, 15 (wie Anm. 7).

[50] Alvar, Epist. IV 167, 8, 18–21; vgl.: IV 168, 9, 4–5 (wie Anm. 7).

[51] Alvar, Epist. IV 171, 12, 5–9 (wie Anm. 7).

[52] Alvar, Epist. IV 167, 8, 15–18. 22–23 (wie Anm. 7).

[53] Auch die jungen Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft waren ein Vorbild für den Gebrauch des fremden Geistesgutes; Alvar, Epist. IV 170, 11, 12–19 (wie Anm. 7).

distanzierten Haltung zum fremden Geistesgut und eines freien Umgangs mit ihm. Salomo hat diesem Gedankengut nur das entnommen, was für seine eigenen Fragestellungen relevant war. Texte, die Salomo heranzog, haben nicht die Themen seiner eigenen Werke bestimmt, sondern im Gegenteil hat er in seinen Schriften die Fragen abgehandelt, die ihn beschäftigten. Er hat den nichtchristlichen Schriften nur das entnommen, was er für den eigenen thematischen Rahmen nutzen konnte.[54]

Der grundlegende Charakter der Ausführungen Alvars nötigt anzunehmen, dass er dabei nicht nur die Arbeitsmethode eines Freundes im Blick hatte. In Anbetracht der aktuellen sozialen Landschaft der Cordobenser Kirche ist meines Erachtens die Vermutung plausibel, dass sich die Auffassung von der Gleichwertigkeit der Religionen unter den Christen in Cordoba etablierte. Je nach individuellen Voraussetzungen zeitigte diese Ansicht unterschiedliche Handlungsmuster. Die Mehrheit der Christen konvertierte einfach zum Islam;[55] die neuen politischen Realitäten ließen diese Entscheidung als zweckmäßig erscheinen. Einige wenige bezogen aus unterschiedlichen Motiven eine aggressiv ablehnende Haltung zum Islam. Die anderen versuchten wiederum, den eigenen Glauben und die kulturelle Tradition, in der sie tief verwurzelt waren, durch den Rückgriff auf das antike Kulturgut aufzuwerten. Dieser Ansatz kam in der Arbeitsmethode des Johannes zum Tragen, der dem christlichen Glauben mit dem kulturellen Arsenal der Antike Überzeugungskraft verleihen wollte. Johannes repräsentierte somit eine Gruppierung innerhalb der Cordobenser Kirche, die dem kulturellen Vormarsch des Islam auf ihre Art entgegen steuern wollte.

Mit den Märtyrern gemeinsam war dieser Gruppe die Absicht, den christlichen Glauben aufzuwerten, unterschiedlich sind jedoch die Methoden, die sie einsetzen. Während die Märtyrer, die sich vor allem aus Mischehen und den Klöstern rekrutieren, den Islam verbal angriffen,[56] besann sich die Gruppe, die sich aus den Vertretern der begüterten christlichen Schicht zusammensetzte, auf die Ausstrahlungskraft der klassischen Antike. Alvar zählte offensichtlich zu dieser letzten Gruppe, sah jedoch seine Aufgabe darin, an ihrer undifferenzierten Arbeitsmethode Korrekturen vorzunehmen. Da er mit der Gruppe die kulturellen Voraussetzungen teilte, argumentierte er mit der Bibel und den allgemeinen Vernunftgründen: Die biblischen Argumente des Johannes widerlegte Alvar, indem er die tatsächliche Bedeutung der von Johannes gebrauchten Texte herausstellte.[57] Gegen die allgemein einsichtigen Beweismittel glaubte er bessere Beweisgründe vorlegen zu können.[58] Als anerkannter Theologe besaß Alvar dabei eine tiefere Bibelkenntnis und konnte überzeugender argumentieren.

Zwei Schlussfolgerungen können aus der Analyse gezogen werden.

---

[54] Alvar, Epist. IV 168, 9, 10–17 (wie Anm. 7).
[55] Eulogius, Mem. sanct. III, I, 439, 1, 1–440, 1, 14 (wie Anm. 7).
[56] Coppe, Martyrs (wie Anm. 1), 12, 71, 77.
[57] Vgl.: Alvar, Epist. IV 163, 5, 1–165, 7, 8; 173, 17, 11–174, 17, 12 (wie Anm. 7).
[58] Vgl.: Alvar, Epist. IV 165, 7, 15–22; 168, 9, 8–19 (wie Anm. 7).

Zum einen erschließen die differenzierten Ausführungen Alvars zum Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes in seinen Briefen an Johannes Spalensis eine weitere Dimension seines Werkes und veranschaulichen das Format dieses Cordobenser Theologen.

Zum anderen gibt die Abhandlung des Gebrauchs des nichtchristlichen Geistesgutes Aufschluss über die Tendenzen innerhalb der Cordobenser Kirchengemeinde vor dem Ausbruch der Märtyrerbewegung: Neben der staatsfreundlichen und islamnahen Gruppierung innerhalb der Cordobenser Kirche einerseits und der radikalen Opposition gegen den Islam andererseits lässt sich eine dritte christliche Gruppe erkennen, die um die Plausibilisierung des christlichen Glaubens und die Aufwertung der christlich-lateinischen Kultur bemüht war. Das Bewusstsein der eigenen kulturellen Tradition, aber auch Toleranz und Weltoffenheit zeichneten diese Gruppierung aus. Das waren offensichtlich die Voraussetzungen, die es den Christen ermöglichten, in der muslimisch geprägten Gesellschaft Spaniens als eine distinkte religiöse Gruppe zu überleben. Vieles spricht dafür, dass der einstige Rat Alvars, die Bedeutung des antiken Kulturerbes für den christlichen Glauben nicht überzubewerten, von dieser Gruppe beherzigt wurde.

Die „rosminische Frage" als Exemplar kirchenpolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert

Von Markus Krienke

Der Ultramontanismus ist bekanntlich das kennzeichnende Programm päpstlicher Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts. Lagen dessen engere geistesgeschichtlichen Wurzeln in der abwehrenden Reaktion auf die Französische Revolution, so erhielt er sein offizielles Gepräge in den päpstlichen Enzykliken *Singulari nos*, *Mirari vos* und *Quanta cura* (zusammen mit dem *Syllabus errorum*) aus den Jahren 1832, 1834 und 1864. Gipfeln sollte er schließlich in der Definition des I. Vatikanums, wonach er unter den folgenden Pontifikaten seine mustergültige Durchführung erhielt. Wurde der Ultramontanismus als kirchlicher Intransigentismus bereits zum Objekt profunder kirchen- und geistesgeschichtlicher Studien, so soll hier auf einen bislang noch eher im Hintergrund stehenden Aspekt aufmerksam gemacht werden, nämlich auf dessen Zusammenhänge mit einer etwas später einsetzenden, den Ultramontanismus jedoch systematisch untermauernden und diesen gerade zum Ausdruck eines gesamten Systems bzw. einheitlich-globaler Doktrin stilisierenden Entwicklung, dem Neothomismus.

Die folgende Abhandlung möchte anhand eines konkreten kirchengeschichtlichen Falles Anstoß zur weiteren Erforschung der inneren Zusammenhänge von Ultramontanismus und Neoscholatik geben. Der angesprochene Fall besteht dabei in jener als *Questione rosminiana* in die Kirchengeschichte eingegangenen Auseinandersetzung um das Werk des italienischen Denkers Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), welche im Jahre 1888 mit der Verurteilung von 40 seinen Werken entnommenen Sätzen als „nicht der katholischen Wahrheit konform" endete. Dieser Fall veranschaulicht in exemplarischer und repräsentativer Weise genau die soeben angedeuteten Entwicklungen. Doch zuvor soll in sehr summarischer Weise die kirchenpolitische Entwicklung dieser Jahre selbst kurz angerissen werden.

1. Ultramontanismus und Neoscholastik – die Zentralisierung von Politik und Lehre

1.1 Die Frontstellung des Ultramontanismus gegen den Liberalkatholizismus

Der Aufstieg und die Durchsetzung des Ultramontanismus[1] war engstens mit dem Namen Mauro Capellari, welcher 1830 als Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, verknüpft. Sein 1799 veröffentlichtes Werk *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori* wurde geradezu zur Programmschrift dieser Bewegung. Wie nach der Besiegelung der Bedeutungslosigkeit des Papsttums durch die Französische Revolution dann im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die verschiedenartigsten geschichtlichen Faktoren in merkwürdiger Weise zusammenwirkten und diesen zunächst noch als eine Farce erscheinenden Triumph des Papsttums doch noch – außerkirchlich mit erheblicher, innerkirchlich jedoch beinahe ohne Einschränkung – Wirklichkeit werden ließ, wurde in der Literatur bereits deutlich herausgestellt. Den ersten Zeugnissen ultramontanen Denkens war die deutliche Ablehnung der Französischen Revolution als Quelle antiautoritären, liberalen Gedankenguts gemein (de Bonald, de Chateaubriand, de Maistre): Das Umstürzen der alten

[1] Zur Entwicklung des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert vgl. die einschlägige Literatur: Giacomo Martina, Pio IX, 3 Bde., Rom 1974–1990; Jean-Marie Mayeur, Catholicisme intransigent, Catholicisme social, démocratie chrétienne, in: Annales 26 (1972), 483–499; Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975; ders., „Auctoritas suprema ideoque infallibilis". Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Georg Schwaiger (Hg.), Konzil und Papst. Festschrift für Hermann Tüchle, München – Paderborn – Wien 1975, 503–520; Hermann H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831), Rom – Freiburg 1980; Norbert Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt, Freiburg 1977; Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 20–45; Otto Weiß, Der Ultramontanismus, in: ZBLG 41 (1978), 821–877; Manfred Weitlauff, Zur Entstehung des „Denzinger", in: HJ 76 (1978), 312–371; ders., Zur Entstehung des „Denzinger". Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg [1978], in: Franz Xaver Bischof/Markus Ries (Hgg.), Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 191–247 (und die übrigen thematisch einschlägigen Beiträge in diesem Band); ders., Kirchenverfassung: III. Entwicklung seit der Reformation, 2. Katholische Kirche, in: RGG[4] 4 (2001), 1332–1343; ders., Von der Reichskirche zur „Papstkirche". Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin, in: ZKG 113 (2002), 355–402; vgl. darüber hinaus insbes. den Sammelband von Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998; darin vor allem die Beiträge von Rudolf Lill, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst, 76–94 bzw. von Hubert Wolf, Der „Syllabus errorum" (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, 115–139. Vgl. auch die Beiträge von Roger Aubert und Rudolf Lill in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1. Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Freiburg – Basel – Wien 1971.

Ordnung, der Bruch mit der Tradition und die Abkehr vom Katholizismus wurden von deren Vertreter, die in der Welle von Gewalt und Zerstörung die notwendige Folge daraus erkannten, in eins gesetzt. Folglich sahen diese im traditionellen, monarchisch organisierten Christentum die einzige Institution zur Wiederherstellung von Ordnung und Moral;[2] nachdem die tradierten hierarchischen Autoritätsstrukturen in eine tiefe Krise geraten waren und nicht mehr für gültig angesehen wurden, erschien ihnen das Papsttum als die letzte Instanz zur Begründung von Autorität und Ordnung.[3] Ein solches Wiedererstarken des Papsttums konnte sich nicht zuletzt auf das Faktum stützen, dass im Gefolge der Französischen Revolution nahezu in ganz Mitteleuropa die ortskirchlichen Strukturen zerschlagen wurden und mit diesen alle gallikanischen und febronianischen Tendenzen, welche bisher die lokalkirchliche Gegenkraft zu einer unbehinderten Ausdehnung der päpstlichen Gewalt darstellten, untergingen.

Das katholisch-reaktionäre Denken seinerseits strahlte zu Beginn des 19. Jahrhunderts weit über die Grenzen Frankreichs hinaus und beeinflusste den wieder zu neuem Leben erwachenden Katholizismus nicht nur Deutschlands, sondern auch Italiens. Schließlich entwickelte sich diese immer deutlicher ideologische Züge annehmende Ausrichtung auf das ‚jenseits der Berge' gelegene Rom geradezu zu einer ‚Massenbewegung', welche große Teile der katholischen Bevölkerung erfasste; ohne diese Bewegung ‚von unten', der sich mithin die Konstitution des katholischen Vereinswesens und des ‚politischen Katholizismus' im 19. Jahrhundert verdankte, ist das Wiedererstarken des Papsttums in jenem Säkulum bis hin zur Definition des Jurisdiktionsprimats schlichtweg nicht verstehbar. Das Ankämpfen der katholischen Bevölkerung gegen ein sich immer absoluter gebärdendes Staatskirchentum (augenscheinlich im ‚Kölner Ereignis') ließ die Massen – angefacht durch die Polemik der katholischen Intellektuellen – einerseits immer mehr in die Arme des Papstes fliehen; andererseits verstanden es die *Zelanti*-Päpste aber auch, sich diese aus allen Ecken Europas und aus unterschiedlichen Gründen auf Rom sich ausrichtende Tendenz zum eigenen Machtausbau geschickt zu Nutze zu machen.

Ausdruck dieser neuen Ausrichtung auf Rom waren auch jene Vereinigungen Oberitaliens, welche unter der Bezeichnung *Amicizie* zusammengefasst werden: Vornehmlich unter dem Einfluss des französischen Denkers Hugues Félicité Robert de Lamennais, der in seiner frühen Phase ein strenger Vorkämpfer des Ultramontanismus war, belebte Bruno Lanteri im Jahre 1817 die Idee Nikolaus Joseph Albert von Dießbachs einer Vereinigung vornehmlich von Laien zur Förderung des Katholizismus wieder: die *Amicizia cattolica*. Die Neuheit dieser Gruppierung bestand darin, „nicht mehr die persönliche

---

[2] Exemplarisch formuliert de Maistre dies in folgender Beweiskette: „keine öffentliche Moral und kein nationaler Charakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne das Christentum, kein Christentum ohne Katholizismus, kein Katholizismus ohne Papst, kein Papst ohne die ihm zukommende Souveränität" (Brief Joseph de Maistres an M. le Compte de Blacas vom 22. 05. 1814, in: o. Hg., Oeuvres Complètes de J. De Maistre 12. Correspondance IV. 1811–1814, Lyon 1886, 427–428).

[3] Pottmeyer, Unfehlbarkeit (wie Anm. 1), 408–409.

Heiligung ihrer Mitglieder in den Vordergrund [sc. zu stellen], sondern eine vor allem durch die Presse zu verwirklichende Massenaktion [sc. zu sein]"[4]. Unter der Förderung und Beeinflussung Cesare d'Azeglios sollte diese bald in vielen (ober-)italienischen Städten Nachahmung finden. Unabhängig von diesen Turiner Gruppierungen gründete zur selben Zeit Antonio Rosmini in den Städten Rovereto und Udine die *Società degli Amici*.

Wenn in manchen Punkten auch von den *Amicizie* Turins verschieden, trafen sich doch beide Gründungen in der ultramontanen Intention, in enger Rückbindung an Rom „in den Menschen die Liebe zur katholischen Religion zu erwecken und sie danach streben zu lassen, diese in der Gesellschaft selbst zu fördern"[5]. Die Begeisterung Rosminis für die französischen Ultramontanisten drückte sehr gut die restaurativ-reaktionäre Stimmung Oberitaliens um das Jahr 1820 aus: So wusste Rosmini de Maistre „nicht anders zu benennen [...] als mit dem Namen *Christlicher Platon*"[6] und für de Bonald fand er fast dieselben begeisterten Worte: „Wie groß ist doch dieser Bonald! Welch ein Gut will er der Gesellschaft und der Kirche bereiten!"[7] Sein 1823 verfasster *Panegyrikus auf Pius VII.* schließlich kann geradezu als „eine[r] der Klassiker des italienischen Ultramontanismus"[8] bezeichnet werden. Es ist deutlich, wie sich für Rosmini die Freiheit der Kirche geradezu im Papsttum begründete: Im Gallikanismus erblickte er dagegen die unheilvolle Verbindung zwischen Kirche und Staat, welche die verheerenden Folgen der Französischen Revolution für die Kirche gezeitigt hatte. In dieser Einsicht, dass sich die Kirche nach diesen Wirren gerade in ihrer Freiheit und nicht in einer restaurativen Allianz zwischen Thron und Altar begründen müsste, nahm Rosmini jedoch von dem Ultramontanismus eines de Maistre entscheidend Abstand und näherte sich eher dem Denken de Lamennais' an.[9]

Entwickelte sich der italienische Ultramontanismus also durchaus analog zu jenem nördlich der Alpen, so stellte ein wirkliches italienisches *proprium* der katholischen Denker – ob eher ‚liberaler' oder ‚antiliberaler' Prägung – die Verbindung mit dem *Risorgimento* dar. Zwar wurde die enge Verbindung zwischen Katholizität und italienischer Nationalität im Großen und Ganzen auch anfangs nur sehr zögerlich ergriffen, doch fand sie sich bereits im Anhang zu Rosminis *Panegirico*, ferner im gleichnamigen *Panegirico* Gioacchino Venturas sowie bei Niccolò Tommaseo und Vicenzo Gioberti. Während letztere beiden einen konsequenten ‚Neoguelfismus' vertraten, der den Papst an der Spitze der nationalen Einigungsbewegung – also in enorm politischer Mission – erkannte, standen erstere nach anfänglicher Begeisterung einer

---

[4] Roger Aubert, Die katholische Bewegung in Frankreich und Italien, in: Jedin, Handbuch (wie Anm. 1), 272–286, 283.

[5] Antonio Rosmini, Statuto della Società degli Amici [Statut der Società degli Amici], in: Ubaldo Pellegrino, Sebastiano de Appollonia e Antonio Rosmini. Ricerche sul rosminianesimo del Friuli, 2 Bde., Mailand 1973, II, Documenti, 120–134, 121.

[6] Brief an Valerio Girason Fontana vom April 1825, in: Antonio Rosmini, Epistolario completo, 13 Bde., Casale Monferrato 1887–1894 (im Folgenden: *EC*), I, 612.

[7] Brief an Cesare d'Azeglio vom 25.05.1825, in: *EC* I, 620.

[8] Francesco Traniello, Società religiosa e società civile in Rosmini, Brescia ^{2}1997, 62.

[9] Vgl. Hermann Joseph Pottmeyer, Ultramontanismo ed ecclesiologia, in: Cristianesimo nella storia 12 (1991), 527–552, 537.

solchen Verbindung von Religion und Politik doch zunehmend skeptisch gegenüber.[10]

Bei Rosmini setzte eine grundlegende Wende seines restaurativen Denkens, das sich in einer deutlichen Distanzierung von de Maistre äußerte, seit dem Jahr 1826 ein, als er in Mailand Alessandro Manzoni kennenlernte, der sich von Anfang an jeder Parteinahme in der Frage nach einer Verbindung von Katholizismus und Liberalismus erwehrt hatte. So standen diese beiden von nun an am Ausgangspunkt eines ‚dritten Weges' zwischen Intransigentismus und Liberalismus, welcher sich in dieser Art nur im damaligen Italien ausbilden konnte, wo die ‚alte Ordnung' nicht so fundamental in Frage gestellt worden war wie nördlich der Alpen. Wie die Konkordate in den 1830er Jahren mit den verschiedenen Regierungen auf der Halbinsel – insbesondere derjenigen Piemonts – beweisen, suchte man vielmehr nach einer inneren, ‚sachten' Reform, die das Überleben der ‚alten Ordnung' sichern sollte. In diesem Klima konnte eine innerkirchliche Reformbewegung heranreifen, die nicht so sehr gegen eine antikirchliche Welt ankämpfen musste, sondern für mehr Freiheitsrechte innerhalb der Kirche eintrat. Neben Manzoni und Rosmini sind hier die Namen Giuseppe Capponi und Raffaelo Lambruschini hervorzuheben. ‚Freiheitspathos' und ‚Papstbegeisterung' gingen hier eine sonst nicht gekannte Synthese ein.[11]

Diese besondere Konstellation in Italien erklärt auch, warum Lamennais nach seiner Wende zum Liberalismus seinen starken Rückhalt in Italien verlor; fernerhin ist nun verständlich, warum diese Linie des italienisch-katholischen Liberalismus nicht von den Enzykliken *Ubi primum*, *Mirari vos* und *Singulari nos*

---

[10] „Rosmini kritisiert also nicht nur die politisch-religiöse Anverwandlung, sondern auch die Funktionalisierung der Religion durch die Politik. [...] Den christlichen Glauben in den Dienst gesellschaftlicher Stabilität zu stellen [...] erscheint Rosmini zu vordergründig". So Christiane Liermann, Philosophie aus dem Geist des Christentums. Religion und Politik bei Antonio Rosmini (1797–1855), in: HPM 1 (1994), 197–213, 201. Im Jahr 1848 konkretisiert Rosmini seine Überlegungen im Projekt einer „Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit", über die der von Rom eingesetzte Examinator dieser Schrift befindet: „Mit diesen Artikeln wird eine völlige Trennung der Kirche vom Staat herbeigeführt; allerdings mit der kompletten Aufhebung aller ihrer Privilegien und aller Gesetze, die ihren Entscheidungen die Mitwirkung des Staates gewährleisten" – zitiert in: Luciano Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, Stresa 1999, 118. Diese Trennung konzipiert Rosmini gleichwohl nur bezüglich des ‚weltlichen' Staates; den Kirchenstaat selbst gibt er nicht preis, sondern misst ihm gar eine besonders herausragende Stellung innerhalb einer möglichen gesamtitalienischen Föderation bei.

[11] Klaus Schatz, Der Siegeszug des Ultramontanismus, in: ders., Vaticanum I. 1869–1870, I, Vor der Eröffnung, Paderborn u.a. 1992, 1–34, 21. Konkret sichtbar wird diese Konzeption in der rosminischen Ausarbeitung einer Verfassung für den Kirchenstaat, welche er 1848 nach Rom sandte: Werden die zentralen Instanzen auch nicht aus priesterlicher Hand gegeben und Laien anvertraut, so beinhaltet sie doch eine weitgehende Anerkennung individueller Freiheitsrechte wie der Pressefreiheit oder der Vereinigungsfreiheit. Vgl. Antonio Rosmini, Progetti di Costituzione per lo Stato Romano, in: ders., Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato, hg. v. Carlo Gray, Mailand 1952, 1–63, insbes. 11–12; 19–20; 48–50.

getroffen wurde (denn er war kein Liberalismus im strengen Sinn), die den verschiedenen Versuchen zur Aussöhnung des Katholizismus mit dem Liberalismus (Lamennais, Hermes, v. Wessenberg) kirchlicherseits ein Ende bereiteten. Dennoch vermochte sich nicht einmal diese moderate Linie katholischer Reformbemühungen durchzusetzen: Der antiliberale Ultramontanismus trat seit Gregor XVI. seinen Siegeszug an; die Julirevolution 1830 in Frankreich, welche die Durchsetzung des politischen Liberalismus in ganz Europa katalysierte, löste in der römischen Kurie die völlige Verschließung jeder Form von Liberalismus gegenüber aus. Mit der Verurteilung des aus dem Liberalismus resultierenden Indifferentismus wies Gregor in der Enzyklika *Mirari vos* die Gewissensfreiheit des Einzelnen zurück. Das – trotz aller Nuancen in der jeweiligen Ausprägung – noch weitgehende Nebeneinander frühliberalen und ultramontanen Denkens vor 1830 sollte sich nun eindeutig zu Gunsten des letzteren auflösen. ‚Liberal' konnte von nun an mehr oder weniger mit ‚antikatholisch' gleichgesetzt werden.

Hatte sich Gregor allen Reformen innerhalb des Kirchenstaates gegenüber verschlossen, so bedeuteten die ersten beiden Jahre des Pontifikats Pius' IX. zumindest einen kleinen Aufbruch. Doch setzte man die anfängliche neoguelfische Gesinnung Pius' IX. vor allem in Italien vorschnell mit dem sehnlich erwarteten ‚liberalen Papst' gleich.[12] Doch offenbarte spätestens das Revolutionsjahr 1848 endgültig die wahre Einstellung Pius' gegenüber den neuzeitlichen Ideen. Rosmini war einer der ersten, vor denen der Papst keinen Hehl aus der neuen Richtung seiner Politik machte:

> „Der Papst sagte mir sofort, dass er antikonstitutionell geworden war und dass er nicht mehr die Konstitution geben würde, *nicht einmal wenn man sie in Stücke schneiden würde*, dass sie mit der Regierung der Kirche unvereinbar sei und die Pressefreiheit, die Vereinigungsfreiheit usw. innerlich schlechte Sachen [cose intrinsecamente cattive] seien".[13]

Dieser Einfluss verkörperte im Staatssekretär besonders Giacomo Antonelli, der die intransigente Linie seines Vorgängers Luigi Lambruschini konsequent fortführte. Der Intransigentismus päpstlicher Politik des 19. Jahrhunderts setzte sich nun endgültig durch und sollte mit innerer Folgerichtigkeit zum *Syllabus* des Jahres 1864 führen. Diese nach dem einschneidenden Jahr 1848 etwa von Wilfried Ward, Cuthbert Butler, Roger Aubert, Klaus Schatz gar als ‚Neo-Ultramontanismus' bezeichnete Phase der endgültigen Radikalisierung des Ultramontanismus ist dadurch charakterisiert, dass das ‚sentire cum ecclesia' immer deutlicher als ‚sentire cum papa' interpretiert wurde. Für den Papst war das Festhalten am Kirchenstaat fortan das sinnenfällige Zeichen des „prinzipielle[n] Nein gegenüber dem säkularisierten und laizistischen Staat".[14]

---

[12] Vgl. Klaus Schatz, Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?, in: Karl Lehmann (Hg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, München – Zürich 1982, 67–88, 75.

[13] Antonio Rosmini, Diario della Carità, in: ders., Scritti autobiografici inediti, hg. v. Enrico Castelli, Rom 1934, 295–414, 405.

[14] Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 20.

Bezeichnenderweise stimmte Pius IX. im Jahr 1848 der Indizierung des kirchenreformerischen Werkes Rosminis *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* aus Gründen der Inopportunität zu, wurden darin doch ‚liberal' anmutende Ideen vertreten, insbesondere was die Freiheit der Kirche und die Zurückführung der ‚Wunden' auf deren feudale Strukturen betraf. Das gleiche Dekret indizierte neben dieser und einer weiteren Schrift Rosminis auch Werke Giobertis und Venturas.[15] Dass man mit dieser Indizierung dieser „drei Priester größten Talents"[16], wie sie Döllinger bald ehren sollte, solch unterschiedliche und einander gar widerstreitende Positionen pauschal nebeneinanderstellte, beweist die Intention der Kongregation, dadurch den Liberalismus als solchen treffen zu wollen.[17]

Die folgenden lehramtlichen Handlungen dieses Papstes verkörpern gleichsam jenes *crescendo* des Ultramontanismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, welches schließlich in der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit im Jahre 1871 gipfeln sollte. Bereits die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 wurde als Ausübung einer päpstlichen Unfehlbarkeit verstanden, welche als einzige Instanz den Katholiken noch Sicherheit zu geben vermochte, wenn alle anderen äußeren Institutionen bereits weggebrochen sind.[18] Dahinter stand durchaus das „zugrundeliegende Empfinden, dass der Papst das primäre Einfallstor des Übernatürlichen in diese irdische Welt" ist,

---

[15] Es befindet sich in: Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10), 7–8.

[16] Ignaz von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Pius Bonifatius Gams (Hg.), Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 25–59, 42.

[17] Exemplarisch drückt Gioberti die Verwunderung seiner unerwarteten Allianz mit Rosmini und Ventura aus: „Die Zensuren Gaetas riefen anfangs bei mir ein Lachen hervor, denn diese bunte Mischung Rosminis, Venuras und meiner scheint mir köstlich und komisch. Es wird deutlich, dass man mit dem Schlag gegen diese Triade jeden mönchischen oder pfäffischen Liberalismus ächten wollte" (Brief an Bertinati vom 15.09. 1849, in: Rosita Rizzo, Teocrazia e neocattolicesimo nel risorgimento. Genesi e sviluppi del pensiero politico del P. G. Ventura attraverso un manoscritto inedito, Palermo 1938, 80). Malusa findet für diese Indizierung solch dreier großer Denker in jener prekären Situation des Jahres 1848 die folgenden Worte: „Während sich die französischen Truppen zum Angriff auf die Römische Republik vorbereiteten, beseitigten die Kardinäle mit ihren geistlichen Waffen und mit der Waffe der Überraschung und der Geheimhaltung das ‚Triumvirat' der reformistischen und unfolgsamen Priester aus dem Ansehen der katholischen Welt" (Luciano Malusa, I documenti di una condanna tra le passioni del risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali, in: ders. (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 11), XIII-CVIII, LXXVIII).

[18] Vgl. diesbezüglich auch den Artikel *Il Concordato. 1. Il Concordato e l'Immacolata*, in: CivCatt Ser. II, Bd. 12 (6, 1855), 538–552. Bereits 1852 hatte die *Civiltà Cattolica* in einer ersten Zwischenbilanz nach dem Erscheinen der ersten Serie die Überzeugung geäußert, dass „der vielleicht einzige, gewiss aber der sicherste Weg zu jener idealen und affektiven Restauration darin besteht, die Idee und das Empfinden der Autorität in seiner Integrität und Reinheit wiederherzustellen" – o. Verf. (Carlo Maria Curci), Il fatto ed il da farsi dalla Civiltà Cattolica, in: CivCatt Ser. I, Bd. 11 (3, 1852), 5–23; 129–142, 6–7; vgl. auch o. Verf. (Matteo Liberatore), L'infallibilità pontificia e il gallicanismo, in: CivCatt Ser VII, Bd.

welche von jenem Relativismus aufklärerisch-liberalen Denkens heimgesucht wird, und gleichsam die „Inkarnation" der Übernatur darstellt.[19]

Nach der Verurteilung Anton Günthers im Jahre 1857 bzw. des Ontologismus einiger französischer Autoren 1861 folgte dann 1864 schließlich die Enzyklika *Quanta Cura* mit dem Anhang *Syllabus errorum*, die geradezu ein „einziges Klagelied über die moderne Zeit und ihren Unglauben" darstellt[20] und als solche *Mirari vos* fortsetzt, die sich zu dieser neuerlichen päpstlichen Bestimmung „wie die Ouvertüre zur Oper"[21] verhält: Neben der Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit wurden den neuzeitlich-politischen Ideen wie Volkssouveränität, Demokratie oder Religionsfreiheit eine klare Absage erteilt: „Ein liberaler Katholik ist fortan ein Unding"[22] – zumindest in den Augen der offiziellen Kirchenmeinung. Damit war die „Kriegserklärung" des Papstes an den neuzeitlichen Staat deutlich ausgesprochen.[23] Die immer konsequentere Ausformulierung der „absoluten Kompetenz-Kompetenz des

---

3 (19, 1868), 513–531, 528; zur *Civiltà Cattolica*, vgl. Francesco Dante, Storia della „Civiltà Cattolica" (1850–1891). Il laboratorio del Papa, Rom 1990.

[19] Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 30.

[20] Wolf, Der „Syllabus errorum" (wie Anm. 1), 117. Insbesondere die beiden Akte der Jahre 1854 und 1864 offenbaren dabei eine innere Einheit: „Die kirchenpolitische Seite des Immakulata-Dogmas und des Syllabus sind [...] nur zwei Seiten der gleichen Münze [...]: Wie die von jedem Makel der Sünde freie Immaculata, Urbild und Vorbild der Kirche, über Versuchung und Satan siegte, so sollten Kirche und Katholiken die verführende Vernunft und verlockende Freiheit abweisen und die Revolution besiegen", schreibt Hermann H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Georg Denzler/Ernst Ludwig Grasmück (Hgg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, München 1990, 107–167, 133.

[21] O. Verf., Das päpstliche Rundschreiben vom 8. Dezember und die „modernen Ideen". (Zu den „Zeitläufen"), in: HPBl 55 (1865), 215–248, 218. Und wenige Sätze weiter: „Gregor hat prophezeit, Pius verkündet die traurige Erfüllung" (ebd.).

[22] „Ein liberaler Katholik ist fortan ein Unding, weil der Liberalismus sich selber als Gegensatz zur Partei der Klerikalen, d.h. als Gegner des Christenthums, als Verbündeter der geheimen Secten, als Anbeter der Revolution, als Läugner des göttlichen Rechtes über den Menschen gestempelt hat und als das durch das Urtheil des Papstes unwiderruflich gerichtet ist", so Florian Rieß, Eine Vorfrage über die Verpflichtung, Maria Laach ^{2}1869 (vgl. ^{1}1866), 75. „Liberal war damals in Italien generell so viel wie kirchenfeindlich, die nicht kirchenfeindlichen Liberalen wurden als moderati bezeichnet, und die konziliatoristischen Katholiken wurden höchstens als ‚cattolici liberali' bezeichnet, nie aber als einfachhin liberal" – Christoph Weber, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten, Tübingen 1973, 108. Nach der *Civiltà Cattolica* kann „die Freiheit, sich selbst überlassen, niemals zur Einheit führen, erst recht nicht zur religiösen, aber auch nicht zu irgendeiner anderen, sondern ist vielmehr der sicherste und schnellste Weg, um nach Babylon zu gelangen" – o. Verf., Di alcune difficoltà proposte alle nostre dottrine intorno ai principii dell'89, in: CivCatt Ser. V, Bd. 9 (15, 1864), 164–181; 257–274; 444–453, 448–449.

[23] Die *Münchener neuesten Nachrichten aus dem Gebiete der Politik*, Nr. 6 vom 6.01.1865, 89 bezeichnen die Enzyklika als einen „Fluch [...] gegen Alles, was Vernunft, Bildung und Freiheit heißt. Die ganze Welt soll, so will es diese *encyclica*, um fünf Jahrhunderte zurückversetzt werden; die moderne Staatsgesellschaft ist Teufelsspuck, es gibt in geistlichen wie in weltlichen Dingen nur eine Autorität, nämlich die päpstliche, und ihr

Papstes"[24] im 19. Jahrhundert führte so folgerichtig zu jener Definition der päpstlichen Infallibilität, welche geradezu als ‚Gegendogma' gegen die Prinzipien von 1789[25] gelesen werden kann. Gerade die Ablehnung auch des Staatskirchentums spätestens seit 1848 nahm der Kirche jede äußere Verankerung und ließ sie immer mehr im Papst den einzigen Ort der Wahrheit erkennen.

Unter Leo XIII. sollte sich indes geradezu die Durchführung dessen ereignen, wozu seine beiden Vorgänger den Grund gelegt hatten. Er führte den kirchlichen Ultramontanismus und Antiliberalismus zu jenem Antimodernismus weiter, welcher seinen programmatischen Ausdruck im Dekret *Lamentabili*, in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* und im Motu Proprio *Sacrorum antistitum* (Antimodernisteneid) Pius' X., welche alle den Modernismus auf breiter Front zurückweisen, finden sollte.

1.2 Die Entwicklung der Neoscholastik

Parallel zu dieser Ausformung kirchlichen Autoritarismus' im 19. Jahrhundert auf der politisch-institutionellen Ebene der Kirche war eine zweite Strömung angesiedelt, welche doktrineller Natur ist und somit die philosophisch-theologische Lehre der katholischen Kirche betrifft: die Neoscholastik. Wurde durchaus bereits die innere Verbindung dieser beiden Entwicklungen erkannt, so mangelt es immer noch an einer detaillierten Analyse der inneren systematischen Zusammenhänge.[26]

Verhalfen Leo XII., der den Jesuiten 1824 das *Collegio Romano* restituierte, Gregor XVI., der Autor des *Trionfo*, und Pius IX., welcher „in den Jesuiten

---

sollen Fürsten und Völker unterthan sein. [...] Mit diesem Schriftstück hat sich die römische Herrschaft selbst gerichtet, darin ist das Urtheil der gebildeten Welt einig".

[24] Weber, Ultramontanismus (wie Anm. 1), 23.

[25] Vgl. Klaus Schatz, Das Erste Vatikanum, in: Weitlauff (Hg.), Kirche (wie Anm. 1), 140–162, 152.

[26] Maritain brachte diesen Zusammenhang von Theorie und Praxis, von Philosophie und Politik folgendermaßen auf den Punkt: „Das Problem der Christlichen Philosophie und dasjenige der Christlichen Politik ist nichts anderes als die theoretische und die praktische Seite derselben Problematik", so Jaques Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale, in: Jacques et Raissa Maritain, Oeuvres complètes, VIII, Freiburg (Schweiz) – Paris 1989, 9–174, 34. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Roger Aubert, Die Enzyklika „Aeterni Patris" und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie, in: Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, II. Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz – Wien – Köln 1988, 310–332, bes. 316–324. Besonderer Bedeutung wird im Folgenden der grundlegenden Untersuchung von Luciano Malusa zukommen, Neotomismo e intransigentismo cattolico, I, Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo, Mailand 1986; II, Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi, Mailand 1989. Auf diese sei auch bezüglich der weiterführenden (vor allem italienischsprachigen) Literatur zum Neothomismus hingewiesen.

Mitarbeiter und Werkzeuge ersten Ranges besaß"[27], auch dem Ultramontanismus zum Durchbruch und ging bereits bei diesen Päpsten die Rückwendung zum theokratischen System des Mittelalters mit einer Förderung und Vorliebe für die Philosophie der Scholastik einher, so lag der Akzent deren Pontifikate doch eindeutig auf jenem Aspekt, welcher fortan als der ‚kirchenpolitische' gekennzeichnet werden soll. Es ging um die Verurteilung der freiheitlichen Ideen und um das Festhalten am Kirchenstaat um jeden Preis. Pius setzte den Ultramontanismus als ein „weltlich-politisches System"[28] durch, hatte für die philosophisch-spekulative Durchdringung desselben aber nur wenig Sinn. Im folgenden soll nun kurz skizziert werden, wie gerade die den Ultramontanismus im Nachhinein philosophisch legitimierende Begründungsfunktion der Neoscholastik zuerst von Denkern der Gesellschaft Jesu erkannt und sodann zu einem einheitlichen ‚System' ausgearbeitet wurde, welches jene Philosophie wieder aufnahm, die im Mittelalter die Einheit von ‚imperium' und ‚sacerdotium', von Kaiser und Papst begründete, nun aber mit allen Regeln neuzeitlicher Systematizität, wie sie mustergültig von Hegel erarbeitet worden sind, neu durchgestaltet wurde.

Historisch gesehen hatte der Neothomismus seine Wurzeln in den Dominikanerhochschulen von Neapel und Rom sowie bei den Lazaristen in Piacenza, welche die thomasischen Studien bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zur Entgegnung auf die Entwicklungen der aufklärerischen Philosophie wieder neu pflegten.[29] Die durch die Auswirkungen des englischen und französischen Empirismus bzw. Sensismus daniederliegende christliche Philosophie sollte wieder aufgerichtet und zu einer soliden Ausgangsbasis für die Theologie gemacht werden.

Bezüglich der Thomasrenaissance in Italien kommt insbesondere Antonio Rosmini eine Vorreiterrolle zu. Bereits 1819 gründet er in seiner Heimatstadt Rovereto einen Zirkel von Studenten sowie einen Kreis von Priestern, welche regelmäßig zusammenkommen, um Thomas zu lesen und zu interpretieren. Dabei zeichnet sich Rosmini im Gegensatz zur späteren Neuscholastik dadurch aus, die Notwendigkeit einer Weiterführung und Anpassung derselben an die Neuzeit zu vertreten:

> „Die kirchlichen Wissenschaften kann man in keiner Weise wiederherstellen, wenn man nicht zuvor die Philosophie wieder errichtet. [...] Solange die scholastische Philosophie ihre Kraft hatte, gab es eine allgemeine wissenschaftliche Sprache, man konnte diskutieren und die kirchlichen Wissenschaften erhielten daraus Ordnung und

---

[27] Giacomo Martina, Il Collegio Romano: 1824–1873, in: Roma moderna e contemporanea 3 (1995), 667–691, 690.

[28] So definierte den Ultramontanismus bereits Paul Graf von Hoensbroech, Der Ultramontanismus, Berlin [2]1898, 11: „Ultramontanismus ist: ein weltlich-politisches System das unter dem Deckmantel von Religion und unter Verquickung mit Religion weltlich-politische, irdisch-materielle Herrschafts- und Machtbestrebungen verfolgt; ein System, das dem geistlichen Haupte der katholischen Religion, dem Papste, die Stellung eines weltlich-politischen Großkönigs über Fürsten und Völker zuspricht."

[29] Vgl. Heinrich M. Schmidinger, Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik: Salvatore Roselli (1722–1784), Vincenzo Buzzetti (1777–1824) und Gaetano Sanseverino (1811–1865), in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer (Hgg.), Christliche Philosophie, II (wie Anm. 26), 72–82.

Präzision. Die Zerstörung der Scholastik entriss der Theologie das Fundament [...]. Trotz alledem; obwohl die Scholastik einmal das Beste war, was auf der Welt gedacht wurde, kann man sie meiner Meinung nach nicht wieder in jenen Formen errichten, welche sie vor ihrem Verfall hatte. [...] Auch wenn sie in ihrer besten Zeit betrachtet wird [i.e. in der des Thomas], so braucht sie neue Entwicklungen und neue Applikationen".[30]

Während die Thomisten des 19. Jahrhunderts die Thomasinterpretation gegen die moderne Subjektphilosophie instrumentalisierten und dafür in übertriebener Weise aristotelische Kategorien anwandten, gelang Rosmini im Unterschied zu diesen eine wesentlich organischere und mithin authentischere Interpretation des Aquinaten, womit er der Entwicklung der Thomasstudien um Jahrzehnte vorgriff. Vor allem Mitglieder des 1824 durch Leo XII. wiederbegründeten Jesuitenordens – auch diese Wiederbelebung ein Zeichen ultramontaner Zurückwendung und Wiederanknüpfung an die Zeit der Gegenreformation – sollten zu den ‚offiziellen' Interpretatoren des Neothomismus avancieren. Matteo Liberatore, welcher über den Kontakt zur *Accademia di Filosofia tomista* Sanseverinos zum Thomismus gelangte, stellte die thomasische Erkenntnistheorie in seinem Werk *Della conoscenza intellettuale*, welches größte Breitenwirkung erzielte und teilweise gar ins Deutsche übersetzt wurde, „als die wahre dar".[31] Ein weiterer Markstein ist die bereits erwähnte Gründung der jesuitischen Zeitschrift *La Civiltà Cattolica* im Jahr 1850 durch Carlo Maria Curci in Zusammenarbeit mit Enrico Vasco. Fortan sollte insbesondere diese Zeitschrift zum Propagierungsorgan der Neoscholastik werden – mit der Forderung des „Tributs" des „Verstandes"[32]. Dabei muss stets beachtet werden, dass zu dieser Zeit – es handelt sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts – der Thomismus keineswegs allgemein vertretene Lehre war; im Gegenteil: in den offiziellen Dokumenten der Gesellschaft Jesu, unter deren Professoren und an der Gregoriana wurde philosophischerseits Thomas zwar keineswegs abgelehnt, doch begegnete man diesem zumindest mit Skepsis, war man doch der Meinung, dass der aristotelisch-thomasische Hylemorphismus nicht mit den Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften zu vereinbaren sei. So wurden *neben* dem aristotelisch-thomasischen Hylemorphismus auch die neuzeitlichen Ansätze des so genannten Atomismus und des Dynamismus gelehrt. Der Jesuitengeneral Beckx bestätigte mit Rückhalt in der Generalkongregation der Jesuiten diese Entscheidung in der zweifachen Erneuerung und Bekräftigung der *Ratio studiorum* in den Jahren 1858 und 1863.[33] In der Theologie begegnet ein analoges Bild: Keinesfalls war

---

[30] Brief an Antonio Riccardi vom 13.02. 1833, in: *EC* IV, 502–503.

[31] O. Verf., Einleitende Bemerkungen, in: Matteo Liberatore, Die Erkenntniß-Theorie des heiligen Thomas von Aquin. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Franz, Mainz 1861 (vgl. Della conoscenza intellettuale, II, Teorica di S. Tommaso, Rom 1858), III-XXII, IV.

[32] Vgl. o. Verf., Un nuovo tributo a S. Pietro, in: CivCatt Ser. VI, Bd. 10 (18, 1867), 641–652, 641–642.

[33] Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 66–78. Diese Tatsache gilt unbeschadet des Verbotes von 81 Thesen – darunter cartesianische und rosminische –, welche auf keinen Fall gelehrt werden durften und der Empfehlung, in den an die Theologie angrenzenden philosophischen Fragestellungen „den Spuren des Doctor Angelicus, des Hl.Thomas, als Beispiel und Richtungsweisung für diejenigen zu folgen, die sich zu jeder

man dem Thomismus abgeneigt – so waren Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johannes Baptist Franzelin[34] längst nicht durch jene geistige Enge gekennzeichnet, wie sie die späteren Neuscholastiker auszeichnen sollte.

Das Programm der Jesuiten Matteo Liberatore, Giovanni Maria Cornoldi und des Dominikanerkardinals Tommaso Maria Zigliara war dagegen klar: Der katholischen Kirche, welche sich seit den ultramontanistischen Anfängen immer deutlicher im Papsttum verkörperte, kommt die höchste Autorität nicht nur in den Fragen des Glaubens und der Theologie zu, sondern auch auf philosophischem Gebiet. Der Thomismus ist jene philosophische Grundlage der Theologie, an die der Katholik zu glauben hat und die er ungefragt übernehmen muss. Die neuzeitliche Philosophie wird dagegen *tout court* als eine Verirrung der menschlichen Vernunft abgelehnt.[35]

Dennoch gelang es auch den entschiedensten Vertretern des Neothomismus unter Pius IX. nicht, eine lehramtliche Definition und Bestätigung dieser kompromisslosen Linie zu erlangen. Zwar war Pius dem Thomismus nicht abgeneigt – an Bekundungen über die Bedeutung dieses Denkers für die Theologie und die Abwehr der Moderne und an Empfehlungen des Studiums der thomasischen Schriften mangelt es nicht[36]–, doch finden sich bei ihm

---

Zeit durch diese Studien in der Gesellschaft [sc. Jesu] am meisten auszeichnen", so Peter Beckx, Ordinatio pro triennali philosophiae studio, Rom 1857, 29. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 46 kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass „das christliche Denken in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich dem Thomismus abgeneigt [sc. war]. Der Thomismus wurde in den Reihen der Jesuiten als überwunden und wegen seiner aristotelisch-naturalistischen Implikationen als unzeitgemäß erachtet".

[34] Es war Franzelin, welcher an – und indirekt sehr wohl über – Cornoldi, einem der konsequentesten der späteren Propagatoren des Neothomismus, schrieb: „Das Übel besteht darin, dass man grundlegend machen will, was nicht grundlegend ist" (Brief Franzelins an Cornoldi vom 10. 07. 1877; zit. in: Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 239). Und selbst Kleutgen, bekanntlich „der hartnäckigste Verteidiger des intransigenten Thomismus in Deutschland", schienen die Thesen Cornoldis übertrieben (vgl. ebd. I, 240).

[35] „Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophien ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Abwirrungen des Menschen, der auf dem Gipfel seines Hochmutes verlassen dasteht. So könnte man jene Geschichte auch *die Pathologie des menschlichen Verstandes* nennen", so Giovanni Maria Cornoldi, La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, Bologna ^{3}1881 (vgl. Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze. Parte speculativa, Florenz ^{1}1872), XXV.

[36] So ist der Ausruf des Papstes überliefert in: Giovanni Maria Cornoldi, La mano della provvidenza divina a mio riguardo rispetto alla riforma filosofica. Appunti cronologici, hg. v. Luciano Malusa, in: Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), II, 141–233, 193: „Dummkopf! Die Prinzipien des Thomas sind unwandelbar: Die Wahrheit ist dieselbe wie vor zwanzig Jahrhunderten; es sind nur die Applikationen, welche sich ändern können!". Und in seinem Breve an die von Cornoldi im Jahr 1874 gegründete *Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino* bezeichnete er es als die hervorragende Aufgabe der Akademie, „die Lehren, welche von den heiligen Konzilien und diesem Heiligen Stuhl dargelegt werden, und namentlich die Prinzipien des Doctor Angelicus über die Einheit der intellektiven Seele mit dem menschlichen Körper und über die substantiale Form und die erste Materie zu halten und zu verteidigen" (Breve an A. Travaglini vom 23. 07. 1874, in: ASS 8 (1874/75), 496–497, 496).

keine Ansätze, diesen zur offiziellen und ausschließlichen Doktrin zu erklären. Selbst im *Syllabus* ist eine einseitig doktrinelle Ausrichtung an der thomasischen Philosophie und Theologie in keiner Weise auszumachen. Pius widmete angesichts der viel drängenderen kirchenpolitischen Probleme einer solchen philosophisch-theoretischen Fragestellung zu wenig Aufmerksamkeit, um einen solchen Schritt zu vollziehen.[37]

Es war zuerst jener Kreis um die *Civiltà Cattolica*, welche den inneren Zusammenhang zwischen Ultramontanismus und Neoscholastik entdeckte.[38] Dennoch wird man von einer eigentlichen Durchsetzung des Neothomismus vor dem Ende der 1870er Jahre nicht ausgehen können: So hielt der Provinzial der römischen Jesuitenprovinz noch nach der Veröffentlichung des *Syllabus* die Festlegung auf eine einzige Philosophie nicht für geboten; und auch auf dem I. Vaticanum, welches eine „vollständige Adhärenz"[39] an das Denken des Thomas vollzog, stand eine offizielle Festlegung auf den Neothomismus nicht auf dem Programm.[40]

Die Jahre 1878 bis 1880 besiegelten dann allerdings den Siegeszug des Neothomismus: Vincenzo Gioacchino Pecci, welcher bereits als Bischof von Perugia die Lehre des Thomas – unter anderem durch die Einrichtung einer Akademie – gefördert hatte, schrieb als Papst Leo XIII. in seiner Antrittsenzyklika *Aeterni Patris* – an welcher Liberatore federführend mitgewirkt hatte – den Thomismus als die verbindliche Philosophie im kirchlichen Raum fest und vollzog so „in univoker Weise die Fusion zwischen dem Horizont des Glaubens und dem Horizont der philosophischen Forschung"[41], indem er die

---

[37] Zeichen dieser Geisteshaltung ist der Artikel Liberatores in der *Civiltà Cattolica* mit dem Titel La dottrina di S. Tommaso debellatrice del liberalismo moderno, in: CivCatt Ser. IX, Bd. 1 (25, 1874), 641–650.

[38] So bezeichnete es Pirri im Jahr 1930 geradezu als das „Programm" der *Civiltà Cattolica*, *„einzig* [...] den Begriff und das Empfinden der *Autorität über die christliche Idee* zu verbreiten" (Pietro Pirri, P. Giovanni Roothann XXI Generale della Compagnia di Gesù (1785–1853), Isola del Liri 1930, 468).

[39] Antonio Piolanti, Pio IX e la rinascita del tomismo, Vatikanstadt 1974, 24.

[40] Die Konstitution *Dei Filius* greift lediglich auf die thomasische Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft zurück, ohne dessen Denken allerdings für die theologischen Studien vorzuschreiben. Und auch in der Konstitution zur Unfehlbarkeit wurde mit Bedacht nicht auf die Autorität des Aquinaten rekurriert, war man sich doch über die „Pluralität der Interpretation" entsprechender Thomasstellen bewusst. Vgl. Umberto Betti, L'assenza dell'autorità di S. Tommaso nel Decreto Vaticano sull'infallibilità pontificia, in: Divinitas 6 (1962), 407–422, 409 und 419; vgl. auch Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 112. „[...] die Kirche des Papstes Pius IX. [sc. übertrug] niemals dem Thomismus die offizielle Aufgabe, ihre doktrinelle Einheit zu schützen und die Dogmen bzw. das Wesen dieser Einheit zu verteidigen", so Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), II, 54. Und für den Bereich des *Collegio Romano* resümiert Martina, Il Collegio Romano (wie Anm. 27), 683: „Trotz der Anstrengungen Taparellis und der *ordinationes* des General Beckx aus dem Jahr 1858, welche Thomas empfahlen und einige cartesianische Thesen verboten, bekam der Neothomismus (der in der ‚Civiltà Cattolica' von Taparelli und Liberatore verteidigt wurde) im Atheneum bis zu Leo XIII. keinen Fuß auf den Boden".

[41] Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), II, 48. Nach der weitgehenden und fast selbstverständlichen Offenheit der Thomisten für einen gewissen Pluralismus in der Thomasinterpretation unter Pius IX. wurde dann unter Leo XIII. der „rigide Thomismus

lehramtliche Zuständigkeit der Kirche so weit ausdehnte, dass er es schließlich ebenso als ihre Aufgabe betrachtete, „mit dem Einsatz aller Kräfte auch das menschliche Wissen zu befördern [...] und zu gewährleisten, dass alle Humanwissenschaften und insbesondere die Philosophie überall in Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben gelehrt werden"[42] (1879). Im selben Jahr richtete er die *Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino* als das bedeutendste Institut zur Verbreitung dieses Gedankenguts ein;[43] kurz darauf initiierte er die als *Leonina* bezeichnete Gesamtausgabe der Werke des Thomas von Aquin. Erst *jetzt*, unter Leo XIII., wurde die gesamte Gesellschaft Jesu auf den Neothomismus eingeschworen[44] und die dem Thomismus nicht im vollen Maße huldigenden Professoren der Gregoriana entfernt.[45] Wohl mehr von der Wirkungsgeschichte der Enzyklika als von ihrem eigenen Wortlaut selbst ist daher die Aussage gerechtfertigt, es handle sich um eine „durch Dekret verordnete Philosophie".[46]

Der positiven Definition dieser neuen offiziellen kirchlichen Ausrichtung auf das „vollkommenste Modell" des Thomas folgte auch bald die negative Abgrenzung derselben durch die Verurteilung von vierzig Sätzen aus den Werken des Antonio Rosmini am 7.03. 1888. Cornoldi war bei deren

---

verteidigt und vor jeder zu freien Interpretation bzw. vor jeder Kontamination mit anderen Lösungen geschützt." Vgl. ebd. 41–67; hier: 47.

[42] Leo XIII., Enzyklika *Aeterni patris*, in: ASS 12 (1879), 97–115 (vgl. DH 3135–3140), 98. Nach Aubert ließ diese Enzyklika wenig Platz für analoge Interpretationen (vgl. Roger Aubert, Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, in: Giusppe Rossini (Hgg.), Aspetti della cultura cattolica dell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27–28–29 dicembre 1960, Rom 1961, 133–227, 154). Cornoldi stellt in seinem offiziellen Kommentar zu dieser Enzyklika in der *Civiltà Cattolica* das Recht des Papstes heraus – ja er bezeichnet es gar als „eine sehr angemessene und richtige Sache" –, „dass der Papst sich darum kümmert, die Philosophie unter den Katholiken zu regeln, wenn sich diese von der Dienerin zur Feindin des Glaubens entwickelt" (La regola filosofica di sua Santità Leone XIII proposta nell'enciclica „Aeterni Patris". Commentario, in: CivCatt Ser. X, Bd. 11 (30, 1879), 657–672; Bd. 12 (30, 1879), 165–183; 272–290; 425–443; 529–547, 168).

[43] Vgl. Dekret *Iampridem*, in: ASS 12 (1879/80), 225–228; zur *Accademia* vgl. Giustino L. Ferri, L'Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino e l'istruzione filosofica del clero, in: La Nuova Antologia Ser. II, Bd. 24, 15/1880, 613–635; Antonio Piolanti, La Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino nel centenario della sua fondazione. Cenno storico e stato attuale, Vatikanstadt 1980.

[44] Am 1.11. 1878 (dem 15. Jahrestag der Bekräftigung der alten *Ratio Studiorum* und der Ablehnung des Alleingeltungsanspruchs des Hylemorphismus) gab General Beckx dem Druck des Papstes und Cornoldis nach und erklärte in einem Schreiben den Hylemorphismus zur einzigen im Orden zu vertretenen Lehre. Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 277–278.

[45] Vgl. o. Hg., L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo della restituzione, Rom 1924, 33–35; Luciano Malusa, L'insegnamento della filosofia tomista in Roma sotto il pontificato di Leone XIII, in: Mario Belardinelli/Pietro Stella (Hgg.), La comunità cristiana di Roma, III, La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea, Vatikanstadt 2002, 315–352, bes. 321.

[46] Vgl. Lorenzo Michelangelo Billia, L'esilio di S. Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto, Turin 1912.

Anstrengung wie bei der theoretischen Grundlegung federführend beteiligt. In dieser Verurteilung, welche im Folgenden Thema dieser Abhandlung sein soll, wurde genau die soeben angezeigte Verschränkung von Ultramontanismus und Neoscholastik exemplarisch deutlich, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu jenem Konglomerat geführt hatte, das dann im Antimodernismus seine mustergültige Ausführung erhalten sollte. Sie bezeichnete das Ende der *Questione rosminiana*, womit das Ringen um das Werk des italienischen Philosophen und Theologen Antonio Rosmini gemeint ist, welches genau die Eckdaten der soeben analysierten Epoche (ca. 1840 bis 1888) absteckt.

2. Die Questione rosminiana als Exemplifikation der Verschränkung von Ultramontanismus und Neothomismus

Klaus Schatz stellt in der Analyse der kirchengeschichtlichen Entwicklung bis hin zum I. Vatikanum heraus, dass es bei der immer deutlicheren Ausprägung der kirchlichen Hierarchie, welche in der Primatsdefinition des Konzils gipfelte, „die innere Logik der Entwicklung war, die zu diesem Ergebnis führte, und daß Einzelpersonen in diesem Rahmen erfolgreich sein konnten, weil sie diese innere Logik erkannten und für die Zeitgenossen artikulierten".[47] Umgekehrt fielen andere Persönlichkeiten dieser Logik, welche von den Protagonisten dieser Entwicklung ausgeführt wurde, zum Opfer; sie wurden als sich dieser Entwicklung Entgegenstellende ausgemerzt und verurteilt. Wie wohl bereits auf einige dieser Vertreter hingewiesen wurde, soll nun ein Fall im Vordergrund stehen, der wie kaum ein anderer exemplarisch für diese gesamte Entwicklung ist.

2.1 Der antirosminianische Ultramontanismus

Antonio Rosmini wird 1797 in der Adelsfamilie Rosmini-Serbati im oberitalienischen Rovereto geboren.[48] Sein erstes philosophisches Hauptwerk ist der *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* aus dem Jahr 1830, in welchem er seinen

[47] Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 3.

[48] Einführend zu Rosmini vgl. Antonio Autiero/Karl-Heinz Menke (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, Münster 1999; Michele Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von M. Krienke, Stuttgart 2003. Zur ersten Phase der *Questione rosminiana* bis 1848/49 vgl. die von Luciano Malusa herausgegebene rosminische Schrift Della Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848–49. Commentario, welche darüber hinaus wertvolle Einführungsartikel enthält, Stresa 1998; vgl. des Weiteren die Sammlung von Dokumenten aus dem Vatikanischen Archiv zur Indizierung des Jahres 1849, ebenfalls herausgegeben von Luciano Malusa und ebenfalls mit empfehlenswerten einführenden Beiträgen, Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10); vgl. darüber hinaus Paolo Marangon, Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle „Cinque Piaghe" di A. Rosmini, Rom 2000; Traniello, Società religiosa (wie Anm. 8).

Grundansatz ausarbeitet und in einer kohärenten philosophischen Konzeption das klassische thomasische Denken mit der Methodik neuzeitlicher Philosophie neu zu formulieren versucht. Bedenkt man, dass fünf Jahre später ein ähnlicher Versuch Georg Hermes' verurteilt wird und dass bereits 1832 durch *Mirari vos* jeder Annäherung an die Neuzeit ein Riegel vorgeschoben wird, sticht die Tatsache um so deutlicher hervor, dass dem *Nuovo Saggio* weitgehende Anerkennung entgegengebracht wird: Von keinem Geringeren als von dem General der Jesuiten, Joannes Philippus Roothaan, wird dieser als ein „gelehrtes und tiefgründiges Werk"[49] bezeichnet. Und von den *Principi della scienza morale*, in denen Rosmini die Applikation seiner philosophischen Konzeption auf das Gebiet der Moral vornimmt, bezeugt derselbe, er habe sie

> „[...] mit großer Genugtuung gelesen und dort viele Stellen lebendigen Lichts gefunden [...]. Ich halte jene Weise zu philosophieren für sehr nützlich, wenn diese auf eine kurzgefasste Form gebracht würde, wie dies für die Unterweisung der Jugend nötig ist".[50]

Die Tragweite des rosminischen Ansatzes, welcher als Grundlage der nicht mehr objektivistisch interpretierten, sondern vom Subjekt ausgehenden Erkenntnis das Eingeborensein der *Idee des Seins*, jenes übernatürlichen Lichts, das dem einzelnen Menschen selbst die Wahrheitsfähigkeit verleiht, erkennt, sahen nur wenige voraus.[51] Dies wird vor allem daran deutlich, dass gerade die von den Ultramontanisten George Phillips und Guido Görres herausgegebenen *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* 1839 die Verbreitung Rosminis auch in Deutschland empfahlen.[52] Diese Aufnahme des *Nuovo Saggio* ist somit einerseits ein Zeichen dafür, dass man mithin nicht die philosophischen Mittel besaß, dessen Tragweite zu erkennen und das rosminische Denken entsprechend einzuschätzen, bezeichnete sich doch Rosmini – zu Recht – selbst unermüdlich als Anhänger Roms und als Verfechter des thomasischen Denkens; noch dazu hatte er sich in seinen frühen politischen Studien als Anhänger der vorrevolutionären Staatsauffassung erwiesen. Andererseits unterstützt diese sich in den Reihen der

---

[49] Brief vom 21.04.1832; zit. in: Giovanni Battista Pagani, Vita di Antonio Rosmini. Scritta da un Sacerdote dell' Istituto della Cavitá riveduta ed aggiornata dal Prof. Guido Rossi, 2 Bde., Rovereto 1959 I, 555.

[50] Ebd.

[51] So kritisierte der Jesuitenpater Josephus Aloysius Dmowski in einer Anmerkung seiner zweibändigen Institutiones philosophicae, Rom 1840 (II, 85, Anm. 1) die rosminische Lehre von dem Eingeborensein der Seinsidee im *Nuovo Saggio* und den *Principi*, weswegen er aus der rosminischen Moralphilosophie der *Principi* jansenistische Konsequenzen fürchtete. Auch Franz Rothenflue äußerte sich kritisch zur rosminischen Ideenlehre und warf als einer der ersten Rosmini vor, mit der kantischen Erkenntniskonzeption übereinzustimmen (vgl. Institutiones philosophiae theoreticae in usum praelectionum, 4 Bde., Freiburg (Schweiz) 1842–43, II, 220).

[52] Dort heißt es in einer kurzen Notiz in: HPBl 3 (1839), 127–128: „So wünschte ich sehr, dass die Werke *Rosminis*, dieses christlichen Denkers, dessen philosophische Werke wohl den Höhepunkt der heutigen italienischen Literatur in diesem Gebiete bilden, in unserem, für geistige Anregungen so empfänglichen Deutschlande bekannter werden möchten."

Ultramontanen als „Fehleinschätzung" offenbarende Bewertung des rosminischen Denkens die These, dass man in diesen Zeiten des Ultramontanismus noch nicht streng philosophisch dachte; noch bestand der Ultramontanismus in einer politisch-institutionellen, ideologischen und zum Teil eher gefühlsmäßig-romantischen Zurückwendung zum Mittelalter. Zudem war der Neothomismus selbst erst im Entstehen und noch keine streng einheitliche Bewegung; insofern konnte Rosmini durchaus als konformer ‚Propagator' der thomasischen Ideen gesehen werden. Und was den Ursprung liberal-demokratischer Ideen angeht, erwartete man die Übel des Liberalismus und Rationalismus zu dieser Zeit noch eher von den durch Reformation und Revolution ‚heimgesuchten' Ländern nördlich der Alpen als aus jenen norditalienischen Erneuerungsbewegungen, welche zur Restauration des Katholizismus einen engeren Anschluss an das Papsttum propagierten.

Dass Rosminis Denken zu dieser Zeit bereits weitaus differenzierter und reflektierter war, beweist nicht nur bei genauerem Hinsehen der *Nuovo Saggio*, sondern auch ein weiteres Werk, welches er unter dem Eindruck der Julirevolution 1830 verfasste: *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa [Die fünf Wunden der Kirche]*. Darin wies er – das Bild Papst Innozenz' IV. auf dem Konzil von Lyon im Jahr 1245 gebrauchend – auf jene „fünf Wunden" hin, die den sichtbaren Leib Christi, die Kirche, zu seiner Zeit am meisten beschwerten: die „Trennung des Volkes vom Klerus im öffentlichen Kult", die „unzulängliche Bildung der Geistlichen", „uneinige Bischöfe", die „Ernennung der Bischöfe durch nichtkirchliche Mächte" sowie die „Knechtschaft der Kirchengüter".[53] Alle diese Wunden, so Rosmini, resultierten aus einer falschen Verbindung von Kirche und weltlichen Machtstrukturen, die er ausgehend von der Zeit des Kaisers Konstantin analysierte. Die Kirche müsste sich von jenem „Feudalismus" verabschieden und ihre weltlichen Reichtümer ablegen, um wirklich „frei" zu werden und sich innerlich reformieren zu können. Rosminis Verständnis von der „Freiheit" der Kirche und seine daraus resultierenden Reformvorstellungen basierten dabei auf einer Analyse des biblischen Selbstverständnisses von Kirche als „Leib Christi". Gleichzeitig artikulierte sich hier der ekklesiologische Ausdruck jener philosophischen Grundsicht, welche Rosmini in den Jahren zuvor entwickelte und mittels derer er seine frühen Konzeptionen – insbesondere zum Staat-Kirche-Verhältnis – neu überdachte. Diese philosophische Grundsicht kam in jener ‚Wende zum Subjekt' zum Ausdruck, wie sie die neuzeitliche Philosophie charakterisierte, die sich bei Rosmini jedoch in kritischem Abstand zu dieser als ‚anthropologische Wende' im christlichen Sinn und in Aufnahme thomasischen Denkens gestaltete.

So war es trotz der vorläufigen Zurückstellung der Publikation der *Cinque Piaghe* nur eine Frage der Zeit und der folgenden Werke, bis Rosmini in den

---

[53] Antonio Rosmini, Delle Cinque piaghe della santa chiesa, hg. v. Nunzio Galantino, Mailand 1997; bzw. Die fünf Wunden der Kirche, übers. von Peter I. Erbes, hg. v. Clemente Riva, Paderborn 1971, 5; 24; 47; 74; 129, jeweils Überschr.; vgl. hierzu auch den Sammelband von Fulvio De Giorgi/Massimo Marcocchi (Hgg.), Il ‚gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia della „Cinque piaghe della Santa Chiesa", Mailand 1999.

ersten Konflikt mit den ‚katholischen' Denkern geraten sollte. Die frühen ‚theologisch-dogmatischen' Einwände richteten sich dann auch gegen das erste große eigenständige theologische Werk Rosminis: 1839–40 veröffentlichte Rosmini den *Trattato della coscienza morale [Abhandlung über das moralische Gewissen]*, in welchem er seine ‚anthropologische' Methode nun auf einige theologische Inhalte übertrug. Widerspruch riefen dabei vor allem seine Lehren zur Erbsünde, zum Unterschied zwischen Schuld und Sünde sowie zur Rechtfertigung hervor: Prompt erschienen mehrere anonyme Entgegnungen, welche die rosminischen Interpretationen von Erbsünde und Rechtfertigung angriffen; Rosmini wurde vorgeworfen, die Lehren Calvins, Luthers, Bajus', Quesnels und Jansenius' zu vertreten.[54] Interessanterweise stammten jene beiden bereits genannten Entgegnungen auf den *Nuovo Saggio* auch erst aus dieser Zeit; man begann also langsam, die inneren Zusammenhänge zu verstehen.

Rosmini selbst analysierte in den Angriffen seiner Gegner einen pelagianischen Rationalismus und stellte so bereits Anfang der 1840er Jahre scharfsinnig jenes rationalistisch-extrinsische Denkschema, das dem später so bezeichneten Neothomismus sein charakteristisches Gepräge verleihen sollte, heraus.[55] Ein solcher ‚Pelagianismus', der eine Versuchung der Theologie aller Zeiten gewesen sei, keime nun, so Rosmini, in seinen Zeiten wieder neu auf. In einem Artikel in der Zeitschrift *L'Ami de la Réligion* zog der Jesuitenpater Jean L. Rozaven 1843 eine erste Schlussfolgerung aus dieser rosminischen Kritik an der Theologie seiner Zeit:

> „Wir kennen einen anderen Autor, der berühmter ist als Rosmini und sich ebenfalls einer großen Wertschätzung erfreute. Was ist passiert?"[56]

Klar spielt diese Drohung auf das Schicksal Lamennais' an – ein deutliches Signal für die Transposition der Auseinandersetzung von der theologischen auf die kirchenpolitische Ebene. Papst Gregor, der Rosmini persönlich sehr schätzte, dennoch die Argumente der Jesuiten nicht von der Hand weisen konnte, wusste sich nicht anders zu helfen, als beiden streitenden Parteien ein autoritatives ‚Schweigen' aufzuerlegen.

In dem im Jahr 1846 neu gewählten Papst Pius IX. entdeckte Rosmini jenen herbeigesehnten Geist, der die Kirche für das liberale Denken öffnen würde, der mithin

> „[...] dazu berufen scheint, unser Zeitalter zu erneuern und der Kirche jenen neuen Impuls zu schenken, der sie auf neuen Wegen zu einem ebenso ungeahnten wie wunderbaren und herrlichen Siegeszug antreiben muß".[57]

---

[54] Rosmini vermutete in einem Brief an Benedetto Monti vom 9. 07. 1842, in: *EC* VIII, 195, „es handele sich [sc. dabei] nicht so sehr um eine grundlegende wissenschaftliche Frage, sondern eher um eine Diffamierung, welche unter dem Deckmantel theologischer Fragen von unbekannten Personen gegen mich erhoben wurde."

[55] Vgl. hierzu insbesondere die Schrift Il razionalismo teologico [Der theologische Rationalismus], die Rosmini 1843 verfaßt.

[56] L'Ami de la Réligion. Journal ecclésiastique, politique et littéraire, Nr. 3706 vom 2. 02. 1843, 214–215.

[57] Fünf Wunden (wie Anm. 53), 165.

So entschloss er sich im darauffolgenden Jahr zur Veröffentlichung der *Fünf Wunden*, die er zunächst anonym in Lugano und Brüssel herausgab (1848). Konnten sich die Erwartungen Rosminis an diesen Papst in den ersten beiden Pontifikatsjahren wenigstens noch auf einige hoffnungsvolle Elemente berufen, so sollte sich diese Situation im Jahr 1848 von Grund auf wandeln. Rosmini selbst war im Jahr 1848 im Auftrag der piemontesischen Regierung nach Rom gereist, um den durchaus noch neoguelfisch gesonnenen Papst zur Unterstützung der Truppen Savoyens im Krieg gegen Österreich zu bewegen. Dort angekommen, machte ihn Pius zu seinem engsten Berater und stellte ihm das Amt des Kardinalstaatssekretärs in Aussicht. Spätestens dieser Akt rief die Rosminigegner aus ihrem Schweigen heraus. Dabei gilt es zu bedenken, dass sich diese ‚Gegner' noch keinesfalls ausschließlich aus den Reihen der Jesuiten rekrutierten; denn nicht zuletzt die unter den italienischen Bischöfen kursierende *Postille*, welche in 327 Sätzen die angeblichen Irrtümer Rosminis zusammenfasste, schuf im italienischen Episkopat und an der Kurie ein Klima allgemeinen Misstrauens gegen Rosmini. Mittlerweile war klar, dass Rosmini speziell in der Theologie einen gewagten Weg der Anpassung an das moderne Denken vollzog. Zudem war der rosminische *Panegyricus auf Pius VII.*, sein Einsatz für das italienische Risorgimento und spätestens nach der Veröffentlichung der *Costituzione secondo la giustizia sociale [Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit]* – welche obendrein noch den Anhang *Sull'Unità d'Italia [Über die Einheit Italiens]* enthielt – im Jahr 1848 auch seine Aufgeschlossenheit für gewisse neuzeitliche Reformen im staatlichen Bereich bekannt. Nach einer ungewöhnlich langen Bearbeitungszeit seitens des Verlages waren ausgerechnet in diesem Augenblick auch die *Cinque Piaghe* mit seinen kirchlichen Reformideen erschienen. Auf der anderen Seite stand ein immer deutlicher dem Intransigentismus zuneigender Episkopat und eine schon längst so denkende Kurie, welche nun die Zeit für gekommen hielt, dem Wirken dieses Mannes Einhalt zu gebieten. Dazu kamen die revolutionären Ereignisse, welche Pius auf Anraten Antonellis noch im selben Jahr aus Rom fliehen ließen – Rosmini hatte dem Papst zum Verweilen geraten. Bereits dabei wird jener innere Wandel – oder besser: jene innere Verfestigung und das die Oberhand gewinnende intransigente Element – Pius' IX. deutlich, weswegen in der Folge Rosmini immer deutlicher in dessen Gunst sinken sollte, im gleichen Maß, wie Antonelli an Einfluss auf den innerlich geschockten Papst gewann. Um seine letzte Chance zu wahren, folgte Rosmini Pius nach Gaeta, musste aber bald einsehen, dass nun andere Kreise die Zukunft der Kirche bestimmten, und zog sich nach Neapel zurück.

Ein weiterer Faktor, der das Schicksal der rosminischen Mission nach Rom besiegeln sollte, war, dass das rosminische Eintreten für das Risorgimento auch Österreich missfallen musste;[58] Pius erkannte, in der Alternative der Partei-

[58] „Unser furchtbarster Gegner" wurde Rosmini in einem Brief vom 16.02.1849 des österreichischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, M. Esterhazy, an den Staatskanzler in Wien, F.J.C. Schwarzenberg, genannt, in: Richard Blaas (Hg.), Le relazioni diplomatiche fra l'Austria e lo Stato Pontificio. III Serie: 1848–1860, I (28 novembre 1848 – 28 dicembre 1849), Rom 1973, 90. Rosmini sei der „böse Geist Pius' IX.". Diese Alternative stellt Carlo Snider, Pio IX nella luce dei processi canonici, Vatikanstadt 1992, 104 deutlich

nahme für das ‚Risorgimento' oder für ‚Österreich' eine klare Haltung einnehmen zu müssen und entschied sich für die alte monarchische Ordnung und damit für Österreich.

Augustin Theiner, ein deutscher Redemptoristenpater, verfasste im darauffolgenden Jahr 1849 die *Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della S. Chiesa del Ch. Sac. Don Antonio de Rosmini-Serbati*[59], eine Widerlegung der *Fünf Wunden*, welche in einseitiger Weise die Essenz des rosminischen Werkes auf die Forderung nach freier Bischofswahl verkürzt:

> „Ohne es zu wollen, und vielleicht auch ohne eine Vorahnung zu besitzen, würde Rosmini mit seinen Prinzipien zu einem *Popularpapismus [popolopapismo]* gelangen, dessen Ketten gewiss noch schwerwiegender und schrecklicher wären, als es jene des Cäsaropapismus in den Zeiten seiner größten Verdorbenheit waren".[60]

Alle Versuche Rosminis, sich in Zeitungsartikeln und anderen Schriften der Anschuldigungen gegen ihn zu erwehren, nutzten nichts. Als Rosmini am 9. Juni wieder nach Gaeta zurückkehrte, offenbarte ihm Pius seine antikonstitutionelle Wende. Was er ihm aber verheimlichte, war, dass bereits drei Tage vorher die Indexkongregation die beiden rosminischen Werke *Cinque Piaghe* und *La Costituzione* zensuriert hatte.[61] De Ferrari, einer der Examinatoren der *Cinque Piaghe*, kam dabei zu dem wohl letztlich ausschlaggebenden Ergebnis:

> „Wenn man allgemein den Geist und das Ziel dieses Werkes [i.e. der Cinque Piaghe] zusammenfasst, erkennt man gewiss einen übermäßigen Eifer, die aktuelle Konstitution vollständig zu reformieren und sie auf ihre ersten Zeiten zurückzuführen. Es ist ein Unternehmen, das fanatisch und unmöglich erscheint. Daher widersprechen die in diesem Buch enthaltenen Lehren dem päpstlichen und kirchlichen Recht und sind für den Hl. Stuhl gänzlich nicht annehmbar, sondern nach den Regeln des Index zu

---

heraus, wenn er die Forderung der Fünf Wunden nach freier Bischofswahl und nach der Trennung von den zeitlichen Gütern gleichsam die „Absage und die Verwerfung ihrer Kirchenpolitik [i.e. der Regierungen, insbes. der österreichischen]" sieht.

[59] Neapel 1849; von diesem Werk erschien allerdings nur der erste Teil (Lettera prima intorno alle Elezioni dei vescovi mediante il Clero ed il Popolo).

[60] Mit diesem Werk konzentrierte sich die antirosminische Polemik auf die ‚demokratischen' Tendenzen der rosminischen Ekklesiologie, in welcher sie die Gefahr identifizierte, antihierarchische Bestrebungen innerhalb der Kirche zu unterstützen. Die ursprünglich ekklesiologische Dimension, die den Cinque Piaghe zum Zeitpunkt ihrer Abfassung (1832–1833) zugedacht war, wurde somit nach der politischen Interpretation Theiners in keiner Weise mehr wahrgenommen. Vgl. Luciano Malusa, Cosa ci può insegnare la „sfortuna" ottocentesca delle Cinque Piaghe di Rosmini, in: Studia Patavina 48 (2001), 189–200, 193; 195.

[61] Diese beiden Werke Rosminis sind gleichsam der doppelte Ausdruck seiner Reformgedanken für den staatlichen wie für den kirchlichen Bereich und ergänzen sich daher komplementär; Rosmini hat dadurch gewissermaßen „in zwei parallelen und gleichzeitigen Werken ein konstitutionelles Reformprojekt für den Staat und ein analoges Reformprojekt für die Kirche" ausgearbeitet, wie Paolo Marangon, Rosmini e la Curia romana negli anni 1848–49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche, in: Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10), CXLIII-CXXXLVI, CLIV urteilt.

zensurieren. Daher ist ein Widerruf notwendig, sofern Rosmini davon der Autor ist, wie ich bereits im vorhergehenden Votum dargelegt habe."[62]

Diese Indizierung der beiden rosminischen Werke war indes mehr als eine ‚Neidintrige' seitens einflussreicher Kreise an der Kurie; sie war auch mehr als eine einfache Disziplinarmaßnahme: ‚Geist und Ziel' der rosminischen Werke waren dem sich nun zu seiner endgültigen Durchsetzung anschickenden Ultramontanismus entgegengesetzt; und auch die gleichzeitige Zurückweisung von Werken Giobertis und Venturas deuten auf die Intention hin, den innerkirchlichen Bereich (und insbesondere den des Klerus) mit dieser Verurteilung von allen liberal anmutenden Bestrebungen zu säubern.

Wie mehrere Zeugen berichten, blieb Pius Rosmini auf der persönlichen Ebene weiterhin durchaus gewogen; es wird überliefert, dass ihm „die Versuche, welche die Gegner zur Zerstörung Ihres [i.e. Rosminis] Institutes anstellen, sogar sichtlich missfallen",[63] doch reichte dieses Wohlwollen offensichtlich nicht so weit, den antirosminischen Aktionen der Jesuiten auch wirksam entgegenzutreten. So wies er zwar die *Postille*, welche von zwei Konsultoren der Indexkongregation missbilligt worden waren, am 19. 12. 1850 zurück; aus Rücksicht vor den Jesuiten folgte er jedoch nicht dem Anraten der Kongregation, dieses Werk auf den Index zu setzen. Zur selben Zeit erschien auch das anonym publizierte Werk des Jesuitenpaters Antonio Ballerini, *Principj della scuola rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete bolognese [Grundsätze der rosminischen Schule, in vertrauten Briefen von einem Bologneser Priester dargelegt]* [64]: Die Veröffentlichung genehmigend, erreichte Pius lediglich die Auflage der Anonymität. Fernerhin beließ er es aber bei einer Erneuerung des „Schweigegebots", welches bereits sein Vorgänger beiden Parteien auferlegt hatte. Aber auch dieses neuerliche Gebot vermochte die anhaltenden Agitationen gegen Rosmini nicht zu beruhigen. So setzte der Papst nochmals eine sechsköpfige Kardinalskommission ein, die sich die Analyse des gesamten rosminischen Werks vornahm, um zu einem endgültigen Urteil über das Denken Rosminis zu gelangen. Nach eineinhalbjähriger Arbeit kam sie zu dem fast einstimmigen Ergebnis, dass die rosminischen Werke „nicht zu zensurieren sind". Die Voten von vier der sechs Kardinäle sind eindeutig; so schreibt beispielsweise einer von ihnen:

---

[62] Zitiert in: Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10), 114.

[63] Brief von C. Castracane an Antonio Rosmini vom 26.01. 1851; zitiert in: Remo Bessero Belti, La „Questione rosminiana", Stresa 1988, 35.

[64] Diese Schrift wurde 1850 in Mailand veröffentlicht. Offenbar erschien sie unter großem Zeitdruck, sodass auf die Form weniger Wert gelegt wurde und die persönlichen Angriffe Ballerinis auf Rosmini nicht mehr geglättet werden konnten. So entstand ein zutiefst von Polemik gekennzeichnetes Werk. Aubert gibt eine kleine Zusammenfassung der Rosmini darin beigelegten Attribute: „[...] ignorant, plagiatorisch, ein verwirrter Geist, Autor unglückseliger Bücher, heuchlerisch, ein jansenistischer Fuchs, ein Meister höllischer Lehren, ein Verleumder und Betrüger der Öffentlichkeit, ein Verräter der Kirche, er ist von einer solchen Hinterlist, dass es sowohl nach menschlicher als auch nach teuflischer Art schwerfiele, diese zu überbieten" – zitiert in: Roger Aubert, Il pontificato di Pio IX (1846–1878), hg. v. Giacomo Martina, 2 Bde., Cinisello Balsamo 1990, 815–816, Anm. 3; vgl. hierzu auch Gianfranco Radice, Pio IX e Antonio Rosmini, Vatikanstadt 1974, 202–208.

„Die rosminische Theorie zerstört den Rationalismus, den Pantheismus, den Skeptizismus und den Objektivismus und ist aufs höchste dazu geeignet, jeden anderen philosophischen Fehler zu widerlegen. Mit einem Wort, sie ist vor jedem Fehler immun und erklärt jedem Fehler den Krieg."[65]

Wegen der Abweichung zweier Stellungnahmen beauftragte Pius daraufhin nochmals zwei Examinatoren mit derselben Aufgabe. Auch diese kamen zu dem Ergebnis, dass die rosminischen Lehren „würdig sind, verkündet, nicht verboten, zu werden".[66] Nach dieser neuerlichen Prüfung und weiteren Bestätigungen seitens sieben Konsultoren konnte die Kongregation am 26. April 1854 feierlich verkünden, dass die rosminischen Werke von jeder Zensur freizusprechen seien, was Pius IX. am 3. Juli mit dem Dekret *Dimittantur opera omnia [Alle Werke werden freigesprochen]* amtlich bestätigte.[67]

Vor allem aus den weiteren Attacken und der daraus resultierenden Prüfung des Gesamtwerks Rosminis wird deutlich, dass es mitnichten nur darum ging, zwei einzelne Werke Rosminis aus dem Umlauf zu ziehen. Seine Gegner wollten ein Denken treffen, das insgesamt dem kirchlichen Ultramontanismus zuwiderlief. Als solches antiultramontanes Denken verurteilte es auch Pius IX. Auch wenn Jesuiten an diesen Angriffen wesentlich beteiligt waren, ist die Verurteilung von 1849 noch kein Werk jesuitischer Neuscholastik, sondern kirchen-hierarchischen Ultramontanismus'. Die Vertreter der jesuitischen Neuscholastik sollten erst in der zweiten Jahrhunderthälfte beginnen, das rosminische Denken ‚systematisch', d.h. nach allen Regeln ihres Vorgehens, zu attackieren. Wie sie jedoch unter Pius IX. sich noch nicht endgültig durchsetzen konnten, so erreichten sie auch in der ‚rosminischen Frage' unter diesem Pontifikat noch keine weitere Verurteilung.

2.2 Die antirosminische Neoscholastik

Der Wandel in der Argumentation von den Ultramontanisten zu denjenigen Neothomisten, welche in diesem Zusammenhang bereits als ‚militant' gekennzeichnet wurden, d.h. vor allem Liberatore und Cornoldi, ist deutlich: Handelte es sich zuvor um ein Gemisch von theologisch-doktrinellen und politisch-ideologischen Anfeindungen, welche im Denken Rosminis eine Gefahr für die Kirche erkannten, so sind die Angriffe seitens der Neothomisten von jener Systematik gekennzeichnet, welche oben bereits für diese geistige Strömung herausgearbeitet wurde. Diese Systematik äußert sich dabei in einer neuen Qualität der Anfeindungen, die nun nicht nur auf einzelne Konsequenzen des rosminischen Denkens, sondern auf die Fundamente und Ecksteine seines gesamten Denkgebäudes zielen.[68]

---

[65] Zitiert in: Pagani-Rossi, Vita (wie Anm. 49), II, 390.

[66] Zitiert in: ebd. 397.

[67] Dieses Dekret gibt der Chronist wieder in: Pagani-Rossi, Vita (wie Anm. 49), II, 414, Anm. 130.

[68] Hatte Malusa in seiner Analyse der Vorgänge 1848–49 richtig herausgestellt, dass es sich auch in der ‚ersten Phase' der rosminischen Frage nicht lediglich um einzelne Anfeindungen oder Neidintrigen handelte, sondern auch dort schon das rosminische

Bereits im Jahre 1857 hatte der Jesuitenpater Liberatore, unbestritten einer der Vorkämpfer des Neothomismus, in seinem Werk *Della conoscenza intellettuale* die rosminische Lehre – wenn auch nur indirekt und in differenzierter Weise – als ontologistisch gekennzeichnet.[69] Rosmini sei letztlich deshalb zu diesen zu verwerfenden Lehren gelangt, da er eigentlich das subjektivistische Denken der Neuzeit vertrete und in seiner Erkenntnistheorie und Ontologie mehr Kant und den deutschen Idealisten denn dem Aquinaten folge. Der Herausgeber der deutschen Übersetzung des zweiten Bandes dieses Werkes kommentierte:

> „Rosminis Theorie, welche in dem vorliegenden Buche so vielfach bekämpft wird, hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit einer in Deutschland höchst verbreiteten Anschauung; sie ist der Reflex derselben rationalistischen Richtung der Philosophie des vorigen Jahrhunderts, welche auch in Deutschland nachschwingt und nicht selten sehen wir in den Erörterungen Liberatores gegen Rosmini deutsche Gelehrte betroffen".[70]

In diesem Zusammenhang darf auch nicht vergessen werden, dass in Neapel bereits Bertrando Spaventa seine These dozierte, nach der Rosmini und Gioberti den kantischen Transzendentalismus bzw. den deutschen Idealismus

---

‚Denken' *als solches* als gefährlich erachtet wurde, so verlagern sich die Angriffe nun von der kirchenpolitisch-doktrinellen auf die philosophisch-grundsätzliche Ebene, auf welcher sie das gesamte rosminische ‚System' als ein ‚Gegensystem', das es auszumerzen gilt, kennzeichnen. Vgl. Luciano Malusa, Le opposizioni a Rosmini durante la sua vita e dopo la sua morte fino ai giorni nostri, in: Lia De Finis (Hg.), Antonio Rosmini e il suo tempo. Nel bicentenario della nascita, Trient 1998, 205–221, 207. Je mehr die neothomistische Philosophie zur Grundlage eines hierarchischen Systems, dessen ‚Wahrheit' sie verbürgt, avanciert, desto grundsätzlicher fällt auch das Urteil gegen einen abweichenden Ansatz aus. Zum zweiten Teil der *Questione rosminiana* bis zur Verurteilung des Jahres 1888 vgl. Luciano Malusa, L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto „Post obitum", Stresa 1989; Francesco Traniello, La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia. Parte prima (1875–81), in: Aevum 37 (1963), 63–103.

[69] 2 Bde., Rom 1857–58; vgl. auch dessen Artikel in der *Civiltà Cattolica*, wie z. B. Della conoscenza intellettuale, in: Ser. II, Bd. 9 (6, 1855), 141–157; bzw. Dell'Io umano, in: Ser. V, Bd. 3 (13, 1862), 276–289.

[70] Liberatore, Die Erkenntniß-Theorie (wie Anm. 31), XX. In diesen Anschuldigungen wird Rosmini eingeordnet in die Menge „jener philosophischen Systeme, die mit dem Vorwand, den Halluzinationen hauptsächlich der protestantischen Träumer Deutschlands eine christliche Form zu geben, die Begriffe entstellen, die uns die katholische Philosophie vom menschlichen Intellekt, vom Ursprung der Ideen, vom Wesen Gottes, gibt, und von denen [i.e. den Halluzinationen] aus sie beginnen, einen gefährlichen Einfluss auf die theologischen, moralischen, sozialen und politischen Wissenschaften zu nehmen. So konstituieren sie ein gefährliches Lehrsystem, welches die Geister gegen Gott, die Kirche und die Hierarchie, sowie gegen die christliche Idee und den Staat selbst rebellisch macht und den Liberalismus zu legitimieren versucht", so Antonio Stoppani, Gli intransigenti alla stregua dei fatti vecchi, nuovi e nuovissimi. Note postume ad un'Appendice sull'Indirizzo del Clero Italiano al Papa del 1862, Mailand 1866, 133.

nach Italien gebracht hätten.[71] Dennoch findet sich im ganzen Werk Liberatores kein einziges Mal die explizite Anklage des Ontologismus. Im Jahr 1861 weist das Offizium die „Irrtümer der Ontologisten" zurück; ein Jahr später verurteilt der Papst im Breve *Gravissimas inter* die rationalistischen Thesen Jakob Frohschammers. Rosmini selbst wird von diesen lehramtlichen Akten allerdings nicht berührt – ein verurteilungswürdiger ‚Ontologismus' oder ‚Rationalismus' scheint ihm daher nicht zur Last gelegt zu werden. Auch wenn Liberatore – bestärkt durch jene lehramtlichen Akte – nun seine Publikationen in der *Civiltà Cattolica* steigert und das rosminische Denken als „Antipode zu jenem [i.e. philosophischen System] des hl. Thomas"[72] brandmarkt, auch wenn sich die jesuitischen Vorstöße gegen das rosminische Denken zu formieren beginnen, so wurde unter Pius IX. noch nicht die Anklage des Ontologismus und des Pantheismus gegen Rosmini erhoben.[73] Das *Dimittantur* stellt unter dem noch lebenden Papst noch eine deutliche Hürde für den Antirosminianismus dar und so stehen jene Versuche im Vordergrund, welche auf eine formale Aufhebung oder ‚Uminterpretation' dieses Dekretes zielen.

Die drei Jahre 1879–1881 läuteten dann die (vorläufig) entscheidende Wende in der *Questione rosminiana* ein: Das Präludium bildete im Jahr 1878 ein Werk Cornoldis, welcher seit 1875 das rosminische Denken beargwohnte: Darin klagte Cornoldi den Rosminianer Buroni des „ontologischen Pantheismus" an, eines Vorwurfes, welcher eigentlich – wie sein folgendes antirosminisches Hauptwerk erweisen wird – auf Rosmini selbst zielte.[74] Cornoldi kann dabei reichlich auf die Vorarbeiten und Argumente Liberatores zurückgreifen.

Nach der Enzyklika *Aeterni patris* und der offiziellen Aufhebung des *Dimittantur* veröffentlichte Cornoldi 1881 schließlich seine Schrift *Il rosminianismo sintesi dell'Ontologismo e del Panteismo [Der Rosminianismus, Synthese aus*

---

[71] Im Jahr 1862 erschienen diese Vorlesungen auch in gedruckter Form: Prolusione e introduzione alle lezioni di Filosofia nell'Università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861, Neapel. Darin affirmiert Bertrando Spaventa, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, in: ders., Opere, hg. v. Giovanni Gentile, II, Florenz 1972, 405–719, 571–573: „So ist Rosmini Kantist. [...] Und Rosmini ist Kantist nicht nur in den Verdiensten, sondern auch in den Defekten [...]. Gioberti vollendet Rosmini, so wie Fichte, Schelling und Hegel Kant vollenden".

[72] Matteo Liberatore, Rezension zu: Petri Antonii Corte in R. Taurinensi Athen. Antehac Professoris, in usum Seminariorum Vol. I, Logica, Vol. II, Metaphysica, Vol. III, Ethica. Taurini,1875, in: CivCatt Ser. IX, Bd. 8 (26, 1875), 58–63, 61.

[73] Doch bereitet Liberatore wie kein anderer den folgenden Paradigmenwechsel der *Questione rosminiana* vor. Dessen zeigt er sich auch wohl bewusst; denn im Jahr 1876 schreibt er in der *Civiltà Cattolica*, dass das Dekret *Dimittantur* Rosmini des Jansenismus angeklagt habe (also einer theologischen Einzelfrage), es nun aber um dessen spekulative Positionen gehe. Vgl. Matteo Liberatore, Rezension zu: Gentilezze della Civiltà Cattolica. Un opuscoletto di 42 pagine in piccolo formato del Prof. Pierantonio Corte. Torino 1875, in: CivCatt Ser. IX, Bd. 9 (27, 1876), 194–202, 200.

[74] Vgl. Il panteismo ontologico e le nozioni di ontologia del M. R. G. Buroni, Bologna 1878.

Ontologismus und Pantheismus] [75]. Die zentrale These dieses Werkes, welche er auch in einer Artikelserie in der *Civiltà Cattolica* mit der Überschrift *La Teosofia del Rosmini* darlegte, besagt:

> „Das ganze Werk läuft auf diesen Syllogismus hinaus: Zurückzuweisen ist jene Philosophie, welche auf dem Ontologismus und auf dem Pantheismus basiert: Eine solche ist aber jene Rosminis, welche in seiner Teosofia dargelegt ist: Somit ist diese Philosophie zurückzuweisen".[76]

Erschienen in der *Civiltà Cattolica* auch bereits zuvor nicht wenige Artikel gegen das rosminische Denken, so entfachte diese Schrift eine regelrechte Flut von Artikeln, die Rosmini des „ontologistischen Pantheismus" zu überführen suchten. Auch dies deutet darauf hin, dass der entscheidende Paradigmenwechsel für die *Questione rosminiana* durch den Papstwechsel des Jahres 1878 und dessen Enzyklika 1879 gekennzeichnet wurde, wenn auch in den beiden Jahrzehnten zuvor bedeutende Vorarbeiten dazu geleistet worden waren. Diesbezüglich erweist es sich auch mehr als bezeichnend, dass Cornoldi, der erbittertste Rosminigegner und Forcierer der Verurteilung, noch unter dem Pontifikat Pius' IX. von Rosmini scheinbar nichts wusste. In seinen Werken aus dieser Zeit taucht der Name Rosmini nicht einmal auf; nach 1878 klagt er Rosmini nun systematisch des Ontologismus und Pantheismus an und sucht mit allen Kräften nachzuweisen, dass

> „[...] die Philosophie Rosminis nicht nur von derjenigen des Thomas abweicht, sondern dieser in kontradiktorischer Weise entgegengesetzt ist".[77]

Neben Liberatore und Cornoldi ist der bereits erwähnte Dominikanerkardinal Zigliara als neothomistischer Agitator gegen die Lehren Rosminis zu nennen.[78] Dabei beruhte der neothomistische Angriff auf Rosmini auf spekulativ genauso oberflächlichen Grundlagen wie die neothomistische Philosophie selbst. Deren auszeichnendes Merkmal war weniger die

---

[75] Rom 1881; vgl. auch die Rezension zu diesem Werk, in: CivCatt Ser. XI, Bd. 9 (32, 1881), 81–89.

[76] Cornoldi, Il rosminianismo (wie Anm. 75), III.

[77] Antitesi della dottrina di San Tommaso con quella del Rosmini, in: CivCatt Ser. XI, Bd. 10 (33, 1882), 668–689; Bd. 11 (33, 1882), 138–157; 269–289, 669. In einem Brief Cornoldis an G. De Lucchi vom 24. 11. 1875, in: Giovanni Mantese, La cultura religiosa e gli studi teologici a Vicenza negli anni dell'unificazione italiana, in: o. Hg., Chiesa e Stato nell'Ottocento, 2 Bde., Padua 1962, II, 391–418, 403 heißt es: „Rosmini war ein fähiger Geist und dazu bestimmt, ein großer Philosoph zu werden. Sein großes Manko war es aber, dass er Thomas an sich ausrichten wollte, statt sich an Thomas". Vgl. auch die Aussage Alfonso Maria Vespignanis, Il Rosminianismo ed il lume dell'intelletto umano. Studio critico-filosofico. Parte Prima, Bologna 1887, 906: „Hieraus ergibt sich unbezweifelbar ein anderes, unleugbares Faktum, dass die Lehre Rosminis alles andere als *christlich* genannt werden kann und in sich selbst ist, welche unter dem anatomischen Skalpell akkurater Analyse nunmehr [i.e. in seiner Abhandlung] hervorgetreten ist. In der ganzen Helle mittäglicher Evidenz haben wir sie leider überführt, in ihren grundlegenden Prinzipien der *wahren, katholischen und unerschütterlichen* Lehre unseres Aquinaten diametral entgegengesetzt zu sein".

[78] Vgl. Propaedeutica ad sacram Theologiam in usum scholarum, seu de ordine supernaturali, Rom 1884.

philosophische Qualität denn das perseverierende Insistieren[79] und der unbedingte Wille, die theoretische wie praktische Machtposition innerhalb der Kirche einzunehmen. Durch die Zerstörung der philosophischen Basis des rosminischen Denkens sollte dieses auf der anderen Seite mitsamt der Wurzel ausgemerzt werden.[80] Zusammen mit den bereits analysierten Vorwürfen des Jansenismus und Liberalismus fasst De Lucchi geradezu summarisch die *Questione rosminiana* zusammen:

> „Die Lehre Rosminis ist *Pantheismus* in der Philosophie, *Jansenismus* in der Theologie, *Liberalismus* in der Politik".[81]

Dem ungehinderten Vorgehen dieser neuen Angriffe stand allerdings noch der ‚Freispruch' der *opera omnia* Rosminis von 1854 im Wege. Die Strategie der Neothomisten lief folglich darauf hinaus, vor jeder weiteren Anstrengung eines lehramtlichen Vorgehens gegen Rosmini dieses Hindernis zu beseitigen. So erschien bereits kurze Zeit nach dem Dekret *Dimittantur* in Mailand ein anonymes Schreiben, in welchem es als ein Gerücht bezeichnet wird, dass über die rosminischen Werke ein Urteil gefällt worden sei; vielmehr sei in Rom die Sache nur aufgeschoben worden.[82] Andere Interpretationen lasen das *dimittantur* als *remittantur* (d.h. als Aufschub des Urteils) bzw. als *dimittatur causa* (d.h. nicht als Freispruch der Werke an sich, sondern als Suspendierung des konkreten Falles). Mit besonderem Eifer machte sich die *Civiltà Cattolica* für die aufweichende Interpretation und gänzliche Überwindung des *Dimittantur* stark. All diese Interpretationen hatten das gemeinsame Ziel, das Urteil des Papstes als nicht definitiv zu interpretieren, sondern lediglich im Sinne eines Aufschubes bzw. einer Freigabe der rosminischen Werke für eine neuerliche Untersuchung.

Doch sollte es den vornehmlich von Jesuiten betriebenen Anstrengungen unter dem Pontifikat Pius' noch nicht gelingen, das von diesem selbst abgesegnete Dekret unwirksam zu machen. Dass dies nicht gelang, ist nicht

---

[79] So schreibt der dem rosminischen Denken durchaus kritisch gegenüberstehende Capecelatro am 31.08. 1885 an Stoppani: „Ich wünschte, dass ihn [i.e. Rosmini] niemand anklagte. Aber ich *glaube*, dass die beste Weise der Verteidigung *jetzt* darin besteht, nicht auf die Gegner zu antworten. Was sagen sie? Immer dieselben Dinge, auf welche sie immer dieselben Antworten geben; und das Feuer macht sie immer lebendiger" – zitiert in: Francesco Traniello, La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna, in: o. Hg., Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano, 2 Bde., Padua 1969, I, 105–139, 114.

[80] „Bekanntlich gehörten die Neoscholastiker zu den Gegnern Rosminis, ja man kann sagen, dass den eigentlichen Nerv der Neuscholastik in ihrer siegreichen Phase, nachdem sie über Neapel und Parma hinausgekommen war, der Gegensatz zur Philosophie Rosminis ausmachte". So Weber, Quellen und Studien (wie Anm. 22), 500.

[81] Diese Aussage veröffentlicht De Lucchi unter dem Pseudonym Clama neben anderen antirosminischen Stellungnahmen im *Foglietto Religioso* im Jahr 1881. Das nicht auffindbare Original ist zitiert in: Mantese, La cultura religiosa (wie Anm. 77), 406.

[82] Dieser Brief, welcher auf den 13. September datiert ist, beginnt mit den folgenden Worten zitiert in: Pagani-Rossi, Vita (wie Anm. 49), II, 433: „Zu den Werken des Abtes Rosmini wurde vom Heiligen Vater kein Urteil ausgesprochen. [...] Nun weiß man, dass die Werke des Herrn Abtes Rosmini von Neuem von der heiligen Kongregation des Heiligen Offiziums geprüft werden".

nur ein Zeichen dafür, dass der Papst trotz der Indizierung der beiden Werke Rosmini weiterhin hoch schätzte, sondern auch für die hier vertretene These, dass er keinesfalls die Meinung von der Notwendigkeit einer streng uniformen Philosophie als Grundlage der kirchlichen Lehre teilte: Nachdem nämlich die *Civiltà Cattolica* im Jahr 1876 erklärt hatte, dass das *Dimittantur* nicht den Freispruch der rosminischen Werke, sondern lediglich ein Zurücksetzen der Frage an ihren Ausgangspunkt besage, veröffentlichte der *Maestro del Palazzo Apostolico* das Originaldekret und gab die offizielle Erklärung, „dass die lange und gewissenhafte Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen ist, dass die Beschuldigungen gegen die Werke Rosminis falsch waren".[83] Bereits vier Jahre später allerdings – mittlerweile hatte Leo den Stuhl Petri bestiegen und in *Aeterni Patris* den Neothomismus zur einzigen philosophischen Lehre innerhalb der Kirche gemacht – erklärte dieselbe Indexkongregation bezüglich desselben Dekretes *Dimittantur*, „dass ein Werk, das [sc. aus dem Verfahren] entlassen wird, nicht verboten ist" (*non prohiberi*).[84] In dieser rein negativen Aussage, welche die Werke zwar nicht verbietet, sie aber auch nicht als frei von Fehlern erklärt und diese somit für jede neuerliche Untersuchung freigibt, steht die Interpretation von 1880 nicht nur in eklatantem Widerspruch zur Erklärung vier Jahre zuvor, sondern bedeutete innerhalb der damaligen Umstände auch die faktische – und definitive – Außerkraftsetzung des Dekretes von 1854.

Der grundlegende Paradigmenwechsel in der Interpretation des rosminischen Denkens ist somit deutlich: Während man noch 40 Jahre zuvor in den moraltheologischen Lehren Rosminis die neuzeitliche ‚Häresie' des Jansenismus und in seinen staatstheoretischen Schriften diejenige des Liberalismus am Werke gesehen hatte, so erkannte man nun in seinem Denken ein ‚System', welches sich als Ganzes auf jenem neuzeitlichen Subjektivismus begründet, den man auch in der ‚atheistischen' Philosophie der ‚deutschen Protestanten' am Werke sah.[85] Durch seinen Ansatz, auf dem Fundament dieses Subjektivismus bzw. Psychologismus eine ‚objektive' christliche Philosophie errichten zu wollen, sei er bereits in den Ausgangsfragen seines Denkens in Ontologismus und Pantheismus geraten. Indem man Rosmini dieser beiden ‚neuzeitlichen Häresien' anklagte, zielte man aber nicht mehr auf einzelne ‚häretische' Lehren, sondern auf den Ausgangspunkt und die Basis seines gesamten Denkens, das man als subjektivistisch und autoritätsfeindlich

---

[83] Osservatore Romano Nr. 140 vom 20. 06. 1876; vgl. hierzu ebenso die Erklärung der Indexkongregation im Osservatore Cattolico, Nr. 147 vom 30. 06. 1876.

[84] AAS 13 (1880), 92; vgl. CivCatt Ser. XI, Bd. 3 (31, 1880), 584. Am 5. Dezember 1881 folgte eine zweite Erklärung der Kongregation, nach welcher das *Dimittantur* keinesfalls so verstanden werden dürfe, als wären die Werke Rosminis „vor Fehlern immun"; im Gegenteil, laut dieser Erklärung dürfen diese „sowohl philosophisch als auch theologisch ohne den Vorwurf der Leichtfertigkeit angegriffen werden" – DH 3154; vgl. CivCatt Ser. XI, Bd. 9 (33, 1882), 233.

[85] Cornoldi selbst beantwortet sich die Frage nach dem grundsätzlichen Paradigmenwechsel in der *Questione rosminiana* mit der Erklärung, dass anfangs die geeigneten Geister gefehlt hätten, um Rosmini zu widerlegen; erst durch die Ausprägung des Neothomismus sei die Voraussetzung geschaffen worden, das rosminische System anzugreifen. Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 360–361.

kennzeichnete. Bleibt zu beobachten, dass Rosmini durch die allgemeine Verurteilung des Ontologismus im Jahr 1862 offensichtlich nicht getroffen wurde. All dies deutet auf die angezeigte These hin, dass nicht Pius IX., sondern erst Leo XIII. mit *Aeterni Patris* dem Rosminianismus gleichsam den (vorläufigen) Todesstoß versetzen sollte:

> „Er bestand auf der Notwendigkeit, sich an den hl. Thomas zu halten, während Gioberti, Rosmini und andere untergehen".[86]

Zu der neuerlichen Eröffnung der rosminischen ‚Akten' im Jahr 1883 – diesmal konsequenterweise nicht mehr durch die Indexkongregation, sondern durch das Offizium – wurden in erster Linie die posthum veröffentlichten Werke Rosminis herangezogen: Einerseits konnte man so den Konflikt mit dem Dekret *Dimittantur* vermeiden, welches nur die bis 1854 erschienenen Werke Rosminis berücksichtigen konnte (auch nach der praktischen Aufhebung dieses Dekretes wollte man offensichtlich jeden Eindruck der Illegitimität dieses Vorgehens vermeiden), sondern auch, weil Rosmini gerade in den erst nach seinem Tod erschienenen Schriften *Teosofia* und *Antropologia soprannaturale* die Synthese aus neuzeitlichem Denken und traditioneller Philosophie und Theologie perfektionierte und sich darin somit besonders gut die ‚Häresien' des Ontologismus und Pantheismus nachweisen ließen.

Mit der Wiederaufnahme der Examinierung der rosminischen Werke setzte sich für die Jesuiten das 1854 ‚unterbrochene' Examen der rosminischen Lehren fort.[87] Dazu wurde eine Liste von fünf Sätzen, welche Cornoldi unter anderem zusammen mit Liberatore erstellt hatte, zur Begutachtung vorgelegt.[88] Die Methodik der Zusammenstellung dieser Sätze war allerdings nicht am rosminischen Denken selbst ausgerichtet, sondern hatte die Verurteilung von sieben ontologistischen Sätzen durch das Offizium aus dem Jahr 1861 zur Grundlage. Nachdem im Jahr 1886 die Voten der beiden Konsultoren Francesco Satolli und Camillo Mazzella vorlagen – Cornoldi wurde nicht zum Examinator bestellt –, traf das Offizium am 3. August 1887 mit der Aufhebung des Dekretes der Indexkongregation aus dem Jahr 1854 den Beschluss zur

---

[86] So berichtet C. Cantù von einer Audienz in den ersten Monaten des Jahres 1878 bei dem neugewählten Papst. Vgl. den unveröffentlichen Brief Cantùs an F.A.P. Dupanloup aus dem Jahr 1878, zitiert in: Aubert, Die Enzyklika „Aeterni Patris" (wie Anm. 26), 312. Und unter dem bereits zitierten Titel *Antitesi della dottrina di San Tommaso con quella del Rosmini* schrieb Cornoldi 1882 in der *Civiltà Cattolica* : „Nun ist die in der Enzyklika *Aeterni Patris* des weisesten Papstes Leo XIII. vorgeschriebene Philosophie jene des Doctor Angelicus Thomas von Aquin. Jeder, der dem Heiligen Stuhl Folge leistet, muss allein durch die Einsicht, dass die rosminische dieser in den Hauptpunkten entgegengesetzt ist, sie aus den Seminaren ausschließen" (wie Anm. 77, 668–669).

[87] P. Pirri, der Geschichtsschreiber der Jesuiten, wertete die Zeitspanne zwischen 1854 und 1883 lediglich als „Unterbrechung" der Untersuchung der rosminischen Werke, die nach 29-jähriger Pause geradlinig weitergeführt worden sei. Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 389, Anm. 341.

[88] Der Patriarch von Venedig, Kardinal Agostini, brachte diese dann vor die Kongregation; dessen Schreiben befindet sich in: Malusa, L'ultima fase (wie Anm. 68), 59; bzw. in: ders., Neotomismo (wie Anm. 26), 391, Anm. 345.

Verurteilung und beauftragte Mazzella, welcher in seinem Votum in besonderer Weise die Herkunft des rosminischen Denkens aus der subjektivistischen Philosophie Hegels herausgestellt hatte, mit der Erstellung einer Liste von zu verurteilenden Sätzen[89] – Cornoldi wurde in der weiteren, unmittelbar zur Verurteilung führenden Entwicklung überhaupt nicht mehr berücksichtigt. Am 7. März 1888 – dem Gedenktag des Hl. Thomas von Aquin – verurteilte der Papst zusammen mit dem Offizium schließlich vierzig aus den rosminischen Werken – vornehmlich den posthumen und in erster Linie der *Teosofia* – herausgenommene Sätze, die allerdings nicht einmal direkt aus dem Original extrapoliert wurden, sondern der Vorlage Cornoldis entnommen sind, im Dekret *Post obitum*.[90] Die *Civiltà Cattolica* hielt die rosminischen Sätze für „wirklich und gerecht verurteilt";[91] und andere Befürworter der Verurteilung verkündeten sofort das (vorläufige) „Ende der rosminischen Frage".[92] Lässt man die *Questione rosminiana* vom heutigen Standpunkt Revue passieren, wird sich der Eindruck der ‚Gerechtigkeit' jedenfalls nur schwer einstellen. Die Verurteilung erweist sich einer genauen Prüfung nämlich mitnichten in der Sache (d.h. im rosminischen Denken) selbst begründet, sondern eher als die Statuierung des Präzedenzfalles seitens des Neothomismus:[93] Im ‚Fall Rosmini' sollte deutlich werden, dass es für den ‚Christlichen Philosophen' in der Kirche nur zwei Möglichkeiten geben sollte: entweder sein Denken ganz an der ‚Doktrin' des Neothomismus auszurichten oder zu weichen. So waren auch jene vier Jahre, die sich das Offizium zur Examinierung der rosminischen

---

[89] Dieses Dekret zitiert Malusa, L'insegnamento della filosofia tomista in Roma (wie Anm. 45), 345.

[90] Am 14.12. 1887 fertiggestellt, wurde das Dekret *Post obitum* gleichwohl erst ein Vierteljahr später promulgiert. Veröffentlicht wurde es im Osservatore Cattolico, Nr. 61 vom 14./15.03. 1888; vgl. auch in: CivCatt Ser. XIII, Bd. 10 (39, 1888), 63–78; vgl. ebenso DH 3201–3241. Zu den vierzig Sätzen, vgl. Giuseppe Calza, Esame delle quaranta proposizioni, hg. v. Umberto Muratore, in: RRFC 82 (1988), 396–539; Giorgio Giannini, Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane, Stresa 1985; Giuseppe Morando, Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione, Mailand 1905; Antonio Staglianò, Rilettura di proposizioni rosminiane, in: RdT 28 (1987), 374–401. In Deutschland erschienen die 40 verurteilten Sätze bezeichnenderweise in der Zeitschrift *Der Katholik*. Vgl. Suitbert Bäumer, Die Verurtheilung der Irrthümer Rosmini's, in: Der Katholik 68 (1888), I, 603–617; II, 25–50.

[91] Der Artikel trägt den Titel Lorenzo Billia e il decreto Post obitum, in: CivCatt Ser. XIV, Bd. 4 (40, 1889), 658–673; ebd. Bd. 5 (41, 1890), 47–58, 662; 660.

[92] Vgl. Giovanni Maria Cornoldi, Soluzione della questione rosminiana, in: CivCatt Ser. XIII, Bd. 10 (39, 1888), 257–278; Jules Didiot, La fin de rosminianisme, Amiens 1888.

[93] „Wenn das Examen fehlerhafter Propositionen den inquisitorischen Prozeduren in der Kirche auch mitnichten fremd ist, so bezeichnet doch das Examen eines so komplexen Systems wie des rosminischen auf der anfänglichen Basis von fünf Sätzen eine gewisse Neuheit in den Vorgängen des Offiziums". So Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 394. Aus der Beobachtung, dass das Verurteilungsdekret trotz dieser langen Zeit der Examinierung deutliche Zeichen einer eiligen Abfassung und zahlreiche Ungenauigkeiten aufweise, folgert Malusa an dieser Stelle einmal mehr, dass man eigentlich nur auf den richtigen Zeitpunkt für eine von Anfang an getroffene Entscheidung wartete.

Propositionen Zeit nahm (1883–1887), nicht von einem Ringen darum bestimmt, ob die rosminischen Sätze nun verurteilt werden sollen oder nicht – dieses Ergebnis stand in Wirklichkeit schon längst fest und harrte nur noch seiner Verwirklichung in der „letzte[n] feierliche[n] Verurteilung, welche die Kirche über die Ideen eines christlichen Philosophen ausspricht, die sowohl den Namen des Denkers als auch die Sätze enthält, die aus seinen Werken entnommen wurden".[94] Mit dem Sieg des ‚Systems' des Neothomismus über das ‚System' des Rosmini war also das rosminische Denken *als Ganzes* getroffen und verurteilt, nicht nur vierzig einzelne Aussagen.[95] Von Kardinal Czacki ist am Ende der *Questione rosminiana* der Ausspruch überliefert, der sich auch bei der heutigen Beschäftigung mit diesen Ereignissen des 19. Jahrhunderts unmittelbar einzustellen vermag: „Der Feind steht vor eurer Tür und ihr verliert euch in spitzfindigen Diskussionen!"[96]

An dieser Stelle eröffnen sich natürlich viele weiterführende Fragestellungen, insbesondere nach Bedingungen und Reichweite für die Aktualisierung eines Denkens in einer anderen Zeit und Epoche. Bewahrung und Erneuerung sind der Kirche stets gleichzeitig aufgetragen; deren Verhältnis immer wieder neu ins Lot zu bringen, ist ihre ständige Aufgabe. Bezeichnend erscheint in diesem Sinn der Kommentar der Zeitung *Perseveranza* zur rosminischen Verurteilung:

> „Man sieht: Statt dass Thomas von Aquin ihm [i.e. Leo XIII.] die Augen geöffnet hätte, hat er sie ihm verschlossen. Der Aquinate hätte Rosmini nicht verurteilt. Er hätte in ihm einen noch innovativeren und erfinderischeren Geist erkannt als seinen eigenen".[97]

3. Schlussbetrachtung

Aus der historischen Analyse der *Questione rosminiana* wurde mithin deutlich, dass die Verurteilung der *Quaranta proposizioni* aus der klaren Vorgabe heraus geschah, das rosminische Denken als Antithese zur neothomistischen Thomasinterpretation zu verurteilen. Lässt sich auch gegen das Dekret berechtigterweise einwenden, dass es die 40 Sätze nicht direkt aus dem rosminischen Original entnimmt und keine Mühen anstellt, diese in ihrem Kontext zu betrachten, sondern sie nur durch eine doppelte interpretative Verkürzung hindurch aufnimmt, nämlich durch jene, welche erstens Cornoldi selbst am rosminischen Original vorgenommen hatte, bzw. durch die, die zweitens die Kongregation nochmals an der Darstellung Cornoldis vollzog, so muss man dennoch konstatieren, dass die Verurteilung als solche in ihrer

---

[94] Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 396. Seitdem sollten solche „Verurteilungen" nur noch als „Monita" erfolgen, die nicht mehr den Namen der betreffenden Person enthalten, sondern nur noch deren Theorien im Allgemeinen umschreiben.

[95] Morando, Esame critico (wie Anm. 90), XXXVI gelangt zu der Folgerung, dass, „wenn es wahr wäre, dass sich Rosmini in all diesen Lehren irrte, von ihm als christlich-spirituellem Philosophen [...] nichts übrig bliebe".

[96] Zitiert in: Aubert, Aspects divers (wie Anm. 42), 225, Anm. 120.

[97] O. Verf., Rosmini e Leone XIII, in: Perseveranza, Nr. 10224 vom 29. 03. 1888.

Anlage von einer solchen Verkürzung unberührt bleibt, erklärt sie sich doch aus der grundsätzlichen Konstellation von rosminischem Denken und neothomistischem Gebaren. Malusa spricht sich daher für die Vermutung aus, dass auch einem authentisch interpretierten Rosmini dieses Schicksal widerfahren wäre.[98] Betrachtet man also insgesamt die historische Entwicklung der ‚rosminischen Frage' nach dem Tod des Roveretaners, so wird man zu dem Ergebnis kommen, dass diese nur vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen und doktrinellen Entwicklungen dieser Zeit zu verstehen ist. Der Übergang vom kirchenpolitischen Ultramontanismus, welcher gegen den politischen Liberalismus ankämpfte, zum Neothomismus, jener ‚Ideologie', die einen exaltierten Ultramontanismus doktrinell stützt und nach dem Verlust der realpolitischen Dimension dem Papst die absolute ‚Kompetenz-Kompetenz' zuschreibt, wird in der *Questione rosminiana* exemplarisch deutlich. Der ‚Fall Rosmini' avanciert so zu einem Paradebeispiel der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen dieser Zeit.

Das Lehramt betrachtet die „Gründe der lehramtlichen zur Vorsicht mahnenden Besorgnis und Schwierigkeit, die zur Promulgierung des Verurteilungsdekrets *Post obitum* der ‚Quaranta Proposizioni' aus den Werken Antonio Rosminis geführt haben, [...] nunmehr als überholt", wie aus der *Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati vom 1. Juli 2001* der Glaubenskongregation hervorgeht. Damit wird der Blick frei auf einen Denker, welchen die Enzyklika *Fides et Ratio* unter die „sprechende[n] Beispiele eines philosophischen Forschungsweges [...], der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat", rechnet. Rosmini habe sich, so die Enzyklika, in bedeutender Weise zur Vermittlung von Vernunft und Glaube, „zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes" verdient gemacht.[99] Es wirkt wie eine Unterstützung der hier aufgestellten These, wenn die *Nota* im Rückblick als „ersten Faktor" der Verurteilung feststellt:

> „Der erste Faktor bezieht sich auf die geplante Erneuerung des kirchlichen Studiums, die von der Enzyklika Aeterni Patris (1879) Leos XIII. gemäß der Lehre des Thomas von Aquin gefördert wurde. Das päpstliche Lehramt hielt es für notwendig, ein philosophisches und theoretisches Mittel – als das der Thomismus galt – bereitzustellen, das imstande war, die Einheit des kirchlichen Studiums vor allem in der Ausbildung der Priester in den Seminaren und an den theologischen Fakultäten vor der Gefahr des philosophischen Ekklektizismus zu schützen. Und das schuf die Voraussetzungen für eine negative Beurteilung einer philosophischen und spekulativen Position wie der rosminischen, die sich sprachlich und begrifflich von der philosophischen und theologischen Denkarbeit des Thomas von Aquin unterschied".[100]

---

[98] Vgl. Malusa, L'ultima fase (wie Anm. 68), 72.
[99] Fides et Ratio, Nr. 74.
[100] Notifikation, Nr. 4.

Zwischen Rassenhygiene und Biotechnologie: Die Fortsetzung der eugenischen Debatte in Diakonie und Kirche, 1945 bis 1969

Von Uwe Kaminsky

1. Einleitung

Biopolitik nennt Michel Foucault jenes Machtdispositiv, das die Einflussnahme auf Reproduktions- und Gesundheitsverhalten der Bevölkerung seit dem 18. Jahrhundert beschreiben soll.[1] Deren Mechanismen zielen auf Vorhersage und Planbarkeit der Bevölkerungsentwicklung, auf die Regulierung der Zufälligkeiten von Geburt und Tod. Die Entwicklung des Gesundheitswesens ist insofern als Ausdruck von Biopolitik zu verstehen. Insbesondere die als neue Wissenschaft Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Eugenik, übersetzt: die Lehre von der Wohlgeborenheit, wollte Einfluss auf Quantität wie Qualität der menschlichen Reproduktion nehmen. Dieser Einfluss war insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark und erreichte in Deutschland in seiner „Radikalvariante" der nationalsozialistischen Sterilisationspolitik gegenüber psychisch Kranken und Behinderten einen negativen Höhepunkt.

In den letzten Jahren versuchen wissenschaftliche Beiträge zunehmend die Folgegeschichte der Eugenik nach 1945 in beiden deutschen Staaten in den Blick zu nehmen.[2] Dies geschieht vor dem Hintergrund einerseits aktueller Kontroversen um Präimplementationsdiagnostik, Embryonenschutz, Züch-

[1] So die Leitthesen von Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983.

[2] Vgl. Daphne Hahn, Modernisierung und Biopolitik. Sterilisation und Schwangerschaftsabbruch in Deutschland nach 1945, Frankfurt/Main 2000; Michael Schwartz, Wissen und Macht. Metamorphosen eugenischer Biopolitik, in: Frank Becker u.a. (Hgg.), Politische Gewalt in der Moderne. Festschrift für Hans-Ulrich Thamer, Münster 2003, 165–192.

tungseugenik oder „liberale Eugenik“[3] und andererseits der Debatte über nicht geregelte Entschädigungen für NS-Verfolgte, zu deren bisher letzten Folgen die im Juli 2000 geschaffene Bundesstiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ für ehemalige Zwangsarbeiter gehörte. Die Gründung einer zweiten Stiftung für bislang vergessene NS-Opfer ist jedoch angesichts staatlicher Haushaltsnöte in weite Ferne gerückt. Hierin wären dann auch die noch lebenden Zwangssterilisierten und Euthanasiegeschädigten einzubeziehen gewesen, die bislang nur durch Härtefallregelungen entschädigungspolitisch bedacht worden sind.[4]

Die Evangelische Kirche und ihre Diakonie als historischer Nachfolger der 1965 in ihr aufgegangenen Inneren Mission haben in diesem Kontext eine eigene Geschichte, an die es zu erinnern gilt, um sich auch in gegenwärtigen Auseinandersetzungen des historischen Hintergrundes bewusst zu sein. So wird die aktuelle Debatte (allerdings nicht nur im Bereich der Evangelischen Kirche) zwar auch vor dem Hintergrund der Erfahrungen der NS-Zeit geführt, doch erscheint die Zeit des Nationalsozialismus dabei als seltsam ahistorische Drohkulisse, die je nach Befürwortern oder Gegnern der Biotechnologie entweder als historisch überwunden gilt und als spezifisch deutsches „NS-Trauma“ im Blick auf moderne humangenetische Eingriffe für irrelevant erklärt oder als historisches Betroffenheitsargument im Sinne des „Nie wieder“ benutzt wird. Auf beiden Seiten fehlt dabei die ergebnisoffene Reflexion über die Diskussion von Eugenik und Sterilisation in der Bundesrepublik bzw. DDR nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Historisierung der Positionen der Evangelischen Kirche und ihrer Ethik, die Wahrnehmung ihrer Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext ist jedoch notwendig, um die Selbstaufklärung zu fördern. Eine eindeutige Positionsbestimmung gegenüber aktuellen Herausforderungen der Biotechnologie folgt daraus nicht zwangsläufig, dient aber zur Abwägung der jeweiligen Standpunkte.[5]

---

[3] Vgl. beispielhaft Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt/Main 1999; Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/Main 2001. Für den Bereich des Diakonischen Werks siehe: Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik, in: Diakoniekorrespondenz 01/2002; Stellungnahme des Diakonischen Werkes der EKD zum Entwurf eines ‚Zusatzprotokolls über biomedizinische Forschung zum ‚Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin des Europarates, in: Diakoniekorrespondenz 02/2002; Jeder Mensch ist zum Bild Gottes geschaffen. Arbeitsergebnisse der Projektgruppe Auswirkungen der modernen Medizin im Bereich der Diakonie Diakonisches Werk der EKD zum Schlussbericht der Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin Berlin, Januar 2003, in: Diakoniekorrespondenz 02/2003.

[4] Siehe als Überblick zur Geschichte der Wiedergutmachung Hans-Günter Hockerts, Wiedergutmachung in Deutschland. Eine historische Bilanz 1945–2000, in: VfZ 49 (2001), 167–214.

[5] In historischer Perspektive unzureichend ist die auf Anregung und Förderung des Bundesministeriums für Forschung und Technologie durch die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg durchgeführte zusammenfassende Studie von Hartwig von Schubert, Evangelische Ethik und Biotechnologie, Frankfurt/Main 1991, die in der resümierenden Literaturübersicht (bes. 61–70) keine Kontinuitä-

In dieser Untersuchung wird die geschichtliche Entwicklung des Umgangs mit der „negativen" Eugenik, vor allem mit der Sterilisation, in der Evangelischen Kirche beschrieben, wobei das verwandte Thema des eugenischen Schwangerschaftsabbruchs aus Platzgründen keine breite Berücksichtigung erfährt.[6] Auf die Nähe dieser beiden Themenfelder sei allerdings vor dem historischen Hintergrund ausdrücklich hingewiesen. Denn häufig bedingten sich die Diskussionen und Festlegungen auf diesen beiden Gebieten in sachlogischer wie ethischer Hinsicht.

Zunächst wird im folgenden die Vorgeschichte des Themas im Bereich der Evangelischen Kirche in Form des von 1931 bis 1938 existierenden „Eugenischen Ausschusses" der Inneren Mission, seit 1934 „Ständiger Ausschuss für Rassenhygiene und Rassenpflege", skizziert. Daran schließt sich der Umgang mit der Frage der negativen Eugenik nach 1945 und die versagte Entschädigung der Zwangssterilisierten in der Bundesrepublik unter dem Aspekt an, welche Position die Evangelische Kirche bzw. ihr Hilfswerk und die Innere Mission dabei eingenommen haben. Schließlich folgt eine Beschreibung der wiederauflebenden Debatte über Eugenik in der erneut institutionalisierten Form eines „Eugenischen Arbeitskreises" (seit 1959), in der auch die Frage der zum Teil personellen Kontinuität der daran Beteiligten untersucht wird. Dabei stellt sich leitmotivisch die Frage, welche Positionen der Ausschuss zur Frage der Sterilisation und schließlich zur Frage des Eingriffs in die Erbsubstanz des Menschen einnahm.

2. Die Vorgeschichte: Der „Eugenische Ausschuss" der Inneren Mission 1931 bis 1938

Im Januar 1931 beschloss der „Centralausschuss für Innere Mission" auf Betreiben des Abteilungsleiters für Gesundheitsfürsorge, des Mediziners und Bevölkerungswissenschaftlers Hans Harmsen (1899–1989), eine „Fachkonferenz für Eugenik" einzurichten. Diese Fachkonferenz tagte zum ersten Mal im Mai 1931 in der Heil- und Pflegeanstalt Hephata im hessischen Treysa. Daraus entstand ein Diskussionsforum über Eugenik innerhalb des Protestantismus, das eine Verschränkung von protestantischer und szientistischer Weltsicht leisten wollte. Von seinem Initiator, Hans Harmsen, der als Schüler von Alfred

---

ten zur Zeit vor 1945 deutlich macht, obwohl die Namen Harmsen, Bornikol und Loeffler als Mitwirkende an Positionsbestimmungen für die Zeit bis 1969 durchaus fallen. Zu diesen Personen siehe unten im Text.

[6] Vgl. zum Schwangerschaftsabbruch Manfred Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn 2001; Michael Gante, Paragraph 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945–1976, Düsseldorf 1991; Simone Mantei, „Planspiel 218 oder: Das Ende der Machbarkeit aller Dinge". Ein historisches Fallbeispiel über den Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirche Anfang der 70er Jahre, in: MEvAKiZ 22 (2004), 35–51; dies., Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976), Göttingen 2004.

Grotjahn[7] genauso der völkischen Jugendbewegung wie der Tradition der sozialistischen Sozialhygiene zuzurechnen ist, war der eugenische Ausschuss als Vehikel zur Modernisierung des evangelischen Wohlfahrtsverbandes Innere Mission gedacht. Er sollte eine eigenständige Position der Inneren Mission gegenüber der vehement vorwärtsdrängenden Eugenik herausarbeiten, wobei die spezifisch protestantische Sicht mit ihren Elementen der Betonung der Volkssittlichkeit, der Nächstenliebe und der Vaterlandsliebe zu integrieren war.[8] Die Eugenik als junge Anwendungswissenschaft versprach die kontra-selektorischen Wirkungen des Weimarer Sozialstaates durch sozialtechnologische Eingriffe zu beheben, also die Vererbung der vermeintlich „Minderwertigen" zu hemmen und die Geburten von „Hochwertigen" zu fördern. Insbesondere die Vorbehalte einer älteren Generation, deren Sittlichkeitsvorstellungen und altruistische Motive der Sozialfürsorge sich nicht mit der modernen negativen Eugenik vertrugen, wollte man überwinden.

Der „Eugenische Ausschuss", seit 1934 „Ständiger Ausschuss für Rassenhygiene und Rassenpflege", traf sich bis 1938 dreizehn Mal. Es nahmen insgesamt gut 130 Teilnehmer/innen an diesen Sitzungen teil, überwiegend Pfarrer und Mediziner der Jahrgänge 1890 bis 1900 („junge Frontgeneration"), aber auch einige Fürsorgerinnen und Verbandsvertreterinnen. Das erste Ergebnisprotokoll vom Mai 1931 fand als Erklärung von Treysa zu den „Gegenwartsfragen der Eugenik" innerhalb wie außerhalb der Evangelischen Kirche Beachtung. Hierin sprachen sich die Teilnehmenden gegen jede Form der ‚Euthanasie und gegen die eugenische Indikation zum Schwangerschaftsabbruch, aber für die „religiös-sittlich als gerechtfertigt" angesehene Sterilisierung „erbbiologisch schwer Belasteter" aus.[9]

Die nationalsozialistische Machtübernahme führte zur Umsetzung des zuvor nicht nur in diesem Gremium diskutierten Sterilisationsgesetzes mit dem entscheidenden Unterschied, dass nunmehr nicht nur die freiwillige Sterilisation vermeintlich Erbkranker vorgesehen war, sondern auch Zwang ausgeübt werden konnte. Dieser wurde zwar für die Gruppen der Körper- und Sinngebrechlichen abgelehnt, doch insbesondere für vermeintlich „Asoziale" bejaht. Ein Protest gegen die Zwangssterilisation erfolgte seitens der Inneren Mission nicht, vielmehr versuchte sie durch Eingabenpolitik Einfluss auf die

---

[7] Vgl. zu Alfred Grotjahn und seiner Schule die Einordnung bei Michael Schwartz, Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialutopien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890–1933, Bonn 1995, 70–89.

[8] Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989, 316–390; ders., Rassenhygiene und Innere Mission. Zur Diskussion im Centralausschuss für Innere Mission 1930–1938, in: Lippische Mitteilungen 55 (1986), 197–217; Sabine Schleiermacher, Sozialethik im Spannungsfeld von Sozial- und Rassenhygiene: der Mediziner Hans Harmsen im Centralausschuss für die Innere Mission, Husum 1998; demnächst ausführlich die Edition von Jochen-Christoph Kaiser/Uwe Kaminsky (Hgg.), Biologiepolitik und Evangelische Kirche. Die Protokolle des Ausschusses für Rassenhygiene und Rassenpflege beim Central-Ausschuss für Innere Mission (erscheint 2006).

[9] Hans Harmsen, Gegenwartsfragen der Eugenik, in: Die Innere Mission 26 (1931), 336–339, hier: 338–339.

Ausführungspraxis des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" zu nehmen. So bemühte man sich erfolglos, Körper- und Sinngebrechliche von den Zwangsregelungen auszunehmen. Zwangseingriffe sollten in den eigenen Krankenhäusern nicht durchgeführt werden.

Das eigene Ziel bestand in der ‚Überredung' der Betroffenen zur freiwilligen Stellung des Sterilisationsantrages, einer seelsorgerischen Abfederung des Zwangs und einer Ehevermittlung für Sterilisierte. Zugleich wurde jede Form der „Euthanasie" abgelehnt und Ende 1934 eine warnende Stellungnahme gegen die in der Diskussion befindliche eugenische Indikation des Schwangerschaftsabbruchs veröffentlicht. Dennoch führte das NS-Regime im Juli 1935 den eugenischen Schwangerschaftsabbruch gesetzlich ein, weiterer kirchlicher Protest blieb aus.

In der NS-Zeit wurden rund 400.000 Menschen zwangssterilisiert, worunter jede Form der Sterilisation (auch die formal „freiwillige") zu verstehen ist, da bei Weigerung der Betroffenen die zwangsweise Vorführung durch die Polizei drohte.[10] Bis Ende 1935 kam es allein an Insassen der so genannten Anormalenanstalten (Anstalten für Nerven- und Geisteskranke, Anstalten für Epileptische und Schwachsinnige, Anstalten für Trinker, Anstalten für Blinde und Taubstumme, Anstalten für Krüppel) der Inneren Mission zu 1862 Unfruchtbarmachungen, in evangelischen Erziehungsheimen zur Sterilisation von 1161 Zöglingen und in evangelischen Krankenhäusern zur Durchführung von 5754 Sterilisationsoperationen.[11] Mit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges sanken die Zahlen der Sterilisierten erheblich. Zugleich bewirkten die nationalsozialistischen Krankenmordaktionen und katastrophenschutzpolitische Räumungen, besonders in den Jahren 1942 bis 1945, zahlreiche Abtransporte von Bewohnern evangelischer Heil- und Pflegeeinrichtungen. Sie wurden in speziellen Tötungsanstalten überwiegend durch Gas erstickt oder kamen durch Medikamente, Hunger und pflegerische Vernachlässigung ums Leben.[12] Die Anstaltsleitungen, Theologen wie Ärzte, konnten dem nur in Einzelfällen verzögernden Widerstand entgegensetzen. Insgesamt standen die kirchlichen Vertreter in der nationalprotestantischen Tradition der Staatsloyalität, was ihnen insbesondere in der zweiten Kriegshälfte den Schutz der eigenen Patienten erschwerte. Diese wurden wegen des Katastrophenschutzes für die bombenkriegsbedrohten Großstädte und um verwundeten Soldaten Platz zu machen, aus den Anstalten verdrängt und verlegt.

---

[10] Siehe grundlegend zum Sterilisationsgesetz Gisela Bock, Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Untersuchungen zur Rassenpolitik und Frauenpolitik, Opladen 1986; Christian Ganssmüller, Die Erbgesundheitspolitik des Dritten Reiches. Planung, Durchführung und Durchsetzung, Köln-Wien 1987. Mit Blick auf das öffentliche Gesundheitswesen Johannes Vossen, Gesundheitsämter im Nationalsozialismus. Rassenhygiene und offene Gesundheitsfürsorge in Westfalen 1900–1950, Essen 2001.

[11] Zahlen nach den handschriftlich ausgefüllten Vordrucken für eine Statistikrundfrage in: Archiv des Diakonischen Werkes (ADW), Centralausschuss (CA)/GS 50.

[12] Der Versuch einer Übersicht bei Harald Jenner/Joachim Klieme (Hgg.), Nationalsozialistische Euthanasieverbrechen und Einrichtungen der Inneren Mission. Eine Übersicht, Reutlingen 1997, bes. 283: Demnach ist bis zum Ende der „Aktion T4" im August 1941 mit 3665 abtransportierten Menschen zu rechnen.

Von der Eugenik zur nationalsozialistischen Lebensvernichtung gab es keine programmologische Falllinie. Dennoch hatte das Reden über „Minderwertigkeit", dem sich auch die evangelischen Anstaltsleiter und Ärzte nicht verschlossen, eine delegitimierende Wirkung auf das Lebensrecht vermeintlich Erbkranker. In Verbindung mit der NS-typischen Missachtung der Individualrechte und unter den Kalkülen einer gleichermaßen auf NS-Ideologie wie Rationalisierung aller Lebensbereiche setzenden Kriegswirtschaft kam es zum Massenmord an Geisteskranken und Behinderten. Die Folgen der Marginalisierung und Lebensvernichtung wirkten in Form eines bis weit nach dem Krieg andauernden Hungersterbens der Anstaltspatienten nach.[13]

3. Der Umgang mit der Sterilisationsfrage nach 1945

Wie gestaltete sich aber nach dem Kriegsende der Umgang mit dem Thema Eugenik und Zwangssterilisation in der Inneren Mission und in der Evangelischen Kirche?

Nach dem Ende der NS-Herrschaft stellte sich die Frage der Weitergeltung des 1933 erlassenen „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses". Das Vorgehen in den einzelnen Besatzungszonen war sehr unterschiedlich. In den westlichen Besatzungszonen blieben die gesetzlichen Grundlagen im Wesentlichen unangetastet, wobei jedoch die Siegermächte die Ausführung des Zwangssterilisationsgesetzes aussetzten.[14] Die sowjetische Militäradministration hob hingegen im Januar 1946 die Regelung zur Zwangssterilisation als „nazistisches" Gesetz auf. Insbesondere in Brandenburg und in Mecklenburg verfolgte die Justiz anfänglich sogar beteiligte Ärzte strafrechtlich. Eine der wenigen bekannten Verurteilungen wegen der während der NS-Zeit durchgeführten Sterilisationen betraf unter anderem den Chirurgen des evange-

[13] Vgl. Heinz Faulstich, Hungersterben in der Psychiatrie 1914–1949, Freiburg/Breisgau 1998; Winfried Suess, Der „Volkskörper" im Krieg. Gesundheitspolitik, Gesundheitsverhältnisse und Krankenmord im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1945, München 2003.

[14] Siehe allgemein Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz (Hgg.), Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt/Main 1988, 593–602; zur britischen Besatzungszone: Hans-Ulrich Sons, Gesundheitspolitik während der Besatzungszeit. Das öffentliche Gesundheitswesen in Nordrhein-Westfalen 1945–49, Wuppertal 1983, 46–48; Sabine Schleiermacher, Gesundheitspolitische Traditionen und demokratische Herausforderung: Gesundheitspolitik in Niedersachsen nach 1945, in: Wolfgang Woelk/Jörg Vögele (Hgg.), Geschichte der Gesundheitspolitik in Deutschland. Von der Weimarer Republik bis in die Frühgeschichte der ‚doppelten Staatsgründung', Berlin 2002, 265–283, bes. 269–272; Jürgen Wasem u.a., Gesundheitswesen und Sicherung bei Krankheit und im Pflegefall, in: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung und Bundesarchiv (Hg.), Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945. Bd. 2/1: 1945–1949. Die Zeit der Besatzungszonen. Sozialpolitik zwischen Kriegsende und der Gründung zweier deutscher Staaten, Baden-Baden 2001, 461–528, 480; Sabine Hanrath, Zwischen ‚Euthanasie' und Psychiatriereform. Anstaltspsychiatrie in Westfalen und Brandenburg: Ein deutsch-deutscher Vergleich (1945–1964), Paderborn u.a. 2002, 99–110.

lischen Krankenhauses „Stift Bethlehem" in Ludwigslust/Mecklenburg. Der Betreffende war Anfang Februar 1946 im Krankenhaus verhaftet worden und zusammen mit einem Amtsgerichtsrat und sechs anderen Ärzten aus Ludwigslust und Schwerin wegen der Durchführung von Sterilisationen vor das Schwurgericht Schwerin gestellt worden. Im November 1946 verurteilte das Gericht zwei Angeklagte zu Freiheitsstrafen von zehn Jahren und drei zu fünf Jahren. Der Arzt des Bethlehemstifts erhielt ein Jahr Gefängnis, da er bei den dreißig zugegebenen Sterilisationsoperationen als Chirurg zwar nur minderschwer beteiligt gewesen war, doch die Diagnosen nicht nachgeprüft hatte.[15] Dieser Umgang mit den Ärzten und Richtern im Zusammenhang der Zwangssterilisation erzeugte angesichts der in der NS-Zeit allseits verbreiteten Anwendung des Gesetzes Unverständnis, insbesondere bei den betroffenen Berufsgruppen. Die Flucht von Medizinern aus der „Sowjetischen Besatzungszone" (SBZ) wurde dadurch gefördert. Bald verschob sich auch in der SBZ der Fokus der Debatte von der grundsätzlichen, auch wissenschaftlichen Infragestellung der Grundlagen der zwangsweisen Sterilisation hin zur Frage des politischen Missbrauchs seiner Anwendung.[16] Es kristallisierte sich in allen deutschen Zonen – trotz der Unterschiedlichkeit in der grundsätzlichen Gültigkeit des Gesetzes – ein durchaus ähnlicher Umgang mit den Folgen der Zwangssterilisation heraus. Als nationalsozialistisch wurde am Gesetz nur der Zwang bezeichnet, wohingegen die Sterilisationsidee und –praxis unbeschadet des vermeintlichen nationalsozialistischen Missbrauchs für richtig erachtet wurde. So hatte auch der Länderrat der amerikanischen Besatzungszone 1947 auf Veranlassung der amerikanischen Militärregierung mit Vorbereitungen für ein neues Sterilisationsgesetz begonnen, doch bis zur Auflösung des Länderrats 1951 nicht erlassen.[17] In der DDR wurde zwar 1950 mit dem „Gesetz zum Schutz von Mutter und Kind" nicht nur die soziale, sondern auch die eugenische Indikation für den Schwangerschaftsabbruch eingeführt, doch eine gesetzliche Regelung der Unfruchtbarmachung blieb aus.[18]

Auch auf Seiten der Inneren Mission galt das Zwangssterilisationsgesetz keineswegs als Unrechtsgesetz. Die Haltung zur Eugenik wurde jedoch neu

---

[15] Vgl. Harald Jenner, Aus der Mitte heraus. 150 Jahre Stift Bethlehem Ludwigslust, Ludwigslust 2001, 72f.; Urteil des Schwurgerichts Schwerin (3 Ka 2/46), in: ADW, CA/G-S 50 [unpag.]. Erst nach seinem Weggang in die Bundesrepublik erreichte der Arzt die Aufhebung des Urteils.

[16] Vgl. Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), bes. 178–182; Hanrath, Zwischen ‚Euthanasie' und Psychiatriereform (wie Anm. 14), 202–208.

[17] Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 594; Norbert Schmacke/Hans-Georg Güse, Zwangssterilisiert, verleugnet, vergessen. Zur Geschichte der nationalsozialistischen Rassenhygiene am Beispiel Bremen, Bremen 1984, 136–144; Hans-Peter Kröner, Von der Rassenhygiene zur Humangenetik. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik nach dem Kriege, Stuttgart u.a. 1998, bes. 262–269.

[18] Erst durch die „Instruktion über die irreversible Kontrazeption der Frau" vom 21. April 1969 ließen sich im Rahmen der medizinischen Indikation offiziell auch erbmedizinisch indizierte Sterilisationen durchführen – siehe Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 200–217.

bestimmt. So wollte bereits 1947 der Geschäftsführende Direktor (Ost) des „Central-Ausschusses für Innere Mission" und Bevollmächtigte des Hilfswerks für das Hauptbüro Brandenburg, Pfarrer Dr. Theodor Wenzel (1895–1954), die Eugenik nicht nur von ihrem vermeintlichen Missbrauch unter der NS-Herrschaft her bewertet wissen.[19] „Wir sehen in der Eugenik ein Schwert zur Hilfe", führte er aus und machte „Steuerungsmotive vom Christentum her" unter dem Aspekt der Barmherzigkeit geltend.[20] Die Ablehnung der „Euthanasie" war ihm selbstverständlich. Er meinte, dass die Beschlüsse in Treysa 1931 die Sterilisierung nur „in allerletzten Fällen" gebilligt hätten und ein Zwang zur Sterilisierung abgelehnt worden sei. Dies war eine sehr selektive Wahrnehmung der Debatte des „Ständigen Ausschusses für Rassenpflege und Rassenhygiene", an dem er selbst in einer Sitzung im Juli 1934 teilgenommen hatte. Wenzel erhoffte sich nunmehr von einer künftigen Eugenik in Anlehnung an den katholischen Eugeniker Hermann Muckermann eugenische Erziehung und Beratung vor der Ehe sowie eine Regelung zur Anstaltsbewahrung erblich Belasteter.[21]

Auch bei der ersten Nachkriegskonferenz des „Verbandes Deutscher Evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten" im Dezember 1947 bildete die Stellungnahme zum Zwangssterilisationsgesetz und zur NS-Euthanasie ein Thema. Aus einer wohl vom Leiter dieses Verbandes, Pfarrer Adolf Nell (1899–1976), stammenden Übersicht zu „Stand und Probleme[n] der Fürsorge für Schwachsinnige und Epileptische" geht hervor: „Das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses ruht. Die innere Mission und mit ihr die Ev. Kirche hat sich s.Zt. zu diesem Gesetz bekannt. Diese Stellungnahme bedarf einer ernsthaften, theologischen Überprüfung".[22] Der Anstaltsarzt des „Tannenhofes" in Remscheid/Lüttringhausen, Wilhelm Philipps (1894–1974), und der Leiter der Anstalt Stetten in Württemberg, Pastor Ludwig Schlaich (1899–1977), trugen hierzu vor, beide ebenfalls ehemalige Teilnehmer im „Ständigen Ausschuss für Rassenhygiene und Rassenpflege". Schlaich hatte im September 1947 seine Schrift „Lebensunwert?" herausgebracht, in der er nicht nur die Widerstände von Kirche und Innerer Mission Württembergs gegen die „Euthanasie" beschrieben, sondern auch die Eugenik als Teil der „fortschreitenden Säkularisation" gedeutet hatte. Er meinte, „dass das Sterilisationsgesetz den ersten Schritt auf dem Wege zur

---

[19] Theodor Wenzel, Eugenik oder Barmherzigkeit als Grundlage der sozialen Hilfe, in: Die Innere Mission 37 (1947), H. 5/6, 1–11.

[20] Ebd., 2.

[21] Ebd., 9. Wenzel veranstaltete im Herbst 1947 eine so genannte „Lebensschutzaktion", deren Ziel es war, die wachsende Zahl von Abtreibungen, insbesondere in der SBZ, einzudämmen, indem angeboten wurde, „jedes neugeborene Kind, für das die Eltern aus Gründen äußerer Not nicht glauben sorgen zu können, zu sich zu nehmen" Vgl. die verschiedenen Aufrufe und Beiträge zum Thema in: Innere Mission 37 (1947), H. 9/10, 1–49; allgemein Kirsten Poutrus, Von der Massenvergewaltigung zum Mutterschutzgesetz. Abtreibungspolitik und Abtreibungspraxis in Ostdeutschland, 1945–1950, in: Richard Bessel/Ralph Jessen (Hgg.), Die Grenzen der Diktatur. Staat und Gesellschaft in der DDR, Göttingen 1996, 170–198, bes. 186.

[22] Stand und Probleme der Fürsorge für Schwachsinnige und Epileptische (N.) [1947], in: ADW, Centralausschuss West (CAW) 505.

‚Vernichtung lebensunwerten Lebens'" darstelle und die Innere Mission nach den Erfahrungen der „Massendurchführung der Zwangssterilisationen" gewissenhaft zu prüfen habe, „ob sie ihre Stellungnahme zur Frage der eugenischen Sterilisation aufrechterhalten" dürfe.[23] Aus den zum Teil handschriftlichen Aufzeichnungen der Vertreter des Centralausschusses zu dieser Konferenz ergibt sich hingegen, dass man das NS-Gesetz zwar kritisierte, doch dies nicht grundsätzlich tat und vielmehr eine „größere Einschränkung des Personenkreises" anmahnte.[24] Pastor Wilhelm Engelmann (1894–1973), zweiter Direktor des „Centralausschusses für Innere Mission", hielt fest: „Es wurde für notwendig erachtet, den Eugenischen Ausschuss wieder aufleben zu lassen und die behandelten Fragen doch gründlich durchzuarbeiten."[25]

Dennoch waren diese Fragen ein halbes Jahr nach dem Ende des Nürnberger Ärzteprozesses, bei dem neben der „Euthanasie" und den Menschenversuchen auch die Zwangssterilisierungen zur Sprache kamen[26], wohl nicht zu bearbeiten. Hieraus sprach möglicherweise noch eine gewisse Scham angesichts der massenhaften Folgen der nationalsozialistischen Sterilisationspolitik – explizit erwähnt wurde dies übrigens an keiner Stelle. Im Gegenteil lassen sich zahlreiche Stimmen aus dem protestantischen Spektrum benennen, die durchaus nicht von einer eugenischen Weltsicht lassen wollten. Die Verhinderung der Fortpflanzung von Menschen mit erblichen Defekten galt dabei durchaus als konsensfähiges Ziel, nur die Mittel waren zu diskutieren. So versuchte man einen vermeintlich nicht von der nationalsozialistischen Rassenhygiene infizierten eugenischen Kern der Vererbungswissenschaft von seinem politischen Missbrauch zu trennen.[27] Dies geschah unter anderem mit Verweis auf eine ebenfalls weiterexistierende Sterilisationspolitik in anderen demokratischen Ländern bzw. Kulturstaaten. Überhaupt fällt auf, dass eine politische Umsetzung negativer Eugenik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem in protestantisch geprägten Staaten (USA, Skandinavien, Schweiz etc.) Platz griff, in denen konservativ-protestantische Milieus ihre soziokulturelle Hegemonie verloren. Allerdings blieb in diesen Ländern die Zahl der Sterilisierten weit hinter denen

---

[23] Ludwig Schlaich, Lebensunwert? Kirche und Innere Mission Württembergs im Kampf gegen die „Vernichtung lebensunwerten Lebens", Stuttgart 1947, 14–16.

[24] Konferenz des Verbandes deutscher evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten 4. 12. 1947 (handschriftliche Notizen von Münchmeyer), in: ADW, CAW 505.

[25] Aktenvermerk betr. Tagung des Verbandes für Heil- und Pflegeanstalten, Bethel am 10. 12. 1947 (Engelmann 12. 12. 1947), in: ADW, CAW 505.

[26] Vgl. zeitgenössisch die unter dem Titel „Diktat der Menschenverachtung" erschienene Dokumentation von Alexander Mitscherlich/Fred Mielke (Hgg.), Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses, Frankfurt/Main ^{2}1978; Angelika Ebbinghaus/Klaus Dörner (Hgg.), Vernichten und Heilen. Der Nürnberger Ärzteprozeß und seine Folgen, Berlin 2002.

[27] Vgl. hierzu Paul Weindling, Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870–1945, Cambridge 1989, 563–574.

Deutschlands zurück, wie auch die ideologisch-politische Einbettung von Rassentheorien absah.[28]

Anknüpfungspunkt für eine erneute Regelung des Feldes der Fortpflanzung in Deutschland war die unklare Rechtslage zu Beginn der bundesdeutschen Staatlichkeit. Die aus der Besatzungszeit resultierende unterschiedliche Fortgeltung des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" ließ nicht nur die juristische Seite Handlungsbedarf anmelden.[29] Der Genetiker Hans Nachtsheim (1890–1979), der in der Nachkriegszeit als unbelastet galt, da er als Leiter einer Abteilung des „Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik" nicht Mitglied der NSDAP gewesen war, forderte 1952 ein erneutes eugenisches Sterilisierungsgesetz auf der Basis des preußischen Entwurfes von 1932, also unter Absehung von Zwang.[30]

Theodor Wenzel ließ für den „Centralausschuss (Ost) der Inneren Mission" 1951 eine „Stellungnahme zu der Frage der Sterilisation" erarbeiten, doch außer der gemeinsamen Sitzung einer ärztlichen sowie einer Frauen- und Fürsorgerinnenkommission am 24. Februar 1951 kam es zu keiner abschließenden Stellungnahme. Weder der unermüdliche Propagandist einer neuen Sterilisationsgesetzgebung, Hans Nachtsheim, noch Bedenkenträger wie Oberstaatsanwalt Brühl oder der praktische Theologe Alfred Dedo Müller (1890–1972), der wie der ebenfalls vortragende Erziehungsheimleiter Racke den Sinn einer Sterilisationsgesetzgebung bezweifelte, konnten sich hierbei durchsetzen.[31] Die anschließend vorgelegten Voten dieser Kommissionen lehnten eine eugenische Sterilisation aus grundsätzlichen Erwägungen ab. Jegliche Form des Zwangs wurde verworfen. Der Arzt und Psychoanalytiker Hans March (geb. 1895) formulierte die „Thesen des Medizinerkreises zur Frage der Sterilisierung". Darin benannte er die Sterilisation klar als „verstümmelnde[n] Eingriff in eine Persönlichkeit". Er ließ als Indikationsstellungen nur die medizinische und eine kriminalistisch-therapeutische bei Sittlichkeitsverbrechern gelten. Insbesondere die eugenische Sterilisation erschien ihm zu wenig wissenschaftlich fundiert, da ja nur erbliche Dispositionen für manche Krankheiten bekannt seien und keine sichere Prognose gäben. Zudem sei die Wirkung eugenischer Einflussnahmen für die Gesundung eines Volkes unklar, die eigentlich nur „von einer weltanschaulichen Gesundung" bewirkt werden könne. In diesem Kontext verwies er auf „hygienische Eheberatung" und „eugenische Gattenwahl", die im Bereich individueller Verantwortung lägen.[32]

---

[28] Vgl. hierzu Schwartz, Wissen und Macht (wie Anm. 2), 177–181.

[29] Vgl. von juristischer Seite zeitgenössisch Eberhard Schmidt, Das Sterilisationsproblem nach dem in der Bundesrepublik geltenden Strafrecht, in: Juristenzeitung 6 (1951), 64–70. Eine Nachzeichnung der juristischen und medizinischen Diskussion versucht Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 52–68.

[30] Hans Nachtsheim, Für und Wider die Sterilisierung aus eugenischer Indikation, Stuttgart 1952; vgl. Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 593–602.

[31] Vgl. Das Problem der Sterilisierung, in: Die Innere Mission 41 (1951), 143–144;

[32] Thesen des Medizinerkreises zur Frage der Sterilisierung (Dr. March, 26. 6. 1951) und Besprechung des evangelischen Fürsorgerinnen-Kreises über Fragen der Sterilisierung 24. 11. 1951, in: ADW, BP 1924. Hans March wußte 1966 in einem Vortrag zu

Auf der Jahreskonferenz des „Verbandes der Deutschen Evangelischen Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten" im November 1951 trug der neu nach Münster berufene Theologieprofessor Karl Janssen (1912–1984) über „Probleme zur Integrität des Menschen in christlicher Schau" vor.[33] Janssen ging von einer historischen Beleuchtung der Probleme aus. Dabei bewegte er sich ganz in der bevölkerungspolitischen Argumentationstradition der 1930er Jahre, wie das Protokoll festhielt: „Das Anliegen bei diesem Problem ist, dass eine Fortpflanzung des Elendes nicht mehr stattfindet, damit der Volkskörper nicht überlastet wird. Um zur Erbgesundung des Volkes zu gelangen, muss das Opfer gebracht werden, auf Nachkommenschaft zu verzichten." Er erinnerte an die Treysaer Erklärung der Inneren Mission von 1931. Das Zwangssterilisationsgesetz von 1933 war nach seiner Auffassung von der Inneren Mission abgelehnt worden. Dies beschrieb zwar die anfänglichen Vorbehalte der Inneren Mission gegen die Zwangssterilisation, aber nicht die grundsätzliche Zustimmung und praktische Mitwirkung evangelischer Anstalten und Krankenhäuser während der NS-Zeit. Dennoch sah er in der von ihm wesentlich zu hoch geschätzten Zahl von ca. zwei Millionen Sterilisierten[34] – real waren es rund 400.000 – den Anlass für Bedenken und die „folgerichtige Fortführung der Zwangssterilisation in der Euthanasie". Janssen verwies auch auf die sich mehrenden kritischen Stimmen im angelsächsischen Raum und der Schweiz gegen die dort weiter in Geltung befindlichen Zwangsregelungen für die Sterilisation[35] und sah den Ausweg in einer Betonung der „positiven Eugenik". Jede Sterilisation sei eine Verletzung der Integrität des Menschen.

---

berichten, dass er von Hans Nachtsheim in einer Sitzung der Berliner Medizinischen Gesellschaft aufgrund seiner Thesen namentlich attackiert wurde, er „hätte als Christ die Humangenetiker verdächtigt, sie propagierten die Euthanasie." Siehe die Niederschrift der Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises vom 14./15. 1. 1966 in Frankfurt mit dem Referat von Hans March „Das Problem der Sterilisierung und die besondere Situation des evangelischen Arztes im Blick auf den hippokratischen Eid", in: ADW, HGSt 4892; vgl. auch Hans March, Psychologische Gedanken zur Schwangerschaftsunterbrechung, in: Innere Mission 37 (1947), H. 9/10, 19–28 u. 64.

[33] Siehe auch für die folgenden Zitate die Niederschrift der Jahreskonferenz des Verbandes der Deutschen Evangelischen Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten vom 22.-25. 10. 1951 auf dem Wittekindshof/Bad Oeynhausen (Nell), in: ADW, VEEGSB 2. Karl Janssen (1912–1984) wurde 1951 apl. Professor in Münster, und 1958 dort ordentlicher Professor für Praktische Theologie, Diakonik, Sozialpädagogik. Seit 1961 war er Vorsteher des Stephansstifts in Hannover und trat 1974 in den Ruhestand. Vgl. Kürschners Gelehrtenlexikon 1980, 1738 und 1987, 5320.

[34] Diese überhöhte Schätzung durch Oberstaatsanwalt Brühl findet sich bereits im Bericht über die Sitzung im Februar 1951 vgl. Das Problem der Sterilisierung, in: Die Innere Mission 41 (1951), 144.

[35] Siehe zur Sterilisationspolitik in Skandinavien Gunnar Broberg/Nils Roll-Hansen (Hgg.), Eugenics and the Welfare State. Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland, East Lansing 1996; zur Schweiz: Magdalena Schweizer, Die psychiatrische Eugenik in Deutschland und in der Schweiz zur Zeit des Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur geschichtlichen Aufarbeitung mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung der Kinder- und Jugendpsychiatrie in der Schweiz, Bern u.a. 2002; Thomas Hoonker, Diagnose: „moralisch defekt". Kastration, Sterilisation und Rassenhygiene im Dienst der Schweizer Sozialpolitik und Psychiatrie 1890–1970, Zürich 2003.

Statt bei einer rationalen Schau stehen zu bleiben, wollte er auch „Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Liebe" zum Maßstab machen und stellte die Frage: „Ist die von Erbkranken befreite Menschheit eine glückliche Menschheit?" Den Zwang zur Sterilisation verwarf er und setzte vielmehr auf eine „freiwillige Unfruchtbarmachung" in Grenzfällen. Das Protokoll hielt fest: „Wir stehen zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, welches die Barmherzigkeit von uns fordert." Eine definitive Entscheidung aus theologischer Sicht sei nicht möglich. Dies war für die teilnehmenden Anstaltsleiter unbefriedigend, die eine klare Handreichung erwartet hatten.

Diesem Verlauf war es wohl zuzuschreiben, dass bei der folgenden Jahreskonferenz im Juni 1952 in der Anstalt Scheuern das Thema erneut auf der Tagesordnung stand. Dieses Mal hielt der Tübinger Lehrbeauftragte und Pfarrer Hermann Diem (1900–1975) eine „Theologische Besinnung über die Integrität des Menschen (Sterilisation, Euthanasie, § 218 etc.)".[36] Hermann Diem war kein Unbekannter, hatte er doch als Leiter der Kirchlich-Theologischen Sozietät, einer dahlemitisch orientierten Minderheitsgruppe in der württembergischen Bekennenden Kirche, um die Jahreswende 1940/41 ein Referat über „Das Problem des lebensunwerten Lebens in der katholischen und in der evangelischen Ethik" ausgearbeitet und diesem „Gesichtspunkte zu einer seelsorgerischen Handreichung" folgen lassen, um die Mauer des Schweigens um die Krankenmorde zu durchbrechen.[37] Diem führte aus, dass Sterilisation als „äußerster Grenzfall der Geburtenregelung" anzusehen sei und alle anderen Möglichkeiten wie der freiwillige Verzicht auf Nachkommenschaft und die Asylierung erschöpft sein müssten, bevor an Sterilisation gedacht werden dürfte. Auch die zwangsweise Sterilisation eines Betroffenen bei fehlendem Verantwortungsbewusstsein lehnte er ab. Ein solches „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" trachte danach, den Belasteten abzuschreiben, was „Tür und Tor öffnet für eine Sterilisationsgesetzgebung, für welche der Begriff des ‚lebensunwerten Lebens' die oberste Richtschnur ist". Das Protokoll hielt weiter fest:

> „Das braucht noch gar nicht eine Wiederkehr des Gesichtspunktes der rassischen Auslese im nationalsozialistischen Sinn zu bedeuten. Das Ausleseprinzip kann auch einfach im humanitären Sinn der erbgesunde Mensch sein, mit dem Leitgedanken, dass man durch eugenische Maßnahmen jene erbliche Belastung wenn auch nicht ganz beseitigen, so doch wesentlich reduzieren kann."

Er sah in den erblich Belasteten „von Gott aufgerichtete Zeichen für den Zustand der gefallenen Menschheit". Dennoch meinte er durch eine freiwillige Sterilisation „den Erbkranken in seiner Menschlichkeit vor sich selbst zu schützen". „Man wird ihn vielmehr durch seelsorgerliche Beratung

---

[36] Niederschrift der Jahreskonferenz des Verbandes der Deutschen Evangelischen Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten vom 9.-12. 6. 1952 in der Anstalt Scheuern (Nell, 23. 7. 1952), in: ADW, VEEGSB 2.

[37] Vgl. Kurt Nowak, „Euthanasie" und Sterilisierung im „Dritten Reich". Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" und der „Euthanasie"-Aktion, Göttingen ³1984, 155. Hermann Diem (1900–1975) wurde 1951 Lehrbeauftragter und 1957 Professor für Systematische Theologie und Kirchenrecht in Tübingen (seit 1968 war er im Ruhestand).

veranlassen müssen, den von ihm durch die Verantwortung vor Gott und den Menschen geforderten Verzicht selbst zu leisten, indem er sich freiwillig der Sterilisation unterzieht." Dies mindere dann die Härte des zugemuteten Verzichts. Die freiwillige Sterilisation bedürfe der staatlichen Regelung. Diem schlug ein Kollegium aus Ärzten, Pfarrern und Juristen vor, das über solche Einzelfälle bestimmen sollte.

Dies war manchen der Anwesenden wiederum zu konkret. Sie verwiesen darauf, dass es nicht Sache der Konferenz sei, die „Initiative" zu ergreifen. Das Protokoll hielt fest: „Wenn die Konferenz sich in den vergangenen Jahren wiederholt mit dieser Sache befasste, so geschah das deshalb, weil man damit rechnen muss, dass sie von staatlicher Seite wieder aufgegriffen werden wird." Damit war das nur ‚ruhende' NS-Zwangssterilisationsgesetz gemeint, zu dem man bei Bedarf eine eigene Position vertreten wollte. Die Haltung zur freiwilligen Sterilisation war eindeutig bejahend, in einem möglichen Gesetz sollte der Pfarrer aber nur eine beratende, keine in einer Kommission mitentscheidende Rolle haben. Ein „Teil der Anwesenden" wollte „jedes Gesetz zur zwangsweisen Sterilisierung" aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnen, auch wenn eingeräumt wurde, dass man keine eigene evangelische Position hierzu ableiten und nur Bezug auf die naturrechtliche, katholische Position nehmen könne. Eine andere Gruppe wollte laut Protokoll nicht ein „prinzipielles Nein" sagen, da man abwarten müsse, was der Staat vorschlage. Nur dann könne man „im Sinne des Schutzes der Menschlichkeit des Menschen" mitarbeiten. Die Grenze zwischen einer freiwilligen und einer zwangsweisen Sterilisation sei allerdings schwierig zu ziehen, da für beide Formen die gleichen Maßstäbe gelten müssten. Die Frage wurde damit als zunächst hinreichend geklärt betrachtet und sollte nicht wieder auf die Tagesordnung gesetzt werden.[38]

In diesen Debatten der Anstaltsleiter spielte die eigene Mitwirkung an der Propagierung und Durchführung der Sterilisation Behinderter in den Jahren des Nationalsozialismus keine direkte Rolle. Nur in der Ablehnung des Sterilisationszwanges oder der zu vermeidenden Mitwirkung der Pfarrer in einem eventuellen Entscheidungsgremium kann man eine indirekte Wirkung erkennen. Denn das Vertrauensverhältnis zwischen Patienten und Anstaltsleitern bzw. –ärzten hatte während der NS-Zeit besonders darunter gelitten, dass eine Vermischung zwischen der denunzierenden Meldepflicht und der Interessenvertretung für die Betroffenen bei den Anstaltsleitungen geherrscht hatte. Im protestantischen Feld erfolgte ähnlich wie im politischen und juristischen Bereich keine grundsätzliche Infragestellung des NS-Sterilisationsgesetzes. Nur die hohen Sterilisationszahlen während des Dritten Reiches wurden als Ausdruck der Fehlorientierung an einer „rassischen Auslese" begriffen. Was hierin durchschien, war die breite Schnittschnelle zwischen einer nur mit autoritären Mitteln durchsetzbaren, auf sittliche Besserung der Gesellschaft bedachten Utopie und ihrer eugenischen Realisierung. Dies

[38] Alle vorstehenden Zitate aus: Niederschrift der Jahreskonferenz des Verbandes der Deutschen Evangelischen Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten vom 9.–12. 6. 1952 in der Anstalt Scheuern (Nell, 23. 7. 1952), in: ADW, VEEGSB 2.

deutete auf das unausgesprochene Einverständnis evangelischer Pfarrer, Anstaltsärzte und Fürsorgerinnen während der NS-Herrschaft mit der Zwangseugenik hin und war nur hinsichtlich der Ausweitung zur „Euthanasie" hinterfragbar. Die Regelerstellung für eine freiwillige Sterilisation hatte dabei derselben Logik wie diejenige für eine zwangsweise zu folgen, was die Diskutanten selbst wahrnahmen. Doch vor konkreten Vorschlägen schreckte man zurück, waren doch die Erfahrungen zwischen 1933 und 1945 zu bedrückend gewesen. Dennoch besaß man seitens der Inneren Mission kaum ein Schuldbewusstsein hinsichtlich der Zwangssterilisationen in der NS-Zeit. Vielmehr wurde gerade dadurch, dass man die Sterilisation in ihrer historischen Vorreiterrolle zur nationalsozialistischen „Euthanasie" begriff und nicht als Unrecht eigener Art, nur die Begrenzung der Durchführungspraxis diskutiert. Charakteristisch hierfür war der Rückbezug auf den preußischen Landesgesundheitsrat und seinen Entwurf eines Sterilisationsgesetzes von 1932, also auf die Debatte der Weimarer Zeit, die ihre Unschuld durch die nachfolgende Zwangseugenik des Nationalsozialismus noch nicht verloren zu haben schien.

Nicht nur die Nachkriegsdiskussion der Anstaltsleiter verweist auf die Mischung von Kontinuität und Wandel der Sterilisationsdebatte. Auch weitere Stimmen im protestantischen Feld belegen einerseits eine personelle Kontinuität der Diskutanten und verweisen andererseits auf deren Neupositionierung.

In den Jahren 1948 bis 1957 tagte an der Evangelischen Akademie Hamburg unter der Leitung des Pfarrers und Mediziners Bernhard Bornikol und dem inzwischen zum Professor für Allgemeine Sozialhygiene und Leiter der Hamburger Akademie für Staatsmedizin berufenen Hans Harmsen der Studienkreis „Geburtenregelung und Eugenik". Er setzte sich aus Ärzten, Fürsorgerinnen, Juristen, Pädagogen und Theologen zusammen und veröffentlichte verschiedene Stellungnahmen zu Fragen des § 218 (1948), der Geburtenregelung (1950), der künstlichen Befruchtung (1952) und „zur Gegenwartsproblematik sterilisierender Eingriffe" (1953).[39] Insbesondere in der letztgenannten Entschließung erwähnte man ausführlich die Resolutionen der Inneren Mission von 1931 für die religiös-sittliche Erlaubtheit der Sterilisierung „erblich schwer Belasteter" und von 1934 gegen die eugenische Schwangerschaftsunterbrechung. Auch hier wurde die Argumentationsfigur der zeitgenössischen „Überschätzung der Erbbelastung" benutzt, um einerseits die zu weitreichenden Ergebnisse der Zwangssterilisationspolitik zu beklagen und andererseits die „Ermöglichung der eugenischen Sterilisierung" für den Einzelnen „aus der Verantwortung vor dem möglichen Ehepartner und vor seinem Erbstrom" zu fordern.[40] Als Anknüpfungspunkt für ein neues

[39] Vgl. zusammengefasst Bernhard Bornikol/Hans Harmsen (Hgg.), Geburtenregelung und Eugenik. Stellungnahmen zu sexual-ethischen Gegenwartsfragen, Hamburg 1959.

[40] Ebd., 22. Zudem hatte Harmsen als Direktor des Hygienischen Instituts der Hansestadt Hamburg eine Reihe von wissenschaftlichen Qualifizierungsarbeiten zur „nachträglichen Überprüfung der Handhabung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken

gesetzliches Handeln nannten Harmsen und Bornikol ausdrücklich den Entwurf des Sterilisierungsgesetzes des Preußischen Landesgesundheitsrats von 1932.

Hans Harmsen wie Bernhard Bornikol waren beide auch aus den Debatten der 1930er Jahre bekannt. Harmsen hatte 1931 den ‚eugenical turn' dieses konfessionellen Wohlfahrtsverbandes wesentlich initiiert. Nicht nur die erwähnten Resolutionen der Inneren Mission aus den Jahren 1931 und 1934 stammten aus seiner Feder, auch die Zwangsregelungen der NS-Zeit waren von ihm gerechtfertigt und für die Innere Mission kompatibel gemacht worden.[41] Bornikol hatte im Organ der „Apologetischen Centrale des Centralausschusses" – der Abteilung für Weltanschauungsfragen der damaligen Inneren Mission – die neuen Entwicklungen im Bereich Naturwissenschaft in den 1930er Jahren beschrieben.[42] Für beide galt, dass die Ablehnung des Zwangs zur Sterilisation ihnen reichte, um mit der gleichen selektionseugenischen Argumentation zumindest die freiwillige Sterilisation zu fordern. Diese nicht nur im Bereich der Inneren Mission weit verbreitete Haltung blieb für die Opfer der NS-Politik nicht ohne Auswirkung.[43]

4. Die versagte Entschädigung der Zwangssterilisierten

In die Entschädigungsgesetzgebung der Jahre 1953 und 1956 wurden die Zwangssterilisierten nicht einbezogen, auch wenn der seit 1949 bestehende „Zentralverband der Sterilisierten und Gesundheitsgeschädigten im Bundesgebiet" eine eigene Gesetzesvorlage zur Wiedergutmachung erstellte.[44] Hierin war von der Zwangssterilisation als von einem „dem natürlichen Recht jedes

---

Nachwuchses" in Auftrag gegeben, woraus er ausgiebig zitierte (ebd., 20ff.). Siehe auch Hans Harmsen, The German Sterilization Act of 1933, in: The Eugenics Review 46 (1954), 227–232; ders., Erfahrungen mit dem deutschen Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, in: Gesundheitsfürsorge. Zeitschrift für die gesundheitlichen Aufgaben im Rahmen der Familienfürsorge, 4. Jg., H. 7, Okt. 1954, 120–123. Harmsen agierte zudem seit 1952 als Präsident von Pro Familia und war auch auf internationaler Ebene ein Verfechter der Geburtenkontrollbewegung. Erst 1984 mußte er sich als Alterspräsident zurückziehen, nachdem sein Wirken in der NS-Zeit skandalisiert worden war. Vgl. Atina Grossmann, Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform 1920–1950, Oxford u.a. 1995, 204–211.

[41] Vgl. Kaiser/Kaminsky (Hgg.), Biopolitik und Evangelische Kirche (wie Anm. 8).

[42] Siehe Bernhard Bornikol, Neues Fragen in Naturforschung und Heilkunde, in: Wort und Tat 1932, 114–118, 212–214; 1933, 117–119; 1934, 129–130, 338–343; 1936, 369–373; 1937, 52–57.

[43] Siehe beispielhaft Ernst Klee, Scham, Reue, neue Verantwortung in Kirche und Diakonie?!, in: Georg Herrmann/Klaus von Lüpke (Hgg.), Lebensrecht und Menschenwürde. Behinderung, Eugenische Indikation und Gentechnologie, Essen 1991, 60–65.

[44] Vgl. Zentralverband der Sterilisierten und Gesundheitsgeschädigten im Bundesgebiet: Gesetzesvorlage zur Wiedergutmachung (17. 4. 1951), in: ADW, HGSt 4891. Zur Diskreditierung des Verbandes in der medizinischen Fachöffentlichkeit siehe Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 56–60.

Menschen hohnsprechenden Unrecht" die Rede. Mit Blick auf die Durchführungspraxis hieß es, dass „die erpresste formularmäßige Einwilligung dem einzelnen Sterilisierten nicht entgegengehalten werden" dürfe. Damit war der auch in den Diskussionen verschiedentlich angesprochene Umstand gemeint, dass die meisten Sterilisationen in der NS-Zeit formell freiwillig bzw. auf einen Selbstantrag der Betroffenen erfolgten, allerdings angesichts der Drohung mit polizeilichem Zwang im Falle einer Weigerung, von Freiwilligkeit also keineswegs gesprochen werden konnte. Die Frage einer Entschädigung der während der NS-Zeit Sterilisierten wurde auf Betreiben der Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Ärzte in einer Anfrage der SPD 1957 im Bundestag gestellt und beschäftigte ab Ende 1959 den Wiedergutmachungsausschuss des Bundestages.[45] In dieser Debatte wurde auch die Innere Mission um eine Stellungnahme gebeten.[46] Diakonie-Präsident Münchmeyer suchte daraufhin im Oktober 1960 zusammen mit dem Leiter der Abteilung Gesundheitsfürsorge, dem Arzt Joachim Fischer, Ministerialdirektor Wolff vom Bundesfinanzministerium auf. Wolff fasste das Ergebnis der Besprechung in einem Fernschreiben wie folgt zusammen:

> „Von evangelischer Seite wurde erklärt: Wäre das Erbgesundheitsgesetz zu einer Zeit erlassen worden, in der Deutschland noch nach den Grundsätzen demokratischer Ordnung regiert wurde, so hätten sich vom Standpunkt der Moraltheologie keine ernstlichen Einwendungen erheben lassen. Mit der Frage einer gesetzlichen Regelung freiwilliger Sterilisation aus eugenischen Gründen haben sich evg.-kirchliche Kreise lange vor 1933 beschäftigt, die Frage sei im allgemeinen bejaht worden. Gewisse Bedenken haben freilich immer gegen die Zwangssterilisation bestanden und würden auch vor 1933 geltend gemacht worden sein, wenn man damals für eine solche Zwangsmaßnahme, wie das dann später in dem Erbgesundheitsgesetz geschehen ist, die gesetzliche Grundlage hätte schaffen wollen. Das Erbgesundheitsgesetz als solches und nach seinem Buchstaben könne daher auch vom Standpunkt evangelischer Moraltheologie aus betrachtet nicht als ein Unrechtsgesetz angesehen werden. Die schweren moraltheologischen Bedenken, die bei Erlass des Erbgesundheitsgesetzes bestanden und bei historischem Rückblick auf die damaligen Zeitumstände auch jetzt noch bestehen, seien vielmehr in dem nach evangelischer Ansicht allein entscheidendem Umstand begründet, dass die Durchführung eines an sich wohl unbedenklichen und vielleicht sogar im Interesse einer gesunden Bevölkerungspolitik notwendigen Gesetzes in die Hand der Organe eines totalitären Systems, als welches der Nationalsozialismus schon damals deutlich in Erscheinung getreten war, gelegt worden ist."

Zur Frage der Entschädigung der Opfer der Zwangssterilisierung hielt Wolff fest:

> „Eine derartige monetäre Abgeltung der psychischen Folgen, die sich bei einem materiell gar nicht messbaren Verlust, wie dem Verlust der Zeugungsfähigkeit, vielleicht eingestellt haben, würde moralisch höchst bedenklich sein. Sie würde auch im Hinblick auf die seelischen Beeinträchtigungen, die als Folge anderer Ereignisse eingetreten seien, wie etwa die immer noch nachwirkenden seelischen Erschütterungen, welche die in den Bombennächten der Kriegszeit ausgestandenen Ängste, besonders bei damals alleinstehenden Frauen und Müttern, verursacht haben, Beeinträchtigungen, die auch nicht mit Geld aufgewogen worden sind und sich in Geld auch nicht aufwiegen

---

[45] Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 598.

[46] Im Jahre 1960 fragte das Bundesfinanzministerium auch alle Länderverwaltungen ab. Vgl. Schmacke/Güse, Zwangssterilisiert (wie Anm. 17), 156.

lassen, gar nicht zu verantworten sein. Alle Verluste immaterieller Güter immer durch Geld ausgleichen zu wollen, sei nichts anderes als die Bekundung einer rein materialistischen Seinsbetrachtung."[47]

Münchmeyer antwortete Wolff, dass in der Formulierung von „ev.[angelischer] Ethik" und nicht von „Moraltheologie" zu sprechen sei und der Satz über das Erbgesundheitsgesetz als Unrechtsgesetz ganz wegfallen solle. Ansonsten sei das Ergebnis der Besprechung „in dieser Kürze aufs beste festgehalten".[48]

Diese Ablehnung jeglicher Wiedergutmachung durch Bestreitung des Unrechtcharakters des Gesetzes entsprach nicht nur der Linie in der Inneren Mission, sondern auch der Meinung des Bundesfinanzministeriums.[49] Die Ablehnung einer „rein materialistischen Seinsbetrachtung" war wiederum ein Argument, das sich gegen jegliche Form der finanziellen Wiedergutmachung psychischer Folgen einer Verfolgung wenden ließ, insbesondere sofern es, wie im vorliegenden Beispiel, mit den „nachwirkenden seelischen Erschütterungen" der Bombenkriegsopfer aufgerechnet wurde. Diese Argumente gingen in den Bericht des Bundesfinanzministeriums für eine Sitzung des Wiedergutmachungsausschusses des Bundestages im April 1961 ein. Hier unterstützten die Gutachter Hans Nachtsheim, Werner Villinger und Helmut Ehrhardt die eine Entschädigung ablehnende Position des Bundesfinanzministeriums. Dies geschah nicht nur aus Überzeugung, sondern noch aus einem aktuellen Anlass: Nachtsheim und Villinger hatten sich in der Nachkriegszeit bemüht, ein neues Sterilisationsgesetz zu initiieren, nun kam es im Rahmen der Diskussionen um die 5. Strafrechtsreform endlich zu entsprechenden Vorschlägen. Im Juli 1961 sprach sich beispielsweise eine Sachverständigenkommission im Bundesjustizministerium für die Zulassung von Sterilisationen aus medizinischen und eugenischen Gründen aus.[50] Eine Entschädigung der Opfer der nationalsozialistischen Sterilisationspolitik hätte hier schlicht gegenläufig gewirkt, was von den Gutachtern bei der Anhörung im April 1961 auch offen gesagt wurde.

---

[47] Fernschreiben von Min.Dir. Wolff, Bad Homburg an Präsident Münchmeyer vom 20. 10. 1960, in: ADW, HGSt 4891.

[48] Münchmeyer an Wolff vom 20. 10. 1960 (wie Anm. 47).

[49] Gisela Bock, Zwangssterilisation (wie Anm. 10), 104–116 hat drei Argumentationsfiguren zur Rechtfertigung der Sterilisation in der Nachkriegszeit identifiziert: 1. Missbrauch der wahren Eugenik durch die NS-Ideologie, 2. auch ohne die NS-Herrschaft hätte es ein Sterilisationsgesetz gegeben, 3. auch in anderen Staaten (USA, Skandinavien) gab und gibt es Sterilisationsgesetze. Diese Argumentationen entstammen dem Bericht des Bundesfinanzministeriums vom 1. 2. 1961, der für eine Expertenanhörung am 13. 4. 1961 erstellt wurde. Siehe Katja Neppert, Warum sind die NS-Zwangssterilisationen nicht entschädigt worden?, in: Matthias Hamann/Hans Asbeck (Hgg.), Halbierte Vernunft und totale Medizin. Zu Grundlagen, Realgeschichte und Fortwirkungen der Psychiatrie im Nationalsozialismus, Göttingen 1997, bes. 205–214; Michael Wunder, Die Sterilisation Behinderter und der Schatten der Geschichte, in: Kritische Justiz 21 (1988), 309–314.

[50] Siehe Neppert, Warum sind die NS-Zwangssterilisationen nicht entschädigt worden? (wie Anm. 49), 211 u. 214–216.

Diese die Opfer der nationalsozialistischen Sterilisationspolitik von einer Entschädigung ausschließende Stellungnahme des Werkes Innere Mission und Hilfswerk der EKD – sie sollte ein Jahr später in abgemilderter Form auch vom Betheler Anstaltsleiter, Friedrich von Bodelschwingh, wiederholt werden[51] – wurde fast zeitgleich mit einer erneut einsetzenden Debatte über eugenische Fragen auch innerhalb des Diakonischen Werkes abgegeben.

5. Der Eugenische Arbeitskreis und die Sterilisation 1959–1966

Am 12. Mai 1959 fand die erste Sitzung eines „Eugenischen Arbeitskreises" des Diakonischen Werkes statt.[52] Dieser Arbeitskreis war von Präsident Münchmeyer zur Durchführung von „Vorsorgearbeit für evtl. spätere Gesetzesvorlagen oder Gesetzesbeurteilungen" gedacht. Insbesondere die Frage der Geburtenregelung war insofern aktuell geworden, als „im Rahmen der Strafrechtsreform die Indikation zur Schwangerschaftsunterbrechung durch eine sogenannte ‚ethische' Indikation erweitert" werden sollte.[53] Der Ausschuss knüpfte bewusst an den „Ständigen Ausschuss für Rassenhygiene und

---

[51] Friedrich von Bodelschwingh, Neffe des Bethel-Gründers, wurde vom Bundesfinanzministerium im September 1962 zu einer Besprechung darüber eingeladen, „ob nicht doch Grundsätze für eine Regelung entwickelt werden könnten, bei der nicht allen sterilisierten Personen, sondern nur einem angemessenen begrenzten und verwaltungsmäßig nach einfachen Merkmalen erfassbaren Personenkreis eine Entschädigung gewährt wird". Dabei kam man aber zu dem für Bodelschwingh unbefriedigenden Ergebnis, dass man so nicht vorgehen könne, um Menschen nicht unnötige Hoffnungen zu machen. Zudem war die Meinung, dass „es ein unsinniges Ding sei, heute Menschen als durch dieses Gesetz zu Unrecht Behandelte zu entschädigen und vielleicht morgen in die Notwendigkeit gesetzt werden, dieselben Menschen unter ein neues Eugenik-Gesetz zu stellen." Vgl. Bodelschwingh an Kirchenkanzlei 19.11. 1962 und weiterer Schriftwechsel, in: Hauptarchiv der von Bodelschwinghschen Anstalten (HAB), 2/11–17.

[52] Die Vereinigung des kirchlicherseits nach 1945 gegründeten Hilfswerks der Evangelischen Kirche mit dem Centralausschuss für Innere Mission fand 1957 statt und trug zwischenzeitlich die Bezeichnung „Hauptgeschäftsstelle des Werkes Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland" bevor sich 1965 der Name „Diakonisches Werk" durchsetzte. In frühen Publikationen wird der Beginn des „Eugenischen Arbeitskreises" leider falsch auf 1957 datiert, die nachfolgend vorgestellten Protokolle werden nirgendwo erwähnt. Siehe Sabine Schleiermacher, Die Innere Mission und ihr bevölkerungspolitisches Programm, in: Heidrun Kaupen-Haas (Hg.), Der Griff nach der Bevölkerung. Aktualität und Kontinuität nazistischer Bevölkerungspolitik, Nördlingen 1986, 86–87 und Lilli Segal, Die Hohenpriester der Vernichtung. Anthropologen, Mediziner und Psychiater als Wegbereiter von Selektion und Mord im Dritten Reich, Berlin 1991, 193ff.

[53] Zitate aus dem „Bericht über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 12. Mai 1959 in Kassel", in: ADW, HGSt 4891. Dass hierbei auch eine gewisse Konkurrenz zur verfassten Kirche eine Rolle gespielt hat, lässt sich aus dem Umstand schließen, dass im März 1959 die Eherechtskommission der EKD getagt hatte deren Ziel es war, eine Stellungnahme zum Entwurf des Strafgesetzbuches über a) künstliche Insemination und b) Straftaten gegen Ehe und Familie zu erarbeiten. Vgl. Niederschrift über die Sitzung der Eherechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland in

Rassenpflege" an. Die Referentin Marie von Meyeren erstellte eine Vorlage über die bisherigen Beratungen, die von Münchmeyer als Ausgangspunkt der Diskussion genommen wurde.[54] Die Beschreibung der Wirksamkeit des Vorgängerausschusses war darin jedoch sehr ungenau. Demnach habe die Erklärung des Preußischen Staatsrates vom Januar 1932 die „viel zu weitgehende Verbreitung der Lehren der Eugenik unter der Bevölkerung und zum anderen oft nicht sinnvolle Maßnahmen zur Senkung der Kosten für die Pflege und Förderung der körperlich und geistig ‚Minderwertigen'" vorgeschlagen, wogegen die Innere Mission mit ihrer Fachkonferenz Position bezogen habe. Der Verweis auf die Resolution von Treysa 1931 und die Erklärung des Hauptausschusses des „Centralausschusses für Innere Mission" gegen die eugenische Schwangerschaftsunterbrechung 1934 waren die einzigen erwähnten Resultate der Beratungen. Die massenhaften Sterilisationen der NS-Zeit wurden mit keinem Wort erwähnt.

Welche Personen diskutierten aber nachfolgend in diesem Eugenischen Arbeitskreis? Da war zunächst Präsident Friedrich Münchmeyer, geboren 1901 in Glasgow, der nach seinem Studium der Theologie als Militärpfarrer und während des Zweiten Weltkriegs als Generalfeldvikar beim Evangelischen Feldbischof Franz Dohrmann agiert hatte. Seit 1946 war er Geschäftsführender Direktor des „Centralausschusses für Innere Mission" und seit 1957 Präsident der Hauptgeschäftsstelle von Innerer Mission und Hilfswerk.

Ihm fachlich zur Seite stand seit 1957 der Leiter der Abteilung Gesundheitsfürsorge – und seit 1964 auch „beratender Sozialhygieniker" des Diakonischen Werkes, Dr. Joachim Fischer. Der 1913 geborene Fischer hatte nach der Ablegung des medizinischen Staatsexamens seit 1939 im öffentlichen Gesundheitsdienst zunächst in Rothenburg/Schlesien, später in Lippe gearbeitet, wo er vom Amtsarzt in Lemgo zum zweiten Medizinaldezernenten der Regierung Detmold aufgestiegen war.[55] Bereits 1949 propagierte er im Rahmen der durch ihn gegründeten „Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung" eine „negative wie positive Fortpflanzungshygiene", angelehnt an Positionen Grotjahns aus den 1920er Jahren und trat für eine eugenische Eheberatung und Eheverbote bei Trägern von Erbleiden ein. Im Jahre 1951 hatte er die Entwicklung der eugenischen Gesetzgebung in Deutschland beschrieben, dabei mit ausführlichem Bezug auf die Treysaer Erklärung von 1931 die positive Rolle der Kirchen gelobt und darauf verwiesen, dass die

---

Karlshafen/Weser vom 7./8. März 1959, in: ADW, HGSt 4903. Zudem hatte eine ökumenische Studiengruppe im April 1959 in England getagt und eine verstärkte Geburtenkontrolle zur Beherrschung des Problems der Überbevölkerung angeregt. Vgl. Responsible Parenthood and the population problem. Report of a Special Ecumenical Study Group, Mansfield College, Oxford, 12–15. 4. 1959, in: ADW, HGSt 4903.

[54] Anlage 1: „Kurzer Überblick über die Beschäftigung des Central-Ausschusses für Innere Mission mit Fragen der Eugenik" (Marie von Meyeren 29. 4. 1959), in: ADW, HGSt 4891.

[55] Siehe Findbuch ADW, JF (Nachlass Joachim Fischer); Johannes Vossen, Gesundheitsämter im Nationalsozialismus. Rassenhygiene und offene Gesundheitsfürsorge in Westfalen 1900–1950, Essen 2001, 466.

Regelungskompetenz für ein neues Sterilisationsgesetz nun bei der Bundesregierung läge.[56]

Der Leiter der theologischen Abteilung des Diakonischen Werkes, Hans Christoph von Hase (Jahrgang 1907), gehörte ebenfalls zu den Teilnehmern des „Eugenischen Arbeitskreises". Er trat 1964 als Herausgeber der „Evangelischen Dokumente zur Ermordung der ‚unheilbar Kranken'" hervor, worin auch Fischer einen Aufsatz über die Ideengeschichte der „Euthanasie" veröffentlichte.[57] Von Hase sorgte sich im Frühjahr 1964 darum, dass der „Eugenische Arbeitskreis" die Frage der Sterilisation „sehr konservativ" behandele und meinte, dass „man nicht so engherzig bei der Sterilisation erblich schwer Belasteter" argumentieren sollte. Er hatte die Besorgnis, dass „von uns voreilige rigorose Beschlüsse gefasst würden, die uns dann festlegen und die uns in der sozialen und medizinischen Wissenschaft niemand recht abnehmen wird, wie das auch bei unseren Ausführungen über die Geburtenregelung schon der Fall ist."[58]

Der Berliner Arzt und Psychotherapeut Dr. Hans March, Jahrgang 1895, hatte in einem Vortrag im Jahre 1928 in Marburg über „Sünde und erbliche Belastung" gesprochen und Vererbung nur als „Dispositionen" für bestimmte Krankheiten anerkannt, nicht als unentrinnbares Schicksal. Krankheit galt ihm „als Teil des dem Menschen anvertrauten Pfundes" von Gott, welche das Verlangen nach Gnade hervorbringe.[59] In den Debatten 1951 über eine soziale Indikation der Schwangerschaftsunterbrechung und eine mögliche Sterilisierung im Rahmen eines Ärzteausschusses hatte er sich wie oben erwähnt erneut zu Wort gemeldet.

---

[56] Siehe Joachim Fischer, Entwicklung und Beurteilung eugenischer Gesetzgebung in Deutschland, in: Ärztliche Mitteilungen 36. Jg., H. 2 v. 10. 1. 1951, 19–20 (auch in: ADW, BP 1924).

[57] Vgl. Jochen Fischer, Von der Utopie bis zur „Vernichtung lebensunwerten Lebens", in: Hans Christoph von Hase (Hg.), Evangelische Dokumente zur Ermordung der „unheilbar Kranken" unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945, Stuttgart 1964, 35–65.

[58] Vermerk v. Hase an Schober (vertraulich), 16. 4. 1964, in: ADW, HGSt 4895.

[59] Hans March, Psychologische Seelsorge. Handreichung eines Arztes, Gütersloh 1930, 82–98. Hans March war der Bruder von Werner March, dem Architekten des Berliner Olympiastadions. Er arbeitete 1915/1916 als Krankenpfleger in Kriegslazaretten, da er aufgrund eines Hüftleidens untauglich für den Militärdienst war. Nach dem Studium der Medizin in Marburg und Berlin und einer Tätigkeit als Assistent an der Universitätsnervenklinik in Greifswald wirkte er seit 1926 in nervenärztlicher Praxis in Berlin und machte eine Ausbildung am Berliner Psychoanalytischen Institut. Seit 1930 war er Leiter der Eheberatungsstelle der Evangelischen Frauenverbände Charlottenburg und von 1934 bis 1937 Leiter der neurologisch-psychiatrischen Abteilung des Beobachtungskrankenhauses bei der Fachärztlichen Zentrale des Verbandes der Krankenkassen in der Landesversicherungsanstalt Berlin. Seit 1950 fungierte er als Chefarzt der Neurologischen Abteilung des Krankenhauses Westend in Berlin-Charlottenburg. Er war zudem Mitglied der „Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft" seit 1936 und nach 1945 Gutachter in zahlreichen Wiedergutmachungsverfahren. Zur Person siehe Regine Lockot, Die Reinigung der Psychoanalyse. Die Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft im Spiegel von Dokumenten und Zeitzeugen (1933–1951), Tübingen 1994, 100.

Ein altbekannter Teilnehmer der Sitzungen war der seit 1951 in Münster als Professor für Genetik tätige Otmar Freiherr von Verschuer, der bereits 1931 und 1933 durch Vorträge im „Eugenischen Ausschuss der Inneren Mission" mitgewirkt hatte. Er symbolisierte bei der ersten Sitzung 1959 als einziger eine personelle Kontinuität zum Vorgängerausschuss.[60] Verschuer hatte im Nationalsozialismus unter anderem als Direktor des „Instituts für Erbbiologie und Rassenhygiene" in Frankfurt/Main (1935–1942) und als Direktor des „Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, Menschliche Erblehre und Eugenik" (1942–1945) Karriere gemacht. Er galt trotz seiner Verstrickung in Menschenversuche, die sein Assistent Josef Mengele in Auschwitz durchgeführt hatte, als angesehener Genetiker.[61] Verschuer rückte in der Nachkriegszeit von vorherigen evolutionistisch begründeten Aufartungsgedanken der Eugenik ab und machte nun den eudämonistischen Gedanken in dessen utilitaristischer Ausformung, nämlich nach dem Glück der größtmöglichen Zahl, zur Handlungsmaxime seines humangenetischen Wirkens.[62]

Ein ebenfalls bekannter Anthropologe, der mit der nationalsozialistischen Rassenhygiene eng verbunden gewesen war, diskutierte in diesem Kreis mit: Lothar Loeffler (1901–1983). Von 1927 bis 1929 hatte er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie geforscht und später als junger Universitätsdozent in Kiel gewirkt. Er hatte Verbindungen zur Evangelischen Kirche und nahm 1934 an Sitzungen der „Arbeitsgemein-

[60] Im Jahre 1960 trat als altbekannter Teilnehmer noch Pfarrer Ludwig Schlaich hinzu. Die Angaben Schleiermachers und Segals über eine Teilnahme Hans Harmsens oder Werner Villingers lassen sich anhand der Akten des Ausschusses nicht bestätigen. Vgl. Sabine Schleiermacher, Die Innere Mission und ihr bevölkerungspolitisches Programm (wie Anm. 52), 86–87 und Lilli Segal, Die Hohenpriester der Vernichtung (wie Anm. 52), 193ff.

[61] Zu den Zwillingsforschungen Josef Mengeles und von Verschuers Assistentin Magnusson siehe Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 572–581; Benno Müller-Hill, Das Blut von Auschwitz und das Schweigen der Gelehrten, in: Doris Kaufmann (Hg.), Geschichte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Nationalsozialismus. Bestandsaufnahme und Perspektiven der Forschung, Göttingen 2000, 189–227; Kröner, Von der Rassenhygiene zur Humangenetik (wie Anm. 17), 97–149; Hans Hesse, Augen aus Auschwitz. Lehrstück über nationalsozialistischen Rassenwahn und medizinische Folgen. Der Fall Dr. Karin Magnussen, Essen 2001, bes. 89–95; Ernst Klee, Deutsche Medizin im Dritten Reich. Karrieren vor und nach 1945, Frankfurt/Main 2001, 348–395. Vgl. auch Øyvind Foss, Eugenik und Menschenwürde als Dilemma zwischen Auschwitz, Diakonie und Bekennender Kirche. Otmar Freiherr von Verschuer (Working Papers from Stavanger University College 105), Stavanger 2002, bes. 10–16; Achim Trunk, Zweihundert Blutproben aus Auschwitz. Ein Forschungsvorhaben zwischen Anthropologie und Biochemie (1943–1945), Berlin 2003; Hans-Walter Schmuhl, Grenzüberschreitungen. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik 1927–1945, Göttingen 2005, bes. 130–133, 464–510.

[62] Dies wird besonders in dem Briefwechsel mit seinem Mentor Fritz Lenz deutlich, dem er im Mai 1948 ein Manuskript „Probleme der Eugenik in christlicher Verantwortung" übersandte. Vgl. Kröner, Von der Rassenhygiene zur Humangenetik (wie Anm. 17), 269f.

schaften von Medizinern und Theologen" teil.[63] Noch 1933 hatte Loeffler im Deutschen Ärzteblatt die eugenische Indikation zur Schwangerschaftsunterbrechung als nicht „notwendig" für die „Gesunderhaltung des Erbgutes des Volkes" erklärt und auch die „Euthanasie" abgelehnt.[64] Im Jahre 1934 erhielt er, der bereits 1932 in die NSDAP eingetreten war, eine Professur für „Erb- und Rassenbiologie" und wurde Direktor des „Instituts für Rassenbiologie" der „Grenzlanduniversität Königsberg". Kurz zuvor hatte er einen Lehrstuhl für „Erbbiologie" in Frankfurt/Main aus antisemitischen Gründen abgelehnt.[65] Im Jahre 1942 übernahm er einen Lehrstuhl für Erb- und Rassenbiologie in Wien. Hier kam es auch zu einer in ihren Details nicht bekannten Zusammenarbeit mit dem für die „Kindereuthanasie" zuständigen Reichsausschussarzt Ernst Wentzler über „erbbiologische Fragen".[66] In der Nachkriegszeit lebte Loeffler von Vaterschaftsgutachten, da er zunächst nicht wieder in den akademischen Betrieb zurückkehren konnte. Im Jahre 1950 wurde er Anstaltsarzt des evangelischen Annastiftes in Hannover-Kleefeld, einer Einrichtung für Körperbehinderte. Seit 1952 Mitglied im niedersächsischen Landesgesundheitsrat berief man ihn zum Lehrbeauftragten für Sozialbiologie an der TH Hannover. Von 1957 bis 1966 wirkte er im Arbeitskreis Strahlenbiologie der deutschen Atomkommission mit, der sich zum Ziel gesetzt hatte, Mutationen im Erbgut der Menschen zu erforschen. Loeffler war hier insofern Fachmann als er seit 1933 eigene Forschungen auf dem Gebiet der Strahlengenetik unternommen hatte. Ein seit 1959 in diesem Zusammenhang großzügig gefördertes Projekt zur Erfassung der genetischen Beschaffenheit der Bevölkerung des Bezirks Münster führte von Verschuer durch. Loeffler arbeitete seit 1949 bei der von Joachim Fischer mitgegründeten „Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung" mit[67] und schrieb 1958 in der dritten Auflage des Lexikons „Religion in Geschichte und

---

[63] Siehe Bernhard Bornikol, Neues Fragen in Naturforschung und Heilkunde, in: Wort und Tat 1934, 343.

[64] Lothar Loeffler, Ist die gesetzliche Freigabe der eugenischen Indikation zur Schwangerschaftsunterbrechung rassenhygienisch notwendig?, in: Deutsches Ärzteblatt 63 (1933), 368–369.

[65] Benno Müller-Hill, Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945, Reinbek bei Hamburg 1984, 81; Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 441.

[66] Siehe zu den Angaben Müller-Hill, Tödliche Wissenschaft (wie Anm. 65), 79–82; Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 439–441; Klee, Deutsche Medizin im Dritten Reich (wie Anm. 61), 269–271; ferner danke ich Hans-Walter Schmuhl für Einsicht in sein Manuskript über die Geschichte des ‚Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik'. Vgl. Schmuhl, Grenzüberschreitungen (wie Anm. 61), bes, 68, 108f., 514–521.

[67] Vgl. die Denkschrift über die Absichten, Arbeitsweisen und Grundlagen der „Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung" (abgekürzt AGJE) – Detmold im Juli 1949 mit Liste der Referenten und den Bericht des Fortbildungslehrganges für Jugend- und Eheberatung vom 25.6. bis 16.5. 1956 (veranstaltet von der lippischen AGJE zus. mit der DAJEB), hier das Referat Loefflers „Vererbung und Erziehung", in: ADW, JF 29.

Gegenwart" den Artikel über Euthanasie.[68] Er galt seinem theologischen Kollegen aus dem Eugenischen Arbeitskreis, Hans Christoph von Hase, als ein „Mann der Inneren Mission, der bei dem Reichserbgesundheitshof selbst mitgearbeitet und sich redlich bemüht" habe.[69]

Ein weiterer Teilnehmer, der eine Kontinuität in den Debatten der Rassenhygiene und eine Verstrickung in die NS-Euthanasie andeutete, war Willi Enke. Der 1895 geborene Enke, seit 1935 außerordentlicher Professor und 1938 Direktor der Landesheilanstalt in Bernburg/Saale, wirkte hier als Reformpsychiater und hatte 1940 die Einrichtung eines abgetrennten Teils seiner Klinik als Vernichtungsanstalt zu dulden. In Bernburg waren im Rahmen der Krankenmordaktion „T4" mehr als 9000 Bewohner aus Heil- und Pflegeanstalten und Fürsorgeeinrichtungen sowie rund 5000 überwiegend jüdische Häftlinge aus Konzentrationslagern ermordet worden. Enke behauptete stets, davon habe er keine Kenntnis gehabt. Er wurde 1945 in Internierungshaft genommen und arbeitete ab 1950 als Leitender Arzt der Diakonischen Anstalten und Nervenklinik Hephata in Treysa wieder in seinem Fachgebiet als Psychiater.[70]

Mit diesem Tableau von Fachleuten, die tief in die eugenische Debatte und Praxis der Zwangssterilisation in der NS-Zeit verstrickt gewesen waren, ergab sich eine umfassende Diskussion über die eugenische Intervention, von der die Frage nach der Sterilisation im folgenden herausgegriffen sei.[71] Wie wurde über dieses Thema reflektiert? Welche Rückblicke auf die Zeit des Nationalsozialismus und welche Ausblicke auf die zukünftige Regelung dieses Bereiches wurden gemacht? Wie sahen die konkreten Stellungnahmen des „Eugenischen Arbeitskreises" zur Reform des Strafgesetzbuches aus?

---

[68] Vgl. Lothar Loeffler, Art.: „Euthanasie", in: RGG [3], Bd. 2, Tübingen 1958, 743f.; siehe auch ders., Recht auf Leben in ärztlicher Sicht, in: Recht der Jugend. Zeitschrift für Jugenderziehung, Jugendpflege und Jugendschutz, für Jugendfürsorge und Jugendstrafrecht, Oktoberheft 19 (1963), 289–296 (zitiert nach: ADW, HGSt 4893).

[69] Siehe v. Hase an Hundinger 10. 1. 1963, in: ADW, HGSt 3750B. Gemeint ist mit dem „Reichserbgesundheitshof" hier wohl eines der Erbgesundheitsobergerichte, die auf der Ebene der Oberlandesgerichte bestanden haben. Die Schaffung einer obersten Reichsinstanz für Erbgesundheitsfragen stand zwar nach 1938 in der Diskussion, ist allerdings nie durchgeführt worden.

[70] Vgl. Dietmar Schulze, „Euthanasie" in Bernburg. Die Landes-Heil- und Pflegeanstalt Bernburg/Anhaltinische Nervenklinik in der Zeit des Nationalsozialismus, Essen 1999, 55f. und 154; Klee, Deutsche Medizin im Dritten Reich (wie Anm. 61), 262f.

[71] Es wurden von Fischer bzw. dem jeweiligen Präsidenten des Diakonischen Werkes in den Folgejahren noch weitere Diskutanten zugeladen u.a. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): Prof. Dr. Heinz Kirchhoff (Göttingen), Chefarzt Dr. Becker (Altdorfer Anstalten, Nürnberg), Pastor Werner Dicke (Hannover-Kleefeld), Prof. Dr. Dombois (Heidelberg), Frau Prof. Dr. med. Stoeber (Kinderklinik der Inneren Mission, Garmisch-Partenkrichen), Frau Dr. med. Bertha Sommer (Ev. Zentralinstitut für Familienberatung, Berlin-Schlachtensee), Konsistorialpräsident Hansjürg Ranke (Berlin). Siehe die Adressenliste „Eugenischer Arbeitskreis" (ohne Datum), in: ADW, HGSt 4891 sowie Früherfassung und Frühbehandlung Behinderter. Memorandum des Eugenischen Arbeitskreises des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Die Innere Mission 57 (1967), 383.

In der ersten Sitzung erstellten die Versammelten zunächst eine Prioritätenliste über die zu behandelnden Themen, die folgende Reihenfolge vorsah: Frage der ethischen Indikation, Geburtenregelung, Insemination, Sterilisation, Frage eines neuen Ehegesundheitszeugnisses. Präsident Münchmeyer stimmte die Arbeit des Ausschusses mit der Arbeit der Sozialkammer der EKD ab, was zur Folge hatte, dass die Frage der Geburtenregelung nach einem ersten Votum aus dem Aufgabenbereich des „Eugenischen Arbeitskreises" herausfiel und dieser sich verstärkt um die Frage der eugenischen Sterilisation kümmern sollte.

Die erste Stellungnahme des Ausschusses erfolgte zur Frage der Reform des § 218 im Rahmen der Debatte um den Entwurf des Strafrechtsänderungsgesetzes. Dabei wurde die sogenannte „ethische Indikation" zum Schwangerschaftsabbruch, die auf die Abtreibung nach einem Notzuchtverbrechen zielte, vehement abgelehnt. Die vorgesehenen Paragraphen würden dem ärztlichem Stand zumuten, „schuldloses menschliches Leben zu töten". Die Vermeidung der Not der Mutter könnte dagegen nicht „als zu schützendes Rechtsgut" anerkannt werden, auch wenn es sich bei dem zu erwarteten Kind um das Produkt eines Verbrechens handele. Es sei vielmehr die Hilfe für die Betroffenen zu verstärken. Zudem liege „in der Natur des medizinisch-biologischen Sachverhaltes" die Schwierigkeit „einer Objektivierung im Sinne einer hinreichenden Erfassung des Einzeltatbestandes", was bedeutete, dass man die missbräuchliche Einführung der abgelehnten sozialen Indikation über einen unklaren Tatbestand der Notzucht befürchtete.[72] Diese Position stellte Hans Christoph von Hase dann bei der Sitzung der Strafrechtskommission der EKD am 16. Oktober 1959 in Heidelberg vor. Doch der Strafrechtsausschuss schloss sich diesem Votum nicht an und verzeichnete es „nur als eine gewichtige abweichende Stimme". Die Mehrheit im Strafrechtsausschuss der EKD plädierte für eine „ethische Indikation" bei klarer gerichtlicher Feststellung des Tatbestandes einer Vergewaltigung.[73]

Das Thema der Indikation zur Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft wurde jedoch bald aus dem Regierungsentwurf gestrichen[74], weshalb Fischer als Thema der nächsten Sitzung des „Eugenischen

---

[72] Ergebnisbericht einer Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 13. Okt. 1959 in Kassel (Fischer, 1.12. 1959) mit Anlage: „Betr. Strafrechtsreform zu § 218", in: ADW, HGSt 4891.

[73] Innere Mission und Hilfswerk (Gesundheitsfürsorge) an Mitglieder des Eugenischen Arbeitskreises 1.12. 1959, in: ADW, HGSt 4891. Vgl. auch die Debatte in der Zeitschrift für Evangelische Ethik: Karl Janssen, Die Unterbrechung der aufgezwungenen Schwangerschaft als theologisches und rechtliches Problem, in: ZEE 4 (1960), 65–72; dagegen Hans-Christoph von Hase, Ethische Indikation?, in: ZEE 4 (1960), 110–112; zudem Strafbare und nichtstrafbare Schwangerschaftsunterbrechung, in: ZEE 4 (1960), 101–102 (Entwurf II 1959 der großen Strafrechtskommission des BJM) u. Walter Becker, Schwangerschaftsbeseitigung in rechtlicher Sicht, in: ZEE 4 (1960), 102–110.

[74] Vgl. zur Diskussion auch innerhalb der Inneren Mission Jochen Fischer, Für und wider die „ethische Indikation", in: Die Innere Mission 53 (1963), 241–253 u. Hans Dombois, Anmerkungen zum Problem der Notzuchtsindikation, in: Die Innere Mission 53 (1963), 253–260.

Arbeitskreises" die freiwillige Sterilisation vorschlug. Hier sah er Handlungsbedarf, da – wie er in einem internen Vermerk für den Präsidenten darlegte – Prof. Werner Villinger sowohl in der „Deutschen Zentrale für Volksgesundheitspflege, als auch im Ausschuss 5 des Deutschen Vereins, als auch im Aktionsausschuss zur Verbesserung der Hilfe für psychisch Kranke immer wieder die Forderung nach einem entsprechenden Gesetz" erhebe und dabei stets darauf verweise, „dass die beiden Kirchen auf seine Anregungen bisher nicht eingegangen seien."[75] Werner Villinger war in den Debatten um die Eugenik kein Unbekannter. So hatte er von 1934 bis 1939 als Chefarzt der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel fungiert und sich intensiv an den Diskussionen im „Ständigen Ausschuss für Rassenhygiene und Rassenpflege" beteiligt. 1938 erhielt er in diesem Ausschuss gar den Vorsitz und wurde 1940 Ordinarius in Breslau. Er nahm eine ambivalente Haltung zur Euthanasie ein. Einerseits unterstützte er die stille Diplomatie des Betheler Anstaltsleiters Bodelschwingh gegen die Krankenmordaktion im Sommer 1940, andererseits sprach er sich zum Beispiel dafür aus, bei Patienten mit fortgeschrittener Paralyse keine Therapiemaßnahmen mehr zu ergreifen. Zudem tauchte er auf einer Liste der Euthanasie-Gutachter im Frühjahr 1941 auf, eine Tätigkeit, die er in der Nachkriegszeit abgeleugnet hat. Schließlich ist auch überliefert, dass seine Klinik in Breslau psychiatrische Patienten für Menschenversuche zur Verfügung stellte.[76] Der erwähnte Gesetzentwurf für ein neues Sterilisationsgesetz in der amerikanischen Zone war unter seiner Federführung entstanden.

Auf der nächsten Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises im November 1960 informierte Fischer die Teilnehmer über die bereits erwähnte Besprechung im Bundesfinanzministerium „über Fragen des Entschädigungsanspruchs aus dem alten Sterilisierungsgesetz". Dann gab Loeffler einen „zusammenhängenden Überblick über den heutigen Standpunkt der Eugenik zur Sterilisierung". Das Protokoll hielt fest:

> „An irgendwelche Zwangsmaßnahmen denkt ernsthaft heute niemand mehr. Aber auch bevölkerungspolitische Gesichtspunkte scheiden aus. Ebenso ist für uns eine ‚Soziale Indikation', wie sie neuerdings im Zusammenhang mit Fragen der Geburtenregelung immer häufiger genannt wird, nicht zu vertreten. Es bleibt die Frage, wie wir die ärztlich und ethisch vertretbare eugenisch-genetische Indikation zur Durchführung einer freiwilligen Sterilisierung rechtlich ermöglichen."[77]

Im Ergebnis schlugen die Teilnehmer vor, dass eine Sterilisierung durch die Zustimmung einer „ärztlichen Gutachterstelle" legitimiert werden müsse.[78]

---

[75] An die Mitglieder des Eugenischen Arbeitskreises (2. 8. 1960) mit Vermerk für den Präsidenten, in: ADW, HGSt 4891.

[76] Siehe Hans-Walter Schmuhl, Zwischen vorauseilendem Gehorsam und halbherziger Verweigerung. Werner Villinger und die nationalsozialistischen Medizinverbrechen, in: Der Nervenarzt 73 (2002), 1058–1063.

[77] Ergebnisbericht der Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 28./29. 11. 1960 in Kassel, in: ADW, HGSt 4891.

[78] „Hier muß die Objektivität der Beurteilung durch ein unabhängiges ärztliches Gremium sichergestellt sein, dem notwendigerweise ein auf dem Gebiet der Humangenetik und des jeweils betreffenden Fachgebietes besonders qualifizierter Arzt

Dies bedeutete, dass man entgegen der 1951 im Bereich der Inneren Mission geführten Diskussion nun einer Neuregelung der Frage der Sterilisation offen gegenüberstand und Vorschläge hierzu machte. Damit hatten sich diejenigen in der Diskussion durchgesetzt, die eine Regelung der freiwilligen Sterilisation unter Einbezug der eugenischen Indikation für erforderlich hielten: nämlich von Verschuer, Loeffler und Fischer.

Diese Stellungnahme hatte jedoch wenig Einfluss auf die Rechtsentwicklung. Eine Regelung durch ein neues Sterilisationsgesetz im Rahmen der Strafrechtsreform erfolgte nicht. Die Debatte um die Rechtmäßigkeit von Sterilisationen wurde in den Jahren 1962 bis 1964 durch den Fall des Mediziners Dr. Axel Dohrn angefacht. Dieser behauptete, in den Jahren 1948 bis 1958 bei mehr als tausend Frauen freiwillige Sterilisationen durchgeführt zu haben. Am Ende eines gegen ihn laufenden Verfahrens gab es einen Freispruch für Dohrn durch den Bundesgerichtshof, wobei darauf hingewiesen wurde, dass keine Strafvorschrift die freiwillige Sterilisation mit Strafe bedrohe.[79] Dieses Urteil entstand vor einem sich verändernden gesellschaftlichen Hintergrund. In den 1960er Jahren zeichnete sich ein Wandel zur Privatisierung gesundheitspolitischer Strategien ab. Dabei rückten die Werte der individuellen Gesunderhaltung und persönlichen Entlastung in den Vordergrund. Die Verschiebung von der „alten", auf eine Population gerichteten zu einer „neuen", ein humangenetisches Interventionsinteresse am Individuum besitzenden Eugenik war jedoch als Utopie so alt wie die Eugenik selbst.[80] Eine nunmehr in den Möglichkeitshorizont rückende gentechnologische Eugenik ließ sozialtechnologische Zwangseingriffe zunehmend unmodern erscheinen, ohne allerdings Wertunterscheidungen bei der Vererbung grundsätzlich aufzugeben.[81]

---

angehören sollte." Vgl. Ergebnisbericht der Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 28./29. 11. 1960 in Kassel, in: ADW, HGSt 4891.

[79] Siehe die Nachzeichnung der Debatte bei Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 96–100. Das Verfahren gegen Dohrn scheint auch die Überlegungen zur Regelung der freiwilligen Sterilisation im Rahmen der Strafrechtsreform im Bundesgesundheitsministerium wie Bundesjustizministerium beeinflusst zu haben. Fischer notierte im Frühjahr 1960 über ein Gespräch mit Ministerin Schwarzhaupt, beide Ministerien wünschten keine Einzelheiten über Referentenentwurf bekannt zu machen, „um ja nicht in das schwebende Verfahren Dr. Dohrn einzugreifen". Vgl. den Vermerk über Besuch bei Frau Bundesministerin Dr. Schwarzhaupt von Fischer, 20. 3. 1964, in: ADW JF 142.

[80] Vgl. Weingart u.a., Rasse, Blut und Gene (wie Anm. 14), 649; Schwartz, Wissen und Macht (wie Anm. 2), 181ff.; Jürgen Reyer, Alte Eugenik und neue Wohlfahrtspflege. Entwertung und Funktionalisierung der Fürsorge vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1991.

[81] Dabei rückten insbesondere Fragen der Familienplanung in den Vordergrund. Bei einem Referat über einen Bericht der WHO (siehe Deutsche Zentrale für Volksgesundheitspflege in Frankfurt/Main und Akademie für Staatsmedizin in Hamburg, Die Humangenetik und das öffentliche Gesundheitswesen. Deutsche Übersetzung des Zweiten Berichtes des WHO Expert Committee on Human Genetics, World Health Organisation techn. Rep. Ser. 1964, 282, Hamburg 1965, in: ADW, JF 69) formulierte der Heidelberger Biogenetiker Friedrich Vogel über die Aufgaben einer aktiven Erbgesund-

Im „Eugenischen Arbeitskreis" wurden auch wirtschaftliche, soziale und bevölkerungspolitische Gründe für eine Regulierung dieses Feldes diskutiert. Insbesondere in internationaler Perspektive war die drohende Überbevölkerung der Welt, die Furcht vor der „Menschenlawine", ein gängiges Katastrophenszenario, zu dessen Beherrschung auch die Sterilisierung als fortpflanzungsregulierende Gegenstrategie diskutiert wurde.[82] Diese Gründe fielen jedoch im Verlauf der Debatte angesichts ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit aus. Dies wurde gerade von den im Rahmen der nationalsozialistischen Rassenhygiene ehemals exponierten Vertretern von Verschuer und Loeffler unterstrichen.[83] Diese propagierten die „eugenisch-genetische Indikation" für die freiwillige Sterilisation als Ausdruck individueller Gesunderhaltung in der Generationenfolge. In den Diskussionen nahm der Psychotherapeut Hans March eine kritisch-bedächtige Position zur Sterilisierung ein. Er verwies zuletzt noch 1966 auf seine frühe ablehnende Stellungnahme von 1951 und meinte, dass die Sterilisation „zusätzlich im Bereich des Seelisch-Geistigen nur zu leicht zu einer tiefgreifenden Verarmung der Liebepotenz hinführt, unabsehbar in ihrer Auswirkung auf das mitmenschliche sittliche, soziale und kulturelle Leben".[84] Er wollte die Grenzen einer medizinischen oder

---

heitspflege wie folgt: „Negative wie positive genetische Maßnahmen sind vor allem unter dem Gesichtspunkt des individuellen Einzelschicksals wie dem der Familie bedeutsam, dagegen kaum populationsgenetisch wirksam. Die Bewegung der Familienplanung sollte vor allem über den öffentlichen Gesundheitsdienst auch unter eugenischem Gesichtspunkt genutzt werden." Aus der Arbeit der Ausschüsse: Arbeitsausschuss für Bevölkerungs- und Familienfragen, in: Deutsche Zentrale für Volksgesundheitspflege, Mitteilungen IX. Jg., Mai 1965, H. 1, 9.

[82] Vgl. beispielhaft Hans Nachtsheim, Überbevölkerung und Erbgutdegeneration. Gefahren für die zukünftige Menschheit aus der Sicht des Erbbiologen, in: Soziale Arbeit 17 (1968), H. 1, 3–16; mit Betonung des Zusammenhangs der internationalen Debatte amerikanischer und europäischer Eugeniker siehe Stefan Kühl, Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1997, 198–204.

[83] Ähnlich sprachen sich von Verschuer und Loeffler Anfang 1964 in einer Diskussion über die Notzuchtsindikation gegen die Meinung eines „möglichen erbbiologischen Schaden[s] bei einem nach einer Vergewaltigung geborenen Kind" aus, da Notzucht kein Hangdelikt sondern ein Aktualdelikt sei. Vgl. das Protokoll über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 11. 2. 1964 in Stuttgart, in: ADW, HGSt 4891.

[84] Siehe Dr. H. March (Facharzt für Neurologie und Psychiatrie): Das Problem der Sterilisierung und die besondere Situation des evangelischen Arztes im Blick auf den hippokratischen Eid (Referat bei der gemeinsamen Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises und der Strafrechtskommission vom 14./15. 1. 1966 in Frankfurt/Main), in: ADW, HGSt 4892. March hatte zudem 1954 in einem Buch über „Lebensschicksale in psychiatrischen Gutachten" ein eigenes Gutachten „zur Problematik der eugenischen Sterilisierung" aus dem Jahre 1943 ungeschützt und selbstkritisch veröffentlicht. Er sah es als „Menetekel" für „ärztliche Unsicherheit und Beeinflußbarkeit" während der NS-Zeit. „Nie sollte der Arzt, wie bei den eugenischen Sterilisierungsgesetzen, ohne vital zwingenden Grund in einem Menschenleben Schicksal spielen wollen." Vgl. Hans March, Lebensschicksale in psychiatrischen Gutachten. Schuld und Verantwortung, Stuttgart ^{2}1959, 241–274, Zitate 241 u. 266; vgl. ferner ders., Fehlerquellen medizinischer Begutachtung. Fälle und Probleme, Berlin 1969.

eugenischen Sterilisierung sehr eng ziehen und argumentierte außer mit psychologischen Aspekten mit der vermeintlich fehlenden Mündigkeit der Betroffenen. Diese kulturkritisch-konservative Argumentation stand gegen den Zeittrend und war im „Eugenischen Arbeitskreis" nicht länger mehrheitsfähig.

Der Wandel zu einer individuellen Eugenik wurde in der erstellten Stellungnahme des „Eugenischen Arbeitskreises" zum von den Bundesministerien vorgelegten Gesetzentwurf über die Regelung der freiwilligen Sterilisation in den Jahren 1964 und 1965 sichtbar. Dabei resümierte Fischer, dass man bereits 1959 in Kassel „ganz von dem Begriff der persönlichen Eugenik ausgegangen" sei und qualitative Bevölkerungspolitik verworfen habe.[85] Die Stellungnahme des Ausschusses lautete:

> „Die freiwillige Sterilisation aus eugenetischer Indikation sollte zugelassen werden, wenn nach den wissenschaftlichen Erkenntnissen und Erfahrungen und *nach Billigung durch eine entsprechend zusammengesetzte Gutachterkommission mit großer Wahrscheinlichkeit* zu erwarten ist, dass Nachkommen der Betroffenen körperlich oder seelisch erheblich geschädigt oder nicht lebensfähig wären." [Hervorhebung im Original][86]

Ein feststehende Liste von Krankheiten, die zur Sterilisation führen könnten, wurde in der Diskussion des Ausschusses insbesondere mit Blick auf die historischen Erfahrungen bereits 1964 abgelehnt, „da der Katalog im Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses zu unerträglichen Zuständen geführt" hatte.[87] Mit einem ähnlichen Bezug wurde auch zur Frage der Ersetzbarkeit der Einwilligung der Betroffenen durch gesetzliche Vertreter, Vormünder etc. festgehalten: „Gerade im Rückblick auf die Erfahrungen mit dem früheren Sterilisierungsgesetz entschließt man sich aber dazu, die Einwilligung der Betroffenen unter keinen Umständen durch andere ersetzen zu lassen."[88] Hierin kann wohl durchaus ein Lernen aus den Erfahrungen mit dem Zwangssterilisationsgesetz der NS-Zeit gesehen werden. Auch wenn

---

[85] Niederschrift über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 26./27. 6. 1964 in Stuttgart, in: ADW, HGSt 4891. Zu dieser Sitzung hatte Fischer die bisherigen Positionen auf evangelischer Seite in einem Referat „Rückblick und Vorschau zu einem Sterilisierungsgesetz" zusammengefasst und später veröffentlicht, in: Gesundheitspolitik. Unabhängige Zeitschrift für das gesamte Gesundheitswesen, 6 (1964), 340–354.

[86] Siehe „Zum ärztlichen Fragebogen des Bundesjustizministeriums zur gesetzlichen Regelung freiwilliger Unfruchtbarmachungen vom 14. 9. 1965 (...)", in: ADW, HGSt 4892.

[87] Niederschrift über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 26./27. 6. 1964 in Stuttgart, in: ADW, HGSt 4891.

[88] „Zum ärztlichen Fragebogen des Bundesjustizministeriums zur gesetzlichen Regelung freiwilliger Unfruchtbarmachungen vom 14. 9. 1965 (...)", in: ADW, HGSt 4892. Nach einer die Diskussion abschließenden Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises im Januar 1966. Vgl. Niederschrift über die gemeinsame Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises und der Strafrechtskommission am 14./15. 1. 1966 (22. 2. 1966), in: ADW, HGSt 4896 wurde die Stellungnahme dem Bundesjustizministerium übermittelt. Interessanterweise äußerte sich Otmar Freiherr von Verschuer in fast genau der gleichen Weise in einer im Jahre 1966 erschienenen Schrift, die er selbst als das erste deutsche Buch über Eugenik nach 1945 bezeichnete: Otmar Frhr. von Verschuer, Eugenik. Kommende Generationen in der Sicht der Eugenik, Witten 1966, bes. 50–58.

Fischer später die Nichteinwilligung als Preis für eine einmütige Beschlussfassung im „Eugenischen Arbeitskreis" bezeichnete, so meinte er, müsse man „wirklich auf die Belastungen aus dem Dritten Reich Rücksicht nehmen und denen Recht geben, die darauf hinweisen, dass nur bei einer so konsequenten, unersetzbaren Einwilligung jedem zukünftigen Mißbrauch vorgebeugt werden kann."[89]

Nach 1970 verlor die eugenische Begründung der Sterilisation in der öffentlichen Debatte zunehmend an Bedeutung, da zugleich die Sterilisation als Methode der Schwangerschaftsverhütung Auftrieb erhielt. Neben der operativen Sterilisation war es besonders die temporäre Sterilisation durch die Anti-Baby-Pille, die vor dem Hintergrund „sexueller Befreiung" an Attraktivität gewann. Diese Entwicklung der Sterilisation zu einer Verhütungsmethode im Horizont persönlicher Verfügbarkeit war in den Diskussionen des „Eugenischen Arbeitskreises" in den 1960er Jahren ebenso wie die soziale Indikation immer abgelehnt worden. Es kam jedoch bis 1989 in der alten Bundesrepublik nicht zu einer gesetzlichen Regelung der freiwilligen Sterilisation, nur zu einer zum Teil regional unterschiedlichen Praxis.[90] Dies ging einher mit dem Fehlen einer Erklärung der NS-Zwangssterilisationen als Unrecht bis zum heutigen Tage.

Resümiert man die Debatte über die freiwillige Sterilisation im Eugenischen Arbeitskreis des Diakonischen Werkes, so wird deutlich, dass die Schatten der NS-Zeit bis zum Ende der 1960er Jahre nicht verblassten, sondern – zwar in verschwommener Form – durchaus vorhanden und diskussionsmächtig waren. Dies gilt aber nicht nur mit Blick auf Bedenken gegen allzu weit gefasste Gesetzesvorschläge zur freiwilligen Sterilisation, sondern ebenso für die Gültigkeit der eugenischen Indikation überhaupt. An einem weiteren Thema im „Eugenischen Arbeitskreis" lässt sich dies nachzeichnen.

Im Juni 1967 wurde über die Früherfassung und Frühbehandlung körperlicher und psychischer Schäden und die Meldepflicht bei behinderten Kindern debattiert. Die Debatte über die Meldepflicht behinderter Kinder führte noch einmal mitten hinein in die Schwierigkeit, grundsätzliche Positionen nicht aufgeben zu wollen, auch historische Erfahrungen hierbei in Anschlag zu bringen, und andererseits den Anschluss an aktuelle Fortschritte in der Biomedizin und den gesellschaftlichen Wandel insgesamt zu halten. Zur Vorgeschichte und Herleitung des Themas gab Fischer in der von ihm seit 1965 in hektographierter Form als internes Informationsmedium des Diakonischen Werks gedachten „Sozialhygienischen Rundschau" eine Übersicht.[91]

Eine Meldepflicht für behinderte Kinder sah das bis 1957 geltende Körperbehindertengesetz vor. Durch den Einbau dieses Gesetzes in das

---

[89] Fischer an Prof. med. R. Mittermaier (Bundesvereinigung Lebenshilfe für das geistig behinderte Kind e.V.) 6. 12. 1967, in: ADW, HGSt 4900.

[90] Dabei setzten sich als Normen für darüber befindende Gutachterkommissionen bei den Ärztekammern das Mindestalter von 25 Jahren und das Vorhandensein mehrerer Kinder bei Frauen durch. Vgl. Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 142–146.

[91] Siehe Sozialhygienische Rundschau V (1. 3. 1967), in: ADW, HGSt 4898.

Bundessozialhilfegesetz wurde diese Pflicht abgeschafft und zu einer praktisch ineffektiven Aufforderung an Ärzte und Betreuer in Heilberufen zur Meldung behinderter Kinder, sofern Eltern ihre Kinder keiner Behandlung zuführten.

In einer Konferenz der für das Gesundheitswesen zuständigen Minister und Senatoren am 4. November 1965 fand der Antrag des Berliner Senators auf eine Meldepflicht behinderter Kinder erhebliches Interesse. Der Hintergrund hierfür lag wesentlich in der „Contergan-Katastrophe": „Hätte eine Meldepflicht bestanden, so wäre einmal das Unglück vermutlich früher bemerkt worden und man hätte zum andern von vornherein verlässliche Unterlagen über den Umfang der Missbildungen gehabt und hätte darauf ganz anders, als es unter den gegebenen Umständen möglich war, alle erforderlichen Maßnahmen planen können."[92]

Verschiedene Interessenverbände äußerten sich nachfolgend durchaus gegensätzlich zu einer Meldepflicht. So war der „Deutsche Verein für öffentliche und private Fürsorge" dafür, doch votierte die Bundesärztekammer in einer Stellungnahme am 15. Januar 1966 dagegen, da sie das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient bedroht sah. Auch in einer Arbeitsbesprechung im Diakonischen Werk war die Stimmung mehrheitlich ablehnend, so Fischer: Alle stünden „noch unter dem Eindruck des möglichen Missbrauchs solcher Meldepflicht im Dritten Reich." Als besser geeignet für den Zweck einer Frühförderung behinderter Kinder wurde die verstärkte Aufklärung angesehen. Selbst zwischen den Fachverbänden innerhalb des Diakonischen Werks waren die Meinungen geteilt. So war der „Verband der Körperbehindertenfürsorge" für eine Meldepflicht, der „Verband Deutscher Evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten" aber strikt dagegen. Auf der Sitzung des „Eugenischen Ausschusses" im Juni 1967 wurde versucht, die Standpunkte zu vermitteln und ein eigenes Memorandum zu verabschieden, was allerdings nicht voll konsensfähig war.[93] So wurden im Herbst in einem Heft der Zeitschrift „Die Innere Mission" die unterschiedlichen Standpunkte zur Meldepflicht abgedruckt.[94]

Diese Debatte spiegelt den Umschlag von ausgiebigen historischen Bedenken im Hinblick auf die Euthanasie zu einer zunehmenden Betonung der Grenzen des Einflusses historischer Erinnerung für Stellungnahmen zu aktuellen Problemen sozialstaatlicher Intervention. In dieser Diskussion war auf Seiten der Kritiker das Misstrauen gegenüber der staatlichen Datensammlung und Interventionsbereitschaft stark, auch wenn diese vorwiegend mit der bedarfsgerechten Hilfe im demokratischen Sozialstaat begründet wurde und nicht mit dem Schutz der Gesellschaft vor behinderten Bürgern.

---

[92] Siehe allgemein zum Contergan-Fall: Beate Kirk, Der Contergan-Fall: eine vermeidbare Arzneimittelkatastrophe? Zur Geschichte des Arzneistoffs Thalidomid, Stuttgart 1999; zeitgenössisch Jochen Fischer, Sachverhalte zum „Contergan" und seinen Folgen, in: Die Innere Mission 54 (1964), 219–223.

[93] Vgl. Niederschrift über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 9./10. 6. 1967 in Frankfurt, in: ADW, HGSt 4898. Siehe ansonsten Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 160–162.

[94] Stimmen aus dem Diakonischen Werk zur Meldepflicht, in: Die Innere Mission 57 (1967), 381–404.

Die ebenfalls offiziell mit der Möglichkeit einer besseren Behandlung begründete Meldepflicht für behinderte Kinder aus den Jahren 1939 und 1940 war noch zu präsent, um hier keine assoziativen Parallelen sehen zu können. Gerade im eugenischen Hintergrund der zur Meldung führenden Krankheiten und Behinderungen sah man die Gefahr der Entstehung einer Liste „vererbungsunwürdiger" Personen, die nur dann Sinn ergab, wenn aus dieser „mindestens der Rat resultiert, sich sterilisieren zu lassen, wenn nicht gar – so wenigstens bei geistig Behinderten, Epileptischen und Geisteskranken – der Zwang dazu".[95] In dem vom „Eugenischen Arbeitskreis" verabschiedeten Memorandum wurde zwar die „Einführung einer generellen namentlichen Meldepflicht" abgelehnt, doch an anderer Stelle etwas verklausuliert eine Pflicht zur Meldung dann vorgeschlagen, wenn Eltern die Behandlung Behinderter durch einen Arzt verweigerten.[96]

Joachim Fischer sah in dem „ewigwährenden Beschwören der Vergangenheit" keinen konstruktiven Beitrag in der Debatte und hatte schon in seiner Übersicht in der „Sozialhygienischen Rundschau" einen „führenden Vertreter der Lebenshilfe" mit der Meinung zitiert, die Bevölkerung könne sehr wohl zwischen damals und heute unterscheiden.[97] Die gesellschaftliche und politische Debatte über das Thema ging weiter, bis schließlich 1971 auf relativ unspektakuläre Weise im „Bevölkerungsstatistischen Gesetz" die Meldepflicht für bei der Geburt erkennbare Fehlbildungen festgeschrieben wurde.[98] Der Wandel zur humangenetischen Beratung und pränatalen Diagnostik seit den 1970er Jahren im Rahmen der individualisierten vorbeugenden Gesundheitspflege machte die Diskussion zunehmend obsolet.

6. Der Eugenische Arbeitskreis und die „Menschenmacher" 1967–1968

Die Auseinandersetzung mit der modernen Welt und der Durchsetzung eines „zunehmend breit gefächerten, betont individualistisch ausgerichteten Pluralismus" wurde in den 1960er Jahren ein beherrschendes Thema in der Evangelischen Kirche.[99] Dem „Eugenischen Arbeitskreis" kam dabei als Austauschforum über Fragen der modernen Biologie und Ethik eine Vorreiterrolle zu. Zur Eröffnung der Diakonischen Konferenz im Juni 1965

---

[95] Siehe Stellungnahme des „Verbandes Deutscher Evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten" zur Frage der Einführung einer gesetzlichen Pflicht zur Meldung geistig Behinderter (Meldepflicht), in: Die Innere Mission 57 (1967), 385–393, hier 392/393.

[96] Früherfassung und Frühbehandlung Behinderter. Memorandum des Eugenischen Arbeitskreises des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Die Innere Mission 57 (1967), 383–385.

[97] Siehe Jochen Fischer, Früherfassung und Frühbehandlung körperlicher und geistig-seelischer Schäden, in: Gesundheitspolitik 1967, 129–153, bes. 130.

[98] Hahn, Modernisierung und Biopolitik (wie Anm. 2), 162.

[99] Vgl. Martin Greschat, Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren, in: Axel Schildt/Detlev Siegfried/Karl-Christian Lammers (Hgg.), Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000, 544–581, hier: 581.

sprach der EKD-Ratsvorsitzende, Präses Kurt Scharf vor 200 Teilnehmern über die „aus neuen wissenschaftlichen, ethischen, eugenischen und sozialen Erkenntnissen und Problemen" sich ergebenden Aufgaben für die kirchliche Diakonie. Scharf meinte, dass der Menschheit heute aus dem biologisch-chemischen Bereich und aus der genetischen Forschung wesentlich größere Gefahren drohten als von der Atomphysik und anderen Gebieten der Technik und verwies auf Möglichkeiten der Geburtenplanung bis zur „Machbarkeit und Züchtung des Menschen":

> „Die Vertreter der modernsten Wissenschaft, der Biochemie und der Mikrobiologie und der Kybernetik sind an unsere Studentenpfarrer herangetreten, etwa die Leitung des biochemischen Institutes in Tübingen, und haben ihnen die Fragen aus ihrem Forschungsbereich vorgelegt: Dürfen wir weiter forschen und arbeiten, wie wir es bisher getan haben? Was habt ihr von der Kirche von der Theologie, vom Evangelium uns dazu zu sagen?"[100]

Scharf sah Kirche und Diakonie in der Pflicht, „Kategorien und Normen zu finden, die eine freiwillige freiheitliche Ordnung, aber eine Ordnung unter transzendenten Maßstäben, unter einer Befragung übergreifender übermenschlicher, überirdischer Gesichtspunkte" garantiere. Dabei war ihm das Wirken des „Eugenischen Arbeitskreises" des Diakonischen Werkes Vorbild. Zahlreiche Tagungen Evangelischer Akademien, auf denen Theologen wie Biologen Vorträge über „Moderne biologische Forschung als Anfrage an die Theologie" (Jürgen Hübner) oder „Kritisches zur biologischen Futurologie" (Wilhelm Quenzer) hielten, zeigten ein gesellschaftliches Diskussionsbedürfnis an.[101]

Im Juni 1967 wurde im „Eugenischen Arbeitskreis" über die damals noch eher hypothetische, aber zukunftsweisende Frage debattiert: „Wie beurteilen wir die Möglichkeit einer direkten Einflussnahme auf die genetische Substanz beim Menschen?"[102] In einem Vorgespräch zwischen Fischer und Präsident Theodor Schober Ende 1966 hatte sich die Diskussion auf die Frage zugespitzt, „ob wir hier an einer ähnlichen Grenze angelangt sind, wo man Nein sagen muss, wie bei der Euthanasie oder der nicht medizinisch indizierten Sterilisierung."[103] Fischer fasste die Überlegungen in einem Brief an von Verschuer zusammen: „Im Gegensatz zu meinem Präsidenten, der die Möglichkeit, auf diese Weise Erbkrankheiten genotypisch zu heilen, für das Entscheidende hält, meine ich, der Mensch werde niemals, wenn er erst die Genveränderung beim Menschen in der Hand hat, vor *anderen* Nutz-

---

[100] Siehe Präses Scharf vor der Diakonischen Konferenz (25. 6. 1965), in: ADW, PB 280; Um das Zukunftsbild der Wissenschaftler, in: epd ZA Nr. 144 v. 28. 6. 1965, 2 (in: ADW, HGSt 4892).

[101] Siehe Berichte über die Tagungen „Die biologische Manipulierbarkeit des Menschen", Evangelische Akademie Bad Boll 1967 oder „Das Leben – Ursprung, Struktur, Entwicklung" vom 28. bis 30. Oktober 1966 in der Ev. Akademie Berlin im Nachlass Fischers in: ADW, JF 98.

[102] Niederschrift über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 9./10. 6. 1967 in Frankfurt, in: ADW, HGSt 4898.

[103] Fischer an von Verschuer 2. 1. 1967, in: ADW, HGSt 4897.

anwendungen halt machen." Hier sah Fischer ethischen Klärungsbedarf und bezog sich auf einen Vortrag des Theologen Jürgen Moltmann über „Die Zukunft als Drohung und Chance": „Wir wissen nicht, wohin die Lokomotive fährt, in die wir fleißig die Kohlen des Fortschritts schaufeln."[104]

Der für ein theologisches Referat angefragte Moltmann sagte allerdings ab und neben dem Ersatzreferenten Dr. Dr. E. Großmann aus Freudenstadt, der sehr abstrakt über die Folgen möglicher gentechnischer Eingriffe für das Verhältnis von Gott und Mensch referierte, hielt Otmar Freiherr von Verschuer einen Vortrag. Er sprach sich gegen künstliche Veränderungen und für die Bewahrung der genetischen Substanz unter anderem mit den Mitteln der eugenischen Beratung und der eugenischen Sterilisierung aus. Das Protokoll hielt fest: „Vor der Eugenik steht ein Warnungsschild mit den Worten: ‚Menschenwürde, Menschenrechte, Nächstenliebe'." Von Verschuer distanzierte sich dabei vor allem von den mittlerweile popularisierten Gedanken des sogenannten Ciba-Symposiums, einer Tagung von 27 Naturwissenschaftlern, unter diesen verschiedene Nobelpreisträger, die sich 1962 in London mit der Zukunft der Menschheit angesichts der „biologischen Revolution" auseinandergesetzt hatte.[105] Hier waren in recht kruder Weise Vorstellungen über die künftige Situation der Menschheit angesichts von Überbevölkerung und eugenischer Interventionsfähigkeit geäußert worden. Von Verschuer hielt Eingriffe in die Erbsubstanz für Utopie. „Auch wenn wir das genetische ‚Alphabet' kennen, ist der Weg zu seiner Anwendung so weit wie vom Alphabet bis zu Goethes Faust."[106]

In der Diskussion wurde zum Beispiel die Frage der Auswahl bzw. Umwandlung des Geschlechtes beim Embryo als Tabubruch im Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau gekennzeichnet: „Hier wird zum ersten Mal auf das Wie des Menschen Einfluß genommen, anderes in dieser Richtung wird folgen; dann hat die Lehre von Sünde und Vergebung keinen Sinn mehr." Der anwesende Pastor Ludwig Schlaich vermisste grundsätzlich „eine theologische Anthropologie". Wie eng die Debatte allerdings auch vom Standpunkt des ethischen Verbots geführt wurde, das jede individuelle Einflussnahme auf die eigene Reproduktionsbiographie ablehnte, wird daran deutlich, dass man selbst die Bezeichnung „Wunschkind" wegen des „dem Begriff leicht innewohnenden Kalkulationsgedanken und einer sich bei den Eltern einstellenden bestimmten Erwar-

---

[104] Ebd. Vgl. Die Zukunft als Drohung und Chance. 5. Deutscher Evangelischer Akademikertag 14. bis 16. Oktober 1966 in Essen, Stuttgart 1966.

[105] So hatte ein journalistisches Buch mit dem Titel „Die Menschenmacher" auszugsweise das Tagungsprotokoll referiert, kommentiert und mit Fragezeichen versehen; vgl. Richard Kaufmann, Die Menschenmacher. Die Zukunft des Menschen in einer biologisch gesteuerten Welt, Frankfurt/Main 1964; später wurde das gesamte Tagungsprotokoll auch auf deutsch veröffentlicht: Gordon Wolstenholme/Klaus Prost (Hgg.), Das umstrittene Experiment – der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, München u.a. 1966. Vgl. Sozialhygienische Rundschau II (15. 12. 1965), in: ADW, HGSt 2329.

[106] Niederschrift über die Sitzung des Eugenischen Arbeitskreises am 9./10. 6. 1967 in Frankfurt, in: ADW, HGSt 4898.

tungshaltung" verwarf. Lothar Loeffler relativierte die Schicksalsgläubigkeit durch seinen Einwand, dass man auch durch die „eugenische Beratung in Schicksalsabläufe" eingreife, doch wurde ihm entgegengehalten, dass dabei stets die persönliche Entscheidung frei und ausschlaggebend bleibe. Hans Christoph von Hase bezweifelte dagegen die völlige Tabuisierung von Eingriffen in die Erbsubstanz: „Zwar scheiden rationale Zweckmäßigkeitsbegründungen aus; auch müsse die Ganzheit des Menschen erhalten bleiben. Wenn man aber Erbschäden heilen könne, – man experimentiert mit einer chemischen Beeinflussung der Anlage zur Zuckerkrankheit – wäre dagegen nichts einzuwenden." Ihm wurde von Fischer entgegengehalten, „auch ein derart motivierter Eingriff an der genetischen Grundsubstanz des Lebens stelle ein so großes Risiko unberechenbarer Nebenwirkungen dar, die möglicherweise für die Zukunft größeres Unheil stiften als das, was man zu beseitigen gesucht hatte".

Der anwesende Theologe und Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg, Herbert Krimm, fasste am Ende zusammen: „Wir dürfen nicht den Eindruck erwecken, als sei die Kirche bemüht, einen abgefahrenen Zug anhalten zu wollen; es darf nicht zum Defensivverhalten kommen mit der Absicht, die Forschung aufzuhalten. In unserer Offensive müssen wir gegenüber den sich eröffnenden Möglichkeiten nach den Motiven und den Konsequenzen fragen, und z. B. auch nicht in Indien anders handeln wollen als in Frankreich und die Ganzheit des Menschen nach Leib und Seele bewahren."[107]

Dieses Dilemma, nicht allzu verbietend zu erscheinen und der Forschung ihren Raum zu lassen, in dem man allerdings mitsprechen wollte, kennzeichnete die Lage und ließ auch Präsident Schober wenige Monate später eine weitere Sitzung zum Thema „Die christliche Ethik und die Menschenmacher" als notwendig erscheinen. Hierzu hielt der Marburger Theologe Carl Heinz Ratschow dann ein Referat.[108] Ratschow meinte zur negativen Eugenik, „die absolute Wahrung persönliche Freiheit ist der einzige Grund der Möglichkeit sittlicher Entscheidungen überhaupt". Gegen die positive Eugenik sei als solche nichts zu sagen, da nach der Definition des Philosophen Arnold Gehlens der Mensch ein „Mängelwesen" sei. Wäre das Ziel die Vermeidung von Schäden, „also z.B: die Konstitution bestimmter Familien für Schizophrenie oder für andere schwere Leiden – durch überschaubare und gezielte Eingriffe zu beheben, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden". Die Ziele des Handelns müssten aber offen gelegt sein. Zur künstlichen Befruchtung meinte er: „Der Mensch kann kein Zuchtobjekt sein, und wenn er es würde, wäre die sogenannte psychische Seite seiner Evolution zerstört, denn seine Ganzheit wäre da zerstört, wo z. B. Frauen in großem Maßstabe künstlich befruchtet werden."[109]

---

[107] Ebd.

[108] Vgl. zum Referat von Carl Heinz Ratschow, Die christliche Ethik und die Menschenmacher, in: Die Innere Mission 58 (1968), 425–437. Ratschow (1911–1999) war 1939 Universitätsdozent in Göttingen, 1948 Prof. für Systematische Theologie, Geschichte der Evangelischen Theologie und Religionsphilosophie in Münster/Westfalen und wurde 1962 Professor in Marburg.

[109] Ebd., 436f.

Diakonie-Präsident Theodor Schober als Teilnehmer an der Sitzung formulierte für den Vorspann der Märznummer der „Inneren Mission" 1968 einige „noch unfertige Sätze" zum Thema, die als Resultat der Diskussion gelten können. Schober sah dabei die Rolle der evangelischen Ethik in der Stärkung der Eigenverantwortlichkeit der Handelnden. „Der Arzt kann dabei von seiner Kirche und den Mitchristen keinen Katalog seiner Verhaltensweisen erwarten, aber Hilfe fordern für die Gewinnung der Fähigkeit zu schlichten und menschlichen Entscheidungen, die ihm niemand letztlich abnehmen kann."[110] Dabei wandte er sich gleichzeitig gegen die „utopischen Überhöhungen biologischer Forschung", die eine „angebliche Höherentwicklung der sittlichen und somatischen Eigenart des Menschen" erbringe. Damit wollte er Offenheit und Gesprächsbereitschaft in diesen „Umbruchszeiten" signalisieren und markierte zugleich das Dilemma kirchlicher und diakonischer Stellungnahmen in einer Zeit abnehmender Akzeptanz kirchlicher Lehraussagen.

Der „Eugenische Arbeitskreis" trat nach 1968 nicht wieder zusammen. Dies hatte vordergründig seine Ursache im Weggang des diese Fragen aufmerksam verfolgenden Joachim Fischer, der im Januar 1968 Leiter einer Eheberatungsstelle in Baden wurde[111], war aber auch durch die sich abzeichnende Überalterung und das Ausscheiden mancher Mitglieder (besonders von Otmar Freiherr von Verschuer, der 1969 starb) bedingt. Hans Christoph von Hase meinte 1969, dass die Diskussionen in diesem Arbeitskreis für verschiedene Kapazitäten eine Zumutung gewesen seien. Dennoch regte er an: „Als Forum für viele Probleme hatte er seit 1930 erhebliche Bedeutung. Er müßte neu wiederaufgebaut werden, ohne die Getreuen zu verletzen." Er schlug hierfür die Durchführung eines dreitägigen Akademiekurses vor, zu dem persönlich eingeladen werden sollte und aus dem dann sich bewährende Mitglieder rekrutiert werden sollten. Eine aktenmäßige Überlieferung hierzu ist nicht zu fassen. Zumindest die institutionalisierte Form des Austausches über Eugenik innerhalb des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland endete somit im Symboljahr 1968.[112]

7. Fazit

Ein Resümee über das Fortwirken der Eugenik im Bereich der Evangelischen Kirche nach 1945 kann nicht von einem Verweis auf das institutionalisierte pro-eugenische Engagement in der Inneren Mission seit 1931 absehen, dies

---

[110] Vgl. Theodor Schober, Standpunkt, in: Die Innere Mission 58 (1968), 117–118.

[111] Fischer hatte bereits Anfang der 1960er Jahre einen Konflikt über seine Arbeit mit dem Präsidenten des Werkes „Innere Mission und Hilfswerk", der 1964 durch eine Schlichtung beigelegt worden war. Er fühlte sich mit seiner Arbeit nicht ausreichend wahrgenommen und wechselte zum Beginn des Jahres 1968 zur badischen Landeskirche, vgl. ADW, JF 140 und 143.

[112] Vermerk v. Hase an Dr. Schober, Dr. Collmer betr. Eugenischer Arbeitskreis (1. 12. 1969), in: ADW, HGSt 4900.

umso weniger, als 1959 versucht wurde, an eine als positiv beschriebene eigene Tradition der Auseinandersetzung mit „Erbwertigkeiten" unkritisch anzuknüpfen. Die Vertreter der Inneren Mission betrachteten die massenhaften Zwangssterilisationen der NS-Zeit als durch die damalige Gesetzeslage bestimmt und blendeten die eigene Mitwirkung daran aus. Dies hatte, außer in der institutionell tiefgestaffelten Beteiligung an der Zwangseugenik des Nationalsozialismus, seine Ursachen auch in personellen Kontinuitäten. Nicht nur Verbandsvorsitzende und Anstaltsleiter wie zum Beispiel die Pfarrer Adolph Nell oder Ludwig Schlaich verblieben in ihren Positionen, sondern auch an NS-Medizinverbrechen beteiligte Ärzte fanden ein Unterkommen in kirchlichen Einrichtungen. Zudem wurden die Zwangssterilisationen nur in ihrem rassenideologischen Kern als Vorstufe zur NS-Euthanasie wahrgenommen. Dies ließ keine Auseinandersetzung mit dem Unrecht der zwangsweisen Unfruchtbarmachung zu. Die zaghaften Versuche in der Nachkriegszeit endeten auch im Bereich der Evangelischen Kirche und ihrer Vorfeldorganisationen im gesellschaftlichen Konsens der Bestreitung des Unrechtcharakters des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" und der versagten Entschädigung der Betroffenen. Dies war nur folgerichtig, denn die Fortgeltung eugenischer Sichtweisen musste nicht nur im Bereich der Evangelischen Kirche, sondern national wie auch international auf breiter Front in Europa wie Amerika konstatiert werden.[113]

Der 1959 neu einberufene „Eugenische Arbeitskreis" des Diakonischen Werkes besaß seine treibende Kraft im Leiter der Gesundheitsfürsorgeabteilung, Joachim Fischer, der als ehemaliger lippischer Amtsarzt insbesondere im Bereich der Eheberatung und Sozialhygiene fachliche Expertise besaß. Die Position von Ärzten und Genetikern, die in der „Rassenhygiene" und der NS-Euthanasie eine Rolle gespielt hatten und nunmehr als der Evangelischen Kirche nahestehende Fachleute auf eugenischem Gebiet gelten konnten, wie Otmar Freiherr von Verschuer, Lothar Loeffler oder Willi Enke, war wiederum konsequent, sofern man den wissenschaftlichen Kern der Vererbungslehre als unbetroffen vom vermeintlichen politischen Missbrauch des Nationalsozialismus wähnte. Dasselbe galt dann auch für die wissenschaftlichen Vertreter der Eugenik selbst, deren persönliche Verstrickungen in die NS-Medizinverbrechen nicht hinterfragt wurden.

Die erneute Diskussion über die Sterilisierung war zwar einerseits der ungeklärten Rechtslage hinsichtlich der Sterilisation in der Bundesrepublik geschuldet, knüpfte allerdings in der Evangelischen Kirche dort an, nämlich bei der eigenen Erklärung von Treysa 1931 und den Beratungen des preußischen Landesgesundheitsrats 1932, wo man der nachfolgenden nationalsozialistischen Zwangseugenik noch nicht gefolgt war. Die eigene praktische Mitwirkung an den Zwangssterilisationen der NS-Zeit wurde schlicht übergangen. Damit stand die Innere Mission der Evangelischen Kirche in Deutschland nicht allein, bildete sich dieser Versuch des Anknüpfens

[113] Vgl. Kühl, Internationale der Rassisten (wie Anm. 82); Thomas Hoonker, Diagnose: „moralisch defekt". Kastration, Sterilisation und Rassenhygiene im Dienst der Schweizer Sozialpolitik und Psychiatrie 1890–1970, Zürich 2003.

an Weimarer Positionen doch auch in medizinischen und juristischen Debatten über einen Gesetzentwurf zur freiwilligen Sterilisation ab. Vor diesem Hintergrund war die Öffnung zu einer „persönlichen Eugenik" im Familienzusammenhang, die von expliziten bevölkerungspolitischen und selektionseugenischen Argumentationen, besonders vom Zwang, abrückte, in den 1960er Jahren nachvollziehbar. Die Befürwortung eines neuen Gesetzes zur Regelung der freiwilligen Sterilisation mit der medizinischen und eugenischen Indikation blieb jedoch in den 1960er Jahren gesetzesgeschichtlich folgenlos. Gesellschaftliche Entwicklungen individueller Lebensvollzüge und biochemische Möglichkeiten der Schwangerschaftsverhütung überholten die langwierigen Debatten über gesetzliche Regelungen.

Die Schatten der NS-Vergangenheit begleiteten diesen Wandel zu individualisierten gesundheitspolitischen Strategien. In der Debatte über die Meldepflicht behinderter Kinder wurden gerade vom „Verband Deutscher Evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten" noch einmal die historisch begründeten Bedenken gegenüber sozialstaatlicher Intervention ausgesprochen, da sich die äußerlichen Parallelen mit der Erfassung der Euthanasieopfer 1939/40 aufdrängten. Die befürchtete Delegitimierung des Lebensrechtes Behinderter drückte dabei einerseits die empfundene Gefahr aus. Andererseits bildete sich hierin der bewahrende Rückzug auf die Anonymität des Behindertseins ab, der auch sozialstaatliche Integrationsbemühungen verunmöglichte. Hier war das beschworene NS-Trauma noch präsent. Doch die Vehemenz der Befürworter verwies zugleich auf die Grenzen des Einflusses historischer Erinnerung für Stellungnahmen zur sozialstaatlichen Intervention.

Das Problem abnehmender gesellschaftlicher Relevanz kirchlicher Stellungnahmen bildete bereits früh – weit vor den aktuellen Auseinandersetzungen um die Bioethik – den Hintergrund kritischer Auseinandersetzung mit biologischen Utopien, die seit Mitte der 1960er Jahre ebenfalls im „Eugenischen Arbeitskreis" des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland diskutiert wurden. Dabei standen den Bedenken gegenüber jeder Form der „Züchtung" des Menschen die Hoffnungen auf Heilung genetischer Krankheiten entgegen – ein bis heute zu beobachtendes Grundmuster der Debatte um gentechnische Eingriffe ins Erbgut.

Dass dabei der ehemalige Rassenhygieniker Otmar Freiherr von Verschuer als Warner vor Interventionen in die genetische Substanz auftrat, kann jedoch nicht als geläuterte Haltung zu ehemaligen Positionen der erblichen Verbesserung des Menschengeschlechts gesehen werden, spiegelt sich darin doch nur die erbgutbewahrende Haltung Verschuers, die er durch Sterilisation Erbkranker und eugenische Beratung sicherstellen wollte. Hier unterschied sich der alte Eugeniker Verschuer von den neuen Biotechnologen, die zumindest in der Perspektive bereits die Manipulation der vorhandenen Erbgutausstattung von Menschen als Arbeitsfeld bestimmten.

Der Versuch, Beratungsfunktionen für die neue Wissenschaft der Biotechnologie zu übernehmen, konnte nur in eingeschränktem Maße, nämlich nur für diejenigen, die überhaupt nach der sozialethischen Bewertung der Evangelischen Kirche fragten, eine Relevanz besitzen. Die Stärkung ethischer Kompetenz beim einzelnen Arzt oder Forscher erschien dann letztlich als der

kleinste gemeinsame Nenner einer in der Öffentlichkeit ihr Gewicht zunehmend einbüßenden Kirche. Die stillschweigende Auflösung des „Eugenischen Arbeitskreises" des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland bedeutete auch ein Eingeständnis des eigenen Relevanzverlustes in gesellschaftlichen Fragen. Zudem markierte das Ende des Ausschusses einen Generationenwechsel in Gesellschaft, Diakonie und Evangelischer Kirche. Viele andere Gründe für den gesellschaftlichen Umbruch um 1968 müssen hier außer Betrachtung bleiben. Die Evangelische Kirche war nur noch eine unter vielen Stimmen im gesellschaftlichen Konzert der Politikberatung.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Marc De Groote
Kortebrugge 3
B 8200 Sint-Michiels-Brugge, Belgien

Dr. Igor Pochoshajew
Theologische Fakultät
der Universität Rostock
Schröderplatz 3–4
18055 Rostock

Dr. Markus Krienke
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Dr. Uwe Kaminsky
Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth
Geschwister-Aufricht-Straße 3
40489 Düsseldorf

Prof. Dr. Johann Anselm Steiger
Institut für Kirchen-
und Dogmengeschichte
Universität Hamburg
Sedanstr. 19
20146 Hamburg

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 3/2005

Untersuchungen

Udo Kern, Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart

Björn Slcenzka, Jakob Andreae und der zweite Abendmahlsstreit

Armin Owzar, Ein Kampf der Kulturen? Katholiken und Protestanten im deutschen Kaiserreich

KRITISCHE MISZELLE

Johann Gerhards Bibliothek – ein neuer Fund

Von Johann Anselm Steiger

Im Jahre 2002 konnte die Rekonstruktion der Gelehrten- und Leihbibliothek des lutherischen Theologen Johann Gerhard (1582–1637) und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard (1621–1668) abgeschlossen werden und im Druck erscheinen.[1] Für 64 Prozent des Gesamtbestandes von rund 6000 bibliographischen Einheiten konnten die ursprünglich zur Bibliotheca Gerhardina gehörenden Drucke identifiziert werden.[2] Die meisten von ihnen befinden sich heute in der Forschungsbibliothek Gotha. Darüber hinaus sind bislang lediglich zwei Drucke bekannt, die der Bibliotheca Gerhardina zuzuweisen sind und außerhalb Gothas aufbewahrt werden.[3] Es handelt sich um Johann Gerhards Handexemplar der Luther-Bibel (Wittenberg: Hans Lufft 1541), die in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena aufbewahrt wird[4] sowie um eine Inkunabel – den im Jahre 1475 bei Arnold Pannartz in Rom gedruckten ‚Liber epistolarum' von Lucius Annaeus Seneca.[5] Dieser Frühdruck lagert in der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen.[6] Mit weiteren Gerhardina-Exemplaren an Standorten außerhalb Gothas ist zu rechnen, da nicht unwesentliche Teilbestände dieser Gelehrtenbibliothek im 18. und 19. Jahrhundert im Zuge von Dubletten-Aussonderungen veräußert worden sind.[7]

Nun ist ein weiterer Band der Bibliotheca Gerhardina aus der Versenkung aufgetaucht. Für die Bibliothek des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg bestellte ich bei einem Antiquariat den ersten Band der postum gedruckten ‚Opera Latina' des lutherisch-orthodoxen Theologen

---

[1] Bibliotheca Gerhardina. Rekonstruktion der Gelehrten- und Leihbibliothek Johann Gerhards (1582–1637) und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard (1621–1668), hg. v. Johann Anselm Steiger, bearb. v. Alexander Bitzel, Volker Hartmann, Ralf Georg Bogner, Christian Herrmann und Johann Anselm Steiger, 2 Bde., Stuttgart–Bad Cannstatt 2002.

[2] Vgl. Steiger/Bitzel/Bogner, Nachwort, in: Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 1220.

[3] Vgl. ebd., 1225.

[4] Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch, Wittenberg: Hans Lufft 1541 (ULB Jena 2. Th. XIII, 8). Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 873 <L235/*>.

[5] Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 1071 <S335/438–13>.

[6] Inc. Haun. 4286.

[7] Vgl. Steiger/Bitzel/Bogner, Nachwort (wie Anm. 2), 1219.

Aegidius Hunnius (1550–1603).[8] Als der Band geliefert wurde, stellte ich zunächst den für die Gerhardina-Bände typischen rot eingefärbten Vorderschnitt mit ausgespartem Herz fest.[9] Diesem Herz, das eine Krone trägt, ist das Kreuz und die übliche griechische Abkürzung des Jesus-Namens in lateinischen Lettern (IHS) eingeschrieben. Bei näherer Untersuchung des Druckes trat zutage, dass dieser eine nicht unerhebliche Menge an Anstreichungen und handschriftlichen Marginalien enthält, die zweifelsfrei von der Hand Johann Gerhards stammen. Außerdem lag dem Band ein etwa karteikartengroßer Papierfetzen bei, der ein Fragment eines von Gerhard geschriebenen Briefes bzw. Briefentwurfs darstellt. Das für die Gerhardina-Bände sonst typische, in den Vorderdeckel innen eingeklebte Exlibris[10] fehlt. Der an dieser Stelle befindliche Wasserfleck wie auch die unter Umständen von einer Messerklinge stammende vertikale Einkerbung deuten darauf hin, dass das Exlibris herausgelöst worden ist. Der originale blindgeprägte Einband weist am Rücken zwei aufgeklebte Signaturschilder auf, die aus dem 19. Jahrhundert stammen dürften. Deutlich älter ist die direkt auf den Rücken im unteren Drittel aufgetragene Beschriftung „CCLXXI". Im obersten Segment des Rückens sind verblichene Reste einer Inhaltsangabe zu finden, die „OPERUM Hunnii tom. 1" gelautet haben könnte. An der oberen Kante des Vorderschnittes ist die Aufschrift „Hunnij" zu erahnen, die ursprünglich „tom. 1 Hunnij" gelautet haben könnte. Auf dem Vorderdeckel des Bandes findet sich als Goldprägung das Wappen Friedrichs I. von Sachsen-Gotha-Altenburg (1646–1691) und auf dem Rücken das Familienwappen (ebenfalls Goldprägung).[11] Friedrich I. hatte die Bibliotheca Gerhardina im Jahre 1678 von Johann Ernst Gerhards Erben gekauft und nach Gotha geholt.[12] Der Herzog erweiterte so die Bestände der von Ernst dem Frommen (1601–1675) 1647 auf dem Gothaer Stadtschloss Friedenstein gegründeten Bibliothek.[13]

Aus dem von Johann Ernst Gerhard angelegten handschriftlichen Katalog der Bibliotheca Gerhardina geht zweifelsfrei hervor, dass Gerhard ein komplettes Exemplar der fünf Bände umfassenden Ausgabe der lateinischen Werke Hunnius' besessen hat.[14] In der Forschungsbibliothek Gotha befinden

---

[8] Aegidius Hunnius, TOMVS PRIMVS OPERUM LATINORVM ... Continens Articulos Christianae Religionis praecipuos & hoc tempore maximè controversos, ex Scripturae sacrae fundamentis extructos, & forma Quaestionum ac Responsionum pertractatos. Olim seorsim editos: nunc verò in unum collectos ..., Wittenberg 1607. Zu Hunnius vgl. jetzt Markus Matthias, Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur, Leipzig 2004.

[9] Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 494, Abb. 22.

[10] Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 491–493, Abb. 19–21.

[11] Freundlicher Hinweis von Dr. Rupert Schaab, Forschungsbibliothek Gotha.

[12] Vgl. Helmut Claus, Bibliotheca Gerhardina. Eigenart und Schicksal einer thüringischen Gelehrtenbibliothek des 17. Jahrhunderts, Gotha 1968, 36 sowie Steiger/Bitzel/Bogner, Nachwort (wie Anm. 2), 1218.

[13] Vgl. Helmut Claus, Von der Bibliotheca ducalis Gothana zur Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, in: Bibliotheksforum Bayern 20 (1992) 1, 21–31, hier 21ff. Stefanie Seidel, Bibliotheken. Die schönsten Räume – Die wertvollsten Sammlungen. Deutschland, Österreich, Schweiz, München 1995, Nr. 27.

[14] Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 142f <130–1>.

sich alle fünf Bände dieser Ausgabe[15], allerdings nicht aus dem Bestand der Gerhardina. Offenbar ist im Zuge einer Dublettenaussonderung ausgerechnet das Gerhardina-Exemplar veräußert worden. Einträge späterer Besitzer weist es aber nicht auf.

Die von Johann Gerhard vorgenommenen Anstreichungen in seinen Handexemplaren haben schon in der Vergangenheit bei der Kommentierung Gerhardscher Texte und insbesondere bei der Eruierung von Zitaten, deren Quelle Gerhard nicht oder nur ungenau angibt, wertvolle Dienste geleistet.[16] Gerhards Lesespuren erlauben es dem Editor, dem Autor gleichsam in dessen schriftstellerischer Werkstatt über die Schulter zu schauen. Dies trifft auch auf den wiederaufgefundenen ersten Band der Opera Hunnius' aus Gerhards Bibliothek zu. Ein Beispiel sei genannt: Im Rahmen der Abhandlung der Abendmahlsthematik entfaltet Gerhard in seinen ‚Loci theologici', dass 1. Kor 10,4 (‚Sie truncken aber von dem geistlichen Fels/ der mit folget/ welcher war Christus') nicht davon spricht, dass der Fels, der den Israeliten durch die Wüste gefolgt ist, Christus nur bezeichnet habe, wie Zwingli meinte, sondern Christus selbst dieser Fels war: „[...] spiritualis autem petra non significabat Christum, sed erat ipse Christus".[17] Wenig später bezieht sich Gerhard auf Hunnius, ohne hier näher zu bezeichnen, aus welcher Schrift er zitiert: „Sed prior interpretatio simplicior est & textui conformior, cùm non de aquis, sed de petra dicat Apostolus, quod fuerit Israëlitas secuta, cùm paulò post aquae penuriâ laborasse dicantur Israëlitae, quod ergo de hac spirituali petra bibisse dicuntur, id intelligendum venit hoc discrimine, quòd impii in typo duntaxat, pii verò in typo & fide simul biberint, quae est D. Hunnii explicatio".[18] Wenn man den „ARTICVLVS SIVE LOCVS DE SACRAMENTIS VETERIS ET NOVI TESTAMENTI, PRAECIPVE DE BAPTISMO ET COENA DOMINI" im ersten Band der lateinischen Werkausgabe Hunnius' durchsieht, entdeckt man Gerhards Referenztext recht rasch. Gerhard bezieht sich auf einen Passus im 14. Kapitel der genannten Schrift, den er mit mehreren Unterstreichungen und marginalen Strichen gekennzeichnet hat: „De qua spirituali petra omnes Israelitae biberunt, hoc discrimine, quod impij in typo duntaxat, pij verò in typo & fide simul biberunt."[19] Doch nicht erst im 1617 publizierten fünften Band seiner Loci, sondern bereits im 1610 gedruckten (und in den ersten Band der ‚Loci' eingegangenen) ‚Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione'[20] hat Gerhard – hier freilich ohne Hunnius überhaupt zu nennen –

---

[15] Vgl. Bibliotheca Gerhardina (wie Anm. 1), 820 <H394>.

[16] Vgl. etwa Johann Gerhard, Meditationes Sacrae (1606/7). Lateinisch-deutsch, kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger. 2 Bde., Stuttgart–Bad Cannstatt 2000, 40, Anm. 23; 85, Anm. 30; 674 u.ö.

[17] Johann Gerhard, Locorum Theologicorum Cum pro adstruenda Veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium Falsitate, per theses nervosè, solidè & copiosè explicatorum, TOMUS QUINTUS [...] EDITIO NOVISSIMA [...], Frankfurt a.M./ Hamburg 1657, 75a (loc. 24, § 92).

[18] Ebd. Im weiteren Verlauf des Locus ‚De sacra coena' (ebd., 138b [loc. 24, § 163]) bezieht sich Gerhard explizit auf „D. Hunnius Tract. De Coena. c. 14. tom. 1. col. 1088."

[19] Hunnius (wie Anm. 8), 1119B.

[20] Johann Gerhard, TRACTATUS De LEGITIMA SCRIPTURAE SACRAE INTERPRETATIONE, Censuris eximiorum Theologorum D. POLYCARPI LEISERI & D. BALTH-

eben diese Passage weitgehend wörtlich zitiert:[21] „1. Cor. 10. v. 4. Bibebant ex spirituali petra, petra autem erat Christus. Resp. Loquitur Apostolus de spirituali petra, quae Israëlitas comitabatur, haec v[ero] non significabat Christum, sed erat ipse Christus: ex hac spirituali petra bibebant omnes, hoc tamen discrimine, quod impii in typo duntaxat, pii verò in typo & fide simul bibebant."[22] Gerhards Vorrede zum ‚Tractatus' ist auf den 1. Januar 1610 datiert. Man wird anzunehmen haben, dass Gerhard den ersten Band der Werke Hunnius' im Jahre 1609 bereits besessen hat. Weiter wird man vermuten dürfen, dass Gerhard die Opera Latina von Hunnius sogleich nach Erscheinen kontinuierlich von 1607 bis 1609 erwarb. Der wieder aufgefundene erste Band zeigt, dass Gerhard diesen Theologen intensiv studierte und seit 1610 häufig zitierte. Deutlich wird weiter: Der Bestand der Bibliotheca Gerhardina ist nicht nur ein wichtiges Hilfsmittel im Hinblick auf die editorische Erschließung der Werke Gerhards. Vielmehr fördert die Kommentierung der Texte Gerhards auch wichtige Informationen bezüglich der Frage zutage, in welcher Zeit Gerhard welche Bücher für seine Bibliothek anschaffte.

Es ist geplant, den Hunnius-Band dorthin zu geben, wo er hingehört: In die Forschungsbibliothek Gotha.

ASARIS MENTZERI comprobatus ..., Jena 1610. Von diesem Text erschien im Jahre 1612 eine deutsche Übersetzung: Johann Gerhard, Tractätlein von heylsamer Außlegung der H. Schrifft/ Darinn gründtlich vnd deutlich erkleret wirdt/ welches die rechtmessige Außlegung der Schrifft sey/ vnd wie man darzu kommen möge/ Von D. Johanne Gerhard ... Erstlich in Lateinischer Sprach beschrieben/ vnd jetzo in das Teutsche versetzet, Frankfurt a.M. 1612. Vgl. Bibliographia Gerhardina (1601–2002). Verzeichnis der Druckschriften Johann Gerhards (1582–1637) sowie ihrer Neuausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen, bearb. v. Johann Anselm Steiger unter Mitwirkung v. Peter Fiers, Stuttgart–Bad Cannstatt 2003, Nr. 79. 102. Eine zweisprachige kritische Edition des ‚Tractatus' befindet sich in Vorbereitung.

[21] Freundlicher Hinweis von Vanessa Lohse (Hamburg).

[22] Gerhard, Tractatus (wie Anm. 20), 121. Entspricht weitgehend Hunnius (wie Anm. 8), 1119B/C.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Tworuschka, Udo (Hrg.), Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 32), Böhlau Verlag, Köln/ Weimar/ Wien, 2003, 498 S.

Udo Tworuschka, Professor für Religionswissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, hat in der Festschrift „Religion und Bildung als historische Forschungsfelder" 51 persönlich gehaltene Artikel von Forschern und 4 Artikel von Forscherinnen gesammelt. Alle Autorinnen und Autoren stehen bzw. standen, wie bei einer Festschrift üblich, in einer zwischenmenschlichen Beziehung zum Jubilar Michael Klöcker. Dieser ist Professor für Geschichte und ihre Didaktik an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Da Festschriften fast immer in der Not stehen, aus den diversen Interessen der Beitragenden einen roten Faden zu extrahieren, hat der Herausgeber schon bei der Anfrage an die Autoren aus dieser Not eine Tugend gemacht und darum gebeten, die persönliche Dimension ihrer Forschungstätigkeit herauszuarbeiten. Besonderes Augenmerk sollte dabei auf den entscheidenden Weichenstellungen in der jeweiligen wissenschaftlichen Biografie gelegt werden. Heraus kam ein lesenswertes Buch, das über die persönlichen Lebenswege hinaus Informationen zur Zeitgeschichte, zum jetzigen Stand des theologischen Denkens und zur Frage liefert, wie das Bildungssystem seine jetzigen Eliten damals erzog.

Letzter Punkt ist gewissermaßen das Umkehrbild der in den Artikeln beschriebenen Selbstwahrnehmung der Autorinnen und Autoren. Die vom Herausgeber eingeforderten „prägenden Weichenstellungen hin zum historischen Forschungsinteresse" (41 u.ö.) fragen zunächst nach dem Raum entscheidender Begegnungen und persönlichen Bekehrungen, der in der Erinnerung der Beitragenden bedeutungsgeladen wird. Dass nahezu alle Beiträge neben ihrem Elternhaus und ihrer Herkunft sowie wichtigen Büchern immer auch ihre akademischen Lehrer nennen, sagt einiges über soziale Netzwerke innerhalb des Wissenschaftssystems aus. Diese vom Herausgeber wohl ungewollte und gleichwohl höchst spannende Dimension drängt sich der Leserin und dem Leser auf, verweist sie doch auf die Bedingungen wissenschaftlicher Karrieren. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass persönliche Beziehungen neben den wissenschaftlichen Leistungen eine tragende Rolle in (deutschen) akademischen Laufbahnen spielen. Zugleich steht im Hintergrund solcher Beziehungen, wie sehr schön deutlich wird, immer der Druck, eigene Interessen den Erwartungen Anderer anzupassen. Wo beides gut zusammenspielte, erscheinen die Biografien im Sinne des Wissenschaftssystems als gelungen.

Hinter diesen im Sinne der Wissenschaft gelungenen Wegbeschreibungen der Autorinnen und Autoren stecken höchst individuelle Biografien, die sich nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Daraus kann man schließen, dass die Bedingungen der 1970er Jahre und der Folgejahre in der Bundesrepublik Deutschland für eine (geistes)wissenschaftliche Karriere äußerst günstig waren. Die Beiträge vermitteln den Eindruck von Erfolgsstorys akademischer Betriebsamkeit und suggerieren gleichzeitig in einigen Fällen (bspw. dem Beitrag von Wilhelm Damberg, 61–64) dem heutigen Leser das Bild von Studierenden als Touristen im Wissenschaftssystem. In der Summe scheint zur Zeit der entscheidenden Weichenstellungen hin zur eigenen Profession retrospektiv eine gewisse Leichtigkeit vorzuherrschen, die vor dem heutigen Hintergrund von Akademikerarbeitslosigkeit und Einsparungen in den Geisteswissenschaften befremdet.

Drei Aspekte seien hier aus der Fülle der Lesebeobachtungen, die diese reichhaltige Festschrift bietet, herausgegriffen.

Es handelt sich um Aspekte, die sich auf der Metaebene der Lektüre der Artikel ergeben haben. Diese Facetten sind zugleich Fragen, die der Rezensent an die Texte stellte. Zum einen die Frage nach der theologischen Denkrichtung, der sich die Autorinnen und Autoren, so sie sich in der Theologie oder Religionswissenschaft verpflichtet fühlen, verschrieben haben. Des Weiteren stellt sich die Frage zum gesellschaftsgeschichtlichen Wendepunkt 1968, der für die Altersstruktur der Autorinnen und Autoren eine Rolle gespielt haben könnte. Und schließlich, kurz gehalten, die Frage nach dem universitären Umfeld der Beitragenden. Denn alle Gratulanten haben einen akademischen Grad oder streben einen an. Wie selbstkritisch fließt das Arbeitsumfeld in Festschriftartikel ein, die Antwort darauf geben wollen, was die entscheidenden Knotenpunkte im persönlichen Werdegang waren?

Das theologische Denken betreffend stellt man fest: Es kommt nicht zu kurz. Sowohl historische Darstellungen aus den jeweiligen Forschungsgebieten, als auch die Darstellung der akademischen Lehrer (Lehrerinnen sind den Berichten zufolge bis 1968 rar gewesen) der Autorinnen und Autoren sind leicht und eingängig zu lesen, ohne platt zu sein. So bekommt man einen profunden Einblick über die Ausbildung und Reflexionsrichtung derjenigen, die heute in verschiedenen erziehungs- und religionswissenschaftlichen sowie theologischen Instituten, Fakultäten oder Akademien am Ruder sind. Themen, die diese Generation bewegten und immer noch bewegen, das Verhältnis Christentum-Judentum etwa (Siegfried Hermle, 143–149) oder die immer weiter ausgreifende akademische Reflexion der Ökumene bis hin zur Weite des interreligiösen Dialogs (Reinhard Kirste, 199–211) sind, das wird in den Beiträgen sehr deutlich, nie nur Arbeitsthemen. Sie sind Lebensthemen und folgen insofern dem Grundsatz, dass man von der Theologie – verstanden als das Nachdenken über Gott – und wohl auch von der Religionswissenschaft keinen Urlaub nehmen kann. Wie wahr!

Diesem Deutungshorizont können sich dann auch diejenigen Autorinnen und Autoren nicht verschließen, die nicht theologisch arbeiten. Durchgehend spürt man, wie persönlich eng verwachsen die schreibende Akademikerzunft mit „ihren" Themen ist.

Zeitgeschichtliche Informationen fließen hinter dem Rücken der Darstellungen ein. Besonders interessant ist der Band vor allem deswegen, weil seine Autorinnen und Autoren im Durchschnitt 1945 geboren wurden. Ihre akademische Ausbildung genossen sie in einer bildungsbürgerlich organisierten Universität und als Studentinnen und Studenten bekamen sie die Unruhen um 1968 und die damit eingeleiteten gesellschaftlichen Veränderungen persönlich mit. Letzteres Motiv tritt leider merklich in den Hintergrund der Darstellungen oder ist nur aus dem weiteren geschichtlichen Kontext der Artikel zu erschließen. Das in den Geschichtswissenschaften wie in der Theologie diskutierte „1968" stellt sich in diesem Sammelband insgesamt zahnlos dar und kommt damit neueren Erkenntnissen zu dieser Zeit entgegen, die in den Jahren der gesellschaftlichen Unruhe um 1968 eher die Institutionalisierung der gesellschaftlichen Kritik sahen als die revolutionäre Deinstitutionalisierung althergebrachter Strukturen. Aus der Institutionalisierung des Protests und der Kritik ergeben sich aus dem Band heraus zweierlei Deutungsmöglichkeiten, wie 1968 in die dargestellten Biografien hineinwirkte. Zum einen wurden die 1968er Anliegen marginalisiert und ausgesessen; zum anderen wurden die Beweggründe zur sog. Revolution als persönliche Motivation begriffen und in den eigenen Werdegang so organisch integriert, dass sie letztlich unsichtbar wurden. Wahrscheinlich treffen beide Möglichkeiten auf den einen oder die andere Autorin zu. Eine explizite Antwort bleibt der Band schuldig. Das retrospektive Verschwinden von „1968" bei denjenigen, die heute Professorinnen und Professoren sind oder es waren, ist hier jedenfalls eindrucksvoll dokumentiert.

In dieses Bild passt auch, dass der universitäre Wandel der letzten Jahre keinen Eingang in einen Artikel gefunden hat. Gerade die bundesdeutsche Universität hat in den letzten drei Dekaden einen deutlichen Wandel von der bildungstheoretischen Letztinstanz, der Bildungsidee Humboldts folgend, hin zur berufsbezogenen und damit funktionalisierten akademischen Ausbildung vollzogen. Es ist anzunehmen, dass die Beitragenden auch diesen Wandel mitgestaltet haben. Benannt wird er im Band selbst nicht.

Bleibt noch zu klären, wie aus dieser Festschrift heraus Religion und Bildung neben den oben genannten historischen Forschungsfeldern zu verorten sind. Die Religion kann ihren Nachwuchs nur aus sich selbst hervorbringen. Das zeigen die Beiträge. „Bildung" erscheint in diesem Zusammenhang als Distanz ermöglichende Kategorie zur eigenen Lebenserfahrung. Religion und Bildung, das macht diese Festschrift deutlich, sind nur komplex aufeinander zu beziehen. *Den* gemeinsamen Nenner gibt es hier nicht.

Eben wegen dieser Komplexität lässt dieses Buch auch kein einfaches Fazit zu. Sicher sind die einzelnen Berichte spannend zu lesen. Die vielfältigen Aspekte und die zahlreichen bildungstheoretischen und theologischen Perspektiven, die der Band eröffnet, sind aber nur auf der Metaebene aufeinander zu beziehen (bspw., wenn man den Bericht von Magdalene Bussmann, 55–60, mit den Augen von Michael N. Ebertz, 79–86, liest). Aus dem Buch heraus tut man sich etwas schwer, jenseits vom Interesse an einzelnen Autorinnen und Autoren konkrete Antworten auf Fragen zu finden, die man an ein Buch mit dem Titel „Religion und Bildung als historische Forschungsfelder" herantragen könnte. So steht dieses Werk symptomatisch für die derzeitige (religions)pädagogische Diskussionslandschaft, in der Lehrstühle und Institute vorwiegend diejenigen Fragen beantworten, die sie selbst stellen.

Dass die Beiträge lose und thematisch nicht systematisiert abgedruckt sind, liegt in der Logik der persönlich gehaltenen Anfrage an die Autorinnen und Autoren. Vielleicht spiegelt die Vielfalt, die hier zutage tritt, auch den Menschen Michael Klöcker ein wenig wider. Seine Bibliografie am Ende des Bandes sowie die Einleitung in sein Werk durch Udo Tworuschka am Anfang geben dazu ein umfassendes Bild des akademischen Lehrers Klöcker.

Diese Festschrift ist ein gelungenes Lesebuch für alle, die mit der Theologie und Pädagogik schon verwachsen sind und die tiefgehenden Artikel in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung in einen weiteren Kontext einordnen können.

Tübingen *Matthias Gronover*

Gatz, Erwin (Hrg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation. Hrg. unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb und Helmut Flachenecker, Freiburg i. Br. (Herder) 2003, 936 S. mit 64 farbigen Bistumskarten.

Der stattliche, nobel gestaltete Band behandelt die Geschichte aller 77 Erzbistümer und Bistümer im Heiligen Römischen Reich, auch jener Bistümer, die nur kurze Zeit bestanden haben, die im Zeitalter der Reformation als geistliche Institutionen untergegangen oder erst in der Spätphase des alten Reiches entstanden sind. Dargestellt werden nicht nur die Bistümer als geistliche Jurisdiktionsbezirke, sondern auch die mit vielen Bistümern verbundenen landesherrlichen Erz- und Hochstifte. Dieser Band steht in engem Zusammenhang mit den ersten vier Bänden des ebenfalls von Erwin Gatz herausgegebenen Bischofslexikons: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448 (Berlin 2001); Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648 (Berlin 1996); Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803 (Berlin 1990); Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983). Der vorliegende Band über die Bistümer umfasst somit, wie die Bände des Bischofslexikons, das Gebiet von Utrecht, Lüttich, Metz, Toul, Verdun, Basel und Lausanne im Westen, bis zur Kirchenprovinz Riga im Osten, sowie von Bremen, Schleswig, Lübeck, Ratzeburg, Schwerin und Kammin im Norden bis Sitten, Chur, Trient, Aquileia, Triest und Pedena im Süden. Alle Bistümer sind in einer Übersichtskarte des Heiligen Römischen Reiches und in farbigen Separatkarten dargestellt, wobei der Stand um 1500 dokumentiert ist. Diese Karten verdienen besondere Anerkennung. Jedem Bistumsartikel ist die Bischofsliste und eine knappe (manchmal zu knappe) Übersicht der Quellen und Literatur beigegeben. In Weiterführung des biographischen Bischofslexikons hat Erwin Gatz außerdem herausgegeben: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001 (Berlin 2002). Zum Gesamtwerk des Herausgebers gehören auch die Bände der „Geschichte des kirchlichen Lebens" und „Kirche und Katholizismus seit 1945". – Der Band über die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von den Anfängen bis zur Säkularisation soll demnächst eine Fortführung finden: Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart.

Der Herausgeber, Prof. Erwin Gatz, seit 1975 Direktor des Campo Santo Teutonico in Rom, konnte das gewaltige Werk gewiss nur mit zahlreichen Helfern und Mitarbeitern erstellen. Aber letztlich war seine unermüdliche Initiative entscheidend. So entstand eine der umfangreichsten und bedeutendsten Leistungen der Kirchengeschichtsschreibung in den genannten Regionen der letzten Jahrzehnte. Dafür kann nur Dank und höchste Anerkennung bezeigt werden.

München *Georg Schwaiger*

Herrmann, Christian, Hahn, Eberhard (Hrg.), Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 2001, 375 S., geb., Hardcover – ISBN 3-87513-126-6

Der emeritierte Erlanger Ordinarius für Systematische Theologie, Reinhard Slenczka, wurde zum 65. Geburtstag mit einer Festschrift geehrt, in der nur Professoren um Mitarbeit gebeten waren (In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche, hrg. v. Manfred Seitz und Karsten Lehmkühler, Göttingen 1996). Zum 70. Geburtstag folgt nun eine Festschrift, in der die Schüler sowie mehrere enge Weggefährten dem Lehrer und Freund ihren Dank abstatten. Der Band schließt sich insofern an den ersten an, als etwa das Schriftenverzeichnis Reinhard Slenczkas hier für die Jahre 1995 bis 2000 fortgeführt wird (S. 366–370).

Ein Blick auf die Liste der Autoren (S. 371–375) zeigt die Weite des geographischen und ökumenischen Radius, der Reinhard Slenczka immer eigen war und der in seiner Lehrtätigkeit nach der Emeritierung in Riga einen gewichtigen weiteren Akzent erhalten hat. Diese Weite ist gepaart mit der verbindenden Eindeutigkeit theologischer Grundaussagen im Bekenntnis der Hoffnung – geboren aus dem Wort des lebendigen Gottes – über Konfessionsgrenzen hinweg. Das Buch erscheint in einem Verlag, dem der Jubilar durch sein Wirken als Ephorus der Studentenheime des Martin-Luther-Bundes in Erlangen verbunden war, und der mit seinen Publikationen für den weiten Horizont des Luthertums steht.

Hier können nur schlaglichtartig Blicke auf wichtige Aspekte aus den 22 Einzelbeiträgen, die in diesem Band vereint sind, geworfen werden. Jochen Eber behandelt „Die Heilige Schrift bei Christoph Ernst Luthardt" und lenkt dadurch die Aufmerksamkeit in die Geschichte der Erlanger (und Leipziger) Fakultät. Luthardt bringt in seinen „Apologetischen Vorträgen" eine Fülle von Argumenten vor, „die nicht die Schriftlehre allein mit den Inhalten der altprotestantischen Orthodoxie wiederzubeleben versuchen. Stattdessen verknüpft er zentrale klassische Themen (wie die Klarheit und Inspiration der Schrift) mit den zeitgenössisch formulierten – in kirchengeschichtlicher Perspektive viel älteren – Fragestellungen (Notwendigkeit, Zuverlässigkeit, Kritik der Schrift u. ä.), um in einer neuen Situation die alte Wahrheit der Schrift als Gottes Wort zur Geltung zu bringen"(S. 16). Eber ordnet Luthardt ein in die Geschichte der Dogmatik, um dann sein Verständnis der Heiligen Schrift als Gnadenmittel zu entfalten. Er betont die Eigenständigkeit Luthardts und zeigt Linien der Verbindung zwischen ihm und Johann Georg Hamann auf.

Stefan Felber behandelt das Thema „Zur Autorität des Alten Testaments". Eberhard Hahn stellt sich der Frage: „Darf man heute noch dogmatisch sein?". Michael Nüchtern schreibt über „Apologetik in öffentlicher Verantwortung". Thomas Junker stellt sich dem Thema „Dem Volk auf's Maul schauen" und macht kritische Anmerkungen zur Rezeption eines Lutherzitats. Michael Plathow beleuchtet „Lehren und Lehre im Leben der Gemeinde". Plathow greift eine Interpretation der „Lehre" von Slenczka auf, zeigt praktische Anwendungsbeispiele aus der Gemeinde auf und stellt sie zur Diskussion, um daran seine Interpretation von Lehre zu entfalten. Augustinus R. Sander OSB macht Anmerkungen zum Verständnis der Ordination in der lutherischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Er exemplifiziert dies an einem konkreten Ordinationszeugnis, das Martin Chemnitz in Braunschweig 1568 erstellt hat. Vf. schließt seinen Beitrag: „Als *theologisches* Dokument bezeugt es [=das Ordinationszeugnis] auch in der gegenwärtigen Zeit, was für jeden Amtsträger bleibend verbindliches Fundament seines Dienstes ist: von dem im Amt der Kirche wirksam gegenwärtigen Herrn *getragen* zu sein." Er sieht also wichtige Akzente zum Verständnis der Ordination aus der Geschichte als in der Gegenwart wichtig an. Christoph Schrodt widmet sich dem Thema Gebet. „Betet im Geist!" überschreibt er seine ‚vorläufigen' Bemerkungen zur Beziehung von Gebet und Heiligem Geist. Shozo Arai schreibt über „Mann und Frau in Genesis 1–3". Gottfried Martens greift ein Thema auf, das zum Verständnis der Nürnberger Reformationsgeschichte von Bedeutung ist. Er stellt den Kampf des Andreas Osiander gegen die Praxis der allgemeinen Absolution in Nürnberg vor. Hier werden zunächst wichtige und oft verdrängte Informationen über die Beicht- und Sakramentszulassungspraxis in Nürnberg zur Zeit der Einführung der Reformation (ab 1524) festgehalten, teils in kritischer Auseinandersetzung mit der Interpretation eines Editors in der Gesamtausgabe der Werke des Nürnberger Reformators. Der Absolutionsstreit von 1533 wird dann eigens thematisiert und vorgestellt. Das ist auf der Basis der Edition ein historisches Ergebnis, das den Fakten gerecht wird. Martens verfolgt mit seiner Abhandlung allerdings ein aktuelles Ziel. Er will die Bedeutung des Gnadenmittels Absolution unterstreichen. Damit legt er den Finger auf eine Frage, die im heutigen Protestantismus zu stark marginalisiert worden ist, aber gleichwohl auch nur mit seelsorgerlicher Weisheit in die Praxis umgesetzt

werden kann. Claus Schwambach wendet sich Luthers ‚Sermon von der Bereitung zum Sterben' als einer Herausforderung für die christliche Verkündigung und Seelsorge zu.

Andere Beiträge setzen ökumenische Akzente oder behandeln aktuelle Fragen aus den Kirchen und dem Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen. Andere widmen sich ethischen Fragen. Die letzten beiden Texte sind Predigten.

Natürlich ist das nur ein kurzer Einblick. Man könnte auch andere Beiträge näher beleuchten. Ebenso wäre eine Reflexion über den sehr bunten Kreis der in diesem Band um den Jubilar als gemeinsamen Lehrer und Bezugspunkt vereinten Autoren naheliegend. Dass ein einziger Theologe von dieser Entschiedenheit in dogmatischen Fragen so verschiedenartige Lebenswege begleitet und geprägt hat, ist ein wirklich sehr bemerkenswertes Phänomen. Im Vorwort liest man zur Frage: Es „läßt der Autorenkreis zugleich ökumenische Breite erkennen, ohne doch in den anderswo üblich gewordenen ökumenischen Reduktionismus und Relativismus zu verfallen. Gemeinsam ist allen Aufsätzen ein Rekurs auf die konstruktiven Grundlagen theologischer Rede. Das gilt für die Vertreter evangelischer Landeskirchen unterschiedlicher Provenienz (häufig aber – wie Sie [=Slenczka] selbst – Unionslutheraner) ebenso wie für die Altlutheraner von der SELK, den Autor der Freien evangelischen Gemeinde, den römischen Katholiken und den rumänisch-orthodoxen Theologen." Nicht alle, die hier angefragt wurden, weil sie in den Schülerkreis gehören, haben einen Beitrag liefern können. Dieser Band zeigt wie in einem Spiegel den breiten Wirkungsbereich des Jubilars. Am Ende des Bandes werden die Autoren auch mit Kurzbiographie und Bild vorgestellt. Ein eindrucksvoller Band auch im Blick auf die äußere Gestaltung, wenn man auch nicht jedes darin enthaltene Urteil teilen muss.

Neuendettelsau *Rudolf Keller*

Babo, Markus, Kirchenasyl – Kirchenhikesie, Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (= Studien zur Moraltheologie 20), Münster (LIT-Verlag) 2003, 480 S., kt. ISBN 3-8258-5591-0.

In Antike und Mittelalter dienten sakrale Orte als Stätten des Schutzes vor Blutrache oder den Härten staatlicher Strafverfolgung; heute suchen allein in der Bundesrepublik Deutschland jährlich über einhundert Ausländer ohne gültige Aufenthaltsgenehmigung in kirchlichen Gebäuden Zuflucht vor Abschiebung. In Geschichte wie Gegenwart blieb der Sakralschutz – insbesondere aus rechtlicher Sicht – umstritten und deshalb ist auch die Frage nach seiner ethisch-moralischen Rechtfertigung bis heute virulent. Innerhalb dieses thematischen Dreiecks von historischer Dimension, gesellschaftlicher Aktualität und ethischer Begründbarkeit religiösen Asyls ist die Druckfassung der im Sommersemester 2001 an der Katholischen Universität Eichstätt abgeschlossenen Dissertation von Markus Babo „Kirchenasyl – Kirchenhikesie" angesiedelt.

Die gemeinsame Basis für die Analyse sakralen Schutzes damals wie heute stellt für Babo – wie im Titel angedeutet – die terminologische Ausdifferenzierung zwischen „Kirchenasyl" und „Kirchenhikesie" dar. „Kirchenasyl" wird dabei im Sinne eines – bis zu einem gewissen Grad auch staatlich anerkannten – Rechtsanspruchs interpretiert. Unter „Kirchenhikesie" dagegen wird vom Autor eine unterstützende und helfende Funktion der Kirche verstanden, eine Anwaltschaft für Menschen in Not, die auf Konfliktlösung abzielt, aber keine unbedingte Sicherheit vor staatlichem Zugriff garantiert.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich der „Entstehung und Geschichte des Kirchenasyls" (21–151) von den Vorformen in der Antike, seiner Etablierung und später Verabsolutierung, über seine Einschränkung im Spätmittelalter bis zu seiner Abschaffung zur Zeit des Absolutismus und der Aufklärung. Das religiöse Asyl im antiken Griechenland und im antiken Rom, so arbeitet Babo heraus, besaß den Charakter einer helfenden und unterstützenden Hikesie. Erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts habe sich die „Kirchenhikesie" zum „Kirchenasyl" im Sinne eines Rechtsinstituts entwickelt. Das Kapitel endet mit einem kurzen Abschnitt über das Wiederaufleben sakralen Schutzes im 20. Jahrhundert zunächst für Oppositionelle im Dritten Reich und Ausreisewillige in der DDR, später für Flüchtlinge, die „durch das Netz des staatlichen Asylrechts fallen würden, nachdem dieses im Zuge der globalen Migrationsbewegungen zunehmend eingeschränkt wurde" (139). Diese neueren Entwicklungen besäßen wiederum den Charakter einer „Kirchenhikesie", da sie auf keinem Rechtsanspruch, sondern auf einem freiwilligen Hilfsangebot der Kirchen beruhten.

Die aktuelle Situation behandelt der Autor ausführlich im zweiten Kapitel (153–271): Die Thematik wird in das

Spannungsfeld von staatlicher Asylpolitik, kirchlicher Hikesie und ethischen Aspekten des Flüchtlingsschutzes gestellt. Eines der Hauptprobleme sieht Babo dabei darin, dass aus ethischer Sicht ein Schutzanspruch des Asylsuchenden bestehe, die gesetzliche Verankerung dieses Anspruches in der deutschen Nachkriegsgeschichte aber schrittweise ausgehöhlt worden sei. Deshalb bestehe zwischen staatlichem Asylrecht und Kirchenasyl heute folgender Zusammenhang: „Fehlende subsidäre Möglichkeiten auf staatlicher Seite" (239), auch in komplexen Einzelfällen einen ethischen Kriterien gerecht werdenden Flüchtlingsschutz zu gewährleisten, könnten zur Notwendigkeit führen, von den „Möglichkeiten subsidiärer Abhilfe durch Kirchenhikesie" (241) Gebrauch zu machen.

Den ethischen Aspekt des Schutzes von Flüchtlingen in Gotteshäusern vertieft Babo im dritten Kapitel auf theoretischer Ebene (273–398), indem er das Konzept der „Kirchenhikesie" unter anderem im Kontext von Verantwortungsethik sowie mit Blick auf das Spannungsfeld zwischen der grundsätzlichen Verpflichtung zum Rechtsgehorsam und dem Vorrang der Gewissensentscheidung diskutiert.

Im abschließenden vierten Kapitel (399–422) fasst Babo den Zusammenhang zwischen historischen Formen des Sakralschutzes, modernem Kirchenasyl und der ethischen Dimension des Flüchtlingsschutzes zusammen. Sein Fazit lautet, dass auch ein von der geschichtlichen Entwicklung geprägtes Modell wie die „Kirchenhikesie" für die Gegenwart Bedeutung haben kann – und zwar als Anstoß zur Rehumanisierung des Asylrechts in Deutschland: „Begreift man nämlich Geschichte als Prozeß und diesen wiederum als permanenten Versuch des Menschen, ein je höheres Maß an Humanität zu verwirklichen – und nur dann kann man Geschichte trotz aller Rückschläge als sinnvoll betrachten -, so wird man sich auf diesem Weg in eine je bessere Zukunft auch an Modellen der Vergangenheit kreativ orientieren können. Im Bereich des Asylrechts stellt Kirchenhikesie ein solches zeitgemäß-unzeitgemäßes Modell dar." (409)

Zwar ist nicht davon auszugehen, dass der von Babo in die Diskussion eingebrachte Begriff der „Kirchenhikesie" den im Sprachgebrauch längst auch für den modernen Sakralschutz eingebürgerten Terminus des „Kirchenasyls" ablösen wird. Den Wert des Werkes schmälert dies nicht. Es handelt sich um den gelungenen Versuch, die Relevanz eines geschichtlichen Phänomens in seinen unmittelbaren Auswirkungen auf die politisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten der Gegenwart aufzuzeigen. Hinsichtlich des Forschungsgegenstandes Kirchenasyl ist bemerkenswert, wie ungemein klar Babo den Unterschied zwischen Sakralschutz als Rechtsanspruch und Sakralschutz als Unterstützung herausarbeitet. Positiv sticht auch die Tatsache hervor, dass er seine These ethischer Defizite beim heutigen Flüchtlingsschutz nicht pauschal in den Raum stellt, sondern sehr fundiert mit Fakten und Zahlen belegt.

Durch ihr eigenständiges Profil der Verknüpfung geschichtlicher, aktuell-politischer und ethischer Aspekte hebt sich die Arbeit angenehm von der Vielzahl bereits existierender rein historischer oder rein juristischer Werke zu diesem Thema ab. Es bleibt zu hoffen, dass das Buch „Kirchenasyl – Kirchenhikesie" von Markus Babo die Beachtung findet, die es zweifelsohne verdient.

Passau/Augsburg *Matthias Morgenstern*

Antike

Breitenbach, Alfred, Das „wahrhaft goldene Athen". Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (= Theophaneia, Bd. 37), Berlin – Wien (Philo Verlagsgesellschaft) 2003, 352 S., geb., ISBN 3-8257-0355-X

Das Verhältnis des Christentums zur antiken „heidnischen" (paganen) Kultur war von Anfang an spannungsreich. Wohl die prägnanteste Kurzdefinition ist Tertullians berühmtes Diktum: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?" (praescr. 7,9). Diese Frage stellte sich seit dem 4. Jahrhundert allerdings nicht mehr nur rhetorisch, sondern ganz konkret: In der christlichen Kirche stieg der Anteil derer, die die Bildungsgüter der hellenistischen Antike reichlich erworben hatten, möglicherweise sogar durch eine Studienzeit in Athen. Gebildete Christen übernahmen Bischofsstühle und standen damit vor der Frage, ob Athen tatsächlich nichts mit Jerusalem zu tun haben dürfe, grammatisch-rhetorische und philosophische

Bildung also im Sinne Tertullians radikal zu verwerfen seien. Die Trierer altphilologische Dissertation von Alfred Breitenbach (jetzt Bonn) versucht nachzuzeichnen, wie „die Schüler Athens auch zu Lehrern der Kirche geworden" sind; sie gelangt zu dem doppelten Ergebnis: „Sie haben sich die Bildungsmetropole Athen erobert. Und zugleich eroberten sie die Chiffre" (4).

Noch im Bann der Apologetik steht Eusebius von Caesarea, dem der erste Hauptteil (27–125) gewidmet ist. In seiner Chronik erscheint Athen als „Leitfaden und Orientierungshilfe für die Weltgeschichte" (54; vgl. 58) und wird mit Topoi der traditionellen *laudes Athenarum* (eingangs skizziert: 9–26) in Verbindung gebracht: Gelobt werden Freiheit, Demokratie (so auch die Kappadokier, vgl. 233), Gesetzgebung und Bildung, „der Gemeinplatz des Athenlobes, der für sich beanspruchen kann, am längsten seine Entsprechung auch in der Realität gehabt zu haben" (61). Als christliche Stadt hat Athen für Eusebius praktisch keine Bedeutung (68); vielmehr fungiert es als Wirkungsstätte derjenigen Philosophen, in deren Tradition Eusebius das Christentum verortet (Anaxagoras, Sokrates, Platon; vgl. 79–82). Dem Topos von Athen als Inbegriff der Weisheit (96) steht harsche Kritik an den Mysterien von Eleusis gegenüber (87), vor allem aber an der Religionspolitik der Athener, die „wahre, d.h. hier dem Christentum verwandte Ansichten aus Rücksicht auf lokale pagane Religion und Kulte zu unterdrücken" strebten (89f.; vgl. 103.113f.). Platon habe immerhin versucht, die pagane Vielgöttertheologie zu überwinden, ohne jedoch seine Erkenntnisse gegen staatliche Repression standhaft zu vertreten (119f.). B. resümiert: „Athen, seine Philosophie und seine Philosophen fungieren als Wegbereiter des göttlichen Logos, und sie sind die Grundlage für eine auch griechische Identität der Christen" (123) – wobei m.E. zu fragen bleibt, ob die zitierten Philosophen nicht eher *gegen* ihre Stadt, d.h. gerade nicht als Ruhmesblätter Athens, sondern als Individuen mit protochristlicher Erkenntnis angeführt werden, so dass die Chiffre „Athen" als überwiegend negativ konnotiert erscheint. Dem entspricht, dass Eusebius die Topik der Athenpanegyrik nutzt, „um damit den höheren Anspruch des Christentums zu beweisen: nicht Athenlob, sondern Apologie des christlichen Glaubens" (125). Da Eusebius „von persönlichen Eindrücken völlig frei" ist, hat „Athen" eine „rein systematische Funktion" (124), begegnet also lediglich als „historiographische, kulturgeschichtliche Konstruktion"; ein Gegensatz zu Jerusalem ist „höchstens abgeschwächt zu erkennen" (125).

Für die „drei großen kappadokischen Kirchenväter" (127–256) war Athen dagegen schon aus biographischen Gründen wichtig, da Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz dort studiert hatten, und dies trotz der Warnungen mancher frommer Mitchristen (135). Gregor von Nyssa wurde dagegen von seinem Bruder Basilius in Rhetorik unterwiesen (vgl. 131), den seine Studien reichlich hochmütig hatten werden lassen, wie Gregor beklagt (156.170f.) – gegen Basilius' eigene Darstellung gegenüber Eustathios von Sebaste: Dessen asketische „Philosophie" sei für ihn der Grund gewesen, Athen zu verlassen und das dort Gelehrte zu verachten (epp. 1; 223; vgl. 168). Gregor von Nazianz nennt dagegen als Studienmotivation, „die [pagane] Bastardbildung der rechtmäßigen [christlichen Bildung] beizugeben" (carm. 2,1,11; zit. 172: λόγους δοναι βοητοὺς τοὺς νόθους τος γνησίοις). Betonte Unbildung als christliches Ideal lehnt er ab, da ja schon Paulus auf dem Areopag in der Diskussion mit Weisen und Sophisten „seine Gewandtheit im Umgang mit heidnischer Weisheit" gezeigt habe (178). Die blinde Athenbegeisterung (φιλαθήναιος) seiner Jugend sei freilich töricht (μάταιος) gewesen (or. 43,17; zit. 154) – davon habe ihn Basilius errettet. Die Erinnerung an die gemeinsamen Athener Zeiten nutzt Gregor, um bei aktuellen Differenzen die biographisch fundierte Übereinstimmung im Wesentlichen zu beschwören (182–185). Weiterhin begegnet die Chiffre „Athen" in seiner Korrespondenz mit dem paganen Rhetor Eustochios zur Selbstdefinition als ἀττικός (190), was nicht im Sinne eines „attizistischen" Stiles aufzufassen ist, sondern als Inbegriff griechischer Bildung, wie die synonym gebrauchten Verben ἀττικίζειν und ἑλληνίζειν zeigen; eben Letzteres wollte Kaiser Julian den Christen untersagen, wie Gregor empört referiert (or. 4,5). Aber auch Basilius galt z. B. für Libanios aufgrund seiner Studien in Athen als schätzenswerter Korrespondent (Bas. ep. 336,1 = Liban. ep. 1581,2; zit. 193).

Das Urteil der Kappadokier über das gegenwärtige Athen ist hingegen wenig enthusiastisch: Nach dem Tod des christlichen Rhetors Prohairesios ist Athens Ruhm dahin (Greg. epitaph. 5; zit. 247f.). Alle drei Kappadokier rezipieren die Kritik von Apg 17,21, die Athener verbrächten ihre Zeit „mit nichts anderem, als immer etwas Neueres zu sagen oder zu hören" (zit. 217). Sowohl bei Gregor

von Nyssa, der Athen nie besucht hat, als auch bei Basilius, der sich diesbezüglich nicht auf eigene Erfahrungen in und mit Athen bezieht (224f.), handelt es sich um einen vergangenheitsbezogenen Topos: In der Gegenwart sind die in Apg 17,18 genannten Stoiker und Epikureer tatsächlich überall zu finden (226). Dennoch können die Kappadokier durchaus Persönlichkeiten und Begebenheiten aus der Geschichte Athens als Exempla heranziehen, so Basilius, der nacheinander Perikles und Sokrates als Beispiele der Beherrschtheit gegenüber einem zornigen Menschen anführt, letzteren mit explizitem Bezug auf Mt 5,39 (adolesc. 7; zit. 233f.236). Gregor von Nazianz kann Sokrates' Hinrichtung gar mit Jesu Tod parallelisieren (ep. 32,11; zit. 213), andererseits aber an seinem Beispiel „die Überlegenheit christlicher Märtyrer gegenüber denen der Heiden" aufzeugen (carm. 1,2,10; vgl. 244f.). Diese Ambivalenz ist symptomatisch für die Athen-Rezeption Gregors, der bei aller Kritik doch stets „Bewunderung und auch Zuneigung zu seinem ehemaligen Studienort" erkennen lässt (256) – am eindrücklichsten in der Grabrede auf Basilius (or. 43,14; zit. 145), der zum Studium „zum Ursprung der Redekunst" (ἐπὶ τὸ τῶν λόγων ἔδαφος) geschickt worden sei, „in das wahrhaft goldene und für Schönes förderliche Athen" (Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως καὶ τῶν καλῶν προξένους).

Ein „Ausblick: Ein Bischof in Athen" (257–287) lässt am Beispiel des Michael von Chonai (ca. 1138–1222) nach „Kontinuität oder Bruch" der christlichen Athenwahrnehmung fragen. Das „romantische" Athenbild, das der hochgebildete Michael an seine Wirkungsstätte mitbrachte (269), basiert auf dem klassischen Athenlob, unter signifikanter Umwertung von Apg 17,21: Gerade die Wissbegierde der Athener habe sie aufnahmebereit für das Christentum gemacht (273). Die Realität belehrte ihn jedoch eines Besseren, wie er dem Praitor Demetrios Drimys klagte: „Musen und Chariten hätten Attika verlassen, Athen habe stattdessen bäurisches Wesen und barbarische Sprache erlost" (283). Bei Michael von Chonai wird damit „in einzigartiger Weise die Divergenz zwischen Lesewelt, dem Monument, und Lebenswelt, den eigenen Erfahrungen" deutlich (285): „Athen ist nicht mehr gefährlich für Christen: Es ist mittlerweile selbst christlich geworden. Es ist aber gefährlich für Gebildete" (287); das Bild hat sich also seit der Spätantike diametral gewandelt.

Die auf den ersten Blick begrenzte Thematik von B.s Studie führt zu einem facettenreichen Ausschnitt aus der breitgefächerten Thematik „Antike und Christentum": B. gelingt es, das schon vielfach behandelte Verhältnis des spätantiken Christentums zur hellenistischen Kultur aus einer neuen Perspektive zu beleuchten und – besonders für die Kappadokier – die Reflexion darüber von der jeweiligen Biographie und von der bleibenden sozialen Einbindung in die Schicht der Bildungsträger her neu zu profilieren. Die Darstellung ist flüssig zu lesen; glücklichen Formulierungen („strategische Sentimentalität", 182) stehen gelegentlich gewollt umgangssprachliche („Vitamin A", 198) gegenüber. Der Anmerkungsapparat entlastet den Haupttext wohltuend von den oft komplizierten, gleichwohl unerlässlichen Einleitungsfragen. Sämtliche Quellentexte werden im Original und in deutscher Übersetzung dargeboten und durch ein umfangreiches Stellenregister erschlossen. Zusammenfassungen nach jeder größeren Sinneinheit erleichtern die Orientierung innerhalb der Argumentation. Insgesamt legt der Altphilologe B. ein Buch vor, das in gelungener Weise eine Brücke zur Patristik schlägt und damit eine Zeit neu beleuchtet, in der die Grenzen von Christentum und Heidentum, Kirchenvätern und Rhetoren noch keineswegs trennscharf gezogen waren.

Offen lässt B. allerdings die Frage, wie repräsentativ Eusebius, Basilius und die Gregore für ihre Zeit waren – die christlichen Kulturkritiker, die nicht der Bildungselite angehörten, bleiben, abgesehen von Eustathios, weitgehend im Schatten; genannt werden neben Tertullian und Laktanz nur Tatian und Klemens von Alexandrien, also Autoren der vorkonstantinischen Zeit (138f. Anm. 75.77). Jedenfalls waren es auch im 4. Jh. keineswegs nur die „gebildeten Christen der Oberschicht, aus der sich… die Bischöfe dieser Zeit rekrutierten", wie B. allzu pauschal konstatiert (7 → vgl. jetzt dazu Sabine Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens, Diss. phil. Jena 2005, bes. 267–274). Konkret wäre etwa zu fragen, ob die bei Gregor von Nazianz (or. 4,102) zitierte Kritik Kaiser Julians – „Uns gehört Wissenschaft und Bildung, wozu auch die Verehrung der Götter gehört. Für euch paßt Dummheit und Rohheit; euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube!" (vgl. auch Contra Galilaeos, frg. 55 Masaracchia) – lediglich die von Kelsos und Porphyrios her bekannte Polemik aufgreift (z. B. Orig. Cels. III 44), oder ob sich hier bereits die in Kirchenordnungen des 4. Jh.s zu beobachtende Tendenz spiegelt, christlichen Amtsträgern die Lektüre „heidni-

scher" Schriften kategorisch zu untersagen (so Const. App. I 6)? Dies betrifft nicht mehr unmittelbar den christlichen Umgang mit der Chiffre „Athen" und soll daher nicht der Untersuchung B.s als Mangel angelastet, sondern als Desiderat benannt werden, dessen Einlösung der „Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der heidnisch-antiken Kultur" noch größere Tiefenschärfe verleihen könnte.

Jena *Peter Gemeinhardt*

Alte Kirche

Lamberz, Erich, Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II): Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, NF Heft 124, München, Verlag C. H. Beck, 2004, 88 S., Kart., 3–7696 0119-X

Das II. Konzil von Nizäa (787) stellte nach der ersten Phase des großen Bilderstreits die Verehrung der Bilder wieder her und war damit auch von Einfluss auf die frühkarolingische Bilderpolitik im Westen. Eine historisch-kritische Edition seiner Akten existiert bislang nicht, wird aber von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für die *Acta conciliorum oecumenicorum* vorbereitet. Im Rahmen dieser Arbeiten hat Erich Lamberz, Mitarbeiter der Akademie, die zu besprechende Studie vorgelegt.

Präsenz-, Subskriptions- und Akklamationslisten von Konzilien sind häufig für deren Geschichte selbst von nur untergeordneter Bedeutung, umso wichtiger aber für die Prosopographie, die historische Geographie, für die Geschichte der inneren Strukturen der Kirche sowie – sofern Äbte zu den Konzilsvätern gehörten – für die Geschichte des Mönchtums und der Klöster. Die Probleme, die solche Listen bieten, sind jedoch, angefangen von denen des I. Ökumenischen Konzils von Nizäa (325), häufig verwickelt und komplex. Wer sich damit beschäftigt, muss sich zunächst meist durch ein Verwirrspiel von Dubletten, Lücken und Interpolationen hindurcharbeiten. Die handschriftliche Überlieferung des II. Nicaenum bietet insgesamt sechs, teilweise erheblich voneinander abweichende Listen.

L. stellt zunächst die Handschriftenlage dar sowie die gegenüber diesen Handschriften älteren lateinischen Übersetzungen der Akten aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Was die Arbeiten Jean Darrouzès zu den Bischofslisten angeht, so kritisiert er, dass dieser auf der Basis des bei Mansi edierten Texts der Akten (der schlechter ist als der der *editio princips* von 1585) trotz Hinzuziehung weiterer Handschriften „alle überlieferten Listen *cum grano salis* als Spiegel der tatsächlichen Verhältnisse während des Konzils aufgefasst" (11) habe. Dies jedoch ist nach Meinung des Verfassers nur sehr bedingt der Fall.

Als Basis für die künftige Beschäftigung mit den Teilnehmerlisten dieses Konzils legt L. diese in Form einer synoptischen Edition vor, in der „die Abweichungen zwischen den Listen und die wichtigsten Varianten der Überlieferung erfasst werden", die sich aber ausdrücklich nicht als Rekonstruktion einer Teilnehmerliste versteht (40). Ausführlich äußert sich der Verfasser zur Überlieferung und Beurteilung jeder einzelnen der sechs Listen A – F, die in dieser Synopse erfasst werden, und kommt zu dem Urteil, dass die Liste F, die Subskriptionsliste der siebten und letzten Sitzung des Konzils, am meisten Vertrauen verdiene, obwohl sie weniger umfangreich ist als die Subskriptionsliste der vierten (D) und die Präsenzliste der siebten Sitzung (E). Die Ordnung dieser Liste sei in sich am schlüssigsten und die Zahl von 306 Subskribenten durch die Überlieferung in den *Libri Carolini* gestützt. Das Fehlen von Namen, die auf anderen Listen auftauchen, erklärt L. durch vorzeitige Abreise „oder aus anderen, für uns nicht mehr nachprüfbaren Gründen (Tod, Krankheit usw.)" (33).

Auffällig ist, dass in dieser Liste F die Metropolitansitze von Thessalonike und Traianupolis fehlen, die nur in der Liste E, einer nach L. späten Kompilation des frühen 9. Jahrhunderts, genannt werden, sowie in Liste D, die erkennbar zahlreiche anachronistische Zusätze enthält, die aus späterer Zeit stammen müssen. Dass offensichtlich die Metropoliten der beiden genannten Bistümer nicht am Konzil teilgenommen haben, dies aber im 9. Jahrhundert vorausgesetzt wird, ist, wie L. mit Recht feststellt, für die Beurteilung der byzantinischen Wiedergewinnung des Ostillyricums und der Peloponnes ein aussa-

gekräftiges Ergebnis, das gleichzeitig auch für die schwierige (noch zu schreibende) Geschichte des päpstlichen Vikariats von Thessalonike (vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2, Tübingen 1933, 666f; Die Geschichte des Christentums 3, Freiburg 2001, 576–578 [B. Flusin/J. Rist]) Bedeutung hat.

Insgesamt hat L. eine verdienstvolle, im Detail mit Sicherheit oftmals sehr mühsame Arbeit vorgelegt, von der man froh ist, dass sie (noch) jemand finanziert. Zu bedauern ist, dass er sich in seiner Edition der Konzilslisten – wie der Titel der Studie sagt – auf Bischöfe konzentriert, nicht aber zusätzlich auch die Äbte erfasst hat. Die Liste B enthält die Namen von 10 und Liste D die Unterschriften von 132 Äbten; auch wenn D deutliche Spuren späterer Kompilatoren enthält, ist dies Material für die mittelbyzantinische Klostergeschichte sicherlich sehr interessant. Neben dem topographischen Index wäre ein zusätzliches Namensverzeichnis nützlich gewesen.

Tübingen *Hans Reinhard Seeliger*

Isidori Hispalensis Chronica cura et studio Jose Carlos Martin (CChr SL CXII), Turnhout: Brepols Publishers 2003.

Mit dieser Neuedition der Chronik des Isidor von Sevilla wird die klassische (und erste kritische Edition) dieses Quellentextes durch Theodor Mommsen (MGH Chronica Minora 2, AA II, Berlin 1894, 424–481) abgelöst. Isidors Chronik zeichnet sich – wie vom Herausgeber ausgeführt (S. 21)– vor den anderen spätantiken Chroniken dadurch aus, dass sie zum einen sich nicht einfach als (nationale / regionale) Fortsetzung der maßgebenden Chronik des Eusebius-Hieronymus versteht, sondern – ganz im Einklang mit seinen sonstigen enzyklopädischen Neigungen – die Weltgeschichte noch einmal von Anfang an bis in die eigene Gegenwart des Kaisers Heraklius und der Westgotenkönige Sisibut bzw Suinthila aufzeichnet. Zum anderen ist bemerkenswert, dass die Großgliederung der Epochen dabei im Unterschied zu Eusebius-Hieronymus nach den von Augustin entworfenen Schemata der sechs Weltzeitalter erfolgt. Die Chronik liegt ausweislich der handschriftlichen Überlieferung in zwei Rezensionen vor: Eine wurde im Jahr 615 abgeschlossen (unter König Sisibut), eine zweite, überarbeitete Version lag im Jahre 626 vor (unter König Suinthila). Die zweite Rezension ist durch eine ganze Reihe von Retouchen, Präzisierungen, Streichungen und Zusätzen geprägt; ein wichtiger Unterschied besteht im Einbau des augustinischen Weltzeitalterschemas, das in der ersten Rezension fehlt (S. 203 -212). Was die Quellen Isidors angeht, so ist die Chronik – neben einer ganzen Reihe weiterer, sporadisch herangezogener Autoren wie Augustin, Hieronymus und Epiphanius von Salamis – weitgehend abhängig von Eusebius-Hieronymus und deren Fortsetzern (Prosper von Aquitanien, Hydatius [besonders in der zweiten Rezension], Viktor von Tunnuna, Johannes v Biclaro); nur für den letzten Zeitabschnitt (582 bis 615/6 bzw. 626) kann keine eindeutige Quelle ausgemacht werden; hier liegt die nicht unplausible Vermutung eigener Informationen Isidors nahe (34). Der Herausgeber hat ein umfassendes Inventar der Handschriften (S. 41–55) sowie der früheren Editionen angefertigt (245–255) und entwickelt – anders als Mommsen, der sich dazu nicht in der Lage sah – im Laufe einer ausgedehnten Diskussion (56–242) ein ausgearbeitetes Stemma (161 bzw 215). Beide Rezensionen sind nebeneinander abgedruckt, so dass der Leser selbst vergleichen kann. – Die Chronik, die schwere Zeiten mit lakonischer Kürze registriert und kommentiert, schließt mit einem Satz, der alles Spekulieren über die Grenze der Weltzeit mit dem Blick auf das eigene begrenzte Leben nüchtern abschneidet: „Quando enim quisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est."

Hamburg *Winrich Löhr*

Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27.-31. August 2001, ed. by Lorenzo Perrone in collaboration with Paolo Bernardini and Diego Marchini, 2 Bde. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164 A/B), Leuven (Peeters Publishers) 2003, XXVI + X + 1406 S., kart., ISBN 90-429-1201-4.

Origenes hat Konjunktur. Diesen Eindruck vermitteln jedenfalls die Akten des „Colloquium Origenianum Octavum", das 2001 in Pisa unter der Leitung von Lorenzo Perrone stattfand. In zwei stattlichen Bänden sind insgesamt 102 Beiträge versammelt, die durch ausführliche Register erschlossen werden (II 1289–1406). Dieser außergewöhnliche Umfang erklärt sich durch die der Veranstaltung zu Grunde liegende Thematik: Hatte bereits die Vorgängertagung weniger Origenes selbst als vielmehr seine Kontexte und seine Rezeption thematisiert („Origenes

in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts", Hofgeismar 1997: Origeniana Septima, hg. von Wolfgang A. Bienert/Uwe Kühneweg [BEThL 137], 1999), so wird dieser Ansatz nun durch eine Einordnung in die „alexandrinische Tradition", die ihn prägte und die er prägte, konsequent weiter verfolgt. Die Themenformulierung entspricht dem gleichnamigen Projekt, das seit den 90er Jahren von italienischen Patristiker/innen betrieben wird und sich insbesondere der Rekonstruktion der spezifisch alexandrinischen „Synthese von Hellenismus, Judentum und Christentum" widmet (vgl. prefazione, VIII sowie bereits den Bericht von Lorenzo Perrone, in: Origeniana Septima, XXI-XXV). Dass sich daraus zahllose Anknüpfungspunkte ergeben, ist evident; dass manche Beiträge eher lose an das Hauptthema anknüpfen, liegt in der Natur der Colloquia Origeniana, die zunehmend auch ein allgemeines Forum gegenwärtiger Spezialforschung zu Origenes auf allen fünf Kontinenten darstellen. Im Folgenden kann es nur darum gehen, einen kursorischen Überblick über die thematische Breite der vorgelegten Beiträge zu vermitteln und auf weniges besonders hinzuweisen, während vieles ungenannt bleiben muss.

Ein sogenanntes „Forum" über „Alexandrian Culture against the Background of the Works of Origen" (I 1–59) umreißt in allgemeiner Form die Gegebenheiten in Alexandrien: *Christian Jacob* beschreibt die berühmte Bibliothek als „une ressource partagée, dont l'organisation, la préservation et l'exploitation intellectuelle s'inscrivent dans un projet collectif", das quasi monastisches Gepräge trage, also eine „communauté lettrée" darstelle (Bibliothèque, livre, texte: Formes de l'érudition alexandrine, 13–22, hier 21). *Guy Stroumsa* kritisiert hingegen den von ihm diagnostizierten „Myth of Multiculturalism", da im antiken Alexandrien weder die kulturellen Kontakte noch die gemeinsame griechische Sprache zu einer friedlichen *„convivencia"* von Ägyptern, Juden und Griechen sowie – später – Christen geführt hätten (Alexandria and the Myth of Multiculturalism, 23–29, hier 27). Sektion I („Origen's Alexandria: Historical, Cultural and Ecclesiastical Questions", I 61–219) richtet den Blick auf Origenes' Einbindung in diesen kulturellen Kosmos, zumal auf die christliche Gemeinde, deren wachsendes Selbstbewusstsein in der Berufung auf den Evangelisten Markus als Gründer zum Ausdruck kommt; die entsprechende Notiz bei Euseb (h.e. II 16) führt *Annick Martin* auf den Streit um die Ordination des Origenes zurück, in dem sich die Bischöfe Demetrios und Heraklas auf die apostolische Autorität Roms beriefen und mit Markus einen dem Petrus nahestehenden Gemeindegründer entdeckten (Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: Topographie, liturgie, institutions, 105–120, hier 114f.). Sektion II richtet den Blick auf Origenes' Verhältnis zu Philo (I 221–299), Sektion III auf „Gnosticism and the Alexandrian School before Origen" (I 301–374). *Christoph Markschies* legt dar, dass Origenes' Reflexion über das „Verhältnis von Einheit und Differenz im Göttlichen" durch eine „Professionalisierung der valentinianischen Gottesiehre" provoziert wurde (Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten, 331–346, hier 342.345); das bedeute freilich nicht, dass man eine „Schule" der Valentinianer identifizieren könnte, „die nicht nur eine bloße doxographische oder häresiologische Ordnungskategorie darstellt, sondern eine stabile institutionelle Realität" (338). Die folgenden beiden Sektionen widmen sich Clemens von Alexandrien (I 375–428) und Origenes' philosophischem Denken (I 429–563), darunter seinem Verhältnis zum Pythagoreismus (*Gerald Bostock*, Origen and the Pythagoreanism of Alexandria, 465–478), seinem Verständnis von ὑπόστασις (*Volker Drecoll*, Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum Johanneskommentar II, 10, 479–487) und seiner anthropologischen Argumentation gegen die Seelenwanderung (Mario Maritano, Argomenti ‚filosofici' di Origene contro la metensomatosi, 503–535). Die umfangreiche Sektion VI („Aspects of Doctrine, Hermeneutics and Exegesis", I 565–811) versammelt u.a. Studien zum Paschaverständnis des Protagonisten (*Harald Buchinger*, Zur Entfaltung des origeneischen Paschaverständnis: Caesareensischer Kontext und alexandrinischer Hintergrund, 567–578), zur pneumatologischen Dimension der Glaubensregel (*Francesca Cocchini*, Dalla *regula fidei* riflessioni origeniane sullo Spirito Santo, 593–603) und zu seinen Bibelkommentaren (u.a. aus der Feder von *Yves-Marie Duval, Maria Cristina Pennacchio, Francesco Pieri, William G. Rusch* und *Claudio Zamagni*); gerade hier werden naturgemäß Themen früherer Kongresse (so etwa „Origène et la Bible" [Chantilly 1993]: Origeniana Sexta, hg. von Gilles Dorival/Alain le Bolluec, BEThL 1 1 8, 1995) aufgegriffen und weitergeführt.

Band II enthält Untersuchungen zu Rezeption und Nachwirkungen des Origenes und/oder der „alexandrinischen Tradition": Sektion VII behandelt „The Alexandrian School after Origen" (II

813–965); dabei identifiziert *Cristian Badilita* – im Anschluss an Georges Dumézil – in den Schriften des Euseb von Caesarea und des Athanasius mit Origenes („le prêtre-*didaskalos*„) und Konstantin („l'apôtre-guerrier") sowie Antonius („le paysan charismatique") „la triade chrétienne paradigmatique, fournissant des modèles à chacune des trois fonctions de la société" (815–827, hier 827). *Thomas Graumann* beschreibt, wie Origenes für Euseb zum ersten „Kirchenvater" avancierte und damit ein neues Modell normativer christlicher Existenz eröffnete – mit einer wichtigen Einschränkung: Der Alexandriner verkörpere zwar „die Existenzform des wissenschaftlichen Theologen", nicht aber den für Euseb ebenso wichtigen „kirchlichen Standort und das kirchliche Wirken", wodurch aus einem Vater erst ein *Kirchen*-Vater (πατὴρ ἐκκλησιαστικός) werde (Origenes – ein Kirchenvater? Vom Umgang mit dem origeneischen Erbe im frühen 4. Jahrhundert, 877–888, hier 887); die spezifisch polemische Konnotation dieses Begriffs verdränge Origenes' „Ideal asketisch-mystischer Spiritualität gleichsam... in die Wüste" (888). Dem Mönchtum widmet sich Sektion VIII („The Traditions of Alexandria and Origen in [Late] Ancient Egypt", II 967–1033), beider Rezeption bei den Kappadokiern und in Byzanz die nachfolgende Sektion (II 1035–1136), wobei *Éric Junod* zur *Bibliotheke* des Photius feststellt: „On ne voit pas qu'il mette en évidence l'existence d'une Tradition alexandrine anténicéenne, continue et dotée de charactéristiques propres" (Origène et la tradition alexandrine vus par Photius dans sa *Bibliothèque*, 1089–1102, hier 1094); als „Schule" scheinen die Alexandriner (Theognost, Pierius etc.) in Byzanz nicht wahrgenommen worden zu sein. Sektion X bietet Beiträge zu „The Traditions of Alexandria and Origen in Palestine, Syria and the Christian Orient" (II 1137–1209); hingewiesen sei auf die von *István Perczel* vorgestellte These, die im *Corpus Dionysiacum"* zu findenden Anklänge an Origenes verwiesen auf das Milieu der Verfasser: „a group of – perhaps monastic – Origenists, who used the means of pseudonymity and other kinds of concealing strategies to publicise their ideas" (God ad Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*, 1193–1209, hier 1209); die 553, also bald nach der hier vorgeschlagenen Datierung des Pseudo-Dionysius verdammte origenistische Lehre habe daher unmittelbar darauf eine kirchliche Rezeption in dionysischem Gewande erfahren. Sektion XI wirft schließlich Schlaglichter auf „The Christian Heritage of Origen and Alexandria in the Western Tradition" (II 1211–1288) bis hin zu Petrarca (*Rodney J Lokaj*), dem Renaissancekünstler Lorenzo Lotto (*Marco Rizzi*) und der Rezeption der origeneischen Lehre von der „justification by faith alone" bei Melanchthon (*Thomas P. Scheck*).

Die wenigen Andeutungen mögen hinreichen, um Verhängnis und Verheißung der vorliegenden Bände zu illustrieren: Wer sich von der Unübersichtlichkeit und Vielsträngigkeit der nachgezeichneten alexandrinischen und origeneischen Traditionen nicht abschrecken lässt, dem bietet sich eine Fundgrube von Beobachtungen und Einsichten, die für weitere Forschungen in hohem Maße anschlussfähig sind. Die Komplexität dessen, was als „alexandrinische Tradition" beschrieben werden kann, steht eindrücklich vor Augen. Ob und unter welchen Prämissen aber im Blick auf die Beiträge zu *Origeniana Octava* der *singularische* Gebrauch des Begriffes beibehalten, d.h. von der eingangs erwähnten Synthese gesprochen werden kann – diese Frage erscheint mir ebenso spannend wie ungeklärt.

Jena *Peter Gemeinhardt*

Merkt, Andreas, Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (= Supplements to Vigiliae Christianae; Vol. 58), Leiden – Boston-Köln (Brill), 2001, XIII, 288 S., geb., ISBN 90-04-12221-4.

Die im Sommersemester 1999 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz angenommene Habilitationsschrift behandelt mit ihrer Untersuchung der Lehre vom *consensus quinquesaecularis* ein Thema, dessen Aktualität sich erst auf den zweiten Blick erschließt. Auf den ersten Blick handelt es sich zwar auch um einen wissenschaftlich fundierten Beitrag zur Relevanz der Kirchenväter. Aus der Nähe betrachtet geht es in diesem Werk jedoch zugleich um einen grundlegenden Beitrag zur Patristik und ihrer Bedeutung für die ökumenische Theologie. Ausgangspunkt sind die konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jh.s, in denen der lutherische Theologe Georg Calixt (1586–1656) eine zentrale Rolle spielte. Er war es, der durch die Betonung des *consensus quinquesaecularis*, eines vermeintlichen Lehrkonsenses der Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirchengeschichte, die ökumenische Bedeutung der Kirchenväter ins allgemeine Bewusstsein hob und dabei wesentlich zum

Ausbau der Patristik als einer grundlegenden Disziplin der wissenschaftlichen Theologie beigetragen hat. Dass sich ein katholischer Theologe dieses Themas angenommen hat, verdient dabei besondere Beachtung.

Der aktuelle Bezug auf die Kirchenväter im Sinne einer „Normativität des Rekurses auf die Väter", als *argumentum patristicum* bzw. als patristisches Prinzip (in Analogie zum Schriftprinzip; vgl. S. 4–8) ergibt sich aus der Sicht des Vf.s für die gegenwärtige (und das heißt für ihn zugleich ökumenische) Theologie nicht nur dadurch, dass für die Priesterausbildung in seiner Kirche neuerdings das Studium der Kirchenväter nachdrücklich empfohlen wird (vgl. die „Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung", VapS 96, 1989). Aber nicht nur aus praktischen Gründen, auch wegen des wissenschaftlichen Niveaus der Priesterausbildung erscheint dem Vf. das Studium der Kirchenväter wichtig, und er nennt dafür vor allem drei Gründe: a) Die Auseinandersetzung mit der Kirchenspaltung, d.h. die ökumenische Frage, b) die Frage nach dem Verhältnis von theologischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre und c) das Problem der Identitäts- und Traditionskrise der Kirche der Gegenwart. Diese Fragen möchte der Autor „durch eine Reflexion auf die neuzeitliche Entwicklung der Väterautorität in einer Fallstudie ... beleuchten" (S. XI).

Den Kern dieser Fallstudie bildet die Frage nach der Entstehung, Entwicklung und aktuellen Bedeutung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*, wie sie der lutherische Theologe, der humanistische Ireniker und Patristiker Georg Calixt, in der Mitte des 17. Jh.s in Helmstedt lehrte, der zeit seines Lebens „seine Väterstudien in den Dienst der Aussöhnung zwischen den getrennten christlichen Konfessionen" gestellt hatte (S. 4). Im Zeitalter des Konfessionalismus war das wichtigste Ziel seiner Arbeit die Überwindung der Kirchenspaltung und die Annäherung der Konfessionen auf der Basis des altkirchlichen Konsenses. Dabei besagt die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* (Calixt selbst sprach nur vom *consensus antiquitatis*; vgl. S. 9 Anm. 28), „dass theologische Streitfragen, insbesondere die konfessionstrennenden, dadurch geklärt werden können, dass man sich gemeinsam auf den Konsens der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte zu diesen Fragen besinnt" (S. 9). Von daher gehört diese Theorie – in Verbindung mit der Patristik – zu den Wegbereitern ökumenischer Theologie, auch wenn Calixt mit seinen Bemühungen letztlich scheiterte.

Das zentrale Thema, „die Theorie des *consensus quinquesaecularis*", untersucht M. nach drei Richtungen: zuerst als Fallbeispiel in seinem historischen Kontext (cap. II-VI, S. 13–117). Im zweiten Teil behandelt er ihre Vorgeschichte seit der Reformation unter der Überschrift: „Die *auctoritas patrum* in der frühen Neuzeit" (cap. VII-VIII, S. 119–172). Der dritte und letzte Hauptteil fragt nach der *„auctoritas patrum* in der Moderne und Post-Moderne" (cap. IX-X, S. 173–258), geht also der aktuellen Bedeutung der Kirchenväter nach.

(1) M. beginnt mit einer biographisch-geistesgeschichtlichen Skizze und hebt dabei die irenische Gesinnung Calixts aus humanistischem Geist, die aber auch seinem Kirchenbegriff entsprach, hervor. Aus dieser Grundhaltung der Irenik, verbunden mit dem Interesse an den Anfängen der Kirche, sowie auf der Basis intensiver patristischer Studien (Vinzenz von Lerinum, Augustin) entwickelte er unter besonderer Betonung der *antiquitas* die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* (cap. VI, S. 96ff.). Eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung dieser Theorie bestand darin, dass Calixt die Kirchengeschichte als eine theologische Disziplin der Dogmatik und Polemik vorordnete und sie zu einer theologischen Grundlagenwissenschaft erklärte (S. 92). Die historische Betrachtung wurde für Calixt zur maßgeblichen Methode wissenschaftlicher Theologie überhaupt. Ihre Bedeutung beschränkte sich dabei nicht auf das Gebiet der Kirchengeschichte. Vielmehr erhielt das historische Argument bei der Klärung der Wahrheitsfrage in der akademischen Theologie neben dem biblischen nun einen festen Platz. Die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* erwies sich dabei als normative Zuspitzung der historischen Methode (S. 102). Mit ihr stellte sich die Frage nach der Bedeutung der Tradition in der Kirche, auf deren Basis in der Alten Kirche Kriterien gewonnen wurden, um Häretiker zu widerlegen – aber auch um Spaltungen in der Kirche zu überwinden.

(2) Im zweiten Teil untersucht M. den Stellenwert der *auctoritas patrum* in der Frühen Neuzeit – bei Luther und im Luthertum, aber auch in der katholischen Theologie, wobei das Konzil von Trient auf die Herausforderungen der Reformation antwortete. M. beginnt mit Luthers Relativierung der Autorität der Kirchenväter durch seine Betonung des Schriftprinzips, das *sola scriptura*. Allerdings verzichtet er darauf, Luthers Stellung zu den Kirchenvätern in ihrem Wandel genauer zu untersuchen. Mit Recht verweist er jedoch auf die unterschiedliche Bewer-

tung der Kirchenväter im Lager der Reformation durch den Einfluss des Humanismus – z. B. bei Melanchthon und seinem Schüler Georg Major, die sich zunehmend dem Traditionsgedanken öffneten, ohne allerdings das Schriftprinzip preiszugeben. Dieses war und blieb Kennzeichen reformatorischer Theologie. Für Luther galt im Übrigen, dass die Kirchenväter auch für uns Vorbild sein können, weil sie uns ähnlich sind und mit ihrem Glauben und Leben das Glaubenszeugnis der Kirche ihrer Zeit repräsentieren. Auch im Luthertum entwickelte sich ein spezifisches Traditionsbewusstsein, von dem aus Matthias Flacius, Martin Chemnitz u.a. sich mit den Entscheidungen von Trient auseinander setzten. Dabei entwarfen sie zugleich ein neues Bild von der Kirchengeschichte (in den Magdeburger Zenturien). Eine Generation später ist es Johann Gerhard, der „Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie" (S. 146), bei dem es vor diesem Hintergrund zu einer neuen Hochschätzung der Kirchenväter der Alten Kirche kommt, die jedoch – anders als bei Calixt – bei ihm keine normative Bedeutung erlangen. Die lutherische Orthodoxie verwarf dann auch Calixts besondere Wertschätzung der Väter, hielt aber grundsätzlich am Väterargument als *„testimonium fidei* und *argumentum ad hominem"* fest (S. 153).

Ähnlich beurteilten die Gegner Calixts auf katholischer Seite seine Lehre vom *consensus quinquesaecularis*. Sie gingen jedoch von den kirchlichen Entscheidungen des Konzils von Trient über das Verhältnis von Schrift und Tradition aus, weil diese ihnen in der Tradition des kirchlichen Lehramtes als gleichwertige Offenbarungsquellen und der *consensus patrum* als anerkannte und verbindliche Auslegungstradition der Schrift galten. Für die Frage nach der Autorität der Väter wurde im Übrigen das Werk des Spaniers Melchior Cano (1509–1560) wegweisend, der den Sinn der Heiligen Schrift mit dem Glaubenssinn der Väter gleichsetzte. Im Einzelnen bestimmte er deren Bedeutung nach ihrem geschichtlichen Ort und der Zeit ihres Wirkens. Eine generelle Idealisierung der frühen Kirche lehnte er ab. Entsprechend kritisch verhielten sich seine Schüler gegenüber Calixts Theorie vom *consensus quinquesaecularis* – auch deswegen, weil dessen Lehre die Verbindlichkeit kirchlicher – und das bedeutete zugleich päpstlicher – Lehrentscheidungen ablehnte und stattdessen den protestantischen Subjektivismus förderte.

(3) Die Anerkennung der Theorie Calixts scheiterte sowohl bei Katholiken als auch bei Lutheranern vor allem an drei Entwicklungen: a) an der Festigung der konfessionellen Gegensätze (im Gegensatz zu den irenischen Absichten Calixts), b) an der Konversion einzelner Schüler und c) an der weiteren Entwicklung des Toleranzgedankens (in der Aufklärung). Darüber hinaus ergab die weitere Erforschung der Alten Kirche, dass am Beginn der Kirchengeschichte nicht der Konsens der Väter bestimmend war, sondern dass vielmehr in den Fundamentalartikeln des Glaubens keine Einigkeit bestand. Für A. von Harnack ergab sich daraus (S. 179 Anm. 16), dass die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* für die Ökumene ungeeignet sei. – Schließlich scheiterte die Anerkennung der Lehre Calixts – nach M. (183ff.) – auch an einem veränderten Geschichtsbewusstsein in der Neuzeit, in dem nicht mehr das Alte mit den Begriffen „gut" und „wahr" assoziiert, sondern nun das Neue als „modern" und „aufgeschlossen" positiv bewertet wurde. Indem Calixt die Lehre vom *consensus quinquesaecularis* zum bleibenden und unveränderlichen Maßstab der Dogmenentwicklung erhob, förderte er selbst die Erstarrung des älteren Geschichtsbildes, das nun von einem neuen abgelöst wurde. Kennzeichen des neuen Geschichtsbewusstseins wurde zunächst die Abkehr von der scheinbar überholten und entsprechend irrelevanten Tradition. An ihre Stelle trat eine generelle Öffnung für neue Wege in die Zukunft, aber auch eine größere Öffnung für die Vergangenheit. Das Wesen der Geschichte zeigte sich nun in Dynamik und Fortschritt, aber auch im Bewusstsein von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, ohne durch Raum oder Zeit begrenzt zu werden.

(4) Die Kritik an den überlieferten theologischen Wahrheiten führte – zunächst innerhalb des Protestantismus, dann aber auch im Katholizismus – zu Spannungen zwischen der Patristik als einer historischen Wissenschaft und den Fragen nach der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre. Dabei verwandelte sich die Patristik über die Dogmengeschichte in Dogmenkritik und begann darüber hinaus damit, sich als Teil der antiken Kultur- und Geistesgeschichte auch von ihrer Bindung an die Theologie zu lösen. Anders als im Protestantismus blieb die Vorstellung von einer Dogmenentwicklung der offiziellen römischen Theologie lange Zeit fremd. Erst auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) öffnete sie sich einem dynamischen Verständnis von Offenbarung und damit auch einer möglichen wissenschaftlichen Rezeption der patristischen Theologie. M. erinnert in diesem Zusammenhang (S. 206ff.) an die Ausei-

nandersetzungen um die Patristik im Frankreich des 17. Jh.s am Beginn der Aufklärung. Dabei handelte es sich um einen Prozess, der bis zur Mitte des 20. Jh.s andauerte und vom Häresieverdacht gegenüber der Patristik begleitet wurde (Nouvelle Théologie). Auch hier beendete erst das II. Vatikanische Konzil modernistische und klerikale Engführungen im Umgang mit den Kirchenvätern und schuf die Voraussetzungen für ein neues Verhältnis von patristischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt durch einen kritischen Umgang mit der Tradition.

(5) Vor diesem Hintergrund entwickelt M. in seinem letzten Kapitel (S. 217–258) „Ansätze zu einer zeitgemäßen und traditionsgeleiteten Begründung und Verwirklichung des patristischen Prinzips", die „dem Geschichtsbewusstsein der Gegenwart, der ökumenischen Frage und dem doppelten Maßstab von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit gerecht" wird (S. 217). Angesichts der Krise der Väterautorität und eines veränderten Geschichtsbewusstseins betont M. den notwendigen Kommunikationszusammenhang der Kirche bzw. der Ökumene (!) für die Rückgewinnung der *auctoritas patrum* in Kirche und Theologie. Die besondere Bedeutung der Patristik für die Theologie erklärt sich ihm aus der Sonderstellung der Alten Kirche mit ihren normativen Entscheidungen. Einen *consensus patrum* im strengen Sinne, wie ihn Calixt für seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* postulierte, hat es danach schwerlich gegeben (vgl. S. 252), dafür aber gewiss außer „Väter" auch „Mütter des Glaubens" (S. 256), die den Weg der Kirche mitgeprägt haben. Die Aufgabe der Patristik besteht für M. dann auch im weitesten Sinn in der Erforschung der prägenden Anfänge bzw. der „Kindheitsgeschichte der Kirche" (S. 258).

(6) Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um einen bemerkenswerten Beitrag zur Dogmen- und Theologiegeschichte und zur Ökumene aus katholischer Sicht von grundsätzlicher Bedeutung, der schon im Ansatz seiner Fragestellung die konfessionellen Grenzen überwindet und mit der Patristik als einer historischen und theologischen Wissenschaft für einen weit gespannten Väterbegriff eintritt. Ein Problem ist allerdings das deutliche Übergewicht der abendländischen Patristik und der fast völlige Verzicht auf die Einbeziehung von Theologie und Frömmigkeit der Kirchen des Ostens, die ihrerseits die Bedeutung der Kirchenväter hervorheben, aber auf einen eigenständigen Zugang zu ihnen Wert legen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch, dass der Vf. in der Bekenntnistradition fast nur auf das Apostolikum verweist, während das gemeinsame (ökumenische) Bekenntnis von Konstantinopel (381) kaum erwähnt wird. Im Hinblick auf die Bedeutung der Patristik für die Ökumene (vor allem der Kirchenväter des 4. und 5. Jh.s) besteht insofern Ergänzungsbedarf. – Das sorgfältig gestaltete Buch weist nur gelegentlich Druckfehler auf; vgl. besonders S. VIII.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Mittelalter

Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204). Hrg. v. Theodor Nikolaou in Zusammenarbeit mit P. Neuner u. G. Wenz (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 2), Lit: Münster 2004, 198 S., ISBN 3-8258-7914-3.

Th. Nikolaou war es gelungen, eine Reihe vorzüglicher Fachleute zu einem Expertengespräch zusammenzubringen, das die Trennung der Kirchen von Ost und West zum Thema hatte. Diese Ausführungen liegen nun dankenswerterweise nachlesbar vor. Wesentliche Bereiche der Problematik sind abgedeckt. Natürlich ist nicht Vollständigkeit zu erwarten, und es sei erlaubt, im Folgenden auf einige dieser Punkte hinzuweisen.

Fr. Tinnefeld referiert in einer abgewogenen Darstellung im Detail die Ereignisse von 1054. Verschiedene Kräfte sind im Spiel, auch vermittelnde, zur Konfrontation werden vor allem Rangfragen und der Gebrauch (oder Nichtgebrauch) von Azymen hochgespielt. Die gegenseitige Bannung bezieht sich nur auf bestimmte Personengruppen. Wichtig ist, dass im allgemeinen Bewusstsein zunächst das Jahr 1054 als Datum für ein Schisma keine Rolle spielt.

G. Avvakumov zeigt sich gut in der lateinischen Literatur bewandert und referiert deren Beurteilung der Griechenfrage im späteren 11. und im 12. Jahrhundert. Auch wenn es verschiedene Stimmen gibt und manches in der Schwebe bleibt, überwiegt doch das Bewusstsein von Verschiedenheit innerhalb einer Kirche (diversa, non adversa). Das Klima ändert sich erst seit 1204.

Dies führt E. Giese aus, der die Kreuzzüge behandelt. Aus sehr verschiedenen Intentionen erwachsen und zunächst als Unterstützung der Byzantiner gegen die andringenden Türken gedacht, verband sich sehr bald damit der Wunsch, römischen Glauben und Primat auch bei den Griechen durchzusetzen, den sich dann wiederum die Kreuzritter für ihre Absicht, eigene Herrschaften im Osten zu errichten, zunutze machten.

Chr. Gastgeber beleuchtet die verschiedenen Motivationen, die im 4. Kreuzzug wirksam wurden, anhand einer Quellengruppe, des Briefwechsels von Innozenz III. Dem Papst war an einem Kreuzzug gegen die Heiden gelegen, der die den Christen entrissenen Gebiete, vor allem Jerusalem, wieder in christliche Hand bringen sollte. Die Aktionen sollten nur im Notfall gegen Christen gehen. Ein besonderes Anliegen war ihm die Einheit der Kirche, die er sich freilich nur in der Anerkennung des römischen Primats vorstellen konnte. Erst als ihn die Eroberung Zaras und schließlich Konstantinopels vor vollendete Tatsachen stellten, versuchte er aus diesen das beste zu machen, und in ihnen sogar den göttlichen Willen wirksam zu sehen. Letztlich sah er alle seine Pläne scheitern. Die Kreuzritter waren auf Beute und Herrschaft aus und versuchten ihre Unternehmungen als zur höheren Ehre Gottes geschehen und der Einheit der Kirche dienend hinzustellen. Letzteres bestand zunächst in der Einsetzung eines lateinischen Patriarchen. Die Venezianer werden allgemein als die eigentlichen Bösewichter gesehen, auch in den Augen des Papstes, stellen sich selbst aber in durchaus zynischer Weise als nur dem Hl. Stuhl dienend dar. Der byzantinische Kaiser und seine Kanzlei kommen auch mit hoher diplomatischer Kunst nicht gegen die Gewalt an. Schließlich wird weithin zur Rechtfertigung des Geschehenen ein Schema wirksam, das in den Lateinern die Gläubigen (fideles), in den Griechen die treulosen (infideles) sieht und die Unterschiede (Azymen und Filioque) hochspielt, um die Griechen als irrgläubig zu brandmarken.

Th. Nikolaou selbst zeichnet die Entwicklung des Schismas nach. Er legt eine Vorstellung von der Orthodoxen Kirche zugrunde, die an der Geschichte exemplifiziert wird. Kirche besteht danach wesentlich in Einzelgemeinden, die der Glaube verbindet. Eine übergreifende Struktur bilden die Patriarchate. Die Einheit konkretisiert sich auf den verschiedenen Ebenen synodal. Dabei fehlen nicht Idealisierungen. Die Pentarchie war aus zufälligen staatlichen Strukturen gewachsen, diese in der Reichskirche liegenden Voraussetzungen gab es seit dem christologischen Streit des 5. Jh. kaum noch, seit dem Arabersturm des 7. Jh. und der Orientierung Roms auf die Franken im 8. Jh. gar nicht mehr. Als Idee wurde die Pentarchie erst wirksam, als ihr bereits die realen Grundlagen fehlten. Die Rolle des byzantinischen Kaisers, der in den in Betracht kommenden Jahrhunderten sich für die Theologie für verantwortlich hielt und Patriarchen nach Gutdünken ab- und einsetzte, kommt nicht in den Blick. N. sieht völlig richtig, dass ein verschiedenartiges, in Jahrhunderten gewachsenes Brauchtum Unterschiede zwischen Ost und West setzt, die jedoch zunächst nicht als kirchentrennend eingestuft werden, aber in Konfliktsituationen zur theogisch-liturgischen Begründung einer Trennung ausgebaut werden, um den anderen als irrgläubig zu erweisen. N. spezifiziert in seinem Beitrag den eigentlichen Kontroverspunkt auf zwei verschiedene Ekklesiologien, wobei der östlichen Position (s. o.) ein Papsttum gegenüber steht, das aus unbestimmten (oder immer bestimmter werdenden) Primatsvorstellungen zu konkreten Durchsetzungen kommt. Das ist zuerst in der Bulgarenfrage der Fall, findet eine Steigerung im Aufbau einer lateinischen Hierarchie in Syrien und Jerusalem Ende des 11. Jh. und erreicht den Tiefpunkt in der Eroberung von Konstantinopel 1204 und der Einsetzung eines lateinischen Patriarchen.

A. Berger schließt zeitlich an die Ausführungen von Nikolaou an. Er zeigt, wie in starker Abhängigkeit von der jeweiligen politischen Situation Kirchenunionen von beiden Seiten geplant wurden, die dann vor allem politischen Zielen dienen sollten. Freilich war päpstlicherseits immer nur an eine Unterwerfung der Ostkirche gedacht.

Insgesamt kann eine große Übereinstimmung in der Sicht der historischen Situation konstatiert werden. Ausgespart sind die Expansion westlicher Mächte, besonders Venedigs, im östlichen Mittelmeer seit ca. 1200, die eine Reihe von Varianten im Mit- und Gegeneinander östlichen und westlichen Kirchentums mit sich brachte, und die neuere Entwicklung, die mit der

Union von Brest 1595/96 Realitäten setzte, die bis heute umstritten sind.

Zwei weitere Beiträge stehen eher isoliert da.

G. Wenz legt in sehr genauen Analysen der Texte die Versuche der lutherischen Reformation 1559 und 1574 bis 1581 dar, mit der Ostkirche ins Gespräch zu kommen und sich selbst als rechtgläubige Kirche darzustellen. Der Osten listete eine Reihe von Differenzpunkten auf, von denen der Synergismus gewiss das meiste Gewicht hat. W. stellt diese Episoden als Zeugnis ökumenischer Aufgeschlossenheit von Seiten der lutherischen Kirche heraus.

Wichtig scheinen mir zwei Voraussetzungen, die sich für das Gespräch nur ungünstig auswirken konnten. Die dogmatische Zentrierung auf die Rechtfertigungslehre in der Reformation entsprang der konkreten Situation, dem Widerspruch gegen die damalige römische Ablasspraxis, konnte aber in dieser Weise im Osten kaum Verständnis finden. Weiterhin war die geistesgeschichtliche Situation im späteren 16. Jh. durch enzyklopädische Gelehrsamkeit und das Bestreben gekennzeichnet, jedes Problem bis in die letzte Konsequenz zu verfolgen. An die Stelle des Ansatzes trat das bis ins Äußerste durchgearbeitete System. In der Theologie führte dies wenn nicht zu Überspitzungen, so mindestens zu Festlegungen, die keinen Spielraum für Verhandlungen mehr ließen. W. hat dieses Problem gesehen und unter dem Gesichtspunkt der „Konfessionalisierung" abgehandelt.

Vl. Ivanov handelt über den Einfluss der byzantinischen Kunst im Westen nach 1204. Offenbar schließt er an die russische Religionsphilosophie des 20. Jh. an. Er meint, es gäbe jenseits aller Entwicklung einen byzantinischen Idealstil, der die eigentliche östliche Frömmigkeit spiegelt. Dieser Stil habe kurzzeitig vor allem durch die 1204 geraubten Werke im Westen gewirkt, sei aber hier bald umgewandelt worden. Eine eigentliche religiöse Kunst gibt es nur im Osten. Diese Vorstellungen, denen sich weitere Klischees zugesellen, sind schwer am historischen Material zu verifizieren.

Zwei Beiträge reflektieren die Erklärungen von 1965 zur Aufhebung des Bannes. Damit ist der Aktualitätsbezug hergestellt.

A. Vletsis wägt die verschiedenen Gesichtspunkte ab. Die gewiss richtigen Feststellungen, dass es auch um das durch die Lateiner beleidigte Kirchenvolk geht, dass die Florentiner Union von 1449 im Osten nicht akzeptiert wurde, dass diese Union eine politische Erpressung war u. a. mehr, werfen aber in dieser Durchführung Fragen auf. Wie viele haben den Akt von 1054 miterlebt? Waren es wirklich griechische Bauern, die die Union 1449 ablehnten, oder nicht vielmehr Bischöfe? Wer hat überhaupt von diesen Vorgängen erfahren? Wenn sich die schlimmen Ereignisse von 1204 ins Gedächtnis einprägten, in wessen Gedächtnis? Spätestens das Abreißen aller Kontakte von West- und Ostkirche 1453 ließ allenfalls eine allgemeine Lateinerfeindlichkeit zurück, und diese wurde irgendwann in einer Bildungsschicht mit den Ereignissen von 1054 verbunden und gelangte in die kirchengeschichtlichen Lehrbücher.

P. Neuner resümiert die Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom und den Orthodoxen seit 1958, die bis 1965 stürmisch verlief. Eine Reihe von Erklärungen, gegenseitigen Besuchen, der Austausch von symbolträchtigen Geschenken und ebensolche Handlungen bekundeten Einigkeit. Die Beteiligung von Kardinal Ratzinger (dessen Wahl zum Papst zur Zeit der Drucklegung noch nicht absehbar war) schon als Regensburger Professor lässt Positives erwarten. Immer wieder wird in den Dokumenten betont, dass nur wenig an voller Einheit fehle. Das noch Trennende wird nicht konkret bezeichnet, kann es wohl auch gar nicht. Einige Fragen scheinen mehr oder weniger ausgeblendet. Wer ist der Gesprächspartner auf orthodoxer Seite? Ein panorthodoxes Konzil ist seit langem geplant, aber nicht in Sicht. Weiterhin: Sind es nicht vielleicht doch wieder politische Gründe, die den Osten aufgeschlossen gemacht haben (1955 70 Kirchen in Istanbul zerstört, 1971 die Theologische Hochschule auf Chalki geschlossen)?

Insgesamt: Die Ergebnisse geschichtlicher Forschung und die kirchlichen Tendenzen kommen einander entgegen, ohne sich gegenseitig bedingt zu haben. Obwohl in der Einschätzung der historischen Situation weitgehend Einigkeit herrscht, ist in den einzelnen Beiträgen die Akzentuierung der eigenen Position deutlich. Letztlich geht es um getrennte Entwicklungen, die voneinander fortführen und Entfremdung bewirken, die bleibt, auch wenn das, was zur Trennung führte, längst beseitigt ist. Bemerkenswert und hoffnungsvoll ist der Wille zur Einheit bei allen Beteiligten und das Insistieren auf der vergebenden Liebe.

Greifswald *Hans Georg Thümmel*

Weber, Stefan, Das Leben des Eberhard von Kumbd. Heidelbergs Anfänge und weibliche Frömmigkeit am Mittelrhein. Neuedition, Übersetzung, Kommentar,

Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte und Landeskunde, Bd. 11, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2004, 309 S., 4 Abb., ISBN: 3-8253-1628-9

Das vorliegende Buch von Stefan Weber stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Magisterarbeit zum Thema „Vita Eberardi de Commeda. Neuedition, Übersetzung und Kommentar" dar, die 2002 am Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit sowie am Historischen Seminar der Universität Heidelberg entstanden ist.

Die Vita des Eberhard von Kumbd ist ein eindrückliches Zeugnis für die Formierung religiöser Frauengemeinschaften und die Frömmigkeitspraxis im 12. Jahrhundert. Eberhard gründete in Kumbd im Hunsrück (Mainzer Diözese) eine religiöse Frauengemeinschaft, die 1196 auf die zisterziensischen Institutionen verpflichtet wurde. Eberhard stand der Gemeinschaft selbst bis zu seinem Tod vor. Seine Vita lag bisher nur in der unkritischen Edition F. Schneiders von 1962 vor. S.W. präsentiert nun eine kritische Edition mit Übersetzung und Kommentar, die auch für den Einsatz im universitären Lehrbetrieb sehr gut geeignet ist.

Den interdisziplinären Ansatz, die Verknüpfung von philologischer und historischer Methode, verfolgt der Verfasser konsequent. S.W. widmet sich nach einer knappen Einleitung ausführlich der Überlieferung der Vita des Eberhard von Kumbd. Sie wurde von dem Zisterzienser Charles de Visch, der als Historiker, Prediger und Schriftsteller tätig war, 1655 erstmals zum Druck gebracht. De Visch war 1630/31 Lektor in der Zisterze Eberbach im Rheingau und fand während seiner Amtstätigkeit in der Klosterbibliothek eine Handschrift der Vita und schrieb diese ab. Wie so viele Manuskripte aus der Klosterbibliothek Eberbachs ging auch die autographe Fassung der Vita Eberhards vermutlich in den Wirren des Dreißigjährigen Kriegs verloren und der Eberbacher Text ist nur dank der Abschrift des Zisterziensers de Visch überliefert worden.

Auf die gründliche Analyse verschiedener von der Vita abweichender Textzeugnisse über das Leben Eberhards folgt die Edition der Vita mit Übersetzung (S. 20–122). Sie wird erfreulicherweise durch ein Verzeichnis der Bibelzitate sowie der aus diversen theologischen Schriften, wie etwa den Werken der Kirchenväter, entnommenen Stellen textkritisch erschlossen und durch ein Wortverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister ergänzt.

Der ausführliche Kommentarteil (123–267) orientiert sich an den Kapiteln der Vita. Zu jedem einzelnen Kapitel erfolgt eine philologische Untersuchung, eine Sprachanalyse und die Einordnung in den historischen Kontext. Soweit dies möglich ist, bemüht sich S.W. auch um eine Identifizierung der in der Vita erwähnten Personen.

Für den Kommentarteil wurde die neueste Literatur zur religiösen Frauenbewegung und den frühen Zisterzienserinnen herangezogen und verarbeitet. Leider kann der Gesamtzusammenhang der Vita, die laikale religiöse Bewegung des Hochmittelalters wie auch die Problematik der Zisterzienserinnen des 12. Jahrhunderts durch die Anlage des Kommentarteils nicht vollständig präsentiert werden. Eine Zusammenfassung am Ende wäre hilfreich gewesen. Auch ein etwas anders gewählter Titel hätte in diesem Bereich vielleicht nicht so weit gehende Erwartungen geweckt.

Abgesehen von diesen Einschränkungen erfüllt das Buch alle Erwartungen, die man an eine Edition mit kritischem Kommentar stellen kann und bietet ein gute Basis für die weitere Beschäftigung mit der Thematik. Ein Register rundet die gelungene Arbeit ab.

Mainz *Christine Kleinjung*

Roolfs, Friedel Helga, Der 'Spieghel der Leyen'. Eine spätmittelalterliche Einführung in die Theologie der Sünde und des Leidens. Diplomatische Edition und philologische Untersuchung, Niederdeutsche Studien 50, Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 2004, 569 S., Geb., ISBN 3-412-15804-6.

Zu den wichtigsten Erkenntnissen, welche in den letzten Jahren über die Devotio moderna gewonnen werden konnten, gehört zweifellos die kritische Revision des überkommenen Bildes dieser spätmittelalterlichen Reformbewegung: Ihre Angehörigen, insbesondere die Brüder vom Gemeinsamen Leben, hätten als Sammler, Produzenten und Multiplikatoren volkssprachlichen geistlichen Reformschrifttums im Rahmen eines umfassenden ‚Laienapostolats' erheblichen Einfluss auf ihre säkulare Umwelt ausgeübt und damit zur spirituellen und geistlichen Emanzipation breiter laikaler Schichten beigetragen. Tatsächlich beschränkte sich ihr Engagement zunehmend auf jene als *laici spirituales* apostrophierten Kreise, die sich gewissermaßen in innerer Abkehr von den Verlockungen der Welt unter Anleitung der Devoten um geistliche Vervoll-

kommnung bemühten. Gleichwohl wurden gerade in der Anfangszeit der Bewegung zahlreiche, vor allem mittelniederländische Texte zur spirituellen Unterweisung von Laien bzw. Latein unkundigen Konventsangehörigen bereitgestellt, deren Rezeption jedoch ungeachtet des vom Verfasser möglicherweise anvisierten Adressatenkreises über den Konvent hinaus heute kaum mehr zu verfolgen ist. Diese intensive Sammel- und Übersetzungstätigkeit ist nicht nur im brabantischen Rooklooster, sondern auch im westfälischen Grenz- und Überschneidungsgebiet von mittelniederländischem und mittelniederdeutschem Sprachraum zu beobachten, etwa im Windesheimer Stift Frenswegen oder im Münsteraner Fraterhaus ‚Zum Springborn'. Das Anliegen der hier zu besprechenden Arbeit ist es, einen der interessantesten volkssprachlichen geistlichen Reformtexte, den wohl zwischen 1392 und 1415 (S. 485f.) entstandenen anonymen ‚Spieghel der Leyen', herauszugeben und zu untersuchen.

Gemäß der im Untertitel signalisierten Zweiteilung der Arbeit, die im Wintersemester 2001/02 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, hat die Verfasserin die umfangreiche und sorgfältig angelegte Textausgabe des ‚Spieghels' an den Anfang gestellt (S. 13–324); Einleitung, Überlieferungsdiskussion und Editionsgrundsätze befinden sich entgegen dem Usus im systematischen Teil. Der Text ist in zwei Abschriften überliefert, als Leithandschrift wurde zu Recht der 1444 im Münsteraner Fraterhaus angefertigte Codex zugrundegelegt, der in seiner äußerst gewissenhaften Textgestaltung und Ausstattung das hohe Niveau der devoten Buchproduktion widerspiegelt. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, wurde eine weitgehend diplomatische Editionsform mit minimalen Texteingriffen gewählt. Die Interpunktion wird ebenso übernommen wie sämtliche Textauszeichnungen und Lesehilfen (Alineazeichen, Rubrizierungen, Marginalien, Unterstreichungen o. ä.), die Aufschluss über den Lesestandard der prospektiven Rezipienten bieten. Die Lesarten des zweiten Exemplars, einer im Jahre 1415, d. h. kurz nach der Fertigstellung des ‚Spieghels', genommenen mittelniederländischen Abschrift, werden nur dann im Apparat vermerkt, wenn sie einen sinnrelevanten Bedeutungsunterschied aufweisen. Unterschiedliche volkssprachliche Lexeme sind in einer gesonderten Liste zusammengestellt, so dass lexikologisch bzw. sprachgeschichtlich relevantes Material nicht im Kommentar verloren geht. Bibelzitate weist die Verfasserin in einem eigenen Apparat nach. Auf die genaue Angabe der zahlreich zitierten übrigen Quellen wird hingegen bewusst verzichtet. Der entsprechende Kommentar ist durch eine Liste im systematischen Teil ersetzt, die sich auf die Quellen- und Zitatangaben des Verfassers stützt, der allerdings nicht unbedingt mit den Originaltexten, sondern wohl eher auf die übliche Weise mit einem Florilegium bzw. Rapiarium gearbeitet haben dürfte.

Im zweiten Teil der Arbeit, der systematischen Untersuchung des ‚Spieghels der Leyen' (S. 325–546), hat die Verfasserin solide philologische und literaturwissenschaftliche Grundlagenarbeit geleistet, die freilich angesichts des bisherigen Forschungsstandes im Rahmen einer solchen Studie nicht für alle Teilgebiete erschöpfend und endgültig sein kann (S. 531). Sie beginnt mit einer ausführlichen Überlieferungsdiskussion (S. 333–366), welche die für die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte relevanten Daten der Codices erhebt. Eine zentrale Stellung nimmt die akribische Analyse der in der münsterischen Handschrift verwendeten Schreibsprache ein (S. 367–431), welche zahlreiche neue Perspektiven auf die Entwicklung der faszinierenden mittelniederdeutsch-mittelniederländischen Sprachlandschaft eröffnet und zugleich überzeugend demonstriert, mit welcher Sorgfalt Texte für ein volkssprachliches Publikum auch in sprachlicher Hinsicht aufbereitet wurden. Nach einer ausführlichen Inhaltsübersicht des ‚Spieghels', die den Argumentationsgang des anonymen Verfassers offen legt, behandelt die Verfasserin eher knapp die zahlreich eingestreuten Exempel und die Verarbeitung der Quellen (S. 443–484). Dieses Kapitel der Arbeit trägt, wie ausdrücklich betont wird, angesichts der inhaltlichen Fülle des Textes noch vorläufigen Charakter und ist insgesamt der schwächste Teil der sonst mustergültigen und gründlichen Untersuchung. Besonders aufschlussreich sind die anschließenden Überlegungen und Schlussfolgerungen zum literaturhistorischen Umfeld des Laienspiegels, seiner planvollen, auf ein bestimmtes Publikum zugeschnittenen Textgestaltung in Vers und Prosa, die den Text als Teil jener „programmatischen Laienliteratur" (S. 519–529) zur geistlichen Unterweisung Latein unkundiger Rezipienten ausweist, welche sich die auf ein wahres christliches Leben gerichteten Inhalte in selbständiger Lektüre erschließen sollen. Leider fehlt ein Register für den systematischen Teil der Untersuchung; ein Manko, welches durch

das detaillierte und tief gegliederte Inhaltsverzeichnis nur teilweise ausgeglichen werden kann.

In ihrer beispielhaften Arbeit, welche eine sorgfältige Edition mit kenntnisreicher literatur- und sprachwissenschaftlicher Analyse verbindet, ist es der Verfasserin überzeugend gelungen, ein basales Werk jener in der Vergangenheit oft als inhaltlich marginal und redundant abqualifizierten spirituell-katechetischen Laienliteratur zu erschließen und zugleich weiterer Forschung zur geistlichen Emanzipation der Laien im Spätmittelalter zugänglich zu machen, die zukünftig an dieser grundlegenden Arbeit nicht vorbeigehen kann.

Ostbevern *Bertram Lesser*

Brachmann, Hansjürgen, Foster, Elzbieta, Kratzke, Christine, Reimann, Heike, Das Zisterzienserkloster Dargun im Stammesgebiet der Zirzipanen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Erforschung mittelalterlicher Siedlungsprozesse in der Germanica Slavica (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa Band 17; Geisteswissenschaftliches Zentrum, Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V., Leipzig) Franz Steiner Verlag Stuttgart 2003, (457 Seiten), ISBN: 3-515-08268-9.

Bereits im Buchtitel werden Zielsetzung und zugleich Abgrenzung der Untersuchung deutlich. Es handelt sich um eine interdisziplinär angelegte siedlungshistorische Arbeit und nicht um eine umfassende Monographie des mecklenburgischen Zisterzienserklosters Dargun. Entsprechend berücksichtigt das Werk die Zeit von der Gründung durch Mönche aus dem Kloster Esrom im Jahre 1172 und der Wiederbesiedlung durch das mecklenburgische Doberan 1209 nach dem Abzug der dänischen Mönche nach Eldena. Der Untersuchungszeitraum endet im ausgehenden 13. Jahrhundert. Die Geschichte von der Aufhebung des Klosters mit der Einführung der Reformation im Jahre 1552, seiner Umwandlung in ein Schloss der Herzöge von Mecklenburg-Güstrow, das bis 1756 bestand, bis zur Gegenwart, wird nur im kunstgeschichtlichen Zusammenhang am Rande erwähnt. Damit ist auch die Art der zugrunde liegenden Quellen festgelegt. Sie konzentrieren sich auf archäologisches Fund- und Befundmaterial, Orts- und Personennamen, Urkunden sowie die kunsthistorische Untersuchung der überkommenen Bausubstanz. Wegen des eingegrenzten Forschungsschwerpunktes wird nicht recht deutlich, ob es neben der genannten auch eine für geistes- und theologiegeschichtliche Fragen relevante Überlieferung gibt, die nur wegen der speziellen Themenstellung keine Berücksichtigung gefunden hat.

Die Untersuchung beginnt mit einer knappen Einleitung (S. 13–19). Es folgt ein Abschnitt zu Forschungsstand, Quellenlage und Untersuchungsmethoden der beteiligten Disziplinen (S. 23–43). Den eigentlichen Beginn des Buches stellt der Beitrag von Hansjürgen Brachmann, Die Siedlungsentwicklung in slawisch-frühdeutscher Zeit im Spiegel archäologischer Quellen unter Berücksichtigung der urkundlichen Überlieferung (S. 47–97) dar. Die Mitherausgeberinnen haben dem 1998 verstorbenen Wissenschaftler ihr Buch gewidmet. Die Siedlungsgeschichte des Darguner Raumes vor der Ankunft der Mönche stützt sich auf die Auswertung sämtlicher in einer Datenbank erfassten archäologischen Funde und Befunde. Der Verfasser hat, insbesondere auf der Grundlage von datierbaren Keramikfunden, eine kontinuierliche Besiedlung Zirzipaniens vom 7. Jahrhundert an festgestellt, in der alt- und jungslawischen Zeit, an die die Zisterzienser im 12. Jahrhundert anknüpfen konnten. Eine Niederlassung von Zisterziensern im siedlungsfreien Raum, wie sie dem Ordensideal entsprach, ist somit im slawisch besiedelten Osten Deutschlands nicht gegeben.

Der namenkundliche Beitrag von Elzbieta Foster, Die Siedlungsentwicklung in slawisch-frühdeutscher Zeit aus namenkundlicher Sicht (S. 101–191) bestätigt die in der archäologischen Untersuchung Brachmanns gewonnenen Erkenntnisse. Die Bearbeiterin stellt die zeitliche und örtliche Kongruenz der archäologischen Fundstellen mit der Deutung der slawischen Ortsnamen her. Aus der orts- und personennamenkundlichen Untersuchung geht ferner hervor, dass mit der Einführung deutschrechtlicher Verhältnisse durch die Zisterzienser und der Entstehung neuer Orte die slawischen Siedlungen keineswegs aufgegeben, sondern fortgeführt wurden. Das lässt sich insbesondere durch die Häufung von Ortsnamen im Umfeld von Dargun selber erhärten.

Nach den archäologischen und namenkundlichen Beiträgen folgt auf der Grundlage des Urkundenbestandes des Klosters der geschichtliche Part von Heike Reimann, Die Rolle des Klosters Dargun im Siedlungsgebiet der Zirzipanen (S. 195–283). Der Gründungsakt der Abtei erschließt sich aus den schriftlichen Quel-

len. Aus einer Urkunde von 1178 geht hervor, dass ein zirzipanisches Adelsgeschlecht im Bereich des slawischen Burgbezirks Dargon die Zisterze gestiftet hat. Mit der Gründung des Klosters setzt ein neuer Siedlungsschub ein, der auf der Grundlage archäologischer, namenkundlicher und schriftlicher Quellen den Ausbau der zisterziensischen Eigenwirtschaft erkennen lässt. Eine stärker deutschrechtlich geprägte Besiedlung des Klostergebietes ist nach dem Krieg zwischen Mecklenburg und Pommern–Demmin um 1230 festzustellen. Die interdisziplinäre Arbeitsweise kommt zu dem Ergebnis, dass der weitere Ausbau von Siedlungen im Umfeld des Klosters bis zum Ende des Untersuchungszeitraums nicht als völlige Neuanlage, sondern zumeist auf der Grundlage bestehender slawischer Siedlungen erfolgt ist.

Einen vierten Bereich der interdisziplinären Erforschung des zisterziensischen Siedlungsraumes stellt der Beitrag von Christine Kratzke, Rezeption und Impulse: Baugeschichte des Klosters Dargun und Architektur der Pfarrkirchen in Zirzipanien (S. 287–350) dar. Vom ersten Bau des durch Esrom ausgesandten Konvents ist nichts mehr erhalten, wohl aber ist aus dem Befund des Nachfolgebaues die bewegte Baugeschichte des romanisch-gotischen Backsteinbaus von 1209 an bis über die Reformationszeit hinaus abzulesen. Die Bearbeiterin stellt die Klosterarchitektur dar, unterstützt von zahlreichen Abbildungen und Zeichnungen, wie sie überhaupt den gesamten Band auszeichnen. Im Rahmen der interdisziplinären Arbeitsweise war es ihr wichtig, als Beitrag zur Siedlungsgeschichte nicht nur das Klosterquadrum selber, sondern auch die Bauweise der von der Abtei abhängigen Pfarrkirchen und Kapellen des Klosterterritoriums zu untersuchen. Sie spricht von „Patronatskirchen", erwähnt jedoch nicht, dass diese dem Zisterzienserkloster wegen des Strebens nach Unabhängigkeit von der Carta caritatis verboten waren. Es ist aber wohl davon auszugehen, dass das relativ spät entstandene Dargun sich nicht mehr an die strenge Befolgung der Regel gebunden sah. Die Autorin kommt zu dem Ergebnis, dass weniger die unmittelbaren Patronatskirchen als vielmehr durchaus ferner gelegene Sakralbauten eine architektonische Abhängigkeit von der Zisterze aufweisen. Vielleicht gilt hier auch, was bei anderen Klöstern des Ordens durchaus geläufig ist, nämlich dass die Zisterzienser, die in radikaler Auslegung des benediktinischen Arbeitsgebotes ihre Bauten selber errichteten, als erfahrene Baumeister gerne mit weiter entfernt gelegenen Kirchenbauten beauftragt wurden.

Die Untersuchung besitzt geradezu Handbuchcharakter. Sie stellt einen wichtigen Beitrag für die Ausbreitung des Zisterzienserordens im östlichen Deutschland und Polen dar. Am Beispiel von Dargun wird deutlich, dass die weißen Mönche im slawischen Siedlungsraum ebenso wenig wie im Altsiedelland den Landesausbau im rechtsfreien Raum betrieben haben, sondern hier wie dort an eine bereits lange bestehende Siedlungstradition anknüpften.

Haina *Arnd Friedrich*

Prange, Wolfgang, Vikarien und Vikare in Lübeck bis zur Reformation (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck B 40), Lübeck 2003, 201 S.

Nach dem Lübecker Zehntregister, den Protokollen des Lübecker Domkapitels und anderem wartet Wolfgang Prange nunmehr mit einer weiteren grundlegenden Arbeit zur Lübecker Kirchengeschichte auf: in seinem neuesten Werk beschäftigt er sich mit den insgesamt 207 in den Kirchen der Stadt Lübeck von 1214 bis zur Reformation 1530 errichteten Vikarien und deren Vikaren. Insbesondere im 14. Jahrhundert erlebte die Stiftung von dauerhaften Vikarien als eigenständigen Pfründen mit einer eigenen Dotation einen regelrechten Boom, der mit leichtem Rückgang bis zum Ende des 15. Jahrhunderts anhielt. Am Dom selbst treten überwiegend Domherren, an anderen Kirchen Laien als Stifter hervor. Bis 1530 waren am Dom allein 67 und an der Marienkirche 66 Vikarien errichtet worden. Nach Stifterwillen hatten sich die Vikare in erster Linie um das Seelenheil der Stifter durch Lesen von Messen an ihrem Altar (Nebenaltar) zu kümmern und am Chordienst der Kirche teilzunehmen (Hauptaltar). Entsprechend seiner Aufgaben musste der Vikar Priester sein, der dem Domkapitel als oberster Aufsichtsbehörde unterstand.

Die in ihrem ersten Teil in neun Kapitel gegliederte Arbeit (S. 9–106) beschäftigt sich vertiefend mit den zahlreichen Inkorporations- und Besteuerungsstreitigkeiten mit dem Domkapitel sowie mit der 1394 vom Bischof genehmigten St. Jürgen-Bruderschaft der Vikare, einer Einrichtung mit vornehmlich geistlicher Zielsetzung. In Überblicksbeiträgen geht sie auf die Errichtung, die Besetzung, den Besitz und die Einkünfte der Vikarien sowie deren Zustand im Reformationszeitalter ein. Die Reformation nimmt den Vikarien

zwar ihre eigentlichen geistlichen Aufgaben, lässt sie in ihren alten Verfassungsformen und mit ihrem Besitz jedoch bestehen. Bei der Säkularisation 1803/04 haben noch 87 Vikarien in Lübeck bestanden.

Der zweite Teil der Untersuchung (S. 107–201) besteht im Kern aus einer Edition zweier zentraler Quellen, dem Buch der St. Jürgen-Bruderschaft sowie dem Verzeichnis der Vikarien und Vikare 1530. Daran schließt sich ein Orts- und Personenindex an.

Trotz aller offenen Fragen, die Überblickskapitel zwangsläufig immer unbeantwortet lassen müssen, was durchaus in der Absicht des Autors lag, oder etwa die gänzlich fehlende prosopographische Auseinandersetzung mit den Vikaren, die vielfältige Aufschlüsse über Herkunft, Profil und Karrierechancen erbringen würden, stellt die vorliegende Untersuchung eine wichtige Grundlage für eine sicher lohnende Weiterbeschäftigung mit den Lübecker Vikarien und Vikaren dar.

Ravensburg *Andreas Schmauder*

Rasmussen, Jørgen Nybo, Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter, Franziskanische Forschungen 43, Edition T. Coelde, Butzon & Bercker: Kevelaer 2002. XV, 617 S., 58 Abb., kt., ISBN 3-7666-2090-8.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind Ausbreitung, Organisation und Wirken des Franziskanerordens in Nordeuropa. Bereits wenige Jahre nach dem Tod des Franziskus von Assisi lassen sich die ersten Franziskaner in der Stadt Ribe in Dänemark nieder und legen damit den Grund für den Aufbau einer eigenständigen Franziskanerprovinz in Nordeuropa. Am Ende des Mittelalters gibt es in der Provinz „Dacia", insbesondere in Dänemark und im südlichen Schweden, insgesamt 48 Klöster. Die Reformationszeit bedeutet einen tiefen Einschnitt. Die Klöster werden aufgelöst, und mit dem Verbot des Ordens geraten die Graubrüder in Vergessenheit. Bis in die Gegenwart ist über die Geschichte des Franziskanerordens in den nordeuropäischen Ländern – wie die Handbücher von John Moorman, A History of the Franciscan Order (1968), und Lazaro Iriarte, Der Franziskusorden (1984) zeigen – nur wenig bekannt.

Jørgen Nybo Rasmussen, der bereits durch zahlreiche Aufsätze zur Geschichte der Franziskaner im Norden hervorgetreten ist, will mit seiner Darstellung diese Lücke füllen. Entstanden ist die Untersuchung während eines Forschungsaufenthaltes am „Institut für europäische Geschichte" in Mainz und neben der Arbeit als Archivar im Reichsarchiv Kopenhagen. Sie wurde unter anderem von Joseph Lortz betreut. Im einleitenden Forschungsüberblick beklagt der Verfasser, dass die bisherige Forschung auf die lokal- oder nationalgeschichtliche Ebene beschränkt war, die Ordensprovinz als Ganze jedoch nicht in den Blick genommen wurde. Einen Neuansatz bot Jarl Gallén, La province de Dacie de l'ordre des frères précheurs Bd.1 (1946), dessen Darstellung jedoch unvollendet geblieben ist. Rasmussen knüpft daran an. Zugleich betont er seine Absicht, die Untersuchung aus einem Blickwinkel heraus zu entfalten, der aus dem Franziskanertum gewonnen ist. Im Unterschied zu einer von außen kommenden Perspektive wird damit der eigene Standort innerhalb der Ordensgeschichte bestimmt: Die franziskanische Idee bildet den Maßstab, an dem die Entwicklungen des Ordens im Norden gemessen werden (11–20). Nachdem zunächst die der Untersuchung zugrunde liegenden Quellengruppen vorgestellt werden (21–40), wird die materiale Darstellung mit einer chronologisch vorgehenden Schilderung der äußeren Ereignisgeschichte eröffnet. Rasmussen schildert die Ausbreitung der Franziskaner in Europa und ihre Ankunft im Norden, die Gründung der ersten Klöster in Dänemark und Schweden, die Entstehung und den Ausbau der Provinz Dacia, die Klostergründungen der Klarissen, die Krise des Ordens im 14. Jahrhundert, die Ausbildung selbständiger Ordenszweige von Konventualen in Norwegen, Schweden, Finnland und Observanten in Dänemark (41–119). Im weiteren Fortgang unternimmt es der Verfasser, ein Gesamtbild des Lebens der nordeuropäischen Franziskaner durch Untersuchung ihrer Geschichte unter verschiedenen Themenstellungen zu zeichnen. Zunächst wird der Blick auf die Mitglieder der Franziskanerprovinz Dacia gelenkt, von denen sich 725 Brüder, etwa 10% der tatsächlichen Gesamtzahl, identifizieren lassen. Der Verfasser untersucht die Rekrutierung der Brüder, ihre zumeist nordeuropäische Nationalität und ihre soziale Herkunft aus Adel und Bürgertum (120–135). Sodann folgt eine Analyse der Struktur und der Funktion der Franziskanerprovinz Dacia; das Kapitel nennt die Namen der Minister und beschreibt die Einteilung der Provinz in acht Kustodien, die Aufgaben der Provinzkapitel, die Funktionen der Provinzialämter sowie die Stellung der Provinz Dacia im gesamten Orden (136–193). Die Stellung der Klöster nach weltlichem und

nach kirchlichem Recht, die den Konventen gewährten päpstlichen Privilegien, die Bestellung von Bischöfen zu Konservatoren der Minderbrüder und die Bedeutung des lokalen Kirchenrechts für die Stellung der Klöster bilden ein weiteres Thema (194–262). Einen breiten Raum nimmt das wirtschaftliche Leben der Franziskaner ein. In dem Abschnitt „Wirtschaft und Armut" wird das Spannungsverhältnis zwischen den ökonomischen Erfordernissen des klösterlichen Lebens und dem franziskanischen Selbstverständnis, der radikalen Armutsforderung, untersucht. Nach einer Einführung in die inhaltliche Problematik untersucht Rasmussen das wirtschaftliche Leben der Provinz Dacia. Dies geschieht mit Blick auf die Privilegien, die Klosterstiftungen, die Arbeit der Brüder im Klosterhaushalt, die Praxis des Bettelns, die Donationen von Gebäuden, Geld und Büchern, die Ablässe und Bruderschaftsbriefe, den Handel und die Geldgeschäfte sowie die wirtschaftlichen Folgen der Observantenreform. Die Frage, ob die Franziskaner bereits im Mittelalter soziale Fürsorge ausgeübt haben, wird verneint. Als Ergebnis wird festgehalten, dass die Brüder unter den gegebenen Umständen der Armutspraxis gefolgt sind und an der wirtschaftlichen Askese grundsätzlich festgehalten haben (263–433). Der Kirchen- und Klosterbau, der zu Lebzeiten des Franziskus noch umstritten ist, wird bei der Ausbreitung in den Ländern Nordeuropas bereits selbstverständlich praktiziert. Die Klöster liegen überwiegend innerhalb oder am Rande der Städte. Rasmussen schildert die Architekturgeschichte der Klöster und die dabei verwendeten Plantypen. Von den 48 Klöstern in der Provinz Dacia sind noch neun Kirchen sowie Teile der Klostergebäude erhalten (434–464). Eine Darstellung des täglichen Klosterlebens nach der Ordensregel, der Konventsämter und des Klosterhaushaltes, der Stundengebete und der Konventsmesse beschließt die Untersuchung. Dieser Abschnitt bildet zugleich den Übergang zu dem geplanten zweiten Band, in dem der Verfasser die geistig-geistliche Seite des Ordenslebens beleuchten will (465–499). Drei Anlagen sind der Untersuchung beigefügt: (I) Eine kurze historische Skizze der nordeuropäischen Franziskanerklöster, (II) eine synchrone Aufstellung der Kapitel und Minister und (III) eine Auflistung der Provinzialminister (500–537). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsnamenregister runden die Darstellung ab (538–617). Der Untersuchung sind 56 schwarz-weiße Abbildungen von Grundrissen, Klostergebäuden, Malereien, Dokumenten und Figuren sowie zwei Karten beigefügt.

Rasmussen zeigt in seiner Untersuchung überzeugend, dass sich der Franziskanerorden auch im Norden, weit entfernt von seinem italienischen Ursprungsgebiet und unter ganz anderen Lebensbedingungen, mit gleicher Intensität entwickelt hat. Das wird an der Dichte der Konventsgründungen, am Zustrom der Novizen, an der Entwicklung der Organisation, am Bau der Kirchen- und Klostergebäude sowie in der Gestaltung des täglichen Lebens deutlich. Der Verfasser hat eine materialreiche, gründlich recherchierte und flüssig geschriebene Untersuchung vorgelegt, welche die Erforschung der franziskanischen Ordensgeschichte ein gutes Stück voranbringt. Ihr sind interessierte Leser nicht nur in den nordeuropäischen Ländern zu wünschen, sondern auch auf dem Kontinent, dem in der Geschichte der Bettelorden im Norden ein wichtiges Stück der eigenen Wirkungsgeschichte begegnet.

Rostock *Heinrich Holze*

Godding, Robert, Prêtres en Gaule mérovingienne (= Subsidia hagiographica 82). Bruxelles (Société des Bollandistes) 2001, LXVIII, 559 Seiten, kartoniert.

Die vorliegende Dissertation des Bollandisten Robert Godding, angenommen von der Université catholique de Louvain und ausgezeichnet von der Académie Royale de Belgique, beschäftigt sich mit den Presbytern im merowingischen Gallien vom Herrschaftsantritt Chlodwigs (481) bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts.

Der Verfasser erschließt mit dieser Untersuchung ein weitgehend unbekanntes Terrain. Während zu den gallischen Bischöfen in den vergangenen Jahrzehnten mehrere Studien vorgelegt wurden, standen die Presbyter stets in deren Schatten und gerieten allenfalls unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zu diesen in den Blick.

Um die denkbaren Facetten der Biographie und der Amtsausübung eines gallischen Presbyters zu rekonstruieren, hat Robert Godding eine mühsame, im Resultat aber lohnende Arbeit auf sich genommen. Die Erschließung relevanter Informationen ist schwierig, weil Presbyter in den Quellen häufig gar nicht thematisiert oder nur am Rande erwähnt werden. Dennoch gelingt es ihm vor allem mit Hilfe von Synodalentscheidungen, den Schriften Gregors von Tours und zahlreichen Viten, einen methodisch vorbildlichen, detailreichen Überblick zu präsentieren. Weitere literarische Quellen, Ur-

kunden und vor allem Inschriften werden hinzugezogen, nicht aber die Ergebnisse archäologischer Forschung, um, wie der Autor betont, den Rahmen der Studie nicht zu sprengen. Dabei verweist Robert Godding wiederholt auf die begrenzte Aussagekraft einzelner Aspekte: Die mitunter schmale Quellenbasis führt zu Ergebnissen, die nicht unbedingt repräsentativ sind.

Vorgegebene und mögliche Stationen des Lebenslaufes eines Presbyters dienen als Gliederungspunkte der Studie. Der erste Hauptteil (S. 1/168) beschäftigt sich daher mit der Zeit eines „Priesteramtskandidatens" bis zu seiner Ordination. Behandelt werden in unterschiedlicher Ausführlichkeit nach Maßgabe des Quellenmaterials die familiäre Situation, die Ausbildung und kirchliche Laufbahn des Anwärters, die Bedingungen bzw. Hindernisse für seine Ordination, schließlich die auch von alttestamentlichen Elementen beeinflusste Weiheliturgie.

Der zweite Hauptteil (S. 171/433), der sich mit verschiedenen Aspekten des priesterlichen Lebens befasst, wird mit terminologischen Überlegungen zu den Bezeichnungen *presbyter* und *sacerdos* eröffnet. Aus der sich allmählich verändernden Rolle und den wachsenden Aufgabenbereichen des Presbyters ergibt sich, wie Robert Godding minutiös darlegt, notwendigerweise die Übertragung eines ursprünglich nur dem Bischof vorbehaltenen Titels auch auf den Presbyter. Themen dieses zentralen Teils sind die Stellung und Aufgaben der Stadt- und Landpriester mit den jeweils besonderen Ämtern des *abba basilicae* und des auf dem Lande tätigen *archipresbyter*, die Beziehung der Presbyter zum zuständigen Bischof und dessen Kontrollmöglichkeiten, kirchliche und staatliche Gerichtsbarkeit, die finanzielle Ausstattung der Presbyter und der Kirchen sowie deren pastorale Aktivitäten. Mit den wenigen, aus den Quellen zu erhebenden Informationen zu Tod und Totengedächtnis der Presbyter rundet Robert Godding seine Darstellung ab.

Klar ist nach dieser Untersuchung zwischen ehelosen Presbytern und solchen zu unterscheiden, die als verheiratete Männer auf die Fortsetzung ihrer Ehe verzichteten. Während die erstgenannten zumeist eine gute Ausbildung genossen und verschiedene Stufen in der klerikalen Hierarchie durchlaufen hatten, scheint man von den verheirateten Presbytern, die vornehmlich auf dem Land eingesetzt wurden, nur ein gewisses Alter sowie in der Regel die sexuelle Enthaltsamkeit bereits ein Jahr vor der Weihe (*praemissa conuersio*) gefordert zu haben. Dies unterstreicht die weiterhin dominierende Vorstellung von der Notwendigkeit „ritueller Reinheit", mit der sich Robert Godding intensiv auseinandersetzt. Wie er zeigen kann, verlieren die verheirateten Presbyter zugunsten der von vornherein zölibatär lebenden immer mehr an Bedeutung.

Auf einer breiten Quellenbasis bestätigt der Autor weiterhin die bereits bekannte Tatsache, dass sich die Presbyter allmählich aus der Abhängigkeit des Bischofs lösten, insofern immer mehr Pfarrkirchen auf dem Land gegründet wurden, deren vollständige Versorgung der zuständige Stadtbischof nicht mehr gewährleisten konnte. Die allmähliche Übertragung der *sacerdos*-Bezeichnung auf den Presbyter begleitet diese Entwicklung.

Im Ganzen gelingt es Robert Godding, viele mentalitäts- und sozialgeschichtlich wichtige Detailbeobachtungen zusammenzutragen, die weit über seine eigentliche Fragestellung hinausreichen. Zu nennen sind beispielhaft seine Ausführungen über Bildung und Schulwesen, zu Besuch und Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes oder zu den unterschiedlichen Formen der Eheschließung.

Besonders hervorzuheben ist die große Leserfreundlichkeit des Buches. Sie zeigt sich in der klaren, leicht verständlichen Sprache, den Kurzzusammenfassungen am Ende größerer Abschnitte und den problemorientierten Überleitungen zwischen verschiedenen Kapiteln. Viele weiterführende Literaturhinweise laden zu detaillierter Auseinandersetzung ein. Auch an der Untersuchung der Quellen lässt der Verfasser seinen Leser unmittelbar teilhaben, indem er zentrale Passagen im Fließtext in Übersetzung präsentiert, zugleich aber auch den lateinischen Text dieser Auszüge in den Fußnoten zur Verfügung stellt.

Der Studie angefügt sind umfangreiche statistische Auswertungen (S. 442/64), eine Prosopographie der ermittelten Presbyter des merowingischen Galliens (S. 469/527) sowie ein Personen- und Sachregister. Mit großem Gewinn können darüber hinaus alle, die mit gallischen hagiographischen Texten arbeiten, das Quellenverzeichnis (S. XVII/XLIV) benutzen: Jede Vita wird unter Hinweis auf Sekundärliteratur zum Teil kommentierend datiert. Angesichts dieser zahlreichen Hilfsmittel wagt man kaum anzumerken, dass ein Quellenregister ebenfalls von Nutzen gewesen wäre.

Robert Godding präsentiert in seiner Studie viele wertvolle und neue Erkenntnisse zur Situation der Presbyter im merowingischen Gallien. So ist ihm durchweg die Erfüllung seines persönlichen An-

liegens zu konstatieren, über das er am Ende seiner Ausführungen Auskunft gibt (S. 440): „Prêtre lui-même, il sera heureux si son travail aura jeté quelque lumière sur une page d'histoire dont il est, avec tant d'autres, l'héritier."

Mit einer nahezu identischen Thematik beschäftigt sich auch die jüngst erschienene Freiburger Habilitationsschrift:

Predel, Gregor, Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien (= Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie 4). Münster (LitVerlag) 2005, 294 Seiten, kartoniert.

Im Unterschied zur historischen Studie Robert Goddings verfolgt Gregor Predel jedoch eine systematisch-theologische Zielrichtung: „Gerade in der Zeit einer Krise des kirchlichen Amtes ist es hilfreich, sich der historischen Dynamik der Entwicklung des Presbyterates und der geschichtlichen Veränderungen seiner Gestalt unter dem Einfluss spezifischer äußerer Bedingungen zu vergewissern." (Buchrückentext). Dies führt den Autor dazu, in einem ersten einführenden Kapitel die krisenhaften Züge der Gegenwart, die sich insbesondere in einem Mangel an Priestern und Priesternachwuchs äußerten, in eine Beziehung zur besonderen Entwicklung des Presbyterates im spätantiken gallischen Raum zu setzen. Nachdem er in vier folgenden Kapiteln eine historische Untersuchung der Thematik präsentiert, ist das sechste und letzte Kapitel wiederum der gegenwärtigen Situation gewidmet. Die von Gregor Predel für das spätantike Gallien herausgearbeitete Praxis einer flexiblen, zeit- und ortsbedingten Ausgestaltung des kirchlichen Amtes soll dazu ermutigen, moderne Probleme in ähnlicher Weise zu lösen und den jeweiligen Ortskirchen entsprechende Kompetenzen einzuräumen. Die zentrale Frage, nach welchen Prinzipien sich ein solcher Prozess gestalten könnte, behandelt der Autor schließlich auf den letzten Seiten seiner Studie (S. 250/258), auf denen er Wege und Kriterien der Veränderung skizziert.

Der historische Teil der Arbeit, vor allem die Kapitel 3 (Zunehmende Kompetenzen der Presbyter) und 4 (Die Beziehung von Bischof und Presbyter), bringt im Vergleich mit der vier Jahre zuvor erschienenen Monographie Robert Goddings im Blick auf die bereits dort behandelten Fragen kaum neue Ergebnisse. Gregor Predels Quellenbasis ist schmaler, die umfangreiche hagiographische Literatur wird selten ausgewertet. Man hätte sich eine häufigere Auseinandersetzung mit den vorliegenden Thesen Goddings gewünscht, wie sie zum Beispiel bei den Überlegungen zur Verwendung der Termini *presbyter* und *sacerdos* (S. 174/198) erfolgt: Hier plädiert der Verfasser dafür, die Bezeichnung *sacerdos* länger als von Godding vorgeschlagen exklusiv mit „Bischof" zu übersetzen.

Das 5. Kapitel widmet sich seiner Überschrift nach den Grundzügen der Ekklesiologie gallischer Autoren und behandelt damit einen neuen, für die Fragestellung der Studie zentralen Themenbereich. Einleitend schränkt Gregor Predel jedoch ein, sich „angesichts der relativen Ausführlichkeit seiner Schriften" (S. 214) vor allem auf Caesarius von Arles zu stützen. Es folgt eine im Wesentlichen an den Quellentexten orientierte Zusammenschau, die beispielsweise im Abschnitt „Die drei professiones der Kirche als ‚heilsgeschichtliches Schema'" (S. 227/232) auf den wichtigen Hinweis verzichtet, dass das von Caesarius gebrauchte Modell auch von anderen christlichen Autoren aufgegriffen wurde.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Wer sich als Historiker für die Presbyter im merowingischen Gallien interessiert, der sollte zur Studie Robert Goddings greifen. Wer sich dagegen mit möglichen Veränderungen des kirchlichen Amtes beschäftigt und stützende Argumente aus der Tradition sucht, der kann aus der Arbeit Gregor Predels einigen Gewinn ziehen.

Mainz *Heike Grieser*

Reformation

Goertz, Hans-Jürgen, Deutschland 1500–1648. Eine zertrennte Welt, UTB 2606, Paderborn u.a., Ferdinand-Schöningh-Verlag, 2004.

Noch eine Geschichte der Frühen Neuzeit? In den vergangenen Jahren trat eine Reihe von Historikern hervor mit Überblicksdarstellungen zur Zeit nach 1500,

mit unterschiedlichen Akzenten in der Periodisierung, die sich freilich aus der je spezifischen Perspektive ergaben. Für Hans-Jürgen Goertz ist „Zertrennung" der Welt – eine metaphorische Zeitdiagnose Thomas Müntzers – die „Signatur" eines „langen 16. Jahrhunderts" von 1500 bis 1648 [!]. „Zertrennung" versteht der Verfasser dabei weniger als Generalthese, die penetrant in allen dargestellten Ereignisse und Phänomenen aufzuweisen wäre – dazu wäre der Begriff sicher auch zu wenig distinkt –, denn vielmehr als anregendes Leitmotiv seiner Monographie, einem „kulturgeschichtlichen Überblick über ein aufgewühltes, innovatives und in seinen Konflikten schließlich zerfallendes Jahrhundert" (S. 10).

Die Darstellung, hervorgegangen aus Überblicksvorlesungen des Verfassers, orientiert sich speziell an den Bedürfnissen der Studenten, wie es Ziel der UTB-Reihe ist. Um es gleich vorwegzunehmen: Reflexion historiographischer Modelle, Nachzeichnen der Genese und konzise Beschreibung von Forschungsdiskussionen und wichtigen Wegmarken der Forschung, dabei das Ziehen einer klaren Schneise durch die Ereignisgeschichte und ihre historiographische Interpretation, schließlich eine differenzierte Auswahlbibliographie zu den einzelnen Kapiteln lassen den Band zu einer ausgesprochen hilfreichen Einführung in die Geschichte der Frühen Neuzeit werden. Ein oft ungewohntes Arrangement der Ereignisgeschichte eröffnet in 14 Kapiteln immer wieder neue, anregende Perspektiven, deretwegen die Lektüre nicht nur für jene ein Gewinn ist, die Einführung ins Fach suchen. Eine gut lesbare Sprache erleichtert diese Suche. Allerdings lässt es die vom Verfasser so instruktiv geleistete Einbeziehung der Forschungsdiskussion fraglich erscheinen, ob die UTB-Reihe gut daran tut, auf Anmerkungen zu verzichten. Gerade wer sich auf „Seminare und Prüfungen" vorbereitet (Klappentext), möchte sie nicht missen. Zahlreiche Abbildungen, zumeist aus zeitgenössischen Flugblättern oder -schriften, illustrieren den Text, der durchaus noch häufiger auf diese Darstellungen Bezug nehmen könnte.

In seiner Einleitung diskutiert der Verfasser Fragen der Periodisierung und beschreibt knapp und verständlich historiographische Erklärungsmodelle von der „traditionellen Art, Geschichte zu betrachten" (S. 14) über die marxistische Deutungsalternative, der auch sonst im Buch immer wieder Raum gegeben wird, die von der französischen Forschung inspirierte Strukturgeschichte mit ihren „verfeinerten Formen" (S. 16) Historische Anthropologie oder Alltagsgeschichte und der Deutschen Gesellschaftsgeschichte. Der Verfasser selbst sieht seinen Überblick einem „kulturgeschichtlichen Modell" (S. 17) verpflichtet, das es ihm erlaubt, Religion als kulturelle Manifestation, als „Dimension in allen Bereichen" (S. 18) darzustellen.

Diesen Anspruch löst das Buch ein. Allein fünf von 14 Kapiteln widmen sich Formen und historiographischem Verständnis der reformatorischen Bewegung – „Bewegung" wird dabei vom Verfasser theoretisch ausführlich fundiert (Kap. 7, insbes. S. 103–110): Kap. 6 schildert Luthers Zugang zur Reformation, Kap. 8 stellt unterschiedliche Wege der reichsstädtischen Reformation an Nürnberg als lutherischem, Zürich als reformiertem und Mühlhausen als – gescheitertem – täuferischem Modell vor, Kap. 9 zeigt den gemeinen Mann insbesondere im Aufruhr des Bauernkrieges und Kap. 10 widmet sich den Täufern. Durch die auch quantitativ austarierte Darstellung verschiedener reformatorischer Ausprägungen wird deutlich, dass „die sogenannten Außenseiter [...] allesamt zum Urgestein der Reformation" gehörten (S. 161) – eine Sichtweise, die in der Monographie zurecht betont wird, zumal sie im Unterricht an den Schulen immer noch zu wenig realisiert und vermittelt wird.

Gerade den unterschiedlichen nonkonformistischen Ausprägungen der Reformation, seinem Spezialgebiet, schenkt der Verfasser immer wieder besondere Aufmerksamkeit. Er verhehlt nicht, dass sein „besonderer Zugang" zur Reformationsgeschichte „zunächst den Eigenwilligen, Abgedrängten und Gescheiterten" galt (S. 9). Ihnen gilt aber auch deutlich die Sympathie des Verfassers, sie wähnt er einem bisweilen romantisch verklärten Urchristentum aus ebenfalls „sektiererisch-anarchischen Gemeinschaften" (S. 43, vgl. z. B. auch S. 48, 62, 146) am nächsten (vgl. auch sprachlich-stilistisch insbesondere die pathetisch-rührende Schilderung der Gebräuche von Täufergemeinden, S. 150f.). Vielleicht gerät demgegenüber die Darstellung von „Katholischer Erneuerung" und „Zweiter Reformation" etwas kurz (Kap. 12). An diesem Begriff, der nicht einen „Real-", sondern „Idealtypus" bezeichne (S. 210) will er aus „forschungsstrategischen Gründen" (S. 209) festhalten, eine „katholische Erneuerung" vermag er dagegen nicht zu erkennen, ja Kraft zur Erneuerung (vgl. S. 206) und Katholizität spricht er der katholischen Kirche – im Text ist meist von „römischer Kirche" oder von „Altgläubigen" die Rede

– geradezu ab: Vortridentinischen „Reformansätzen" habe es zu sehr an „Stringenz" gemangelt (S. 197), tridentinische Reformen seien nur „Erneuerungsimpulse – mehr nicht" gewesen (S. 198) und katholisch-allumfassend sei die(se) Kirche nach Trient [!] eben auch nicht mehr gewesen (S. 206). Gewiss werden hier nur die Kategorien von Anspruch und Wirklichkeit bzw. von Selbst- und Fremdzuschreibung zu wenig auseinandergehalten, sonst müsste sich der Verfasser auch an der angeblichen „Katholizität" einer diversifizierten und partikularen mittelalterlichen Kirche stoßen (S. 206).

Auffällig ist aber doch eine darüber hinaus festzustellende Tendenz zur Abwertung der katholischen Seite, so wenn der Verfasser zu einseitig die Militanz des Jesuitenordens hervorhebt (S. 200), andererseits die Leistungen der Societas Jesu im Schulwesen mit nur einem Satz bedenkt (S. 191), die „Experimente" der Hutterischen Brüder in Mähren dagegen auf einer ganzen Seite würdigt (S. 192). Ohne nähere Ausführung wird das „altgläubige Ritual" als „magisch-sakramental" (S. 210) charakterisiert oder die Hexenverfolgung einseitig „dem Klerus" im Kampf gegen eine durchweg als sympathisch geschilderte Volkskultur zur Last gelegt (S. 225f.). Damit fällt der Verfasser freilich hinter sein eigenes Plädoyer für eine „Theorie polykultureller Partizipation" anstelle von „dichotomen Modellen" (S. 225) zurück. Zudem vermisst man die Interpretation des Phänomens der Hexenverfolgung im Rahmen der frühneuzeitlichen Staatsbildung. Korrigieren muss man hie und da auch die Sicht auf katholische Propria, wie das Ehesakrament: Die Eheleute spenden es sich einander keineswegs „außerhalb der kirchlichen Liturgie" – der Verfasser leitet daraus eine geringere Wertschätzung der Ehe als im Protestantismus ab (S. 229) –, vielmehr wird jedes Sakrament liturgisch gefeiert. Vielleicht wird hier „Liturgie" mit „Messe" oder „Eucharistie" verwechselt, dann fände aber auch jede Priesterweihe „außerhalb der kirchlichen Liturgie" statt.

Gegenüber der religionsgeschichtlichen Schwerpunktsetzung des Bandes tritt naturgemäß die Verfassungsgeschichte etwas in den Hintergrund bzw. wird aus ungewohnter und erhellender kulturhistorischer Perspektive geschildert (Kap. 2 „Der Adler und das Kreuz. Corpus Christianum und ständische Ordnung", Kap. 3 „Herrschaft und Wirtschaft. Reich, Territorium und Frühkapitalismus", Kap. 4 „Vom ‚brüderlichen Leben' im späten Mittelalter. Kommunalisierung: ‚korporativ von oben bis unten'", Kap. 11 „Bekenntnis, Politik, Wirtschaft und Kultur. Auf dem Weg zum ‚Cuius regio, eius religio' (1555)" und Kap. 14 „'Das freye Römisch Reich wird jetzt zur Barbarey'. Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede").

Nicht nachvollziehbar ist dabei jedoch der geringe Stellenwert, den in der Darstellung – im Gegensatz zur gegenwärtigen Forschung – das Reich erfährt („Kaiser und Reich" sind nur die Seiten 49f. gewidmet). Der Verfasser vertritt dabei eine negative Sicht des Reiches – „ganz und gar zerstückelt" in „Partikularstaaten", nennt er es, „zerklüftet", im Unterschied zu den „größeren Flächenstaaten" ringsum, ja „ein bunter Flickenteppich", dessen „innere Einheit" die Kaiser nicht zu stärken vermochten (S. 21): Gewiss ist diese Perspektive dem Bemühen geschuldet, auch in der äußeren politischen Gestalt einen apokalyptischen Zug auszumachen (vgl. Kap. 1 „Ende der Welt und Beginn der Neuzeit. Moderner Zug im apokalyptischen Saeculum"), um auch hier Zeichen der „zertrennten Welt" zu sehen. Dennoch wäre für eine weitere Auflage die sonst so durchgängig einbezogene Forschungsdiskussion nachzutragen und ein anderer Blickwinkel einzunehmen: Das Reich war vor wie nach 1648 ein Staat, seine Glieder waren keine Einzelstaaten und zerfallen ist es bis 1803 auch nicht.

Nicht im Einklang mit der inhaltlichen Sorgfalt des Bandes steht leider die verwirrende Hausorthographie des Verlages, der auch mit Rücksicht auf die korrekte Wiedergabe zitierter Literatur gut daran täte, an der bewährten Rechtschreibung festzuhalten, anstatt „ss" und „ß" nach dem Zufallsprinzip über den Text zu verteilen. Auf s-Schreibung und Getrenntschreibung von „so genannt" beschränkt sich freilich glücklicherweise der Neuschrieb.

Krumbach *Dietmar Schiersner*

Friedrich, Markus, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 69), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 440 S.

Die Streitigkeiten um den Helmstedter Theologen Daniel Hofmann (1540- 1621) über das Verhältnis von Theologie und Philosophie werden in der Literatur gewöhnlich, dem Vorbild von Ernst Ludwig Theodor Henke folgend, der Hofmann in

seiner großen Calixtbiographie und dann in den weithin identischen großen Hofmann-Artikeln der drei Auflagen der Protestantischen Realencyklopädie nach den Quellen dargestellt hat, als ein „kleines Hoffmannsches Universitätsgezänk" dargestellt. Diese Untersuchung stellt die Helmstedter Streitigkeiten an den Anfang und hat ihren Schwerpunkt bei den Magdeburger Schülern und Anhängern Hofmanns wie Wenceslaus Schilling und Andreas Cramer, die wohl in älteren Darstellungen des Hofmannschen Streits wie Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie", in der neueren Literatur aber kaum beachtet werden (bei dieser Erweiterung des Hofmannschen Streits auf das Magdeburger Streitgeschehen kann aber kaum von einer „Neuentdeckung" geredet werden, wie das Friedrich S. 14 tut, vgl. die ausführliche Würdigung von Wenceslaus Schilling bei Gottfried Arnold). Im Gegensatz zu den anderen theologischen Streitigkeiten der Frühen Neuzeit haben die Hofmannschen Streitigkeiten seit nahezu anderthalb Jahrhunderten keine monographische Bearbeitung gefunden, obwohl das Interesse an der lutherischen Orthodoxie und an der frühneuzeitlichen Universitätsgeschichte erheblich gestiegen und auch das Interesse am Hofmannschen Streit inzwischen gewachsen ist (vgl. die Arbeiten von Inge Mager, Walter Sparn und Luise Schorn-Schütte). Trotzdem gilt noch immer, was vor nahezu drei Jahrzehnten bei der Gedenkfeier zum 400-jährigen Gründungsjubiläum der ehemaligen Universität Helmstedt gesagt wurde: „Eine historische Aufarbeitung der weit über den Helmstedter Raum und auch über die Lebenszeit Daniel Hofmanns ausgreifenden Streitigkeiten um das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Luthertum des frühen 17. Jh.s scheint mir ein dringendes Desiderat der Theologiegeschichtsforschung zu sein." (J. Wallmann, ZThK 74, 1977, 350).

Das Desiderat einer historischen Aufarbeitung der Hofmannschen Streitigkeiten scheint durch die nun vorliegende, auf umfangreichen Archivstudien beruhende und unter Heranziehung und Verarbeitung immenser Sekundärliteratur geschriebenen Untersuchung (merkwürdigerweise ist in dem riesigen, auch entlegene ältere Titel verzeichnenden Literaturverzeichnis der große Artikel von Henke über Hofmann in der Protestantischen Realencyklopädie nicht erwähnt) offensichtlich erfüllt. Für keine der theologischen Streitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts gibt es eine derart genaue, gründliche und quellennahe Rekonstruktion, wie sie mit der vorliegenden Arbeit, einer im WS 2001/2002 von der philosophischen Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommenen Dissertation, jetzt vorliegt.

Mein Desiderat nach einer Aufarbeitung des Hofmannschen Streites war allerdings ausgesprochenermaßen ein Begehren der Theologiegeschichtsforschung, die sich bisher nahezu allein um die theologischen Streitigkeiten des 16. und 17. Jh.s. gekümmert hat, weshalb ich mich auch für eine Rezension dieses Buches interessiert habe. Die theologischen Streitigkeiten sind nun aber schon längst nicht mehr die alleinige Domäne der Theologiegeschichtsschreibung, sondern, unter dem Einfluss teils der in der allgemeinen Geschichtswissenschaft dominierenden sozialgeschichtlichen Perspektive, teils der von der Theologiegeschichtsschreibung sich deutlich distanzierenden historischen Konfessionalisierungsforschung, neuerdings ein Gegenstand der historischen Frühneuzeitforschung geworden. Der Göttinger Historiker Martin Gierl hat die jahrzehntelangen Pietistischen Streitigkeiten vor und nach 1700 zum Gegenstand einer Dissertation gemacht, die sich nicht als ideengeschichtliche, sondern als eine kommunikationsgeschichtliche Untersuchung versteht (M. Gierl. Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1993). Mit Gierl darin einig, dass nicht der theologische Inhalt der Streitigkeiten, sondern das Streiten selbst und die historischen Voraussetzungen und Bedingungen des Streits Gegenstand der Untersuchung sein sollen, geht Friedrich in der Methode der Untersuchung seine eigenen Wege. Er kritisiert an Gierl, dass er, wenn er nicht den Inhalt der Streitigkeiten, sondern das Streiten selbst zum Gegenstand mache, weiterhin sich auf die literarischen Formen des Streitens, also auf die veröffentlichten Streitschriften, beschränkt. Die publizierten literarischen Streitformen machten aber nur einen Teil neben anderen, gleichberechtigten Streitformen aus, zwischen denen die Grenzen durchlässig seien. So bleibe die Untersuchung der Streitigkeiten rudimentär. „Vielmehr gilt es, Streiten darüber hinaus auch in seinen sozialen, politischen und intellektuellen Implikationen zu erfassen und auf das Verhältnis dieser Dimensionen zu reflektieren"(S. 378 f.). Methodisch ergibt sich daraus das Gebot, die umfangreiche handschriftliche Überlieferung (Briefe, Gutachten, Protokolle u.a.), aus der die Implikationen des Streitgeschehens zu erschlie-

ßen sind, heranzuziehen. Vor allem am Anfang der Untersuchung für den Universitätsstreit um Daniel Hofmann in Helmstedt basiert Friedrich in ungewöhnlichem Maße auf handschriftlichen Quellen, für die späteren Teile der Arbeit, die den Fortgang des Hofmannschen Streits in Magdeburg untersuchen, ist das wegen des Fehlens handschriftlicher Quellen, weniger der Fall. Wie vielschichtig eine solche den verschiedenen Dimensionen des Streits nachspürende Darstellung wird, kann man den Überschriften des abschließenden Kapitel 8 entnehmen, das unter der Überschrift „Am Beginn der lutherischen Orthodoxie – Ergebnisse und Verallgemeinerungen" (S. 378) die „Bedingungen und Ausformungen theologischen Gelehrtenstreits der frühen Neuzeit" zusammenfasst unter den Gesichtspunkten „8.1.1 Streiten als integrales Phänomen" (379–3 80), „8.1.2. Streiten und Institutionen" (380–381), „8.1.3. Streiten und obrigkeitliche Selbstkontrolle" (381–385), „8.1.4 Streiten und konfessionelle Einheitlichkeit" (385–386), „8.1.5. Streiten und Selbstverständnis" (386–388), „8.1.6. Streiten und Normstabilisierung" (388–390), „8.1.7 Streiten und Gesellschaftsethik" (391). Ich verzichte darauf, Einzelergebnisse aus dem reichhaltigen Ertrag der umfänglichen Untersuchung zu referieren. Manches in den üblichen Darstellungen der theologischen Streitigkeiten Ausgeblendete wird man mit Interesse zur Kenntnis nehmen, z. B. welche Rolle die „Ehre" (die beleidigte Ehre) in den Streitigkeiten spielt, weiterhin die studentische Beteiligung an den Streitigkeiten (69 ff.), die besondere Rolle verwandtschaftlicher Beziehungen in Streitigkeiten (76 ff), der Einfluss fürstlicher Räte auf die Universitätsprofessoren, das fürstliche Interesse am Streit, die politischen Implikationen bei der Verflechtung des Adels in den Streit oder die Bemerkungen zur Zensur, zur Drucklegung von Streitschriften außerhalb des eigenen Territoriums u.a. Wer in der üblichen Weise an den theologischen Streitigkeiten und weniger an einer Soziologie des Streitens interessiert ist, kommt häufig zu kurz. Einer der in der Arbeit häufig genannten und auch im Quellenverzeichnis reichlich angeführten Namen ist Johann Angelius Werdenhagen. Man hätte gern Näheres aus seinen Streitschriften gewusst. Gottfried Arnold gibt sogar ein langes Streitgedicht von ihm wieder. Aber aus seinen Schriften wird zu wenig zitiert, um sich ein Bild machen zu können. Jakob Martinis „Vernunft-Spiegel", das wohl bekannteste Werk aus dem Streit der Wittenberger Theologen mit den Magdeburger Hofmannschülern, wird nirgendwo ausführlicher gewürdigt. In der Literatur wird nicht selten, nicht nur von Walter Sparn, eine Paralelle zwischen Daniel Hofmann und Johann Arndt gezogen und Hofmanns Anschauungen dabei „frühpietistisch" genannt. Bei der Fülle der mit Hofmann gleichzeitig lebenden, zuweilen nahezu unbekannten Theologen, die in der Arbeit begegnen (z. B. ein Heizo Buscher, Bruder des bekannten Statius Buscher) wundert man sich, dass Arndts Name kaum genannt wird. Bei Andreas Cramer (1582 – 1640), der die „zentrale Figur der Untersuchung zu Magdeburg und seinen Pfarrern" ist, werden alle möglichen Partikularitäten angeführt, aber nirgendwo erwähnt, dass seine Traktate in der Frühzeit des Pietismus von Bedeutung waren und von Philipp Jakob Spener mehrmals neu herausgegeben wurden (eine Ausgabe ist mit falschem Vornamen Speners im Literaturverzeichnis erwähnt, aber nirgendwo in der Untersuchung). Ich beziehe mich gern ein, wenn Friedrich, damit nicht nur die Theologen meinend, feststellt: „Das allgemeine Desinteresse an den Formen, Bedingungen und prägenden Faktoren des Konfliktaustrages unter den Theologen ist allerdings fatal"(S. 15). Trotzdem habe ich diese inhaltsreiche Arbeit mit starkem, wenn auch distanziertem Interesse und reichem Gewinn gelesen.

Berlin *Johannes Wallmann*

Mangon, Abraham, Kurze doch wahrhafftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712, hrg. v. Irene Dingel, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004, 221 S.

In den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts findet sich in den Frankfurter Ratsprotokollen wiederholt die ängstliche Eintragung, dass es an der Zeit wäre, die Einwanderer zu zählen, „damit man ... wißte, was man für gest hinnen hett und ob man ir auch mechtig were". Die Furcht der Ratsherren vor einer Übermächtigung kam nicht von ungefähr: Frankfurt erlebte in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fast eine Verdopplung seiner Bevölkerung. Allein etwa 4.000 Glaubensflüchtlinge hielten sich, wie Heinz Schilling errechnet hat, 1595 in der Reichsstadt auf. Im 17. Jahrhundert wurde Frankfurt zur „Drehscheibe des refuge": Zwischen 1685 und 1694 strömten, wie ein Forschungsprojekt am Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) in Paris jüngst ergeben hat, rund 46.000 französische

Glaubensflüchtlinge durch die Stadt (http://cams-atid.ivry.cnrs.fr).

Die Französisch-Reformierte Gemeinde Frankfurts hat nun die Edition eines Quellentextes initiiert, der die Zeit zwischen 1554 und 1712 aus der Sicht eines Zuwanderers beleuchtet. Das ist um so erfreulicher, da gerade im Bestand „Französisch-Reformierte Gemeinde" im Frankfurter Institut für Stadtgeschichte große Kriegsverluste zu beklagen sind. Mit Irene Dingel hat man eine fundierte Kennerin der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte als Herausgeberin gewinnen können. Die handschriftliche Chronik des Frankfurter Handelsmanns Abraham Mangon wurde sorgfältig transkribiert, ausführlich kommentiert und mit einem lesenswerten Überblick zur Frankfurter Religionsgeschichte in jener Zeit eingeleitet. Die vorzügliche Editionsarbeit lässt nichts vermissen.

Während die eigentliche Chronik der Frankfurter Französisch-Reformierten Gemeinde erst mit der Zuwanderung der ersten wallonischen Immigrantengruppe im Jahr 1554 beginnt, setzt Mangons Geschichte mit dem Jahr 1517 ein. Den zeitlichen Schwerpunkt seiner Darstellung bildet das 16. Jahrhundert, den thematischen Schwerpunkt nahezu ausschließlich die Auseinandersetzungen der Gemeinde mit dem Rat und den lutherischen Predigern um die Ausübung des öffentlichen Gottesdienstes. Diese inhaltliche Einseitigkeit der Chronik muss vor dem stadtgesellschaftlichen Hintergrund gesehen werden: Frankfurt war, nach anfänglichen Sympathien für die oberdeutsch-zwinglianische Reformationsrichtung, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus religionsrechtlicher Integrität zu Kaiser und Reich zu einem orthodoxen Luthertum umgeschwenkt. Die in den frühen fünfziger Jahren zugewanderten Calvinisten wurden zunehmend, insbesondere von den lutherischen Predigern und den Zünften, marginalisiert. Der öffentliche Gottesdienst wurde ihnen bereits 1561 verboten. Auch nach den Friedensschlüssen von Münster und Osnabrück 1648 verwehrte man den nun reichsrechtlich anerkannten Calvinisten in Frankfurt das exercitium publicum ihres Glaubens.

Mangon versteht seine Chronik zum einen als „wahrhafftigen" Gegenbericht zur lutherischen Chronistik. Immer wieder weist er auf nach seiner Meinung falsche Darstellungen in der Chronik des Patriziers Achilles August Lersner hin, deren erster Teil 1706 im Druck erschienen ist. Zum anderen ist seine Chronik als politische Streitschrift für die Erlangung des öffentlichen, calvinistischen Gottesdienstes in Frankfurt und damit verbunden um gesellschaftliche Teilhabe der Immigranten zu lesen. Durch dieses primär politische Ziel geraten gesamtstädtische Ereignisse und Entwicklungen aus der beschriebenen Epoche nahezu völlig außer acht. Die Leserin erfährt nichts über den Fettmilch-Aufstand von 1614, wenig über die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, nichts über die Welle der Glaubensflüchtlinge nach der Aufhebung des Edikts von Nantes und sehr wenig auch über die Organisation der Kirchengemeinde. Kaiserkrönungen und Fürstentage werden nur dann erwähnt, wenn die Gemeinde in diesem Rahmen eine erneute Supplikation um die Zulassung des exercitium religionis stellte.

Wer Mangons „Beschreibung der Reformierten in Frankfurt" als „Dokument der kulturellen Selbstbehauptung einer Minderheit" liest, wie es Irene Dingel in der Einleitung empfiehlt, ist gut bedient. Wer den Text aus stadthistorischem oder gar reichshistorischem Interesse zur Hand nimmt, läuft Gefahr enttäuscht zu werden.

Wehrheim *Anja Johann*

Strübind, Andrea, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin (Duncker & Humblot) 2003, 617 S., geb., ISBN 3-428-10653-9.

Die baptistische Theologin S. legt mit ihrer 1999 von der Theologischen Fakultät in Heidelberg angenommenen kirchengeschichtlichen Habilitationsschrift die seit langem fehlende große Forschungsmonographie zu den Anfängen des Täufertums in Zürich vor – eine sorgfältig gearbeitete, vorzüglich recherchierte und hervorragend belegte, auf der Grundlage souveräner Quellen- und Literaturkenntnis kompetent argumentierende und auch dort, wo S. andere (teilweise hart) kritisiert, immer abgewogen, ruhig und fair begründende und niemals polemisch, ironisch oder besserwisserisch daherredende Darstellung.

S. beginnt mit dem Kapitel „Der Stand der Täuferforschung" (19–47) und gibt hier einen Überblick über die Forschungsgeschichte und den Forschungsstand zum Täufertum. Sie geht aus von Ernst Troeltsch und Karl Holl und unterscheidet für die auf Troeltsch folgende Forschung die „normative" und die „revisionistische" Richtung. Innerhalb der „normativ-typologischen Sicht des Täufertums", die ihr Interesse anfangs auf die Schweizer Täufer richtete und die Schleitheimer Artikel von 1527 zur Norm erhob, bis mit den

Arbeiten Grete Mecenseffys und anderer „die Eigenständigkeit des oberdeutschen Täufertums gegenüber den Schweizer Brüdern" (24) und durch die Beiträge niederländischer Täuferforscher wie Albert F. Mellink das niederdeutsche Täufertum deutlich hervortraten, habe die theologiegeschichtliche Forschung zur Differenzierung beigetragen, als deren Defensorin sich S. zu erkennen gibt. Die „revisionistisch-sozialgeschichtliche Täuferforschung", die sie mit James M. Stayer, Claus Peter Clasen, Werner O. Packull, Klaus Deppermann u.a. ansetzt, habe die „überragende Bedeutung des Einflusses der Schweizer Täufer auf das süddeutsche Täufertum" widerlegt und „drei als eigenständig erkannte Zentren täuferischer Bewegungen reflektiert: schweizerisches, süddeutsches und niederdeutsches Täufertum" (27) und somit einem monogenetischen Ursprung der Täufer in der Schweiz widersprochen und überdies sozialrevolutionäre Tendenzen im frühen Täufertum aufgezeigt. Mit der sozialgeschichtlichen Deutung des Täufertums, die inzwischen „zur beherrschenden Forschungsrichtung geworden" (30) sei, gerate die gesamte Reformationsgeschichte, etwa bei Packull, „unter das Verdikt einer idealistischen Interpretation und konfessionellen Apologetik im Sinne einer ahistorischen Selbstvergewisserung der Kirchen" (29). S. nennt auch Hans-Jürgen Goertz mit seiner Deutung, nach der „die täuferische Bewegung nach 1525 als religiöse Metamorphose des bäuerlichen Reformprogramms zu verstehen" (30) ist und somit in enger Verbindung mit dem Bauernkrieg steht, und die Einordnung des Täufertums in Peter Blickles Konzeption der Gemeindereformation und des Kommunalismus. S. geht auch auf die marxistische Täuferforschung ein und erörtert Ansätze einer synthetischen Betrachtungsweise zur Überwindung des revisionistischen Täuferbildes – aus sozialgeschichtlicher Perspektive bei Goertz oder aus systematisch-theologischer Perspektive bei Hans-Georg Tannenberger.

S. möchte zu einer kritischen Revision des revisionistisch-sozialgeschichtlichen Täuferbildes kommen, ohne die Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Forschung zu negieren und ohne in die Einseitigkeiten der normativen Forschung zurückzufallen. Grundlegend ist ihr dabei die Frage, „ob es sich beim frühen Täufertum wirklich um eine primär ‚soziale' Bewegung handelt, die ‚in, mit und unter' (H.-J. Goertz) dem Bauernkrieg entstanden ist, oder um eine primär ‚religiöse' Bewegung mit gleichwohl erheblichen sozialen Implikationen" (15).

In dem an die Darlegung des Forschungsstandes anschließenden zweiten Kapitel behandelt S. „Die Methodendiskussion in der gegenwärtigen Historiographie – dargestellt am Beispiel der Täuferforschung" (49–77) und geht hier in extenso auf das Verhältnis von Sozialgeschichte und Kirchengeschichte ein. Dem von Goertz vertretenen „‚methodologischen Atheismus'" setzt sie ihre Konzeption von „Kirchengeschichte als historischer Theologie" entgegen: „Kirchengeschichte gehört zum Kanon der theologischen Disziplinen und partizipiert durch ihre Fragestellung gleichzeitig an der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Ihr ist daher die Verhältnisbestimmung zur historischen Wissenschaft als ihrem ‚natürlichen Ort' und der Theologie als ihrem unverzichtbaren ‚gegebenen Ort' aufgetragen" (70f.). – „Ausgehend von diesem Axiom [dem „Ereignis des Wortes Gottes" (71)], definiert sich die Kirchengeschichte nicht über die Geschichtswissenschaft, als Spezialfall der allgemeinen Geschichte, sondern von der Theologie her, als Geschichte der Kirche Jesu Christi bzw. als ‚Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift' (G. Ebeling)" (72). – „Kirchengeschichte meint in der Konzentration auf diesen, ihren eigenen Gegenstand nicht allein die historisch-soziale Gestalt der Kirche (bzw. der Kirchen), sondern auch ihre ‚Soll-Gestalt', ihre eschatologische Dimension, sofern sie je und je auf den Ursprung ihrer Existenz, das eine Wort Gottes, bezogen ist und bleibt" (74).

Im wörtlichen Sinne ‚ein Kapitel für sich' bildet die eingehende Auseinandersetzung mit „Peter Blickles Konzeption der ‚Gemeindereformation'" (79–119), die wegen der Einordnung der Täufer in das von Blickle inaugurierte Kommunalismus-Konzept seitens der sozialgeschichtlichen Forschung zum Dreh- und Angelpunkt des Buches wird. S. unterzieht Blickles Werk „Die Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil" von 1987 scharfer Kritik, die von Blickles Verständnis der freien Pfarrerwahl als zentralem Kennzeichen der Gemeindereformation und von seiner Quellenbenutzung ausgeht: „In Blickles Beweisführung erhält dieser Konflikt [in Kloten bei Zürich] durch die Verbindung mit der Situation in Wendelstein exemplarischen Charakter. Der Verdacht liegt nahe, daß der Quellenbefund von ihm [Blickle] im Sinne der o.g. These ausgelegt wird. Diese Annahme wird durch das überraschende Fazit Blickles bestätigt, der behauptet: ‚Drei oder vier Jahre früher, um 1520, hätte weder der Abt von Wettingen den Klotenern die Wahl eines eige-

nen Pfarrers gestattet noch der Pfarrer von Wendelstein sich in dieser Weise in die Pflicht der Bauern nehmen lassen [...]'. Diesen Schritt hat der Abt von Wettingen aber nach den Quellen auch 1523 nicht vollzogen! Vielmehr wurde dieser anläßlich der Verhandlung vor dem Rat dazu verpflichtet, aufgrund der reformatorischen Entwicklung in Zürich der Forderung nach Gewährleistung evangelischer Predigt und geregelter Seelsorge durch die Einsetzung eines zusätzlichen Pfarrhelfers nachzukommen. Die Möglichkeit einer Pfarrerwahl durch die Gemeinde wurde überhaupt nicht erwogen" (85f.). Für S. erbrachte ihre Revision von Blickles Werk für das Zürcher Umland, „daß eine generelle Forderung nach eigenständiger Pfarrerwahl mit dem Ziel einer Stärkung der kommunalen Autonomie für die Zürcher Landschaft 1523/24 nicht nachzuweisen ist" (91). – „Aufgrund der kritischen Analyse erscheint die Anfrage [Walter] Zieglers [Reformation als Gemeindereformation? In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990)] an das Gesamtwerk Blickles berechtigt, ob die Pfarrerwahl bzw. die Forderung nach Einsetzung zusätzlicher Pfarrer nicht lediglich der Beseitigung kirchlicher Mißstände diente, auf die die reformatorische Predigt aufmerksam gemacht hatte, und keineswegs ein ‚überzeugender Beweis für die Kommunalisierung des Christentums' sei" (92). – „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich bei den von Blickle angeführten Fällen von ‚Pfarrerwahl' in der Zürcher Landschaft keineswegs eindeutig um die Einforderung kommunaler Rechte handelt. Nicht ein einziges Mal wird die umfassende Forderung nach freier Pfarrerwahl, wie sie die Zwölf Artikel [aus Oberschwaben] formulierten, von den Gemeinden als Begründung der Zehntverweigerung in den Akten vermerkt. Breit belegt ist dagegen die Forderung einzelner Gemeinden an ihre Patronatsherren, zusätzliche Priester, Seelsorger und Pfarrhelfer einzusetzen, die die pastorale Versorgung der Dörfer und die reformatorische Verkündigung sichern sollten" (95f.). S. richtet auch grundsätzliche Anfragen an das Konzept Gemeindereformation: „Der betont ‚areligiöse' Ansatz gibt zu denken, wenn gefragt wird, wie eine kirchliche Erneuerungsbewegung ausschließlich ‚realpolitisch' und remota fide umfassend dargestellt werden kann. Blickle erfaßt aufgrund seiner methodischen Prämissen m.E. nur partiell das bäuerliche Reformationsverständnis" (100f.). – „Nicht die selbstverantwortete Installation des Pfarrers als genuines Recht der Dorfgemeinschaft, sondern die Behebung kirchlicher Mißstände, vor allem die pastorale Unterversorgung, stand im Vordergrund" (101). – „Blickle erfaßt nicht das Spezifikum der reformatorischen Theologie, das aus dem Mittelpunkt in der Rechtfertigungsbotschaft entwickelt wurde. Die Autoritätenfrage, der Antisakramentalismus, die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien und das Ende verdienstlicher Werke wurzeln in der gemeinreformatorischen Rechtfertigungslehre, die eine beispiellose soziale Dynamik entwickelte. Eine Ethisierung des Evangeliums, die Blickle zum Proprium der Rezeption des ‚Gemeinen Mannes' erhebt, entspräche mit gleichem Recht auch katholischer Frömmigkeit. Daß Laien sich jedoch in Fragen der kirchlichen Lehre selbst für kompetent hielten und sich mit großem Engagement für die kirchliche Erneuerung einsetzten, ist in der konsequenten Umsetzung der Rechtfertigungslehre und ihren Weiterungen im Bereich der Ekklesiologie und Sakramentspraxis begründet" (115). – „Das große Bild der gesellschaftlichen Wandlung durch Kommunalismus, Parlamentarismus und Republikanismus, mit dem Blickle die Gesamtsituation der spätmittelalterlichen Epoche erfassen will, kann auf die Einbeziehung der Reformation getrost verzichten. [...] In diesem Zusammenhang fällt der reformatorischen Theologie die Rolle einer legitimierenden Ideologie für den sich durchsetzenden Kommunalismus zu" (117). – „Besonders der ideologische Gehalt der Konzeption [Blickles] muß bei ihrer Anwendung auf die Täuferforschung sorgfältig beachtet werden. Im Blick auf die Frühphase der Schweizer Reformation erwies sich Blickles These von der Gemeindereformation als ideologisches, metahistorisches Konstrukt, das die in Wahrheit wesentlich komplexeren theologischen und sozialen Sachverhalte reduktionistisch verzerrt" (119).

S. verfolgt, ausgehend von J. F. Gerhard Goeters' Aufsatz „Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich" (Festschrift Ernst Bizer, 1969), die Vorgeschichte des Schweizer Täufertums und erörtert die verschiedenen Früh- oder Spätdatierungen der Anfänge täuferischer Gruppenbildungen und die – seit James M. Stayer und Martin Haas vertretene und durch Goertz und andere verbreitete – zweiphasige Deutung des Täufertums, wobei die Täufer während der ersten Phase als Verbündete der Bauern gesehen und ihnen volkskirchliche – noch nicht separatistisch-„freikirchliche" – Vorstellungen und Zielsetzungen unterstellt werden (124f.). Mit Heinold Fast betont S. die Bedeutung der Lesekreise als Keimzelle der Schweizer Täuferbewegung der Zeit von

1522 bis 1523 (129) und arbeitet die Rolle des Castelberger Lesekreises heraus: „Die spontane Organisation von freien Bibelkreisen durch Laien in struktureller Analogie zu den [humanistischen] Sodalitäten war [...] eine konsequente Antwort auf die reformatorische Predigt. Laien ergriffen die Initiative, versammelten sich um die Schrift und strebten nach vertiefter Bibelkenntnis" (146). – „Ohne Zweifel waren die Bibelkreise eine maßgebliche Wurzel der Täuferbewegung in der Schweiz" (147). S. geht auch auf den vor allem seit Goeters in Verbindung mit den späteren Täufern gesehenen Zehntstreit und die Zehntverweigerungen ein – für die sozialgeschichtliche Täuferforschung eine der Grundlagen ihrer These, wonach „die Täufer von einer sozialrevolutionären Bewegung, die solidarisch mit den Forderungen der Bauern war, erst nach dem Bauernkrieg zur sektenhaften Konzeption einer abgesonderten Gemeinschaft" (151) gelangten. Dazu S.: „Wer die Ursache für die Entstehung der Täuferbewegung im Kampf der Landgemeinden um politische Autonomie begründet sieht, geht m.E. weit über den Quellenbefund zum Zehntstreit hinaus. [...] Eine von den späteren Täufern taktisch organisierte Zehntverweigerung läßt sich nicht nachweisen. Daß sie gemäß der Position ihres Lehrers Zwingli gegen den Mißbrauch des Zehnten predigten, ist dagegen gut bezeugt" (164).

Sehr wichtig sind die Beobachtungen, die S. anhand der Äußerungen Zwinglis im Zürcher Täuferprozeß von 1525 über Pläne der späteren Täufer Simon Stumpf, Konrad Grebel und Felix Manz (166–175) macht: „Nach diesen Angaben [Zwinglis] planten die radikalen Anhänger Zwinglis [schon 1523] die Bildung einer neuen Kirche, die nur aus wahrhaft Gläubigen bestehen sollte und sich damit von den vermeintlichen Christen absonderte" (169), und forderten ihn, Zwingli, zur Errichtung einer solchen Kirche auf, „deren autonome Grundstruktur und ethische Ausrichtung klar erkennbar sein müsse" (169). Noch wichtiger: „Diese neue Kirche zielte [1523] nicht nur auf eine gesellschaftliche Minderheit [...]. Vielmehr hegten die Initiatoren die Hoffnung, daß sich die Mehrheit der Bevölkerung als christusgläubig erweisen werde" (169). Mit dieser Perspektive einer Kirche der wahrhaft Gläubigen als Volkskirche vermag S. dem Zweiphasenmodell der sozialgeschichtlichen Täuferforschung zu begegnen, zumal damit deutlich wird, „daß der Streit um die Ekklesiologie der Taufkontroverse [zeitlich] vorausging" (170), wie sich hier auch der Zehntstreit anbinden läßt: „Daß Stumpf die Gründung einer ‚besonderen Kirche' plante, die vom traditionellen Pfründenwesen befreit sein sollte, läßt auf einen Zusammenhang mit der Zehntdebatte im Sommer 1523 schließen" (171). S. wirft der sozialgeschichtlichen Täuferforschung und vor allem Goertz Ignorierung dieser „vorausweisenden Momente [vor], die in der späteren täuferischen Ekklesiologie begegnen" (173). Hingegen schließe Goertz die „vor allem durch die ‚normative' Täuferforschung profilierte Annahme, daß der Bruch zwischen Zwingli und seinen Gefolgsleuten durch unterschiedliche ekklesiologische Konzepte hervorgerufen wurde, [...] kategorisch aus" (174). So stelle die These der zweiphasigen Entstehung des Schweizer Täufertums eine Übertragung und Konkretisation des Blickleschen Modells der Gemeindereformation dar (174). Demgegenüber bleibe aufgrund der Quellen festzuhalten, daß Grebel, Stumpf und andere „im Sommer bzw. im Frühherbst 1523 von Zwingli eine entscheidende demonstrative Maßnahme forderten, die zur Trennung von Altgläubigen und Reformanhängern führen sollte. Ihr Ziel war die Schaffung einer neuen Kirche der Gläubigen [...]. Zu diesem Zeitpunkt rechneten die Radikalen offensichtlich damit, daß sich die Mehrheit der Bürger auf die Seite des reformatorischen Lagers stellen würde" (174f.). – „Alle Agitationen des Jahres 1523, einschließlich des Planes für eine separatistische Kirche, tendierten zur Realisierung einer Gemeinde von Gläubigen, die selbstverantwortlich ihren Kultus und ihre Verwaltung regelt. Eine Ausblendung des ekklesiologischen Prinzips, das umrißhaft hinter den Aktionen und Voten deutlich wurde, verhindert m.E. ein Verstehen der weiteren Entwicklung der Radikalen zum Täufertum. Die Umsetzung der Ergebnisse der [2. Zürcher] Disputation [vom 26.-28. 10. 1523] in der folgenden Ratspolitik führten schließlich zur offenen Distanzierung der radikalen Kräfte von Zwingli und seiner Reformation" (193), bevor das [Kinder-]Taufmandat des Zürcher Rates vom Januar 1525 endgültig zur Radikalisierung und zu den ersten Erwachsenentaufen führte.

Breiten Raum nehmen bei S. die Darlegungen über „Die Kontaktaufnahme der Prototäufer mit anderen radikalen Reformatoren" (203–291), zu der es kurze Zeit nach dem Taufmandat des Rates kam, und insbesondere zum Müntzer-Brief der Zürcher Täufer (212–291) ein. Dieser Brief, der als „erstes theologisch normierendes Zeugnis der Schweizer Täufer" (205) gilt und Thomas Müntzer wahrscheinlich nie

erreichte, stammte von Konrad Grebel und seinen Freunden und wird von S. als „kollektives Schreiben" – nicht als „eigenständiges Werk Grebels" – angesprochen (213). S. stellt die Frage in den Mittelpunkt, „ob der Müntzerbrief als Programmschrift des protestantischen Freikirchentums bezeichnet werden kann, oder ob der sozialhistorischen Forschung in ihrer These eines zweiphasigen Täuferbildes Recht zu geben ist, wonach sich erst im Zuge der Erfahrungen des Bauernkrieges eine spezifisch freikirchliche Konzeption der Täuferbewegung entwickelte" (287) – eine Frage, die sie im übrigen auf der Grundlage nur des Müntzerbriefes für nicht abschließend beantwortbar hält, zumal sie die Begriffe „Freikirche" und „Volkskirche" als anachronistisch betrachtet (287, 290f.). Immerhin sieht sie die „Grundeinsicht des Freikirchentums" (290) im Müntzerbrief präfiguriert, insofern die Konzentration auf den Glauben als Voraussetzung für Sakramentsempfang und Kirchengliedschaft hier schon zu der Konsequenz führte, daß Kirchengemeinde und Bürgergemeinde nicht mehr deckungsgleich waren: „Es ging den Radikalen nicht nur um die Selbständigkeit der Ortsgemeinden angesichts übergeordneter stadtzürcher Strukturen, sondern um die Konstitution von sichtbarer, wahrer Kirche Jesu Christi, die eine Gemeinde der Gläubigen zu sein hatte. [...] Ziel war nicht die Errichtung einer Minderheitskirche, sondern die Durchsetzung eines aus der Schrift erkannten ekklesiologischen Standpunkts. [...] Der Müntzerbrief ist nicht die erste Urkunde des protestantischen Freikirchentums, aber sein theologisches Programm implizierte das spätere Schisma" (290).

Und die Schleitheimer Artikel von 1527? Erst in ihnen sah Goertz im Sinne der Zweiphasenthese das Hervortreten der freikirchlichen Konzeption. S., die Goertz vorwirft, bei seiner Auslegung des Müntzerbriefes „ohne Nennung von Gründen auf den zentralen Satz zur Ekklesiologie" (237) zu verzichten, findet in den sieben Artikeln von Schleitheim hingegen „keine Neuorientierung einer zuvor volkskirchlichen sozialrevolutionären Bewegung, sondern die Umformung der theologischen Grundlegung der Täufer durch einen ausgeprägten apokalyptischen Dualismus" (559): „‚Der Weg in die Absonderung', der mit Schleitheim konsequent festgeschrieben wurde, war in der Theologie der Radikalen und Täufer angelegt und proleptisch vorgebildet worden. Es war nicht der Beginn eines Weges in die Absonderung, sondern ein weiterer Schritt in dieselbe Richtung, die das Täufertum sukzessiv von den Reformatoren und von der sie umgebenden gesellschaftlichen Ordnung isolierte" (567f.).

Fragt man jenseits der Auseinandersetzung mit der sozialgeschichtlichen Täuferforschung – und der ansatzweisen Übernahme ihrer Ergebnisse – nach den Erträgen dieses Werkes, so sind die Frühdatierung der prototäuferischen Bewegung und ihre Einordnung in die Zwinglische Reformpartei, die schon 1522/23 durch Aktionen wie Fastenbrüche in Verbindung mit prophetischem Sendungsbewußtsein und apokalyptischer Weltsicht hervortrat, die Bedeutung der – nach dem Muster humanistischer Sodalitäten organisierten – Bibelkreise für die Entwicklung der frühen Täuferbewegung und ihrer Ekklesiologie und die Motivation der Zehntstreitigkeiten nicht durch politische Ziele, sondern zur Gewährleistung evangelischer Predigt ebenso zu nennen wie der zeitliche Primat des Streites um die Ekklesiologie vor der Taufkontroverse und die durch Zwinglis Aussagen im Täuferprozess von 1525 schon für Sommer 1523 nachweisbaren Bestrebungen der späteren Täufer nach einer neuen Kirche der Gläubigen, die aber nicht als Minderheitskirche gedacht war, sondern von der Voraussetzung lebte, daß sich die Mehrheit der Bevölkerung auf ihre Seite stellen werde – womit das stärkste Argument gegen die Zweiphasentheorie der sozialgeschichtlichen Täuferforschung bereitliegt. Hinzu kommen als Erträge vor allem die ausführliche Analyse des Müntzerbriefes und die Neuinterpretation der Schleitheimer Artikel.

Andrea Strübind hat ein wichtiges Buch von wegweisender Bedeutung für die gesamte Täuferforschung geschrieben.

Köln *Harm Klueting*

Scherbaum, Bettina, Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturberichte (1550–1600) (= Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 9), St. Ottilien 2002, EOS Verlag, 247 S., ISBN 3-8306-7132-6.

Über die Bedeutung der Nuntiaturberichte und ihren Quellenwert wurde schon des Öfteren geschrieben. Die Berichte vereinen in ihrem Informationsgehalt sowohl die objektiven Gesamtinteressen Roms als auch die subjektive Interessenlage der agierenden Personen. In der Forschung wurden sie in einer ersten Phase vor allem für die jeweilige Nationalgeschichte ausgewertet; nach dem Zweiten Weltkrieg folgte die stärkere Betonung ihrer europäischen Bedeutung. In der heutigen „dritten

Phase" werden auch landesgeschichtliche Fragen zunehmend beleuchtet. Hier ist auch vorliegende Untersuchung, eine von Walter Ziegler angeregte und betreute Magisterarbeit der Ludwig-Maximilians-Universität München, einzureihen. Das Herzogtum Bayern und die päpstliche Kurie in der zweiten Hälfte des bewegten 16. Jahrhunderts sind hier angesprochen, also die Regierungszeiten Herzog Albrechts V. (1550– 1579) und Herzog Wilhelms V. (1579– 1597). Durch das unbeirrbare Festhalten an der alten Kirche erhielt Bayern in dieser Epoche eine Bedeutung, die weit über die politische Kraft des verhältnismäßig kleinen Landes hinausging. Die Beziehungen zwischen der Römischen Kurie und Bayern standen zwar zwischen Spannungen und Zusammenarbeit, aber Letzteres überwog fortschreitend. Die bayerischen Herzöge wurden in dieser Zeit die wichtigsten, zuverlässigsten Partner des Papsttums im Reich, zeitweilig noch vor den habsburgischen Kaisern. Für die Herzöge bot die Verbindung mit Rom die Möglichkeit, im Inneren die katholische Konfessionalisierung nach einigen Erschütterungen zielstrebig durchzusetzen, nach außen aber die wittelsbachischen Interessen am Niederrhein bzw. in den nordwestdeutschen Bischofsstühlen zu etablieren: Hier gelang für zweihundert Jahre die Einrichtung einer Art Sekundogenitur für die nachgeborenen Söhne der Herzöge und Kurfürsten, die aber auch wesentlich zur Erhaltung der katholischen Kirche in Niederdeutschland, – ausgehend von Kurköln – von Lüttich über Münster, Paderborn, Osnabrück bis Hildesheim beigetragen haben. Die grundsätzliche Verbundenheit Roms zu Bayern schlug sich besonders auf den Reichstagen nieder; für die Vertreter des Papstes war es seit 1566 selbstverständlich geworden, mit dem Herzog von Bayern eng zusammenzugehen. So gelang es Albrecht V. und Wilhelm V. zusammen mit den päpstlichen Vertretern, die katholischen Reichsstände wieder zu einer selbstbewussten, durchsetzungswilligen und durchsetzungsfähigen Gruppe zu machen. Dies erschien um so bedeutsamer, da Kaiser Maximilian II. nicht allwege verlässlich und Rudolf II. vielfach zögerlich erschien. Im Hintergrund stand stets die tödlich bedrohliche Türkengefahr, aber auch die neue Festigung der alten Kirche im Reich und in den angrenzenden Ländern (Polen und Frankreich vor allem), die Verbindung katholischer Erneuerung mit der Wiedergewinnung verlorener Positionen in der Gegenreformation. Nach der vom Herzog angestoßenen Generalvisitation seiner Lande 1558–1560 und der Ausschaltung der Adelsopposition in den sechziger Jahren war die Confessio in Bayern keine Frage mehr. Spannungen im weltlich-geistlichen Bereich wurden durch das Konkordat von 1583 weitgehend behoben. Der bedeutende Erfolg des Zusammenwirkens „Rom und Bayern" beruhte darin, dass sich die Interessen beider Mächte in vielen Punkten deckten. Für die Römische Kurie gelang in dieser Verbindung die entscheidende neue Festigung der katholischen Kirche im Reich, mit durchaus europäischen Auswirkungen. Das Herzogtum Bayern aber erhielt den Rang einer deutschen Vormacht der katholischen Interessen, der bis in den Dreißigjährigen Krieg hinein – jetzt unter dem Herzog und Kurfürsten Maximilian – erhalten blieb. Von den vielfachen Bemühungen, die diesem Ergebnis vorangegangen sind, geben die Nuntiaturberichte ein beredtes Zeugnis.

Die durchweg erfreuliche Arbeit ist auf einer breiten Basis gedruckter und archivalischer Quellen sauber erstellt, durch ein hilfreiches Verzeichnis der im Reich von 1550 bis 1600 tätigen Nuntien und durch eine Übersicht über den Stand der Edition der Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts (Kaiserhof, süddeutsche Nuntiatur, Kölner und Grazer Nuntiatur) bereichert.

München *Georg Schwaiger*

Neuzeit

Beutel, Albrecht, Prause, Dennis (Hrg.), Spalding, Johann Joachim, Vertraute Briefe, die Religion betreffend; Johann Joachim Spalding. Kritische Ausgabe. Erste Abt. : Schriften, Bd. 4; Tübingen; Mohr Siebeck; 2004; XLIII 353; geb.; 3–16–148144–5

Im Rahmen der neu herausgegebenen Kritischen Ausgabe der Werke Spaldings legen der Münsteraner Kirchengeschichtler Albrecht Beutel und sein studentischer Mitarbeiter Dennis Prause eine Neuedition der „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend" vor. Spalding avanciert als Autor der erstmals 1748 erschienenen „Bestimmung

des Menschen" zu einem der meistgelesenen Theologen des 18. Jahrhunderts und bleibt auch in den folgenden Schriften dem Thema seines Jugendwerkes treu: Stets geht es ihm darum, Theorie und Praxis der Religion des Menschen in der Aufklärung angemessen zu begreifen und die dabei gewonnenen Einsichten einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln. Wird er in seinen späteren Jahren deshalb als Patriarch der Neologie geachtet, der stilistisch glänzend die Einsichten seiner Epoche auf den Begriff zu bringen und so in die Breite zu wirken vermag, so stellen die erstmals 1781 erschienenen „Vertrauten Briefe" einen Höhepunkt seines Schaffens dar. Ihr erstes Zentralthema ist in Spaldings Bemühen zu sehen, angesichts des christentumsfeindlichen intellektuellen Klimas der Aufklärung die christliche Religion gegenüber zweierlei, einander wechselseitig verstärkenden Geistesströmungen zu verteidigen. So wehrt sich Spalding gegen eine zunehmend aggressivere Christentumskritik, die sich als die wahre Aufklärung feiert und dabei auf die Zerstörung der gelebten christlichen Religion zielt. Dabei bewirkt sie jedoch faktisch die Umformung des Christentums in eine Religion der Schwärmerei. Denn da der Mensch die Kälte der destruktiven, zudem überstürzt vorgehenden und oftmals einseitig verfahrenden Aufklärung nicht erträgt, flüchtet er sich in die „Seuche der falschen Empfindsamkeit" (S. 29) und liefert dadurch nur erneutes Material für die Angriffe der Aufklärung. Gegenüber diesen sich wechselseitig verstärkenden Strömungen setzt Spalding auf die sich seit einigen Jahrhunderten vollziehende Selbstaufklärung des Christentums, die Herz und Verstand zu verbinden weiß und somit die beiden konkurrierenden Richtungen zu überbieten beansprucht. Die zentralen Inhalte des so aufgeklärten Christentums sind „der Glaube an den wesentlichen, ewigen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, an die moralische Regierung eines höchsten Wesens, an eine nach dem Tode zu erwartende Fortdauer" (59). Mit diesen näheren Bestimmungen der materialen Verfasstheit von Spaldings Religionsbegriff ist das zweite Zentralthema der „Vertrauten Briefe" angesprochen: Ausdrücklich ohne die Wahrheitsfrage zu suspendieren, propagiert Spalding einen Religionsbegriff, der durch die enge Verbindung zur Moral geprägt ist. Denn gegenüber den beständigen Angriffen der radikalen Aufklärer, die das Christentum für alle Rückständigkeiten der Gegenwart verantwortlich machen, betont Spalding, dass die tugendmotivierende Kraft der recht verstandenen christlichen Religion für das Funktionieren des Gemeinwohls unentbehrlich ist.

Um seinen materialen Ausführungen von der öffentlichen Wirksamkeit und Vertretbarkeit christlicher Religion auch in formaler Hinsicht zu entsprechen, operiert Spalding mit einer dreifachen Strategie. Zum ersten legt er seine Argumentation in der zu seiner Zeit gängigen Gattung der „vertrauten Briefe" dar, deren Form auf Lesbarkeit hin angelegt ist und somit dem Inhalt der Ausführungen Spaldings entspricht. Zum zweiten sind die Briefe an einen fiktiven Herrn aus gehobenerem Stande gerichtet, der die Gebildeten unter den am Christentum Interessierten repräsentiert und damit eine Identifikationsfigur für den potentiellen Leser darstellt. Zum dritten lässt Spalding die ersten beiden der drei zu seinen Lebzeiten publizierten Auflagen anonym erscheinen, da er weiß, dass die breitere Öffentlichkeit von Geistlichen verfasste Bücher stets als parteiisch und damit als argumentativ nicht ernst zu nehmen ansieht.

Die materiale Zentralität der verhandelten Probleme und ihrer Lösungen sowie die formale Eleganz der Darbietung lassen die „Vertrauten Briefe" zu einem in der damaligen Zeit äußerst wirkungsmächtigen und für die heutige kirchengeschichtliche Forschung sehr relevanten Beitrag zur theologischen Aufklärungsliteratur werden. Sie interessieren zudem auch die Systematische Theologie (wie kann die Selbstumformung des Christentums ohne Verlust inhaltlicher Bestimmtheit aufklärungskompatibel vonstatten gehen?) und die Praktische Theologie (wie lässt sich ein aufgeklärtes Christentum in eine kritische Öffentlichkeit hinein vermitteln?). Es ist das Verdienst der vorliegenden Neuausgabe, diese Schrift auf editorisch hohem Niveau verfügbar zu machen. So sei vor allem das äußerst umfangreiche, 80 Seiten umfassende Sachregister lobend erwähnt, aber auch die sorgfältige Differenzierung nach den verschiedenen Ausgaben, die dennoch die Lesbarkeit keineswegs beeinträchtigt, sowie der hilfreiche Erläuterungsteil, der die im Text auftauchenden Personen und Zitate kommentiert. Noch benutzerfreundlicher wäre diese sehr schöne Ausgabe, wenn am Textrand auf die entsprechenden Ausführungen im Erläuterungsteil verwiesen werden würde.

Tübingen *Martin Wendte*

Helbling, Hanno (Hrg.), Port-Royal. Zeugnisse einer Tragödie, Zürich, Theologischer Verlag, 2004, 168 S., Paperback, 3–290–17329–1.

Zisterzienserinnen lebten seit dem 13. Jahrhundert in Port-Royal des Champs südwestlich von Paris. Ins Zentrum des intellektuellen und religiösen Lebens Frankreichs rückten die Nonnen im 17. Jahrhundert, nachdem Jacqueline Arnauld als Mère Angélique 1602 die Leitung übernommen hatte. Sie verpflichtete sich und ihre Mitschwestern zu einer strikteren Einhaltung der Regel und orientierte sich an der im Wachsen befindlichen Bewegung, die später Jansenismus genannt wurde. Das Plädoyer für eine bestimmte Auffassung vom Menschen, gepaart mit der Verbindung zu bedeutenden Zeitgenossen machte die Berühmtheit von Port-Royal aus. Zum Netz persönlicher Beziehungen, das von Port-Royal aus geknüpft wurde, gehörten die Familien der Klosterfrauen, die Seelsorger und Beichtväter, die in den „petites écoles" erzogenen Jungen und die Gelehrten, die die Zurückgezogenheit von Port-Royal schätzten und deswegen in seinem Umfeld lebten („solitaires"). Alle verband eine gewisse Disziplin in der Lebensführung, genährt aus einer Auffassung vom Menschen, die ihn stets als schwach und gefährdet sah. Damit nahmen sie in der auch nach dem Konzil von Trient innerhalb der katholischen Kirche nicht beendeten Auseinandersetzung um die Wirkung der Gnade Gottes eine Position ein, die ihnen wegen der Verknüpfung mit der Politik zum Verhängnis wurde. Der französische König Ludwig XIV. ließ 1709 die Nonnen umsiedeln und 1710 die Gebäude zerstören.

Hanno Helbling (+ 2005), der ehemalige Feuilletonchef der Neuen Zürcher Zeitung, hat 42 Dokumente aus den letzten 100 Jahren von Port-Royal übersetzt und mit einer 20seitigen Einleitung versehen. Es ist angesichts der theologischen und kirchenpolitischen Debatten von hundert Jahren ein handliches, lesbares Buch geworden. Dazu musste sich der Herausgeber auf wenige Quellen, und diese gekürzt, beschränken. Er hat sie chronologisch geordnet. Sie lassen sich grob drei Fragestellungen zuordnen (explizit erläutert wird die Quellenauswahl leider nicht): 1. In welche geistige Tradition gehörte die Gruppe um Port-Royal? 2. Wie lässt sich die Position von Port-Royal im Gnadenstreit plausibel darstellen? 3. Welche Maßnahmen sind gegen Port-Royal ergriffen worden und wie gingen die Ordensfrauen damit um?

In seiner Einleitung betont Helbling, dass Port-Royal zwar an der Stellungnahme zum Jansenismus gescheitert sei, seine Wurzeln aber in Geistesströmungen vor 1640, dem Erscheinen des „Augustinus" von Cornelius Jansen (= Jansenius), liegen, nämlich dem von Franz von Sales, Johanna Franziska von Chantal und Pierre de Bérulle geförderten „humanisme dévot". Konsequenterweise nimmt er Briefe von Bérulle, Johanna Franziska, Mère Angélique und den beiden berühmtesten Theologen von Port-Royal, Antoine Arnauld und Saint-Cyran, in seine Quellensammlung auf, die die Verbundenheit untereinander und mit der Gedankenwelt des Franz von Sales dokumentieren. So schrieb Jacqueline Arnauld am 12. Oktober 1638 an Johanna Franziska von Chantal, dass das, was Saint-Cyran sie gelehrt habe, „in nichts von dem abweicht, was unser seliger Vater [= Franz von Sales] geschrieben hat, obwohl es äußerlich strenger anmutet" (41f). Noch in einem Schreiben kurz vor ihrem Tod 1661 berief sie sich auf Franz von Sales „als vorzüglichsten Lehrmeister im Ordensleben" (113). Die Verurteilung von Port-Royal impliziert damit auch eine Absage an die Position des Bischofs von Genf. Dieser Schluss wird nicht explizit gezogen, ist aber sicher vom Herausgeber gewollt.

Zweitens geht es Helbling um die Erläuterung der inhaltlichen Position der Gruppe um Port-Royal im Gnadenstreit, d.h. im Streit darüber, ob die in der Taufe empfangene Gnade „hinreichend" ist, oder ob der Mensch im konkreten Fall zusätzlich jeweils der „wirksamen" Gnade bedarf. Als Belege für die anspruchsvollere Sicht von Port-Royal, die sich nicht mit der „hinreichenden Gnade" begnügte und den „Laxismus" der Jesuiten ablehnte („gewissenhaftere Prüfung vor dem Empfang der Sakramente, strengere Moral als Antwort auf die göttliche Vorherbestimmung" (23)), führt er u.a. Texte von Saint-Cyran über die Wirksamkeit der Taufe (43–53), Antoine Arnauld über „die Illusion der ‚hinreichenden Gnade'" (64–67) und Blaise Pascal über den Gnadenstreit (88f) an. Die Quellen lassen den Schluss zu, dass Port-Royal eine Kirchenväterposition wiederbelebt hat, die theologisch nicht gewollt und deren (kirchen)politische Wirkung zum Vorteil der herrschenden Machtverhältnisse verhindert worden ist: „Zum Untergang von Port-Royal hat aber zweifellos beigetragen, dass der Laxismus die Religion des Absolutismus ist" (24).

Zu den Maßnahmen gegen Port-Royal gehörte das Verfahren der Sorbonne gegen Antoine Arnauld. Helbling lässt Arnauld zu Wort kommen („Für einen Freund, der gewünscht hätte, daß sich Arnauld dem Urteil der Sorbonne aus Demut füge" 67–69) und zitiert aus zwei Briefen Blaise Pascals „à un Provincial"

(85–88, 90–96). Zwei Textauszüge von Mère Angélique de Saint-Jean (121–125, 127f), der Nichte von Mère Angélique und seit 1678 Äbtissin, dokumentieren den Druck, der seit 1664 verstärkt auf die Nonnen ausgeübt wurde, das „Formular" von 1653 (abgedruckt 75f) zu unterschreiben, mit dem man „dem (angeblich) häretischen jansenistischen Verständnis der augustinischen Gnadenlehre" (so Helbling 75) abzuschwören hatte. Weil sie dazu nicht bereit waren, wurde Port-Royal zerstört.

Die Charakterisierung des mit Pascal und Antoine Arnauld verbundenen Abbé de Pontchâteau durch Pierre Nicole nach dessen Tod 1690 kann stellvertretend für die Hochschätzung der Zeitgenossen stehen, die im Kreis von Port-Royal das wahrhaft anzustrebende Leben verwirklicht sahen, die „Absage an die Eitelkeit" (107) und die „Geringschätzung weltlichen Ansehens und Einflusses" (109). Aus der Spätzeit von Port-Royal stammen auch die Beschreibungen von Nicolaus Fontaine (133–139), Pierre Thomas du Fossé (141–148) und Jean Racine (149–160).

Hanno Helbling präsentiert mit seiner Quellensammlung eine engagierte Sicht eines im deutschsprachigen Raum wenig bearbeiteten Themas. Seine Zusammenstellung und Übersetzungen erleichtern den Zugang, auch wenn sich die Texte nicht immer unmittelbar, sondern nach und nach erschließen (so wird z. B. der „Kirchenfrieden" (101) erst S. 144 Anm. 7 erläutert). Darin liegt der Wert des Buches, dass mittels der „Tragödie" Port-Royal, wie es im Untertitel heißt, der Blick auf die nicht erledigte Frage gelenkt wird, was das Ergebnis menschlichen Schaffens ist. Über die „tragische Weltanschauung" (so der Untertitel des Werkes von Lucien Goldmann, Der verborgene Gott, das Helbling S. 21 zitiert) ist noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Freiburg *Barbara Henze*

Blaufuß, Dietrich, Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge. Hrg. von Wolfgang Sommer und Gerhard Philipp Wolf, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2003, 493 S. kt. ISBN 3-374-02079-8.

Im Zeitraum von fast vier Jahrzehnten ist Dietrich Blaufuß (1940*) zu einem der etablierten Pietismusexperten geworden und zu einem ausgewiesenen Territorialkirchenhistoriker dazu. Dies dokumentiert seine Bibliographie im vorliegenden Band (S. 439–466) mit ihren 377 Nummern. Diese historische und wissenschaftsorganisatorische Leistung ist bemerkenswerter Weise immer nebenberuflich erbracht worden. Sie umfasst selbständige Schriften, Aufsätze/Artikel, Rezensionen, Herausgeberschaften und Editionen sowie, nicht zu vergessen, Bibliographien. Vieles davon wie die Pietismus-Jahresbibliographien oder die Spener-Reprintausgabe ist aus dem Instrumentarium der neueren Kirchengeschichte nicht mehr wegzudenken.

Der vorliegende Band präsentiert 18 Beiträge aus den Jahren 1976–2001, alle bereits an anderer, nicht selten jedoch an abgelegener Stelle veröffentlicht, so dass man dankbar ist, das Vereinigte greifbar zur Hand zu haben. Der Titel *Korrespondierender Pietismus* wird in den *Nachbemerkungen* (S. 232–238) erläutert. Nicht von ungefähr haben die eigenen Forschungen des Autors ihren Ausgang von der großen Briefsammlung des Augsburger Pastors Gottlieb Spizel (1639–1691) genommen. Damit war bereits die dann anhaltende Beschäftigung mit der Korrespondenz Philipp Jakob Speners gegeben. Auch aus manchen anderen Brief-Corpora hat der Autor erfolgreich geschöpft. Korrespondenzen sind eine signifikante Quelle gerade auch für die Pietisten, die damit ihre überörtlichen Kontakte und Netzwerke gepflegt haben. Nicht selten wird dabei sogar noch ein über den frommen Kreis hinausreichendes Bezugsfeld in den Blick genommen. Manchen Beiträgen liegen auch andere Quellenbestände wie Predigten oder serielle Publikationen zugrunde. Fast immer erhält man alsbald reiche Anregungen und gelehrte Hinweise zur anstehenden Forschungsproblematik. Das zeugt von großer Belesenheit, will aber mit den vorgebrachten Desideraten auch verkraftet sein. Gelegentlich kann man sich von der eigentlichen thematischen Linie auch abgelenkt fühlen.

Eingesetzt wird engagiert mit *Speners Reformprogramm als Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Kirche*. Ferner wird dessen Einsatz für eine zukunftsweisende Sozialfürsorge in Frankfurt/M. vorgeführt. Schon von der Invention her, aber auch in der Durchführung originell ist die Analyse von Speners Predigt zur Eröffnung der Universität Halle (1694), die nicht zuletzt den Zusammenhang des Pietismus dokumentiert. Die Darstellung des Verhältnisses von Spener und dem als Kanzler der Universität Halle vorgesehenen Veit Ludwig von Seckendorf berührt denselben Bereich, wird aber wegen Seckendorfs berühmtem *Commentarius de Lutheranismo* zu einer Erörterung über *Reformation und Pietismus*.

Zwei Beiträge gehen Konversionen vom und zum Katholizismus aus dem pietistischen Milieu nach. Es handelt sich dabei aber eher um episodenhafte Vorgänge, als dass sich daraus viel für das besondere Verhältnis von Pietismus und Katholizismus folgern ließe. Die schwierige Situation ungarischer Exulanten zwischen antikatholischem Widerstand und Anpassung wird aus der Spizel-Korrespondenz vorgeführt.

Über das komplexe Verhältnis von J.A. Comenius zum Pietismus werden diverse Materialien von Ahasver Fritsch, Spener und Spizel eruiert. Die vorgängige, aber wohl doch relevante Beziehung von Comenius zu J.V. Andreae ist dem Autor unbekannt geblieben. Das Thema bleibt aber insgesamt offen. Apart ist die Untersuchung über *Jan Hus im Pietismus*, die sich auf G. Arnold, G.C. Rieger und N.L. von Zinzendorf stützt und dabei auch jeweils das ekklesiologische Interesse der Historiographen im Blick hat. Zu Arnold werden im Anhang dessen Quellen über Hus nachgewiesen.

Eine Skizze über die beiden Pastorius, Melchior Adam und dessen Sohn Franz Daniel, in Windsheim legte sich für den bayerischen Territorialkirchenhistoriker wohl nahe. Der Vater war aus dem Katholizismus konvertiert. Der Sohn geriet in den Kreis des radikalen Frankfurter Pietismus und landete schließlich als führende Gestalt der deutschen Einwanderer im pennsylvanischen Germantown. Ob die konfessionelle Mobilität tatsächlich das Bindeglied zwischen beiden ist, steht dahin.

Der Augsburger Senior Samuel Urlsperger hat neben G.A. Francke die Auswanderung der Salzburger Emigranten nach Georgia betreut. Dazu gehörte auch die Publikation der *Ausführliche(n) Nachrichten* (1737–1741) aufgrund von Briefen und Diarien der dort tätigen Pfarrer. Diese wurden aber nicht einfach wiedergegeben, sondern von Urlsperger ‚zensiert' oder redigiert, wie er es für das deutsche Publikum und die unter ihm zu betreibende Reich-Gottes-Propaganda für opportun hielt. Dieser Vorgang mag heute als dubios gelten, an sich ist er nur zu verständlich. Der Vorgang der Bearbeitung verrät viel über den Redaktor.

Umsichtig wird den (brieflichen) *Beziehungen Friedrich Brecklings nach Süddeutschland*, meist zu Theologen im Umkreis des Spenerschen Pietismus, nachgegangen (zuerst 1976 in dieser Zeitschrift erschienen!). Ob die daraus gefolgerte Verhältnisbestimmung von Spiritualismus und Pietismus heute nicht zu modifizieren wäre, kann man sich fragen.

Der Beitrag *Zur Predigt bei Gottfried Arnold* setzt mit anregenden Überlegungen über die Predigt im Pietismus ein. Sodann wird ein Überblick über das Material bei Arnold versucht. Dies führt zwar noch nicht zu fertigen Resultaten, aber immerhin zur kundigen Formulierung von Forschungsaufgaben und zu exemplarischen Untersuchungen. Soviel wird deutlich: Mit Arnolds „geistlichem (allegorischen) Gebrauch der Schrift" muss sensibel differenzierend umgegangen werden.

Der Aufsatz über den scharfen Pietistengegner Johann Friedrich Mayer trägt den recht maßvollen Untertitel *Fromme Orthodoxie und Gelehrsamkeit im Luthertum*. Auch so ist Mayer in der Tat (etwa in Greifswald) gesehen worden. Anfänglich scheint er den Intentionen des Pietismus nicht ganz ferne gestanden zu haben. Der Autor ist nicht blind für Mayers menschliche Schwächen sowie für dessen problematische Rolle als Polemiker und für seine kaum nachvollziehbare Betriebsamkeit, aber dann doch fasziniert vom Umfang, von der Breite und gewiss auch vom Reichtum des literarischen Werks. Natürlich ist auch die Korrespondenz nicht vergessen. Der Beitrag mahnt zu vorsichtigem Urteil über seinen Helden, aber aussetzen kann man es schwerlich.

An dem Repräsentanten der lutherischen Erweckungsbewegung in Franken, Wilhelm Löhe, wird das Fortwirken barocker Erbauungsliteratur demonstriert. Sie war keineswegs nur pietistischer sondern häufig auch orthodoxer Provenienz, signalisiert aber doch überkonfessionelle Weite und spirituelle Kontinuität. Der Autor will damit beitragen zum Format Löhes als „Gestalt der Kirchengeschichte".

Der Artikel über die *Pietismusforschung* (ursprünglich 1986/87, danach erweitert) dürfte seine Orientierungsfunktion behalten. Der Autor als Herausgeber von Speners Korrespondenz in der Reprintausgabe und zuvor schon als Forscher auf diesem Gebiet setzt sich mit J. Wallmanns Edition von Speners Briefwechsel auseinander. Der Beitrag ist geeignet, die hinsichtlich dieses Quellenbestandes existenten Probleme bewusst zu halten. Schließlich setzt sich der Autor mit der Edition eines gesellschaftskritischen Textes des dem Pietismus nahe stehenden Juristen Ahasver Fritsch auseinander und weiß dabei seinerseits manches Bemerkenswerte über diese durchaus interessante Gestalt nachzutragen.

Der Band ist auf jeden Fall ein Specimen von Gelehrsamkeit. Wer den Autor näher kennt, weiß, dass er überdies selbst ein engagierter und herausfordernder Korrespondent (sowie Rezensent) in Sa-

chen Pietismusforschung ist. Beiträge dazu werden auch in der vorliegenden Sammlung der Arbeiten von Blaufuß geleistet und dafür gebührt ihm Dank!

Münster *Martin Brecht*

Priesching, Nicole, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen, A. Weger, 2004, 485 S., geb., ISBN 88-85831-97-4.

In ihrer Tübinger kirchenhistorischen Dissertation löst Nicole Priesching ein Forschungsdesiderat ein, das von Otto Weiß im Kontext seiner Forschungen zu Luise Beck und der „Höheren Leitung" der Redemptoristen formuliert worden war: Mit Maria von Mörl gewinnt eine der wichtigsten Ekstatikerinnen und Stigmatisierten des 19. Jahrhundert an Profil und erfährt eine facettenreiche Deutung und Einordnung. Priesching kann dabei auf einer breiten, teils in jahrelangen Bemühungen aus Privatnachlässen neu erhobenen Quellenbasis aufbauen und u.a. auf zahlreiche Ego-Dokumente der Mörl (z. B. ihre Briefe an Luise Beck) zurückgreifen.

Im Sinne einer methodisch reflektierten Frömmigkeitsgeschichte, die sowohl der kulturell-gesellschaftlichen Verortung als auch der Innenseite religiöser Erfahrung nachgehen will, umreißt Priesching mit dem „Heiligen Land" Tirol zunächst den Wirkungs- bzw. Leidensrahmen der Mörl, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere durch die katholisch-konservative versus liberale Polarisierung sowie die in Bruderschaften und Kongregationen intensivierte Frömmigkeitspraxis (Herz-Mariä- und Herz-Jesu-Verehrung) geprägt war. Die anschließende, quellenkritisch sorgfältige Rekonstruktion der Biographie der Maria von Mörl lässt bei aller Zurückhaltung der Autorin doch deutlich die pathologischen Züge dieses Leidenslebens erkennen: prekäre familiäre Umstände, traumatisches Erlebnis der „Misshandlung" durch den Vater mit ca. 10 Jahren, früher Tod der geliebten Mutter, Angstzustände, Anfälle, Krankheit, Autoaggression. Hinzu treten ein Beichtvater (Johannes Kapistran Sojer OFM), dem die ausbleibende Monatsblutung der Mörl besonders angemessen erscheint (153) und der durch seine Indiskretion die Massenwallfahrt von 1833 (40.000 Menschen) auslöst, sowie nicht zuletzt Joseph Görres als „Fachmann" und Propagandist, der die Mörl als einziges lebendes Exempel in seine „Christliche Mystik" aufnimmt und an ihr das Übernatürliche im „romantisch"-katholischen Sinne dingfest macht. Eine wichtige Rolle in diesem Sinne spielte auch der konservativ-katholische Tiroler Politiker Josef von Giovanelli, der schon die bischöfliche Genehmigung für den Exorzismus an der Mörl erreicht hatte (und im übrigen 1837 die Vertreibung der Zillertaler Protestanten aus Tirol durchsetzte). Prieschings Rekonstruktion der vor allem brieflich gepflegten „geistlichen Freundschaft" zwischen Luise Beck und Maria von Mörl offenbart das gemeinsame dualistische Weltbild. Anders als Beck verfolgte von Mörl selbst keine kirchenpolitischen Ziele und war ganz auf die mystische Bewältigung ihrer Leiden konzentriert. In ihren Ekstasen und durch ihre Stigmata nahm sie an der Passion Christi teil, ohne explizit eine besondere Außenwirkung zu intendieren.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit bietet Priesching eine aufwendige Netzwerkanalyse der Mörl-Besucher, die meist der „ultramontanen Bewegung" entstammten. Es dominierten die verzweigte katholisch-konservative adlige Verwandtschaft der Mörl sowie der Görres- und der Schlosser-Kreis. Auffälligerweise finden sich nicht wenige Sailer-Schüler sowie Antonio Rosmini unter den Besuchern. Einzelne waren nicht enthusiastisch: Erzherzog Maximilian, der spätere Kaiser von Mexiko, notierte: „Io non amo queste sacre esibizioni, che, secondo me, non fanno che danneggiare la religione" (zit. S. 339). Priesching erschließt dabei penibel den biographischen Hintergrund sowie die Motivationslage und Wahrnehmung der Besucher. Ihrer Folgerung, dass der Ultramontanismus primär eine religiöse Bewegung, ein reflektierter Antirationalismus mit mystischem Weltbild war, der freilich auch politisch instrumentalisiert werden konnte (383), wird man zumindest im Blick auf die von ihr erschlossenen Netzwerke zustimmen können. Um die Mörl verdichtete sich vor allem die „romantisch"-konservative Spielart des Ultramontanismus. Andere „Ultramontane" waren zurückhaltender in ihrer Verknüpfung von Immanenz und Transzendenz. Der Tübinger Kirchenhistoriker Carl Joseph Hefele etwa kommentierte, wie ein Denunziant überliefert, scherzhaft die mystischen Erfahrungen des Ignatius von Loyola: „Trivial spricht er in seinen Vorlesungen auch von Erscheinungen im Leben der Heiligen. Z. B. ‚Ignatius (v. Loyola) lebte noch in ritterlich romantischer Zeit. Daher hat auch seine Bekehrung einen solchen Anflug. Wenn jetzt einer so vor der Tür stünde, so würde man sagen: Da fehlt's'"(Rudolf Reinhardt, Unbe-

kannte Quellen zu Hefeles Leben und Werk, in: ThQ 152, 1972, 54–77, hier 67). Auch die „ultramontane", aber rationale Neuscholastik konnte eine Basis für eine Kritik am romantischen Supranaturalismus bieten. Über die Verortung im Ultramontanismus (der freilich bewusst solche traditionalen Momente aufgriff und transformierte) hinaus wäre das Phänomen vielleicht noch stärker als katholisches Langzeitproblem zu kennzeichnen. Die frühneuzeitliche italienische Inquisition war ständig mit „Sante vive", „affettata santità" und „falso misticismo" konfrontiert – und die Glaubenskongregation ist es wohl noch heute.

Diese Anregungen schmälern nicht die Tatsache, dass die Verfasserin eine fundierte, methodisch reflektierte und in ihren Ergebnissen sehr bemerkenswerte Studie vorgelegt hat. Der Band besticht zudem durch seine typographische Gestaltung und sorgfältige Bebilderung.

Frankfurt am Main *Claus Arnold*

Bachem-Rehm, Michaela, Die katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet 1870–1914. Katholisches Arbeitermilieu zwischen Tradition und Emanzipation (= Konfession und Gesellschaft, Bd.33) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2004. ISBN 3-17-018365-6; 280 S. kart.; 30,--.

Im Bewusstsein der Gegenwart ist die mindestens bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts geschichtsmächtige Wirkung des sozialen und politischen Katholizismus im Ruhrgebiet kaum verankert. Insbesondere die Traditionen der katholischen Arbeiterbewegung, die sich in der Industrialisierungs- und Urbanisierungsphase dieses geographisch nicht ganz klar abgrenzbaren Raumes formierte, sind im Zuge der von Karl Rohe beschriebenen späten „Sozialdemokratisierung" des Ruhrgebiets seit den 1960er Jahren in Vergessenheit geraten. Die Ende 2003 abgeschlossene, von Wilfried Loth (Essen) betreute Dissertation hat es sich daher zur Aufgabe gemacht zu zeigen, welche „Bedeutung ... den katholischen Arbeitervereinen des Ruhrgebiets im Kaiserreich *wirklich*" zukam (12, Hervorhebung im Original). Damit will die Untersuchung einen Beitrag zur Sozialgeschichte des Katholizismus allgemein (13) und zu den Binnenstrukturen des katholischen Milieus im Ruhrgebiet speziell (15) liefern. Gleich zu Beginn wehrt die Autorin allerdings den naheliegenden Anspruch ab, „eine wie auch immer geartete Auflistung aller Vereine" zu präsentieren (12). Vielmehr interessiert sie sich vorrangig für die Reaktionen der Vereine auf „bestimmte gesellschaftliche und politische Ereignisse" (12). Entsprechend dieser Vorentscheidung entsteht auf den 280 Seiten des Buches vor allem eine zwar alltags- und religionsgeschichtlich unterfütterte, im Kern aber politische Sozialgeschichte der katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet, die sich sowohl auf die Durchsetzung der Interessen der Arbeitervereine im eigenen katholischen Milieu wie gegenüber den Arbeitgebern und der im Kaiserreich zunehmend wichtiger werdenden sozialdemokratischen Konkurrenz konzentriert. Mit diesem Zugriff korrespondiert die Auswahl der Quellen: In der Fülle der von der Arbeit herangezogenen archivalischen und gedruckten Quellen dominieren staatliche Akten, die zum Teil auf vereinsrechtliche Überwachungsmaßnahmen zurückgehen, und das zeitgenössische Schrifttum der katholischen Arbeitervereine selbst wie Presse, Berichte, Schulungsmaterial und Festschriften.

In der Darstellung wird die Geschichte der katholischen Arbeitervereine von 1848/49 bis 1914 im Wesentlichen in sechs große Etappen aufgeteilt, die als jeweils eigenständige Entwicklungsphasen vorgestellt werden. Dabei weicht die chronologische Einteilung kaum von den gängigen Eckdaten der politischen Geschichte Deutschlands ab. Das siebte Kapitel analysiert die Grenzen des katholischen Arbeitervereinswesens in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg. Die „Schlussbetrachtung" stellt die Kernergebnisse in der Reihenfolge der Kapitel der Arbeit zusammen, wodurch der systematische Ertrag der Arbeit für den Leser leider nur schwer erkenntlich wird.

In der Darstellung begegnen – in der Brechung der Geschichte des Ruhrgebiets – viele altvertraute, gleichwohl kundig präsentierte Themen der Katholizismusforschung wie der Streit um die katholischen Vereine im Kulturkampf, die Entstehung und Bedeutung des Volksvereins, die Gründung der Christlichen Gewerkschaften, der Gewerkschaftsstreit oder die Annäherung der Arbeitervereine an den Nationalismus der protestantischen Mehrheitsgesellschaft des Kaiserreichs. Plastisch tritt anhand der oft zitierten führenden Vertreter der Arbeitervereine wie die Geistlichen August Pieper oder Otto Müller oder die Laien August Brust oder Franz Wieber die Tatsache hervor, dass „Arbeitervereine, Volksverein und christliche Gewerkschaftsbewegung ... die durch vielfältige personelle Verflechtungen verbundenen drei Pfeiler der katholischen Arbeiterbewegung" gewe-

sen sind (16–17). Den Erfolg und die Organisationsstärke der 1912 immerhin 70.000 Mitglieder zählenden katholischen Arbeiter- und Knappenvereine sowie die anhaltende Anziehungskraft des Katholizismus auf die Arbeiterschaft im Ruhrgebiet erklärt Bachem-Rehm durch eine hier „wohl einmalige Kombination aus religiöser Sinnstiftung und sozialer Interessenvertretung" (239). Dieser Befund korrespondiert mit denen anderer aktueller empirischer Studien zur Religions-, Sozial- und Gesellschaftsgeschichte des katholischen Milieus im Rheinland und in Westfalen, die die Autorin leider nur lückenhaft berücksichtigt hat. In handwerklicher Hinsicht ist kritisch anzumerken, dass im Quellenverzeichnis nur grob die Bestände, nicht aber die tatsächlich benutzten Akten aufgelistet worden sind (254f.) und dass die unbegründete, höchst ungewöhnliche Zuordnung eines Teils der benutzten zeitgenössischen (Quellen-)Literatur zur Sekundärliteratur das Auffinden von Titeln erschwert (258ff.).

Den wesentlichen Ertrag der Studie sieht der Rez. nicht so sehr in einer Antwort auf die eingangs wörtlich zitierte, zu globale Stoßrichtung der Untersuchung. Wichtige Aspekte einer Antwort werden zwar im Fazit zusammengetragen, ergeben aber zusammen kein eindeutiges oder abschließendes Bild, weil einerseits keine Maßstäbe für die 'wirkliche Bedeutung' definiert worden sind und andererseits die Frage der lokalen Verankerungen und religiösen und politischen Bedeutung der zahlreichen katholischen Arbeitervereine in den sehr unterschiedlich geprägten zahlreichen Städten und Kommunen des Ruhrgebiets nicht flächendeckend in den Blick genommen worden ist; die Masse der Quellenbelege stammt aus dem Raum Essen und Duisburg, während die katholischen Arbeitervereine des östlichen und nördlichen Ruhrgebiets nur sporadisch vorkommen. Hier verspricht der Titel des Buches mehr, als tatsächlich eingelöst worden ist. Eine umfassende Sozialgeschichte der katholischen Arbeiterbewegung oder gar des Katholizismus, die auch quantifizierend und strukturgeschichtlich vorgehen muss, ist für das Ruhrgebiet erst noch zu schreiben.

Diese notwendige Kritik darf aber nicht den Blick für die Tatsache verstellen, dass die vorliegende Arbeit einen sehr wichtigen Beitrag zu einem solchen noch ausstehenden Gesamtwerk darstellt. Das größte Verdienst der Arbeit sieht der Rez. aber darin, dass Bachem-Rehm zielstrebig und mit zahlreichen neuen Quellenbelegen das Verhältnis zwischen den katholischen Ortsgeistlichen und bürgerlichen Honoratioren auf der einen und den Arbeitervereinen und ihren führenden Vertretern auf der anderen Seite ausgeleuchtet und diese Befunde auf die Frage der innerkirchlichen wie gesellschaftlich-politischen Emanzipationsleistung der katholischen Arbeitervereine bezogen hat (105–117; 148–164). Mit und nach dieser Arbeit gilt daher: „Das in der Forschung bislang vorherrschende Bild der uneingeschränkt autoritären Stellung der Präsides im katholischen Vereinswesen ist ... nicht länger zu halten." (241) Überzeugend zeigt die Untersuchung, dass in der Mobilisierungs- und Schulungsleistung der katholischen Vereine sowie im Konflikt- und Kooperationsverhalten der führenden Vertreter der katholischen Arbeitervereine, die nach 1890 durch die Professionalisierung des organisierten Arbeiterkatholizismus vielfach zu Funktionären mit großer sozialpolitischer und dem Klerus darin überlegener Sachkompetenz aufstiegen, de facto „demokratische Verhaltensweisen eingeübt werden konnten" (242), die zur politischen Emanzipation und Partizipation der Arbeiterschaft innerhalb der Zentrumspartei wie in der nationalen Politik des wilhelminischen Kaiserreichs entscheidend beitrugen. Bachem-Rehm liefert so historische Beweise dafür, dass die häufig und gerne benutzte Formel, das katholische Milieu sei ein 'Antimodernismus mit modernen Mitteln', für die Geschichte des Katholizismus in Deutschland zu kurz greift. Das ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Politik- und Sozialgeschichte, sondern auch Zündstoff für eine keineswegs abgeschlossene historisch-politische Debatte zum Beitrag des Katholizismus zur Demokratie in Deutschland.

Jena *Antonius Liedhegener*

Ticchi, Jean-Marc, Aux Frontières de la Paix. Bons Offices, Médiations, Arbitrages du Saint-Siège (1878–1922), Rome 2002 (= Collection de l'École Française de Rome, Bd. 294), 483 S.

Der Verfasser legt eine – dem traditionell hohen Niveau der Publikationsreihe entsprechende – fundierte Studie zur Diplomatiegeschichte des Heiligen Stuhls unter den Päpsten Leo XIII. (1878–1903) und Pius X. (1903–1914) vor. Er beleuchtet den von der bisherigen Forschung nicht gerade aufmerksam bedachten weiten Weg der Rückkehr des Papsttums ins Konzert der Mächte, auf dem es mit der Friedensinitiative Papst Benedikts XV. vom August 1917 einen Höhepunkt erreichte. Etablierte dieser Papst den Heili-

gen Stuhl – als völkerrechtliches Subjekt nach dem Verlust des Kirchenstaates von 1870 noch nicht wieder neu definiert – endgültig in seiner neuen internationalen Rolle einer neutralen, unparteiischen Instanz, eines Friedensvermittlers par excellence, konnte er an eine bereits mehr als dreißigjährige Tradition „ehrlicher Maklerdienste", Vermittlungs- und Schlichtungsaktivitäten anknüpfen, über die das Papsttum sukzessive in diese neue Rolle hineingewachsen war.

Den entscheidenden Impuls gab die erfolgreiche Vermittlertätigkeit Leos XIII. in einem Streit Spaniens und Deutschlands um die im Westpazifik gelegenen Karolineninseln. Der Schiedsspruch des Papstes vom Oktober 1885 bekräftigte einerseits die Souveränität Spaniens über die Inselgruppe, erkannte jedoch gleichzeitig das wirtschaftliche Interesse Deutschlands an, auf den Karolinen eine Handelsstation und einen Hafen zu betreiben. War der auf Grundlage der päpstlichen Vermittlung im Dezember 1885 im Vatikan geschlossene Vertrag zwischen Deutschland und Spanien an sich nur von geringer Bedeutung, wirkte er sich gleichwohl auf die Außen- wie Eigenwahrnehmung des Papsttums aus. Leo XIII., der sich dem italienischen Staat gegenüber noch immer als „Gefangener im Vatikan" verstand, ließ sich nicht ungern zum „Diplomatenpapst" stilisieren und von Bismarck als „Sire" titulieren – eine Anrede, die ausschließlich Souveränen vorbehalten war. Das päpstliche Engagement in der Karolinenaffäre bildete denn auch einen wichtigen Schritt zur Wiederaufnahme geregelter Beziehungen zu Deutschland und zur endgültigen Beilegung des Kulturkampfes. Dass die Vermittlung des Heiligen Stuhls gleichartige Ambitionen Italiens ins Leere laufen ließ, musste dem Papst darüber hinaus besondere Genugtuung bereiten.

An die Karolinen-Episode schlossen sich zwischen 1889 und 1898 ein Dutzend weiterer Gelegenheiten an, bei denen der „Diplomatenpapst" vermittelte – wie zwischen Großbritannien und Venezuela 1894 und zwischen Peru und Ecuador im selben Jahr – oder um Vermittlung gebeten wurde – wie zwischen Haiti und San Domingo 1895/96. Obgleich der Heilige Stuhl wegen des Einspruchs Italiens von der großen Friedenskonferenz in Den Haag im Sommer 1899 ausgeschlossen blieb, verfügte er bereits zu diesem Zeitpunkt über ein weithin anerkanntes neues Ansehen als über den Parteien stehende moralische Instanz.

Das zweite Großkapitel des Bandes widmet sich dem Pontifikat Pius' X. Wenngleich die Vermittlungspolitik unter dem diplomatisch weniger wendigen Sarto etwas in den Hintergrund trat, versandete sie doch nicht ganz. Vor allem in südamerikanischen Grenzkonflikten (Panama, Kolumbien, Brasilien, Bolivien, Peru) fand sie im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ein reiches Betätigungsfeld. Auf dem europäischen Schauplatz hingegen beobachtete der Heilige Stuhl die Ereignisse desillusionierter und distanzierter als noch ein Jahrzehnt zuvor. Das Zerwürfnis mit Frankreich hatte seine Position geschwächt; die zweite Friedenskonferenz in Den Haag 1907 erschien dem vatikanischen Geschäftsträger als „großer Unfug". – Mit einem breit angelegten Ausblick auf die Friedenspolitik Benedikts XV. schließt die Darstellung.

Ticchi zeichnet in seiner erschöpfend aus den Quellen nicht nur der einschlägigen vatikanischen, sondern auch italienischer, französischer und amerikanischer Archive gearbeiteten Studie selbst noch die eher marginalen Vermittlungs- und Schlichtungsversuche der päpstlichen Diplomatie penibel nach. Zusätzlich zum Befund aus den primären Aktenüberlieferungen behandelt er das Echo der jeweiligen Aktivitäten in der veröffentlichten Meinung und versäumt auch nicht, die Spuren eines konzeptionellen Diskurses über den Papst als Mittler und Friedensrichter freizulegen. Bibliographie und Register sind mustergültig; ein Quellenanhang stellt Schlüsseldokumente in voller Länge bereit.

Vermittlungspolitik „an den Grenzen des Friedens" war nicht die ganze Außenpolitik des Heiligen Stuhls, der als Leitungsinstanz des Katholizismus stets seine eigenen Interessen in den Ländern verfolgte. Aber sie war eine wesentliche Handlungskonstante und ein zunehmend wichtiges Moment des Selbstverständnisses auf dem Weg des Papsttums zum übernationalen Akteur in der Weltpolitik des 20. Jahrhunderts. Ihre Bedeutung hat sie auch am Ende jenes katastrophenreichen Säkulums nicht verloren, im Gegenteil. Jean-Marc Ticchi rückt ihre Ursprünge zwischen 1878 und 1922 zum erstenmal systematisch ins rechte Licht und schreibt damit ein Standardwerk zur politischen Geschichte des Papsttums zwischen dem Untergang des Kirchenstaates und dem Ersten Weltkrieg.

München *Thomas Brechenmacher*

Maner, Hans-Christian, Schulze Wessel, Martin (Hrg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien (=Forschungen zu Geschichte und

Kultur des östlichen Mitteleuropa 16), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2002, 219 S., geb., ISBN 3-515-08235-2.

Die Forschung hat den Stellenwert von Religion und Kirche für die Nationsbildung in der Moderne lange ausgeblendet. Die Gründe dafür sind bekannt: Zum einen schlug die Kirchengeschichtsschreibung in der Vergangenheit selten Brücken zu allgemeinhistorischen Fragestellungen, zum anderen betrachtete die modernisierungstheoretisch inspirierte Sozialgeschichtsschreibung Religion bis in die achtziger Jahre hinein als eine „überkommene" Kategorie und widmete ihr dementsprechend wenig Aufmerksamkeit. Im Zeichen interdisziplinärer Öffnung zeichnet sich indes eine Trendwende ab hin zu einer religionsgeschichtlich informierten Nationalismusforschung, die bereits eine beträchtliche Zahl bemerkenswerter Publikationen hervorgebracht hat.

In dieser Reihe steht auch der von Hans-Christian Maner und Martin Schulze Wessel herausgegebene Sammelband, der die Ergebnisse einer 1999 durchgeführten Tagung des Projekts „Gesellschaftliche Integration und demokratische Stabilität in Ostmittel- und Südosteuropa" präsentiert. Sein Thema ist das Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft in Polen, Ungarn, Rumänien und der Tschechoslowakei. Diese vergleichsweise jungen Nationalstaaten bildeten sich im Zeitraum zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Ende des Ersten Weltkrieges heraus. Aus der Erosion von Vielvölkerreichen hervorgegangen, strebten sie in der Zwischenkriegszeit – dem Untersuchungszeitraum der Beiträge – nach innerer und äußerer Konsolidierung.

Für die neuen Staatsgebilde handelte es sich dabei um eine gewaltige Herausforderung, denn in ihren Gesellschaften waren konfessionelle Vielfalt und ethnische Gemengelage auf komplexe Weise miteinander verschränkt. Zudem musste das Verhältnis zwischen Staat und Kirche neu austariert werden. Aus diesem Befund ergeben sich drei zentrale Problemfelder, die den Sammelband gliedern: 1. die Spannung zwischen transnational verfasster Religion und nationalkulturellem Homogenisierungsanspruch, 2. der Einfluss der Kirchen auf die politische Gestaltung des Nationalstaates, 3. die konfessionelle Konkurrenz um Deutungshoheit über die Nation.

Zwischen der Säkularisierung der Religion und der Sakralisierung der Nation besteht ein enger Zusammenhang. In den „klassischen" Nationalstaaten West- und Mitteleuropas hat dieser Umstand zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen geführt, die vom Bedeutungsverlust der Religion über den Transfer religiöser Elemente in nationalreligiöse Deutungsmuster bis hin zur Allianz zwischen Kirche und Nationalismus beziehungsweise dessen Gegenteil reichten, der strikten Trennung von Nationalstaat und Religion. Die Beiträge zeigen, dass sich dieses Analyseraster durchaus auf Ostmitteleuropa übertragen lässt, wobei berücksichtigt werden muss, dass die gesellschaftliche Modernisierung dort später einsetzte als in Westeuropa. Es ist also danach zu fragen, „wie sich retardierte Nationsbildung und retardierte Säkularisierung zueinander verhielten, und dies in einem von religiöser wie von nationaler Vielfalt geprägten und somit hochgradig komplexem Forschungsfeld" (Hartmut Lehmann).

Wie die Religion in den Deutungssog des Nationalismus geriet, wird am Beispiel des ungarischen Protestantismus ersichtlich, den Juliane Brandt in einem sorgfältig recherchierten Beitrag untersucht. Denn die evangelischen Kirchen – hinter dem Katholizismus und den Reformierten die drittstärkste Konfession in Ungarn – wurden aufgrund ihrer multiethnischen Struktur zum Betätigungsfeld konkurrierender Nationalismen. Anders liegt der Fall beim (von Norbert Spannenberger und Eva Mártonffy-Petrás behandelten) Katholizismus, der in Ungarn auf eine nahezu tausendjährige Geschichte als Staatsreligion zurückblickte. An diese Tradition knüpfte das Horthy-Regime nach dem Friedensvertrag von Trianon an, als die Kirche zum Bundesgenossen für die Politik der „nationalen Einheit" wurde. Wie der zeitgenössische Historiker Gyula Szekfü treffend schrieb, trat sie nun in ihr neobarockes Zeitalter ein, denn der Staat verhalf ihr – in erster Linie um sich Legitimation zu verschaffen – zu einer Stellung, die sie seit dem 18. Jahrhundert nicht mehr eingenommen hatte. Die politische und wirtschaftliche Macht der Kirche erwies sich allerdings als institutionelle Ohnmacht, da sie es weder schaffte, ihre innere Homogenität zu bewahren, noch über ihre erstarrten Strukturen hinauszublicken.

Während in Polen die Zugehörigkeit zur Staatsnation mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession verknüpft war, wie Werner Benecke an der prekären Situation der russisch-orthodoxen Minderheit in der Zweiten Polnischen Republik demonstriert, dominierte in der Tschechoslowakei in allen ethnischen Gruppen der Katholizismus. Deshalb bildete die Konfession dort „kein geeignetes

Vehikel im Nationalitätenkonflikt" (Martin Schulze Wessel). Die Nationalkultur war seit den Zeiten Palackys eng mit der hussitischen Tradition verknüpft. Nach dem Ersten Weltkrieg führte dies zur Aufwertung des Protestantismus und zur Abspaltung der Tschechoslowakischen Kirche, während es dem Katholizismus trotz seiner numerischen Stärke nicht gelang, seine defensive Position zu verlassen. Jaroslav Šebek zeigt in seinem Beitrag, dass sich der Katholizismus erst in den dreißiger Jahren von seiner habsburgischen Tradition emanzipierte: Nach dem Sieg von Henleins Sudetendeutscher Partei 1935 beschworen die Bischöfe auf dem gesamtstaatlichen Katholikentag in Prag ihre Loyalität zur Republik. Wie fragil das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und tschechoslowakischem Staat dennoch blieb, belegt die klerikale Kritik an der „gottlosen" Staatsführung nach dem Münchener Abkommen.

In Rumänien hatte die orthodoxe Kirche bis 1918 eine beherrschende Stellung eingenommen. Durch die territorialen Zugewinne der Pariser Vorortverträge erhielt „Großrumänien" jedoch starke religiöse Minderheiten, insbesondere Katholiken, Unierte und Protestanten in Siebenbürgen. Während die katholische Kirche nach dem Trennungsschock über den Verlust der Stephanskrone in ihrer modernisierungsfeindlichen Haltung verharrte, konkurrierten Orthodoxe und Unierte um die Deutungshoheit über die Nation: Die unierte Kirche propagierte westeuropäische Kulturmuster, im Umfeld der rumänischen Orthodoxie beschwor man dagegen die autochthone Vergangenheit Rumäniens auf nichtlateinischer Grundlage. Zu einem der wirkungsmächtigsten Vertreter der orthodoxen Position wurde Mircea Eliade, der hoffte, seine Landsleute als „Mittler zwischen Ost und West in der geistigen Geographie der Welt" (Alexandru Zub) gewinnen zu können. Die konfessionelle Kluft ließ die politisch gewünschte Einheit der Nation infolgedessen „als ideologisierendes Element in die Ferne rücken" (Hans-Christian Maner).

Die Kirchen in Ostmitteleuropa konnten sich dem Säkularisierungsdruck einer beschleunigten gesellschaftlichen Modernisierung nach dem Krieg nicht entziehen, auch dort nicht, wo es einer Konfession gelang, eine privilegierte Position zu behaupten. Laizismus, Nationalismus und gesellschaftlicher Pluralisierung übten starken Veränderungsdruck aus, und zwar sowohl auf das Verhältnis von Kirche und Staat als auch auf die Beziehungen zwischen den Konfessionen und innerhalb derselben. Die „Geltung der Religion", so lautet das Resümee der Herausgeber, geriet in die „Abhängigkeit von territorialer Macht". Zugleich setzte ein „Prozess der Individualisierung des Glaubens" ein. Welche Auswirkungen diese Entwicklung in den ostmitteleuropäischen Staaten zwischen den Kriegen zeitigte, zeichnen die Beiträge dieses glänzend zusammengestellten Sammelbandes auf eindrucksvolle Weise nach.

Tübingen *Nikolaus Buschmann*

Fuchs, Emil; Eckert, Erwin, Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen. Hrg. von Friedrich-Martin Balzer, Manfred Weißbecker, Bonn, Verlag Pahl-Rugenstein, 2002, 646 S., geb., ISBN 3-89144-298.

In der umfangreichen Quellenpublikation „Blick in den Abgrund" sind die Wochenberichte der Zeitschrift „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes" von 1930 bis 1933 erstmalig chronologisch zusammengefasst. Anhand der kurzen und prägnanten Berichte lässt sich verfolgen, wie zwei bedeutende protestantische Theologen des letzten Jahrhunderts, der Lutheraner Erwin Eckert und der Quäker Emil Fuchs, versuchten, politisch Einfluss zu nehmen für ein demokratisches, pazifistisches und humanes Deutschland. Die Dokumentation bietet der Forschung ein wichtiges Zeitzeugnis für jede weitere Analyse der Jahre unmittelbar vor dem Nationalsozialismus.

Die Berichte erreichten eine Leserschaft von 25.000, sie sind von einer klaren Voraussicht des bevorstehenden Unheils gekennzeichnet: Nationalismus und Rassismus, Rüstungswahn und Kriegshetze, die sich zu einer Weltkrise verdichteten, rechtfertigen den Titel des Buches. Neben den großen Themen der Zeit erfährt man unzählige Kleinigkeiten, die ein Zeitbild erst lebendig machen: So wird von den Protesten gegen den Ruf des Theologen Günther Dehn an die Universität Halle berichtet, man erfährt von der Diskriminierung eines afrikanischen Christen in einer Oldenburger Gemeinde oder erhält Hintergrundinformationen zum Antikriegskongress 1932. Der Hass und der (Un)Geist jener Jahre kommt besonders in den kleinen Meldungen zum Vorschein. Ein Beispiel: Im Mai 1932 verunglückte ein jüdischer Junge in Regensburg. Der diensthabende Arzt eines Krankenhauses, der Nationalsozialist Dr. Dörfler, verweigerte die Aufnahme von Nichtariern. Das Kind musste in ein ande-

res Hospital gebracht werden und verstarb, weil jede Hilfe zu spät kam.

Die sorgfältig recherchierten Kolumnen und die eigenständige Position ihrer Verfasser rechtfertigen die Wertung der Texte als „historische Quelle einzigartigen Ranges" (S. 14) – die meisten Berichte erreichen ein weitaus höheres Niveau als diejenigen anderer Zeitungen, was sie ebenbürtig neben Ossietzkys „Weltbühne" stellt. Bedauerlicherweise ist dem Band nicht zu entnehmen, woher Eckert und Fuchs ihre Informationen hatten. Offensichtlich waren dies bei Eckert so unterschiedliche Organe wie die Evangelische Tageszeitung, die Kölnische Volkszeitung oder die Nationalzeitung. Dazu kamen ausländische Blätter wie der Daily Herald, die Indépendance Belge oder die Iswestija.

Dem umfangreichen Quellenteil sind etwas kurz geratene Epiloge angefügt: Georg Fülberth und Kurt Pätzold verorten das politische Potenzial der beiden christlichen Antifaschisten; Reinhard Kühnl widerspricht der allerdings schon lange entkräfteten These, man habe vor 1933 nicht wissen können, wohin eine Regierung unter Hitler führen werde; und Gert Meyer skizziert die zu positiv geratene Hoffnung beider Verfasser auf die UdSSR. Fuchs' naive Einschätzung, die Sowjetunion Stalins würde sich für jede Form von Abrüstung einsetzen oder seine Begeisterung für den Neubau gigantischer moderner Schlafstädte sind aus der Zeit heraus verständlich, zeugen jedoch nicht von seiner sonstigen Weitsicht. Wolfgang Ruge betont die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten, die von Fuchs und Eckert in ihren Ursachen verstanden wurden, wohingegen der Antisemitismus, der sich zum Teil aus den gleichen Ursachen speiste, in den Berichten nur vereinzelt aufgegriffen wurde.

Es ist nicht eine Auswahl von jungen Wissenschaftlern, die hier zu Wort kommt, sondern es sind mahnende Worte einer Generation, die die Jahre der Wochenberichte mit ihrem eigenen Erleben in Beziehung setzen können. Das Buch schließt mit einer erhellenden Analyse des Mitherausgebers Friedrich-Martin Balzer zur Vertreibung Eckerts aus dem „Bund der religiösen Sozialisten" Ende 1931, der anschließend als erster Pfarrer der KPD beitrat. Wie bei nur wenigen Persönlichkeiten wird bei Fuchs und Eckert das Spannungsverhältnis zwischen Pazifismus und revolutionärer Weltveränderung, zwischen Kirche, SPD und KPD deutlich – somit wurden die Wochenberichte nicht lediglich zu kühlen Sachberichten, sondern zu leidenschaftlichen Dokumenten christlicher Verantwortung in einer unsicheren Welt.

Berlin *Claus Bernet*

Steigmann-Gall, Richard, The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945, Cambridge University Press 2003, 294 S., Zahlr. Abb.

Der Titel lässt bereits erahnen, dass hier in provokanter Weise Neues zum Verhältnis von Nationalsozialismus und Diktatur geboten werden soll. Und in der Tat erklärt der Autor in der Einleitung, er wolle die „widely held assumption", dass der Nationalisozialismus „anti-Christian" gewesen sei, einer Überprüfung unterziehen: „In what follows, we explore the ways in which many leading Nazis in fact considered themselves Christians (among other things) or understood their movement (among other ways) within a Christian frame of reference" (3). Und noch deutlicher formuliert er, dass "for many of its leaders, Nazism was not the result of a ‚Death of God' in secularized society, but rather a radicalized and singularly horrific attempt to preserve God *against* secularized society" (12).

Was bietet der Autor zum Beleg dieser These auf? In sieben Kapiteln befasst er sich zunächst in Kap.1 mit dem „positiven Christentum" des Parteiprogramms am Beispiel von z.B. Dinter, Schemm und Eckart, sodann in Kap. 2 mit der in der Tat vorübergehend verbreiteten Vorstellung, durch den NS sei die konfessionelle Spaltung Deutschlands zu überwinden. In jedem Fall wird die Verflechtung dieser Deutungsmuster mit kulturprotestantisch beeinflussten Denkweisen und eine schärfere Ablehnung des Katholizismus hervorgehoben. In Kap. 3 werden die „Paganists" wie Rosenberg und Darré behandelt und zu Recht als radikale Minderheit eingestuft. Dann aber wird erstaunlicherweise konstatiert, selbst diese „paganists" seien zwar keine Christen gewesen, aber „no single aspect of paganist doctrine ... constituted an attack on Christianity as such" (112). Selbst Rosenberg habe zwar die kirchliche Doktrin als solche verworfen, sei aber doch zum Christentum eher ambivalent eingestellt gewesen. Das wird zum Beispiel damit belegt, dass die Person Christi von ihm von direkten Attacken ausgenommen und zum arischen Held umgedeutet wurde. Diese Bezugnahmen charakterisieren Rosenberg deshalb als „hardly ... an unequivocal enemy of Christianity. These attachments signified an ambiguous revolution against the cultural heritage of Christianity "(96f). Hier

stellt sich dem erstaunten Leser natürlich die Frage, was „Christianity as such" nach Steigmann-Gall so alles enthalten kann – die weitaus meisten zeitgenössischen katholischen und protestantischen Christen haben Rosenbergs Anliegen jedenfalls offenbar verkannt und völlig falsch verstanden. Kapitel 4 befasst sich besonders mit der Rolle des Protestantismus und der „Deutschen Glaubensbewegung" in den Jahren 1933/34, Kapitel 5 mit dem Versuch der Bildung einer protestantischen „Reichskirche", der gleichfalls im Sinne des „christlichen" Engagements der NS-Führung gedeutet wird. In Kapitel 6 möchte der Autor belegen, dass es im Prozess des Aufbaus der „Volksgemeinschaft" viele Überschneidungen und eine faktische Koexistenz zwischen christlich (-protestantischen) Institutionen und der NS-Herrschaft gab. Das wird an der Frage der Euthanasie, der Frauen- und den Jugendverbänden exemplifiziert, wobei beispielsweise eine „Ambivalenz" des Protestantismus gegenüber der „Aktion T4" (S. 201), eine protestantisch geprägte Einstellung der NSF (S. 210) oder die Tatsache, dass v. Schirach die HJ anwies, in den Dienstplänen den Kirchgang der Jugendlichen zu ermöglichen (S. 215), als Belege angeführt werden. Das Kapitel 7 befasst sich schließlich mit der Zuspitzung der Konflikte zwischen den Kirchen und dem Regime, die der Autor seit dem Jahre 1937 datiert. Kurz gefasst vertritt er die These, dass es vor allem der Einfluss Bormanns war, der während des Krieges zum unerbittlichsten Gegner des Christentums wurde: „it is safe to conclude that, without Borman, Nazism would not have received quite the same anti-Christian reputation" (S. 251). Allerdings, so Steigmann-Gall, sei es diesem letztlich gar nicht um Ideologie gegangen, sondern darum, seine Position in der Partei etwa gegen Rosenberg oder Goebbels zu sichern (ebd.). Auch die Tischgespräche Hitlers sind für den Autor bestenfalls Indiz für eine Ambivalenz des „Führers" gegenüber dem Christentum, wenn dieser etwa an der Bedeutung der Person Jesu Christi als eines arischen Kämpfers gegen den „Jewish Capitalism" festhält (S. 254, vgl. auch S. 265). In der „Conclusion" unterstreicht der Autor, dass es in der Partei zwei „bona fide" religiöse Strömungen gegeben habe, die des (protestantisch) geprägten „positiven Christentums" und die der „paganists" (S. 262), die beide davon ausgingen, dass das Christentum „deeply relevant" für die nationalsozialistische Ideologie sei (S. 266). Der Ausblick mündet in den Appell, nicht ein ungeschichtliches Christentum zu konstruieren, sondern auch die Schattenseiten der Geschichte der Christen wahrzunehmen (Ebd.).

Dieser moralisierende Schluss lässt erahnen, das der Referenzrahmen der Argumentation des Buches stark auf die USA bezogen ist, wo die Tatsache, dass NS-Führer sich auf Gott und die Vorsehung beriefen und Hitler als Luthers legitimer Erbe gefeiert werden konnte, möglicherweise ein breiteres Publikum zu schockieren vermag. Die mit dem Nationalsozialismus vertraute Forschung wird von den Befunden weniger überrascht sein, die ja teilweise z. B. schon bei Scholder nachzulesen sind. Überhaupt ist das Buch so stark auf das Verhältnis zum Protestantismus bezogen, dass zwar mehrfach die wesentlich schärfere Konfliktlinie zum Katholizismus erwähnt, aber nicht gefragt wird, was dies für die Gesamtthese zu besagen hat (S. 155). Und vor allem: So richtig und wichtig es ist, an die vielfachen religiösen Formeln in der Selbstwahrnehmung und Propaganda der NS-Führung zu erinnern, so ist in der Sache doch absolut unverzichtbar, die Herrschaftswirklichkeit der Diktatur angemessen zu berücksichtigen, die allerdings in dem Buch kaum erkennbar wird: Wenn Baldur von Schirach etwa die HJ anwies, den Kirchgang in den Dienstplänen zu berücksichtigen, so war dies eben nur eine Facette der schwer zu durchdringenden Fassade einer Diktatur, die trotzdem im Alltag alles daran setzte, den Kirchgang zu erschweren – ohne dass Schirach seinen Apparat daran gehindert hätte. Gerade für einen Leserkreis, der mit dieser historischen Realität nicht vertraut ist, ergeben sich bei der vielfachen Begrenzung des Buches auf großenteils öffentliche Selbstaussagen der NS-Granden rasch schiefe Wahrnehmungen, ganz abgesehen von der Problematik ihrer Interpretation. Schon jede Dorfgeschichte in der Zeit der Diktatur würde dies erkennen lassen. Insofern wäre es für das Buch nützlich gewesen, wenn der Autor sich noch mit dem kurz zuvor erschienenen Buch von Wolfgang Dierker, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941, Paderborn 2002, auseinandergesetzt hätte. Dierker hat unter anderem sehr umfängliche Bestände des Reichssicherheitshauptamtes ausgewertet (die bei Steigmann-Gall nicht herangezogen wurden), so dass ein zentraler und quellenmäßig dicht fundierter Einblick in Denkformen und Unterdrückungspraxis des Herrschaftsapparates möglich wird. An dieser vorzüglichen Studie wird erkennbar, wie das Fernziel der „Zerschlagung des gesamten Christentums" während des Krieges zwar aufgeschoben, aber kei-

neswegs aufgehoben wurde (Dierker, S. 522–534).

Bochum *Wilhelm Damberg*

Nowak, Kurt, Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge *1984–2001* (= Konfession und Gesellschaft 25), Stuttgart (Kohlhammer), 2002, XIV, 504 S., ISBN 3-17-017620-X.

This collection of twenty-seven essays by the Leipzig church historian, Kurt Nowak, was planned shortly before his untimely death in 2001. Most of the papers selected were published in the last years of his life, when he was remarkably prolific. For one who published so much, both the range and the quality of his work are impressive. Unlike in most collections of articles by eminent historians, there are no pot-boilers here. As well as being written in an admirably clear and unfussy style, most chapters are deeply researched, and most abound in interesting ideas. The overriding theme of the volume is that of long-term trends in German Protestantism, from the mid-18th century to 1989. (In spite of occasional comparisons with France, Nowak's concern is overwhelmingly with Germany.) There are four major areas of focus – the Enlightenment, the *Kaiserreich*, and the 'Two German Dictatorships'. The essays are of several kinds. Archival sources predominate only in the sections relating to *'Biologiepolitik. Kirche und Diakonie im Dritten Reich'*, and to a lesser extent in the biographical studies of 19th century church historians. Then there are chapters which take a theme and analyse its development over the *longue durée* – for instance German Protestant understandings of the state from 1789 to 1989, or 'The Long Journey of German Protestants to Democracy'. Several contributions are based mainly on a review of the literature – and these include some of the most brilliant chapters in the book, such as the remarkable overview of the changing evaluation of Constantine the Great by historians and theologians from the early Pietists to the present day. Another excellent literature review concerns 'Protestantism and the Jews in the *Kaiserreich* '. There are also think-pieces, such as those containing his reflections on the memory and commemoration of '1989' and on the nature and methodology of church history as a discipline.

Apart from the generally high quality of these contributions, several other points are conspicuous. First, this is engaged history – the work of a scholar writing not as a detached observer, but as someone deeply concerned to determine the causes of the events described and to consider the responsibility of those involved, and especially the responsibility of Christians. Most obviously the 'Two German Dictatorships' are never far from the field of vision. The sections on the 19th century are frequently concerned with the background to events in the mid 20th. There is also a less conspicuous area of engagement, namely in his defence of the legacy of the Enlightenment, and specifically of what, in an appreciative commemoration of the 19th century church historian Karl von Hase, he calls 'a Christianity cultured and open to the world'. Second, 'engagement' does not require polemics or the kind of historical sensationalism, which can often buy quick fame – quite the opposite in Nowak's case. His sense of the historian's and theologian's responsibility to achieve full understanding of the complexities and contradictions of history, leads him more than once to emphasise *'Vieldeutigkeit'* and to reject *'lineare negative Kontinuitätstheorien'* (p 324). To understand is not necessarily to forgive, and he is quite prepared to be critical, especially of German Protestants' slowness to accept democracy and frequent inattention to minority rights. But he is not prepared to oversimplify in order to make a moral point. In another typical passage, he concludes a careful assessment of the protests against the Nazi 'euthanasia' programme by commenting that the significance of the protests should be 'relativised', *'wird aber keineswegs völlig aufgehoben, wie überkritische Forscher im Interesse der Zerstörung einer "Wiederstandslegende" behaupten '* (p 271). Third, Nowak writes self-consciously as a church historian. The volume includes several assessments of noted church historians of earlier generations. He is fascinated by the nature of his discipline and its relations both with 'general' history and with theology. Characteristically he concludes that church history is a 'frontier discipline', with a foot in both camps. On the whole it is the historian who is most in evidence in this volume – though a historian who is more at home in the field of ideas, whether theological, philosophical or political, than for instance in social history. There is also a hint of the preacher in his penchant for ending chapters with an edifying quotation from such a figure as Paul, Augustine or Schleiermacher. He pleads for a *'Christentumsgeschichte'*, broader in its scope than *'Kirchengeschichte'*, and embracing not only church leaders and theologians, but also the *Alltag* of ordinary believers. Except, however, in his exploration of po-

pular responses to the Nazi 'euthanasia', this latter dimension is largely missing from the present volume.

Birmingham *Hugh McLeod*

Fiala, Petr, Hanuš, Jiři. Bearbeitet von Jorissen, Hans, Waldenfels, Hans, Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótés. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2004, 275 S., Kart., 3-506-72447-9.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die deutsche überarbeitete Übersetzung eines tschechischen Buches, das sich mit der Person und dem Wirken von Felix M. Davídek beschäftigt. Davídek (1921–1988) war einer der Geheimbischöfe in der kommunistischen Tschechoslowakei, und er hatte versucht, durch systematische Ausbildung und durch die Gründung einer besonderen Gemeinschaft mit dem Namen „Koinotes" die Struktur dieser verbotenen Kirchenorganisation zu stabilisieren. International erregte diese Gemeinschaft vor allem dadurch Aufsehen, dass die im Untergrund wirkenden Bischöfe nicht nur verheiratete Männer zu Priestern und Bischöfen, sondern auch Frauen zu Diakoninnen und Priesterinnen geweiht haben. Entsprechend groß waren die Probleme, die nach dem Ende des Kommunismus und der Notwendigkeit, im Untergrund zu wirken, entstanden.

Dem Band gelingt es, die Persönlichkeit von Davídek und sein umfangreiches Wirken überzeugend und umfassend zu schildern. Davídek, 1945 in Brünn zum Priester geweiht, promovierte dann in Psychologie und bemühte sich – vor allem nach der Machtübernahme durch die Kommunisten – durch die Gründung eines katholischen Athenäums um die Bildung junger Katholiken. Zugleich betätigte sich der gebildete und vielseitig interessierte junge Priester als Arzt. Nach Differenzen mit dem Bischof und einem Fluchtversuch in den Westen wurde Davídek verhaftet und verbrachte 14 Jahre im Gefängnis. Gleich nach seiner Freilassung beschäftigte er sich intensiv mit dem Aufbau einer „Universität" im Untergrund und der Gründung der Gemeinschaft Koinotes. Mehrere Mitglieder dieser Gemeinschaft wurden im Ausland (etwa in Polen oder in der DDR) zu Priestern geweiht, doch das Bemühen Davídeks war darauf aus, einen eigenen Geheimbischof zu gewinnen, der Priester für den Bedarf der Gemeinschaft weihen könnte. Schließlich wurde 1967 ein Mitglied der Gemeinschaft zum Bischof geweiht, der seinerseits im gleichen Jahr auch Davídek die Bischofsweihe erteilte. Nun konnte Davídek seine Gemeinschaft mit Priestern ausstatten, und er baute die Strukturen weiter aus. Er weihte jetzt auch verheiratete Männer (für einen griechisch-katholischen Zweig der Gemeinschaft Koinotes) und ernannte eine Frau zu seiner Generalvikarin. Es folgten weitere Weihen, darunter auch Bischofsweihen. Nach den Diskussionen auf einer Synode entschied sich Davídek 1971, auch Frauen zu Priesterinnen zu weihen, was indirekt zu einer Spaltung der Untergrundgemeinschaft führte.

Neben diesen strukturellen Fragen wird aber besonders das wissenschaftliche und spirituelle Wirken Davídeks in dem Band dargestellt und gewürdigt. Schließlich wird darüber hinaus die Verwurzelung der Gemeinschaft Koinotes in der Untergrundkirche, die problematischen Beziehungen zu den unter starkem politischem Druck stehenden Bischöfen sowie die Problematik nach der Wende 1989 dargestellt, als insbesondere die verheirateten Priester sowie die in der Untergrundkirche geweihten Frauen für die Kirche, die jetzt wieder frei agieren konnte, ein großes Problem darstellten. Der umfangreiche (ca. 80 Seiten) Anhang mit Dokumenten zeigt, dass die Kirche kein glückliches und konsistentes Verfahren gefunden hat, um mit den geheim geweihten Priestern und Bischöfen umzugehen.

Insgesamt handelt es sich um einen interessanten und gut lesbaren Band über diese Problematik. Obgleich die Nähe der Autoren zur Gemeinschaft Koinotes deutlich wird, erhält der Leser eine objektive und ausgewogene Darstellung der Ereignisse. Die Wertung bleibt ihm selbst überlassen.

Münster *Thomas Bremer*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bauer, Dieter R., Feld, Helmut, Köpf, Ulrich (Hrg.),* Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hrg. v. Helmut Neuhaus, Heft 54, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2005, IX, 284 S., Geb., 3.412-09403-X
2. *Brechenmacher, Thomas,* Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München, C. H. Beck, 2005, 328 S. mit 9 Abb., Geb., 3-406-52903-8
3. *Cook, William R. (Hrg.),* The Art of the Franciscan Order in Italy, The Medieval Franciscans, Vol. 1, Leiden-Boston, Verlag Brill, 2005, XXII, 297 S., Abb., Geb., 90-04-13167-1
4. *Diem, Albrecht,* Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens, Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen Bd. 24, Münster, Lit-Verlag, 2005, X, 465 S., Kart., 3-8258-8556-9
5. *Fleckenstein, G., Schmiedl, J. (Hrg.),* Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Einblicke Bd. 8, Paderborn, Bonifatius-Verlag, 2005, 179 S., Kart., 3-89710-306-0
6. *Floryszczak, Silke,* Die Regula Pastoralis Gregors des Großen, Studien und Texte zu Antike und Christentum 26, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2005, X, 444 S., Kart., 3-16-148590-4
7. *Gailus, Manfred, Lehmann, Hartmut (Hrg.),* Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870 – 1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 214, Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 472 S., Geb., 3-525-35866-0
8. *Georges, Tobias,* Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 16, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 336 S., Hardcover, 3-374-02274-X
9. *Gerdes, Uta,* Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten. Die CIMADE in Vichy-Frankreich 1940 – 1944, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 41, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 380 S., Geb., 3-525-55741-8
10. *Greschat, Katharina,* Die Moralia in Job Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar, Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 31, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2005, IX, 298 S., Kart., 3-16-148618-8
11. *Haverkamp, Eva (Hrg.),* Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs, Monumenta Germaniae Historica. Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland. Bd. 1, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005, L, 626 S., Geb., 3-7752-1301-5
12. *Hoffmann, Carl A. u. a. (Hrg.),* Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 688 S., Geb., 3-7954-1749-X
13. *Holzem, Andreas, Holzapfel, Christoph (Hrg.),* Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, Konfession und Gesellschaft, Bd. 34, Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2005, 237 S., Kart., 3-17-018558-6
14. *Jürgensmeier, Friedhelm, Schwerdtfeger, Regina Elisabeth (Hrg.),* Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500 – 1700, Bd. 1, Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, hrg. v. Peter Walter, Bd. 65, Münster, Aschendorff, 2005, 254 S., Kart., 3-402-02986-3
15. *Mau, Rudolf,* Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945 – 1990), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3, Leipzig, Evangelisches Verlagshaus, 2005, 248 S., Hardcover, 3-374-02319-3
16. *Riedl, Matthias,* Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit, Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften . Reihe Philosophie, Bd. 361, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2004, 395 S., Kart., 3-8260-2697-7
17. *Schulz, Knut, Schuchard, Christiane,* Handwerker deutscher Herkunft und ihre Bruderschaften im Rom der Renaissance, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, hrg. im Auftrag des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Bd. 57, Rom – Freiburg – Wien, Herder-Verlag, 2005, 712 S. und Bildtafeln, Geb., 3-451-26719-5
18. *Schurig, Sebastian,* Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate", Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 29, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2005, VIII, 361 S., Kart., 3-16-148659-5
19. *Sudmann, Stefan,* Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, hrg. v. Nikolaus Staubach, Bd. 8, Frankfurt a. M. u. a., Peter Lang-Verlag, 2005, 508 S., Kart., 3-631-54266-6

UNTERSUCHUNGEN

Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart

Von Udo Kern

Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte.

1. Das Wort in seinen Grunddimensionen

Wer interessiert zu Eckharts deutschen Schriften greift, der spürt auch heute nach ca. 700 Jahren noch die Wort- und Sprachgewalt dieses Meisters aus Thüringen. Emphatisch und beeindruckend spricht und begegnet durch die Jahrhunderte hindurch dem Leser der Deutschen Predigten und Traktate der Eckhardus redivivus. Nun ist es sicher richtig, dass Eckhart sprachschöpferisch und überzeugend seine lateinisch gewachsene und gepflegte Bildung gekonnt ins Deutsche übersetzte. Er vollbrachte hier Gewaltiges und trug dazu bei, dass philosophische und theologische Begrifflichkeiten im Deutschen gefunden und errichtet wurden. Jedoch, obwohl Eckhart hier Bedeutsames leistete, darf er nicht isoliert gesehen werden. Zwei Basispunkte, die beachtet werden müssen, hat Alois Maria Haas zu Recht konstatiert: 1.) Ein spezifischer historischer Kontext prägt Eckharts Deutsch, nämlich die Zugehörigkeit Eckharts zum „Dominikanerorden mit seiner auf Seelsorge abzielenden Spiritualität" einschließlich der Nonnenseelsorge.[1] Die dominikanische Verpflichtung (insbesondere der *fratres docti*) zur Seelsorge ist folglich ein wichtiger Faktor für die Indienstnahme der Volkssprache und damit einhergehend von deren Profilierung. Doch allein aus diesem, also der vom Orden gegebenen Verpflichtung zur deutschen Sprache, ist der profilierte Gebrauch des Deutschen bei Eckhart nicht zu erklären. Sie ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende diesbezügliche conditio. Es kommt ein Weiteres hinzu: 2.) Verwendet Eckhart die deutsche Sprache, dann macht er das nicht lediglich als Pflichtpensum, „sondern vielmehr mit dem ganzen Einsatz seiner

[1] Alois Maria Haas, Meister Eckhart und die deutsche Sprache, in: Udo Kern (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München-Mainz 1980, 146–168, hier 157.

Persönlichkeit, auch und vor allem mit seiner theologisch-wissenschaftlichen Bildung, die er sich als *frater doctus* und [...] Professor in Paris erworben hat".[2]

Man wird Alois M. Haas weitgehend zustimmen können: Eckhart bietet keine Ideologie der deutschen Sprache, sondern „er *spricht* und macht sich Gedanken über sein Sprechen und begründet sein Sprechen im Wunder der Wortwerdung und der Geburt Gottes als Wort in der Seele. Er hat eine Theologie des Wortes, aber keine der deutschen Sprache. Aber der Glanz, der von dieser Worttheologie in Eckharts *locutio emphatica* [...] aufscheinen darf, gehört der deutschen Sprache als eine historische Größe an, die über die Zeiten hinweg auch heute noch unmittelbar ergreift und wahrhaft als eine ‚sprachliche Großtat bezeichnet werden kann."[3] Niklaus Largier sieht in Eckharts Worttheologie „zweifellos" das „Zentrum von Eckharts Denken".[4] Die Eckhartsche Ontologie und Intellekttheorie, „die [...] auf das Freiwerden des Menschen für die Geburt des Wortes zielen", sind nach Niklaus Largier auf die Worttheologie hingeordnet.[5]

Summarisch und präzise ist mit Largier Eckharts Worttheologie als ein umfassender theologischer – und ich füge hinzu: zugleich philosophischer – Entwurf zu verstehen, „der immer das tiefe Zusammenwirken Gottes und des Menschen hervorhebt, indem er das Leben der Seele als das Zurücksprechen des Wortes in die Gottheit fasst, dem das Wort entspringt. Dies vermag sich [...] dort zu vollziehen, wo die Seele selbst schweigt und Gott sprechen lässt. Dann offenbart sich sein Wort mit allen Dingen, die er darin ausspricht, in der Seele des Menschen, wo es immer schon verborgen ist.[6] [...] In diesem Wort, das Gott in der Seele spricht, spricht er sich selbst aus, und in diesem Aussprechen gebiert er den Sohn in der Seele des Menschen und nimmt so den Menschen in die trinitarische Einheit auf[7] [...]."[8]

Die entscheidende Grundaussage, gleichsam Axiom und principium, von dem sich der große Wert des Wortes für Eckhart ergibt und das *die* Basis seiner Worttheologie darstellt, sind fünf Grunddaten:

1. „Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen (gesprechen) vermag", ist, da es gemäß Joh. 1,1 der göttlichen Selbstbestimmung entspricht, „Wort und Wahrheit".[9]

---

[2] Ebd. (wie Anm.1), 157 f.

[3] Ebd. (wie Anm.1), 168.

[4] Niklaus Largier, Meister Eckhart, Werke I und II, Frankfurt/Main 1993 (zit. Largier I bzw. Largier II), hier: Largier II, 860. (Ich benutze im Folgenden nur den Kommentarteil Largiers). In diesem meinem Beitrag zitiere ich Eckharttexte nach folgenden Werkausgaben: Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff. (zit. DW bzw. LW); Meister Eckhart, hg. v. Franz Pfeiffer, Göttingen [4]1924 (zit. Pf.). Die Titel der Schriften Eckharts werden mit den in der Eckhartforschung üblichen Siglen angegeben – vgl. Udo Kern, „Gottes Sein ist mein Leben". Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin-New York 2003, 264–266.

[5] Largier II (wie Anm.4), 860 f.

[6] Vgl. Largier I (wie Anm.4), 214,3–12.

[7] Vgl. Largier I (wie Anm. 4), 340,14–28.

[8] Largier II (wie Anm. 4), 860.

[9] Pr. (= Predigt) 9: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4) 154,9–155,1.

2. Gott ist das *eine* Wort: „Wort, daz ist got, got ist ein wort"[10].
3. Das Wortsein Gottes ist Gottes Selbstbestimmung: „Got nante sich selber ein wort."[11]
4. Das Wortsein des Sohnes – „gotes sun ist ein wort"[12] – ist fundamentalkruzialer Wert.
5. Der Mensch soll ein *bîwort* sein.[13]

Gemäß diesen Grunddaten ist das Von-innen-heraus-sein des Wortes für Eckhart gegeben. In diesem und nicht in einem Von-außen-her-sein zeigt sich die Wirklichkeit des Wortes: „Was im eigentlichen Sinn in Worten geäußert werden kann (gewortet mac werden), das muss von innen heraus kommen und sich bewegen durch innere Form, nicht dagegen von außen herein kommen, sondern von innen muß es heraus kommen. Das lebt recht eigentlich in dem Innersten der Seele. Dort sind dir alle Dinge gegenwärtig und im Innern lebend".[14]

Das Wort führt zwei Größen zueinander, die sich prima facie einander abgrenzend gegenüberstehen. Es bringt diese beiden nicht nur einander näher. Das Wort verbindet sie in sich essentiell. Es handelt sich um Offenbares und Verborgenes, die im Wort substantiell zueinander gebracht werden. Das Wort konstruiert, ja ist essentiell-ontologisch diese Verbindung. „Des wortes natûre ist, daz ez offenbâret, daz verborgen ist."[15] Das Wort ist für Eckhart Manifestation: „locutio universaliter manifestio est",[16] präziser: eine Manifestation des Sprechenden. „Das Wort [...] allein (verbum [...] solum) offenbart den Sprechenden (manifestat dicentem) und teilt mit (communicat), was in seiner Seele ist."[17] In dem Wort als Manifestation des Sprechenden offenbart sich das Dasein des Redenden. Das verbum „offenbart (manifestet) den Gedanken (conceptum mentis) dessen, der spricht".[18] Das, was jemand sagt, zeigt an, was jemand ist. Das Wort ist nicht leere Proklamation, sondern in ihm teilt sich mit, was jemand in seinem Tiefsten, in seinem Grunde ist. Wortlos kann sich der Daseinende nicht kommunikativ mitteilen, nicht erklären, was er ist.

Groß ist die Kraft und Macht des Wortes. Mit Worten vermag man Wunder zu tun. „Wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten."[19] Woher rührt die große Kraft und Macht des Wortes? Eckhart benennt das eindeutig: Das Woher des Wortes mit seiner Macht und Kraft ist das *erste Wort*.

---

[10] Pr. 44: „Postquam completi erant dies", DW II (wie Anm.4), 344,5.
[11] Pr. 3: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4), 155,1.
[12] Pr. 44: „Postquam completi erant dies", DW II (wie Anm.4), 344,6.
[13] Pr. 9: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4), 158,8 f.
[14] Pr. 4: „Omne datum optimum", DW I (wie Anm.4), 66,3–6.
[15] Pr. 101: „Dum medium silentium tenerent omnia", DW IV,1 (wie Anm.4), 362,1 f.
[16] Gen. I, n. 65, LW I (wie Anm.4), 230,4 f.
[17] Sermo XIII,1: „Estote misericordes, sicut et pater vester, n. 123, LW IV (wie Anm.4), 118,1 f.
[18] In Ioh., n. 132, LW III (wie Anm.4), 114,3.
[19] Pr. 18: „Adolescens, tibi dico, surge", DW I (wie Anm.4), 306,5 f.

Dem Ursprung im ersten, im ewigen Wort verdankt sich die Macht des Wortes. „Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte."[20] Aus dem Ausbruch des ersten, des ewigen Wortes west die Kraft der Worte. „Wort habent grôze kraft und habent daz von dem ûzbruche des êwigen wortes."[21] Das erste, das ewige Wort ist das *verbum dei*, ist das Wort Gottes. Im Sermo XLVI: „Domine, descende, prius quam moriatur filius", der als biblische Textgrundlage Joh. 4,46–53 hat, nennt Eckhart – sich auf 2. Makk. 15,16, Eph. 6,17 und Hebr. 4,12 berufend –[22] das verbum dei „das Schwert des Geistes": „verbum dei est ‚gladius spiritus'"[23]. Das erste Wort spricht Gott. Das Sprechen Gottes zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm Sprechen und Wirken ontologisch korrelieren, ja das beide in Gott eins sind. „Gottes Sprechen ist sein Wirken (dei dicere est suum facere), [...] denn anders als bei uns ist *dei dicere* die *causa* seines Werkes".[24]

Das Sprechen Gottes zeugt den das Wort seienden Sohn. Die locutio dei generiert den Sohn. Gott „spricht [...] in der Zeugung des Sohnes, weil der Sohn das Wort ist".[25] Gott „spricht auch in der Schöpfung der Kreaturen (loquitur et creaturas creando), Psalmus [32,9]: ‚dixit et facta sunt'".[26] Das Wort ist principium (Ursprung) und causa von allem. Das Schaffen im Anfang von Genesis 1,1 interpretiert Eckhart dementsprechend: „[...] *creavit in principio*, id est in ratione (Idee). Ratio enim, logos sive verbum, principium et causa est omnium."[27] Principium, radix und causa aller Dinge, Idee im platonischen Sinne, ist für Meister Eckhart das verbum, der Logos von Joh. 1,1.[28]

Das verbum ist „exemplar (Vorbild) rerum creatarum".[29] Aber als solches ist es nicht *extra deum*, nicht etwas, zu dem Gott 'hinschauen' müsste, nein, es ist im Vater selbst, im *principium dei*.[30] In Gott ist das Wort. Das Wort des Sohnes bleibt in Gott, auch wenn es nach Außen geht.[31] Gott schuf in principio *in* seinem Wort, *non extra se*.[32] Das schöpferische göttliche Wort ereignet sich im *ersten einfachen Jetzt der Ewigkeit*. Das „erste einfache Jetzt der Ewigkeit (primum nunc simplex aeternitatis)" ist „das *principium*, in dem Gott Himmel

---

[20] Ebd., DW I (wie Anm.4), 306,6 f.

[21] Pr. L: „Exivi a patre et veni in mundum", Pf. (wie Anm.4), 165,6 f.

[22] Vgl. Sermo XLVI: „Domine, descende, prius quam moriatur filius", n. 469, LW IV (wie Anm.4), 388,5–10.

[23] Ebd., n. 469, LW IV (wie Anm.4), 388,5.

[24] In Gen. I, n. 8, LW I (wie Anm.4), 191,15 f.

[25] „Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum." – In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 191,1.

[26] In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 191,1 f.

[27] In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,10 f.

[28] Vgl. In Gen. I, n. 3, LW I (wie Anm.4), 186,14 ff.

[29] In Ioh., n. 41, LW III (wie Anm.4), 34,3.

[30] „[...] verbum ipsum, exemplar rerum creatarum, non est quid extra, ad quod deus repiciat, sicut apud nos figura parietis se habet ad pictorem qui ad exemplar parietis respicit, sed in ipso patre: in principio, ait, erat verbum." – In Ioh., n. 41, LW III (wie Anm.4), 34,3–6.

[31] In Ioh., n. 40, LW III (wie Anm.4), 33,10 ff.

[32] Vgl. In Gen. I, n. 19, LW I (wie Anm.4), 200,16–201,3.

und Erde schuf".[33] Gottes ewiges Jetzt, in dem er von Ewigkeit ist, ist der ewige (ontologische) Anfang der Schöpfung, d.h. es ist „genau dasselbe Jetzt (ipsum [...] idem nunc) [...], in dem Gott von Ewigkeit her ist (deus est ab aeterno) [und] in dem auch das Ausfließen der göttlichen Personen (personarum divinarum emanatio) ewig ist, war und sein wird (est, fuit et erit aeternaliter)".[34] Das Jetzt der Ewigkeit als principium der göttlichen Schöpfung durch das Wort setzt und gewährleistet das Jetzt der Schöpfung. Die Schöpfung durch das Wort darf nicht historisierend missverstanden werden. Sie ist in der Gegenwärtigkeit, im Nun der göttlichen Ewigkeit. Sich auf Joh. 5,17 berufend betont Eckhart hinsichtlich der Schöpfung in der Perspektive der aeternitas die Gegenwärtigkeit des göttlichen Im-Wort-Schaffens. Gott „schuf so, dass er immer schafft".[35] Gottes creatio geschieht stets in seinem Wort. Es gilt die Gegenwärtigkeit des Im-Wort-Schaffens Gottes. In dem Wort ist Gott nicht nur partiell, sondern mit all seiner Macht und *götlîchen natûre*: „Der himelische vater sprichet ein wort und sprichet daz êwiclîche, und in dem worte verzert er alle sîne maht und sprichet sîne götlîche natûre alzemâle in dem worte und alle crêatûren."[36]

Das verbum dei „ist Gottes ‚Kraft und Gottes Weisheit'".[37] Das Wort Gottes ist das Bleibende, die Worte der Schöpfung (das ist „der Himmel und die Erde" von Matth. 24,35) vergehen. „'Haec verba', Matth. 24: 'caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt'. Ratio; quia 'verbo dei caeli firmati sunt' [Ps. 32,6]".[38] Das bleibende Wort Gottes ist in der Heiligen Schrift gegeben. Für Eckhart gilt also: „scriptura est ipsum verbum dei".[39]

2. Jesus Christus – das eine Wort des Vaters

Es ist der *eine* Gott, der das *eine* Wort trinitarisch spricht. Das *esse* der Kreatur verdankt sich dem das eine Wort trinitarisch sprechenden einen Gott. Der Mensch hört auf Grund seines *esse rerum* als (raum-zeitliches) *ens hoc et hoc*[40] das Eine als Zwei. „'Gott sprach Eines, und ich hörte Zwei' [Ps. 61,12]. [...] Gott sprach stets nur Eines. Sein Spruch ist nur einer. In dem *einen* Spruche spricht er seinen Sohn und den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt nur *einen* Spruch in Gott. Aber der Prophet spricht: ‚Ich hörte Zwei ‚das ist: Ich vernahm Gott und die Kreaturen. Da, wo Gott es (= das *Sein* der Kreaturen) spricht, da ist es Gott; aber hier (= in Raum und Zeit) ist es Kreatur. Die Leute wähnen, Gott sei nur dort (= historisch damals) Mensch geworden. Dem ist nicht so,

---

[33] In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 190,1 f.

[34] In Gen. I, n. 7, LW I (wie Anm.4), 190,2–4.

[35] „[...] *creavit in principio*, id est sic creavit quod semper creet, Ioh. 5: ‚pater meus usque modo operatur'." – In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,4 f.

[36] Pr. 19, DW I (wie Anm.4), 312,3–5.

[37] Verbum dei „est ‚dei virtus dei sapientia'. "– In Eccli., n. 4, LW II (wie Anm.4), 233,3 und vgl. 1. Kor. 1,24.

[38] Sermo XXIV,1: „Scriptum est: quia domus mea domus orationis est", n. 228, LW IV (wie Anm.4), 213,14–16.

[39] Ebd., n. 228, LW IV (wie Anm.4), 213,16.

[40] Vgl. Udo Kern, Die Anthropologie des Meister Eckhart, Hamburg 1994, 12–14.

denn Gott ist hier eben sowohl Menschen geworden wie dort, und er ist darum Mensch geworden, dass er dich als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer."[41]

Der *eine* Gott spricht nur das *eine* Wort. In dem *einen* Wort des Vaters, das der eine Sohn qua Zeugung durch den Vater ist, spricht Gott alle Dinge. „Der vater sprach ein wort, daz was sîn sun. In dem einigen worte sprach er alliu dinc."[42] In dem einen Wort, das Gott spricht, sind alle Dinge gegenwärtig. „War umbe ensprach er niht wan éin wort? – Dar umbe, wan im alliu ding gegenwertic sint."[43] Alles ist in dem einen Wort des Einen 'aufgehoben' in ihm gegenwärtig.

Gott schafft im Sohn. Im Sohn, der das vom Vater gezeugte Wort ist, als dem *principium* der Schöpfung, geschieht die göttliche Schöpfung: „[...] *creavit in principio,* id est in filio, Ioh. 8,25: 'ego principium'."[44]

„Sant Augustinus[45] sprichet: daz wort des himelschen vaters ist der eingeborne sun, und der geist sînes mundes ist der heilige geist."[46] Der Sohn ist das „eine Wort des Vaters", und als dieser eine Sohn des einen Vaters „lehrt er die Seele mit *einem* Wort".[47] Jesus spricht in der in sich selber schweigenden und nur auf ihn hörenden Seele. Redet Jesus in der Seele, dann inkludiert das *aleine sîn* und *selber swîgen* der allein Jesus hörenden Seele.[48]

Da Jesus als das eine Wort „vollkommen ist in seiner Erkenntnis und seinem Vermögen, darum ist er auch vollkommen in seinem Sprechen".[49] Diese vollkommene Erkenntnis und das perfekte Vermögen der Wortnatur Jesu spricht er auch in demselben Wort, das er ist, in den vernunftbegabten Kreaturen aus. „Indem er das Wort spricht, spricht er sich und alle Dinge in einer andern Person und gibt ihm dieselbe Natur, die er selbst hat und spricht alle vernunftbegabten Geistwesen in demselben Worte als demselben Worte gleich nach dem Bilde (U.K. = Idee), insofern es innebleibend ist, – nicht gleich jedoch demselben Worte in jeder Weise, insofern es ausleuchtet, insofern ein jedes für sich selber ist; sie [d.h. die ausleuchtenden ‚Bilder'] haben die Möglichkeit empfangen, *von gnâden* die Gleichheit desselben Wortes zu empfangen".[50] Jesus ‚spricht *sich* in der Seele. Jesus „gât [...] in" die Seele und

---

[41] Pr. 80: „Praedica verbum", DW II (wie Anm.4), 98,1–8.

[42] Pr. 84: „Puella, surge", DW III (wie Anm.4), 455,2 f.

[43] Ebd., DW III (wie Anm.4), 455,2–4.

[44] In Gen. I, n. 20, LW I (wie Anm.4), 201,6.

[45] „Verbum certe dei filius est, et spiritus oris eius spiritus sanctus est." – Augustinus, En. in Ps. 32 Sermo 2 n. 5, PL 36,288, zit. DW III (wie Anm.4), 35 Anm. 3.

[46] Pr. 61: „Misericordia domini plena et terra", DW III (wie Anm.4), 35,7–36,1.

[47] Pr. 84: „Puella, surge", DW III (wie Anm.4), 454,4–455,1.

[48] Pr. 1: „Intravit Iesum in templum", DW I (wie Anm.4), 15,7–9.

[49] Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,2 f.

[50] Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,3–9. Josef Quint – DW I (wie Anm.4), 16 f. Anm. 1 interpretiert DW I (wie Anm. 4), 16,3–11 erhellend so: „Der Vater sagt sich in der Person des Sohnes selbst Person und setzt im Sohne als ihrem Inbegriff gleichzeitig alle Dinge, d. h. die Welt der ‚Ideen', und zwar so, dass die Natur des Sohnes identisch bleibt mit der des Vaters. Die ‚Ideen', insbesondere diejenigen aller vernunftbegabten Geister, sind [...], insofern sie im Sohne als dem Inbegriff der göttlichen Bewußtseinsinhalte bleiben, d.h. nicht aus dem innertrinitarischen Zirkel heraustreten, mit dem Wort eins und wesensgleich. Aber insofern sie ‚ausleuchten', d.h. aus dem Wort heraustreten und sich

„beginnet ze sprechenne" in der Seele.[51] Er redet nicht ein aliquod und addenda. Jesus spricht sich selbst. „Er spricht das, was er ist. Was ist er denn? Er ist ein Wort des Vaters. In demselben Wort spricht der Vater sich selbst und alle göttliche Natur und alles, was Gott ist, also wie er es erkennt, und er erkennt es, wie es ist."[52] Jesus also „ist ein wort des vaters".[53] Der Sohn ist „geheizen [...] ein wort"[54]. Das Wortsein des Sohnes verdankt sich Gott dem Vater. In der Gottesgeburt „spricht" Gott den Sohn. In der Gottesgeburt in seinem Sohn werden alle Dinge durch das Wort, das der eingeborene Sohn ist[55], artikuliert.[56] Das Wort des himmlischen Vaters in dem Sohn ist nicht vergängliches, sondern ewiges Wort.[57] Mit seinem ganzen göttlichen Wesen, mit allem, was er *ist* und erkennt, spricht sich der himmlische Vater in Jesus Christus, dem göttlichen Logos aus.[58]

Eckhart konstatiert einen Unterschied zwischen dem Sprechen des Vaters und dem des Sohnes Jesus beim Sprechen des Wortes. Der Vater spricht das Wort im Worte. Jesus spricht das Wort in der Seele. So sagt Eckhart in der Predigt 1: „Da nun der Vater dieses", nämlich „das Wort und alles, was in dem Wort ist", „gesprochen hat, was spricht denn Jesus in der Seele? Wie ich gesagt habe: Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und *anders niht*, und Jesus spricht in der Seele. Die Weise seines Sprechens ist die, dass er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart in der Weise, wie der Geist empfänglich ist. Er offenbart die väterliche Herrschaft in dem Geiste in gleicher unermesslicher Gewalt. Wenn der Geist diese Gewalt in dem Sohne und durch den Sohn empfängt, so wird er [selbst] gewaltig in jeglichem Fortgang, so dass er gleich und gewaltig wird in allen Tugenden und in aller vollkommenen Lauterkeit".[59] Jesus ist im Wort geistwirksam. Die Macht des göttlichen Wortes wird durch den Sohn im Geist wirkmächtig empfangen.

Durch Jesu Wortwirken in der Seele geschieht Erkenntnis der Weisheit des einen göttlichen Wortes, das „die Weisheit selbst ist".[60] Die Seele wird durch Jesu Wortwirken in der Seele bei der Erkenntnis des einen Wortes mit der

---

durch die Schöpfung in der Welt der Kreaturen jede für sich gesondert objektivieren, sind sie dem ewigen Worte nicht mehr gleich. Doch haben sie die Möglichkeit, eine Gleichheit von Gnaden wegen mit dem Worte zu erlangen, d.h. wir können dem Sohne per gratiam gleich werden."

[51] Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,9.

[52] Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,10.

[53] Ebd., DW I (wie Anm.4), 15,10 f.

[54] Pr. 23: „Jêsus hiez sine jüngern ûfgan", DW I (wie Anm.4), 399,9.

[55] „Sant Augustinus sprichet: daz wort des himelschen vaters ist der eingeborne sun" – Pr. 61: „Misericordia domini plena est terra", DW III (wie Anm.4), 35,7.

[56] „Got gebirt sich alzemâle in sînem sune; got sprichet alliu dinc in sînem sune." – Pr. 43: „Adolescens, tibi dico: surge", DW II (wie Anm.4), 321,1 f.

[57] „Der himelische vater sprichet ein wort und sprichet daz êwicliche" – Pr. 19: „Sta in porta", DW I (wie Anm.4), 312,3 f.

[58] Jesus „ist ein wort des vaters. In dem selben worte sprichet der vater sich selber und alle götlîche natûre und allez daz got ist, alsô als er ez bekennet, und er bekennet ez, als ez ist." – Pr. 1: „Intravit Iesus in templum", DW I (wie Anm.4), 15,10–16,2.

[59] Ebd., DW I (wie Anm.4), 16,10–17,9.

[60] Ebd., DW I (wie Anm.4), 18,1–4.

göttlichen Weisheit vereint. „Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; so erkennt sie mit dieser Weisheit sich selber und alle Dinge, und dieselbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst", ja mit dieser „erkennt sie die väterliche Herrschaft in [ihrer] fruchtbaren Zeugungskraft und das wesentliche Ur-Sein in einfaltiger Einheit (weselîche isticheit nâch einvaltiger einicheit) ohne jeglichen Unterschied."[61] Mit unendlicher, ‚maßloser' Weisheit spricht Jesus das eine Wort in der Seele. Jesus offenbart sich mit so großer, auch pneumatologisch dimensionierter herausquellender Fülle, dass er mit überströmendem, endlos vollem Reichtum in die Seele sich vereinigend einfließt, und die Seele kraft dieser Fülle per gratiam und ohne Mittel in den ersten Ursprung zurückfließt. Wie „ein lebendiger Brunnen", sagt Eckhart sich auf Origenes berufend, ist Gottes Sohn im Grunde der Seele.[62]

Jesu Wortwirken in der Seele „macht uns Eins, wie er [als] Eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist ein Gott ist, auf dass wir so Eins werden mit ihm und ewig bleiben".[63] Wenn Jesus in der Seele redet, weichen die Hindernisse der Mannigfaltigkeit (gen. subj.), der Zwei und errichtet das Einssein. Dieses korrespondiert fundamental-ontologisch dem einen Wort.

Der Sohn, das eine Wort des Vaters, lehrt als paedagogus verbi animae die Seele mit der Kraft des einen Wortes aus Gott und 'bringt' so die Seele zum Aufstehen, zur Orientierung auf Gott: „der sun ein wort des vaters [...] lêret [...] die sêle mit einem worte, wie sie ûf so stân und wie sie sich sol erheben boben sich selber und wonen boben ir selber."[64] Gott[65] ist ein sich selbst aussprechendes Wort. Dieses Wort, das Gott ausspricht, ist Gott selbst. Man kann, vielmehr: man muss sagen, dass Gott *gesprochen* und *ungesprochen*, dass er ein gesprochenes bzw. ungesprochenes Wort ist. Denn, da spricht Gott sein Wort, wo er ist; wo er nicht ist, da spricht Gott auch nicht das Wort. Obwohl alle Kreaturen Gott sprechen wollen, vermögen sie es dennoch nicht, bleibt Gott von ihnen ungesprochen. Wäre es anders, wäre Gott *sprechbar* durch die Kreatur, würde ja nicht er selbst das eine Wort sein, das sich nur in ihm selbst gründet und nur aus und durch ihn, also aus Gott durch Gott, erkannt werden kann.

Nur in dem Sohn wird das *Ungesprochensein* Gottes (in Bezug auf die Kreatur) in dem Sprechen des Sohnes gewahrt, da das Sprechen des Sohnes sich originär dem Vater verdankt. Das ewige Wort des Vaters im Sohn, das der Sohn in der Seele wirkt, ist kein der Seele zuhandenes Mittel oder Bild. Nicht als possessio instrumentorum animae generiert sich das Wort ursprünglich. Das ewige Wort des Vaters im Sohne ist ein Mittel ohne Mittel, ein Bild ohne Bild, auf dass die Seele durch die Gottesgeburt des Sohnes in der Seele „in dem êwigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde".[66] Der ungesprochene Vater wird in dem Wort, das der Sohn ist, gesprochen.

---

[61] Ebd., DW I (wie Anm.4), 18,8–19,2.

[62] VeM, DW V (wie Anm.4), 113,4 f.

[63] Pr. 1: „Intravit Iesus in templum", DW I (wie Anm.4), 20,6–8.

[64] Pr. 84: „Puella, surge", DW III (wie Anm.4), 454,3–455,2.

[65] Vgl. zum Folgenden Pr. 53: „Misit dominus manum suam", DW II (wie Anm.4), 529,2 ff.

[66] Pr. 69: „Modicum et iam non videbitis me", DW III (wie Anm.4), 168,8–10.

Die ganze Gottheit („alle sîne gotheit") gibt Gott der Vater dem eingebornen Sohn, der das Wort ist. „Der Vater (gibt) seinem eingebornen Sohn, alles, was er zu leisten vermag, alle seine Gottheit".[67] Die Wurzel der Gottheit spricht er im Sohn als dem verbum dei aus: „die wurzel der gotheit die sprichet er alzemâle in sînen sun".[68]

Christus als das Wort des Vaters ist die Wahrheit.[69] „Alle Wahrheit (veritas) oder Erkenntnis (scientia) in den Menschen ist von Gott selbst, der ja die Wahrheit und Weisheit (sapientia) ist".[70] Das Falsche entbehrt des Wortes, es ist stumm, es spricht nicht und zu niemandem.[71] Nur das Wort spricht („solum verbum loquitur"), und nur durch das Wort, durch das verbum dei, das die Wahrheit ist, sprechen wir und sind wir.[72] „Omnis creatura verbum eius (sc. dei) est."[73] Zu allen redet Gott durch den Sohn, das verbum, aber nicht alle erkennen und hören ihn.[74] Der verkehrte animus der Nichthörenden und Nichterkennenden ist die selbsteigene „origo falsitatis".[75] In dem einen Wort, das der Sohn ist, kommt, ja ist die Wahrheit. Es gibt für Eckhart nur eine Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht teilbar. So optiert Eckhart für die Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit, die neben der Einheit der Wahrheit der Heiligen Schrift, trotz verschiedener Schriftsinne Basis seiner Hermeneutik ist. „Constat enim quod omne verum ab ipsa veritate est."[76] Alles, was wahr ist, geht nach Eckhart (im Einklang mit der insbesonderen augustinischen Tradition) aus der einen Quelle der Wahrheit, nämlich Gott hervor, ist in der einen Wahrheit enthalten und von ihr intendiert.[77] Gottes Wahrheit in Jesus Christus ist die eine Wahrheit. Deshalb gilt für Meister Eckhart: „Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus".[78] Sie lehren aus der einen Wahrheit. Aber die *eine* Wahrheit in Theologie und Philosophie heißt nicht Nivellierung, denn die mosaische Lehre ist glaubwürdig („credibile"), die des Aristoteles wahrscheinlich und annehmbar („probabile sive verisimile"), aber die Lehre Christi die Wahrheit („veritas").[79]

Christus – das eine Wort Gottes, die eine Wahrheit Gottes – ist der Kern der Heiligen Schrift, auf den hin die Schrift auszulegen ist. „Denn wer den Kern der Schriften, Christus, die Wahrheit die darin verborgen ist, nicht zu finden weiß,

---

[67] Pr. 27: „Hoc est praeceptum meum", DW II (wie Anm.4), 51,5 f.

[68] Ebd., DW II (wie Anm.4), 52,4.

[69] Vgl. In Ioh., n.185, LW III (wie Anm.4), 155,7 und Anm. 4.

[70] In Sap., n. 242, LW II (wie Anm.4), 576,2 f.

[71] „[...] nota quod falsum, in quantum huiusmodi, mutum est, nihil loquitur, nulli loquitur." – Sermo XX: Attendite a falsis prophetis, n. 198, LW IV (wie Anm.4), 182,12–183,1.

[72] Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,2–4.

[73] Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,4 f.

[74] Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,5 ff.

[75] Ebd., n. 198, LW IV (wie Anm.4), 183,9.

[76] In Gen. II, n. 2, LW I (wie Anm.4), 449,8.

[77] „[...] ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura." – In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 154,16–155,1.

[78] In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 155,5 f.

[79] In Ioh., n. 185, LW III (wie Anm.4), 155,6 f.

versteht die Schriften nicht."[80] Meister Eckhart nimmt hier einen Gedanken Augustins auf, der in seinen *Enarrationes in Psalmos*[81] von dem „Christus revelatus" in den Worten der Heiligen Schrift spricht.[82]

Eckhart identifiziert das Wort-Gottes-Hören mit dem Christus-Hören: „Nun merkt, auf das, was der hört, der das Wort Gottes hört.[83] Er hört Christus als geboren von dem Vater in voller Gleichheit des Vaters unter Annahme unserer Menschheit, vereint in seiner Person, wahrer Gott und wahrer Mensch, *ein* Christus: das ist das Wort, das der vollends (alzemâle) hört, der das Wort Gottes hört und es bewahrt in ganzer Vollkommenheit."[84]

3. Ich bin der Sohn durch die Geburt des Wortes

Durch das *eine* Wirken Gottes im Wort Gottes wird der eine Sohn gezeugt und die Kreatur und damit der Mensch geschaffen. Der natürliche Mensch ist nicht der filius dei, sondern nur der eingeborne Sohn ist dieses. „Durch *ein* Wirken zeugt er (Gott) den Sohn, der der Erbe ist, Licht vom Licht, und schafft er das Geschöpf, das Finsternis, geschaffen, geworden ist, nicht Sohn, noch Erbe des Lichtes".[85] Ex sese, aus sich selbst heraus, qua menschlicher Natur vermag der Mensch nicht Sohn zu werden und damit das Wort zu rezipieren. Jedoch ist ihm die Möglichkeit gegeben, *„von gnâden* die Gleichheit desselben Wortes zu empfangen"[86] wie der eingeborne Sohn, das inkarnierte Wort. Gott wirkt mit großer Lust und Wonne durch das Wort, damit wir Sohn werden. Lustig wie ein springendes Pferd auf der Weide[87] ist Gott, wenn wir von Gnaden in die Gleichheit des Wortes versetzt und damit Sohn werden. Dass *ich*, der Mensch, Sohn Gottes werde, ist der primäre Ertrag der Inkarnation, der Fleischwerdung des Wortes. Gott wurde Mensch, damit ich *filius dei* werde. „Die erste Frucht der Menschwerdung des Wortes (primus fructus incarnationis), das Gottes Sohn von Natur ist (quod est filius dei naturaliter), besteht darin, dass wir *filii dei* seien durch die Annahme an Sohnes statt (per adaptionem)."[88] Der *primus fructus incarnationis* besteht für Eckhart nicht im quasi jesuanisch-christologischen historischen Erinnerungspotential, sondern in der Gegen-

---

[80] „Nec enim aliquis scripturas intelligere putandus est, qui medullam, Christum, veritatem, latitantem in ipsis nesciet invenire." – In Gen. II, n. 3, LW I (wie Anm.4), 453,5 f..

[81] Augustinus, En. in Ps. 96 n. 2, PL 37, 1237, zit. LW I (wie Anm.4), 453, Anm. 2.

[82] Luthers Aussagen, „dass die ganze Schrift auf Christum allein gerichtet ist" (WA 10 II, 73,15), „Universa Scriptura de solo Christo est ubique" (WA 46, 414,15) und dass Christus „sol et veritas in Scriptura" (WA 3, 620,6) ist, stehen der Eckhartschen Aussage vom Christus als der medulla, als der Wahrheit der Schrift nahe.

[83] Vgl. Luk. 11,28.

[84] Pr. 49: „Beatus venter, qui te portavit", DW II (wie Anm.4), 428,8–429,2.

[85] „[...] una actione generat filium, qui est heres, lux de luce, et creat creaturam, quae est tenebra, creata, facta, non filius nec heres luminis" – In Ioh., n. 73, LW III (wie Anm.4), 61,3 f.

[86] Pr. 1: „Intravit Iesus in templum", DW I (wie Anm.4), 16,9.

[87] Vgl. Pr. 12: Qui audit me, DW I (wie Anm.4), 199,8 ff.

[88] In Ioh., n. 117, 101,12–14.

wärtigkeit des Sohnwerdens des Menschen.[89] Der von mir als Person differente Jesus Christus als filius dei an sich besagt für Eckhart wenig, denn entscheidend für mich ist nicht das filius-dei-Sein eines von mir Unterschiedenen, sondern, dass ich Sohn Gottes werde. „Denn wenig (parum) bedeutete es mir, dass *das Wort Fleisch wurde* (verbum caro factum) für den Menschen in Christus (pro homine in Christo), jener von mir unterschiedenen Person (supposito illo a me distincto), wenn es nicht auch in mir *personaliter* (sc. inkarnierte), damit auch ich *filius dei* wäre. Denn, ‚wenn Sohn, dann auch Erbe' (Gal. 4,7)."[90]

Der „eigentliche Zweck der Menschwerdung" ist die Gottesgeburt in der Seele.[91] Eine fundamental-ontologische Transformation in den seinsgebenden Ursprung ereignet sich qua Gottesgeburt. Durch die Gottesgeburt des Wortes, des Sohnes in der Seele werden wir „‚alzemâle transformieret in got und verwandelt' [2. Kor. 3,18]",[92] werden wir durch Gott in der Seele Sohn und zwar zu „sîne(n)m eingebornen sun âne allen underscheit"[93]. In derselben Weise, wie der Vater den Sohn in der ewiglichen Geburt geboren hat, gebiert er mich als seinen Sohn in der Seele: „Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. ‚Daz wort was bî gote, und got was daz wort [Ioh. 1,1]: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders."[94] Durch die Transformation der Gottesgeburt werde ich nicht in die Gleichheit, sondern in die Einheit mit Gott gebracht, entspreche ich durch die *actio uni dei* dem *einen* Wort des *einen* Gottes, denn Gott ist als der Eine nicht auf Gleichheit, sondern auf Eins aus. „Was in anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Also werde ich in ihn (= Gott) verwandelt, dass er mich wirkt als sein *eines* Wesen, nicht als gleiches (er würket mich sîn wesen ein, unglîch); beim lebendigen Gott ist es wahr, dass [da] kein Unterschied ist."[95]

Eckhart wagt die im Duktus der von ihm akzeptierten und vertretenen Lehre der ([neu]platonisch geprägten) vorgeschöpflichen Ideen konsequente Aussage, dass „ich ein einiger Sohn bin, den der himmlische Vater ewiglich geboren hat".[96] Besagt dieser Satz, dass „ich dann ewiglich in Gott Sohn gewesen sei"[97]? Eckhart gibt eine differenzierende Antwort: „Ja und nein; ja, ein Sohn nach dem, dass mich der Vater ewiglich geboren hat; nicht Sohn

---

[89] Dabei – das muss theologisch-kritisch gesagt werden – wird Eckhart in seiner Christologie dem ephhapax der neutestamentlichen Christologie nicht gerecht.

[90] In Ioh, n. 117, LW III (wie Anm.4), 101,12–102,2.

[91] Bardo Weiß, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, 63. – Ein präzises Summarium der Eckhartschen Gottesgeburt in der Seele, dieses Kerngedankens des Thüringer Meisters, gibt Largier I (wie Anm. 4), 814–819.

[92] Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 110,8.

[93] Ebd., DW I (wie Anm.4), 110,7.

[94] Ebd., DW I (wie Anm.4), 109,2–6.

[95] Ebd., DW I (wie Anm.4), 111,5–7.

[96] Pr. 22: „Ave, gratia plena", DW I (wie Anm.4), 381,5–382,5 f.

[97] Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 381,6–382,1.

gemäß der Ungeborenheit."[98] Der Mensch ist als Gottgeborner, als durch die ewige und damit zeitlose Gottesgeburt Geborner Sohn Gottes. Er ist nicht Sohn Gottes, „insofern er eins mit ihm (Gott) – also ungeboren – seit ewiger Zeit".[99] Der Mensch ist *„ein einiger sun*, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel (vinsternisse) ewiger Verborgenheit, innebleibend im ersten Beginn der Lauterkeit".[100] In dieser Geburt im ersten Beginn werde ich der Sohn, jedoch auch Vater. Ich bin als eingeborner Sohn Vater: „wir suln vâter sîn; ze dem andern suln wir gnâde sîn, wan des vaters name ist gebern; er gebirt in mich sich sîn glîch." [101] Gott hat mich in seiner Vaterschaft durch den Sohn ewiglich als Vater und Gebärender geboren. „Aus der Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingebornen Sohn in das Ebenbild (selbe bilde) seiner ewigen Vaterschaft, auf dass ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin."[102] Die Gottesgeburt in mir und damit meine Qualifikation zum eingeborenen Sohn befähigt mich durch die Gottesgeburt, den Sohn in den Vater zurückzugebären: „In dem Selben, da er (Gott) seinen eingebornen Sohn in mich (sic !) gebiert, so gebäre ich ihn zurück in den Vater."[103] Das Vatersein des durch Gott gebornen Sohnes bezieht sich auf das Wiedergebären in der Seele.[104] Das Sohnsein und das Vatersein, das Wiedergebären kommen erst zustande durch die actio dei in der Seele.

Wo das Wort Gottes gesprochen wird, ereignet sich das Leben. Bezug nehmend auf die biblische Erzählung vom *Jüngling zu Nain* (Luk. 7,11–17) schließt Eckhart: „Verbo enim dei, quo creata sunt et portantur omnia, rediit ad vitam."[105] Das Wort, das Jesus dem Jüngling sagte, wirkte in diesem *forma* und *similitudo* des Wortes, so dass er dem Wort Ähnliches wirkte.[106] „Der Jüngling richte sich auf und begann sogleich kraft der [sc. ihm innewohnenden] Gleichheit [sc. des ewigen Wortes = Christus] zu sprechen (ze wortenne), dass er durch das ewige Wort auferstanden sei."[107] Das *Wiedersprechen* des Wortes in der Seele durch Gott ist das Leben (des Sohnes), d. h. also dessen, in dem Gott gebiert. „Swenne daz wort sprichet in die sêle und diu sêle widersprichet in dem lebenden worte, da wirt der sun lebende in der sêle."[108]

Das Wort Gottes wird vom Hörer des Wortes gehört. Der Hörer des Wortes muss gelassen sein. Gelassenheit beim Hören des Wortes Gottes ist angesagt: „Nû sprichet unser herre: 'nieman enhoeret mîn wort [...], er enhabe denne sich selben gelâzen' [Luk. 14,26]. Wan der gotes wort hoeren sol, der muoz gar

[98] Ebd., DW I (wie Anm.4), 382,1 f.
[99] Largier I (wie Anm.4), 938.
[100] Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 382,3–5.
[101] Pr. 13: „Vidi supra montem Syon", DW I (wie Anm.4), 218,1–3.
[102] Pr. 22: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 382,8–383,1.
[103] Ebd., DW I (wie Anm.4), 383,7 f.
[104] Zum Wiedergebären der Seele vgl. DW I (wie Anm.4), 383, Anm. 4.
[105] Sermo XXXVI,1: „Ibat Iesus in civitatem quae vocatur Naim", n. 369, LW IV (wie Anm.4), 316,6 f.
[106] „Unde hoc verbum ipsi animae impresserat formam et similitudinem suam, ut abinde primo operaretur sibi simile." – Ebd., n. 369, LW IV (wie Anm.4), 316,7 f.
[107] Pr. 18: „Adolescens, tibi dico: surge", DW I (wie Anm.4), 296,6 f.
[108] Ebd., DW I (wie Anm.4), 305,3–5.

gelâzen sîn."[109] Das *recipere* bzw. der Rezipient des Wortes korrespondiert dem zu hörenden Wort; der Hörer korrespondiert diesem nicht nur, sondern er ist dieses hörende Wort, indem von ihm im ewigen Wort gehört wird: „Dasselbe, das da hört, das ist dasselbe, das da gehört wird in dem ewigen Wort."[110] Der Hörende wird frei im Hören des Wortes, so dass das Wort von ihm gehört wird. Alle Mannigfaltigkeiten gelten nicht, sondern das Hören des *einen* Wortes.

Das Wort kann nur in dem leeren Grund gehört werden. „Das Wort liegt in der Seele verborgen, so dass *man ez niht enweiz noch niht enhoeret*, sofern ihm nicht *in dem grunde des hoerennes* geräumt (gerûmet) wird, eher wird es nicht gehört; vielmehr müssen alle Stimmen und alle Leute weg (abe) und es muss *ein lûter stilnisse dâ sin, ein stilleswîgen*."[111]

Drei Hindernisse für das Hören des ewigen Wortes nennt Eckhart: 1. Leiblichkeit, 2. Mannigfaltigkeit, 3. Zeitlichkeit.[112] Diese kreatürliche ‚Dreifaltigkeit' ist nicht die Basis des ewigen Wortes. Wer in ihr allerletzte Gründung sucht, wird von dem Einen entfernt und durch die den Grund verstellenden Absoluta kreatürlicher Unangemessenheit und Maßlosigkeit zerrissen. Er hört nicht das eine ewige Wort, sondern die Mannigfaltigkeit mit ihren vielfältigen Gestalten der Zweiheit. Das Eine wird hier nicht gehört, denn Gott nahm im ewigen Wort in Christus die bloße reine lautere menschliche Natur und nicht den durch Zeitlichkeit, Mannigfaltigkeit und Leiblichkeit zerrissenen Menschen an. Das ewige Wort ergriff in Jesus Christus nicht einen bestimmten Menschen, sondern *menschlîche natûre*: „dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich menschlîche natûre."[113] Wer vom ewigen Wort geprägt ist, orientiert sich darum nicht an dem Menschen Jesus Christus, sondern wird durch das *verbum dei* in Christus Jesus aus der entfremdeten, kreatürlichen Mannigfaltigkeit entlassen und durch die Gottesgeburt zum Sohn. Der eifrig Gottes Wort hörende Mensch ist der beatus homo. Die beatitudo kommt zustande durch das Hören auf Gottes Wort: „Saelic ist der mensche, der dâ vlîziclîche hoeret, waz got in ihm spreche".[114]

Da Gott in Jesus Christus durch das Wort die lautere Menschheit angenommen hat, ist derjenige Mensch, „der nach Jesus Christus seinen eigenen Namen hat".[115] Eckhart definiert das Menschsein des Menschen christologisch. Alles, was Christus nach seiner Menschheit eignet – ohne die soteriologische Mittlerfunktion Jesu Christi zwischen Gott und Mensch und das Kyriossein Jesu Christi zu eliminieren („ein bote von gote ze uns und hât uns zuo getragen unser saelicheit"[116]) –, gibt Gott, indem er in Christus menschliche Natur angenommen hat und indem er mich in der Seele als

---

[109] Pr. 12: „Qui audit me", DW I (wie Anm.4), 193,5–7.

[110] „Daz selbe, daz da hoeret, daz ist daz selbe, daz dâ gehoeret wirt in dem êwigen worte." – Ebd., DW I (wie Anm.4), 193,7 f.

[111] Pr. 19: „Sta in porta domini et loquere verbum", DW I (wie Anm.4), 312,5–9.

[112] Pr. 12: „Qui audit me", DW I (wie Anm.4), 193,1f.

[113] Abg., DW V (wie Anm.4), 430,8 f.

[114] Pr. 45: „Beatus es, Simon Bar Iona", DW II (wie Anm.4), 368,2 f.

[115] Pr. 25: „Moyses orabat dominum", DW II (wie Anm.4), 16,1 f.

[116] Pr. 5b: „In hoc apparuit", DW I (wie Anm.4), 87,4 f.

seinen eingeborenen Sohn gebiert, der menschlichen Natur, dem Menschsein.[117] Das ewige Wort nahm die menschliche Natur an. Durch diese Annahme der menschlichen Natur in dem Wort ist die wahre menschliche Natur gesetzt. „Die Meister[118] sagen, die menschliche Natur habe mit der Zeit nichts zu tun und sie sei völlig unberührbar und dem Menschen viel inniger und näher, als er sich selbst sei. Und deshalb nahm Gott die menschliche Natur an sich und vereinigte sie mit seinen Personen (einigete sie sîner persônen). Da ward die menschliche Natur Gott, denn er nahm die reine menschliche Natur und keinen Menschen an sich. Darum willst du derselbe Christus sein und Gott sein, so entäußere dich alles dessen, was das ewige Wort nicht an sich annahm. Das ewige Wort nahm keinen Menschen an sich; darum entäußere dich alles dessen, was von einem Menschen an dir sei und was du seist, und nimm dich rein nach der menschlichen Natur, so bist du dasselbe an dem ewigen Wort, was die menschliche Natur in ihm ist. Denn deine menschliche Natur und die seine haben keinen Unterschied: es ist eine, denn was sie in Christus ist, das ist sie in dir."[119]

Gottes ganzes Sein und Wirken ist darauf ausgerichtet, dass wir qua Gottesgeburt Gottes Sohn, „der eingeborne Sohn sind".[120] Gottes Fülle und Lust sind hier am Werke. Mit allem, was Gott ist und Gott wirkt, mit der Offenbarung der Tiefe, des Abgrundes seiner Gottheit, seines göttlichen Wesens, ist Gott im eingebornen Sohn, so dass „dieser Mensch", das wird, „was Gott selbst ist": „Swenne got sihet, daz wir sîn eingeborne sun, sô ist gote sô gâch nâch uns und îlet sô sêre und tuot rehte, als ob im sîn göttlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vüllede sînes wesens und sîner natûre; dâ îlet got zuo, daz ez unser eigen sî alsô, als es sîn eigen ist. Hie hât got lust und wunne in der vüllede."[121] Der so eingeborner Sohn werdende Mensch „stât in gotes bekennenne und in gotes minne und enwirt kein anderz, dan daz got selber ist".[122]

Durch die Gottesgeburt korreliert der Mensch in seinem Menschsein dem *esse dei*, indem er im Hören auf das ewige Wort Gottes in Christus durch Gelassenheit geprägt ist,[123] d.h. sich nicht in kreatürlichen Absoluta desorientiert, sondern frei wird für den Grund, den Gott im ewigen Beginn selbst setzt, ja der er selbst ist, der von dem *intelligere dei* bestimmt ist. Diese Korrelation ermöglicht die Freiheit und Weite des so gegründeten Menschseins. Darum redet ein „guot mensche [...] niht gerne wan von gote".[124]

---

[117] Vgl. ebd., DW I (wie Anm.4), 86,8–87,8.

[118] Vgl. die in DW I (wie Anm.4), 420 Anm. 1 angegebenen Thomasstellen.

[119] Pr. 24: „Sant Paulus sprichet: ‚întuot iu ", DW I (wie Anm.4), 420,1–11.

[120] „Got würket alliu sîniu werk dar umbe, daz wir der eingeborne sun sîn." – Pr. 12: „Qui audit me", DW I (wie Anm.4), 194,1 f.

[121] Pr. 12: „Qui audit me", DW I (wie Anm.4), 194,1–8.

[122] Ebd., DW I (wie Anm.4), 194,7 f.

[123] Ebd., DW I (wie Anm.4), 193,6 f.

[124] Pr. 13: „Vidi supra montem Syon", DW I. (wie Anm.4), 220,2 f.

Cooperator dei ist der das Wort Sprechende. „Wenn *ich* Gottes Wort spreche, dann bin ich ein Mitwirker Gottes".[125] Das darf aber nicht missverstanden werden im Sinne eines empirischen anthropologischen Habensmodus des Sprechenden, denn, was „eigentlich gewortet mac werden", kommt von Innen nach Außen und nicht von Außen nach Innen.[126] Es wird im Innern der Seele durch die Gottesgeburt 'gewortet' und geht dann nach Außen. „Daz lebet eigenlîche in dem innersten der sêle."[127] Darin sind dem das Wort Sprechenden alle Dinge ‚aufgehoben'.[128] Dieses innere Wort ist nicht durch besondere, (elitäre) fromme Gefühle erfahrbar und spürbar. Es ist das durch *Gott* und nicht durch dich, den Menschen, gesetztes Wort, das frommer psychologischer Empirie und Vermarktung (*koufmanschaft*) nicht ansichtig wird. Und warum ist das so? Eckhart antwortet herrlich nüchtern und sachlich konsequent auf die Frage: Warum der Mensch nichts vom *geworten* im Innersten spüre? Das liege daran, dass der Mensch im *geworten* im Innersten nicht *da heime* sei.[129] Es bleibt also dabei: kein (psychisches) Erfahren/Fühlen und Haben des Wortes. Eckhart geht es ganz und gar und überhaupt nicht um empirische Rekonstruktion eines subjektiven Wortgeschehens, sondern vielmehr um eine ontologische und epistemologische theologisch-philosophische Theorie des Wortes.

Das *eine* Wort fließt aus und bleibt doch Innen: „daz wort ûzvliuzet und doch inneblîbet".[130] Wenn Gott im nach Außen fließenden Wort nicht innebliebe und sich das Nach-Außen gleichsam verselbständigte, des innebleibenden Wortes entbehrte, entfernte sich das nach Außen gehende Wort von dem theologisch-christologischen Grund und stürbe. Es verlöre sein Wortsein. Das Gebären des eingebornen Sohnes und dass wir qua dieser Geburt derselbe Sohn sind durch Gott, wird ermöglicht durch Gottes Innebleiben, von dem gilt, dass „sein Innebleiben sein Ausgebären ist", denn „es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt (Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist.)".[131] Das ist der eine trinitarisch sich entfaltende *Eine*.[132] „gote aleine *in* sîner einicheit"[133] ist und wirkt hier, so dass bei Meister Eckhart „eine absolute Kohärenz zwischen innerem und äußerem Wort"[134] festzustellen ist: „Aller êrste dô daz wort enpfangen wirt in mîner vernunft, dô ist ez so kleinlich unde sô lûter, daz ez ein wâr wort ist, ê ez gebildet werde in mîme gedanke. Zuo dem andern mâle wirt ez ûzwendic gesprochen mit dem munde und ist niht mêr dan ein offenbârunge des inren wortes. Also wirt daz êwige wort

---

[125] „Als ich gotes wort spriche, sô bin ich ein mitewürker gotes". – Pr. 81: „Fluminis impetus laetificat civitatem Dei", DW III (wie Anm.4), 398,12–14.

[126] Pr. 4: „Omne datum optimum", DW I (wie Anm.4), 66,3–5.

[127] Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,5 f.

[128] Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,6 f.

[129] „War umbe bevindest dû des (sc. geworten im Innersten) niht? Dâ enbist dû dâ heime niht." – Ebd., DW I (wie Anm.4), 66,7 f.

[130] Vgl. Pr. 30: „Praedica verbum", DW II (wie Anm.4), 94,1 f.

[131] Pr. 28: „Ego eligi vos", DW II (wie Anm.4), 68,2–5.

[132] Vgl. ebd., DW II (wie Anm.4), 67,1–5, 68,2–5.

[133] Ebd., DW II (wie Anm.4), 68,4 f.

[134] Alois M. Haas, Meister Eckhart und die deutsche Sprache (wie Anm. 1), 166.

gesprochen in dem innegisten und in dem lûteresten und in dem hoehsten der sêlen vernunftikeit, unde dâ geschiht disiu geburt."[135]

Innesein, Daheimsein und Einssein sind die Grundkonstituenten der Ermöglichung des Hörens des ewigen Wortes, des verbum dei. „Wer die ewige Weisheit[136] des Vaters hören soll, der soll innen sein (inne sîn) und soll daheim sein (dâ heime sîn) und soll eins sein (ein sîn), so kann (mac) er die ewige Weisheit des Vaters hören."[137] Entscheidend ist also das gegründete vernünftige klare Innesein im Grunde: „Daz ist inne, daz dâ wonet in dem grunde der sêle, im innersten der sêle, in vernünfticheit und engât niht ûz und ensihet niht ûf kein dinc."[138] Dieses Innesein im Grunde west aus dem Einssein, wo der das Wort Hörende ontologisch und epistemologisch ‚daheim' ist.

4. Der Mensch soll ein Beiwort (bîwort) sein

In der wohl nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts erstandenen deutschen Predigt 9: *Quasi stella matutina,* die als Leitzitat Jesus Sirach 50,6 f. hat, beschäftigt sich Eckhart auch mit dem Problem des Beiwortes (bîwort), das für ihn von äußerster Wichtigkeit für die Verortung des Wortes beim Menschen ist. Eckhart richtet sein Augenmerk bei der Interpretation von Jesus Sirach 50,6 auf das Wort *quasi* und definiert dieses als ein Beiwort (bîwort): „‚Wie (*als*) ein Morgenstern mitten im Nebel [Jes. Sirach 50,6]. Ich meine das Wörtlein ‚quasi', das heißt ‚gleichwie' (*als*); das nennen die Kinder in der Schule *ein bîwort.*"[139] Das *bîwort* ist *die* Intention von Eckharts Predigten: *biwort* „ist das, was ich in allen meinen Predigten meine".[140]

Wie ist nun *bîwort* näher zu bestimmen? Eckhart definiert *bîwort* mit Bezug auf Joh. 1,1 so: „Das aller Eigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist Wort und Wahrheit. Gott nannte sich selbst ein Wort. Sankt Johannes sprach: ‚Im Anfang war das Wort' [Joh.1,1], und meint, dass man bei dem Wort ein *bîwort* sei (*daz man bî dem worte sî ein bîwort*)."[141] Wir sind (ontologisch) Mensch, indem wir bei dem *Wort* sind. Dieses Bei-dem-Wort-sein, dieses *bîwort* -sein geschieht durch die Geburt des Wortes in der Gottesgeburt in der Seele. Ein Beiwort des Wortes ist der Mensch. Der Mensch „soll sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu bei [ihm] (iemermê bî) und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und bei dem Worte ein Beiwort sein (bî dem worte sîn ein bîwort)".[142] Bei-dem-Wort-sein *ist* Gottes-gegenwärtig-sein. Im *bîwort*-sein ist der Mensch bezogen auf das Allereigentlichste Gottes.

---

[135] Pr. XXIX: „Missus est Gabriel angelus", Pf. (wie Anm.4), 104,35–105,5.

[136] Verbum dei „est ‚dei [...] sapientia'". – In Eccli., n. 4, LW II (wie Anm.4), 233,3.

[137] Pr. 12: „Qui audit me", DW I (wie Anm.4), 193,9–11.

[138] Pr. 10: „In diebus suis placuit deo et inventus est iustus", DW I (wie Anm.4), 173,10–12.

[139] Pr. 9: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4), 154,7 f.

[140] Ebd., DW I (wie Anm.4), 154,8 f.

[141] Ebd., DW I (wie Anm.4), 154,9–155,3.

[142] Ebd., DW I (wie Anm.4), 156,11–157,2.

Das *bîwort*-sein beinhaltet, wie Niklaus Largier mit Recht feststellt, die Univozität: „*Bîwort* ist der Mensch, der im (univoken) Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott steht, wie dies der erste Ausfluss Gottes tut. *Bîwort*-Sein ist hier klar auf die Vernunft hin bestimmt, in der der Mensch sich dem innebleibenden Wirken Gottes angleicht und darin eins wird mit dem Sohn".[143] Denn: „Gottes Seligkeit liegt im Einwärtswirken der Vernunft, wobei das Worte innebleibend ist (înwertwürkunge der vernünfticheit, dâ daz wort inneblîbende ist). Da soll die Seele ein *bîwort* sein und mit Gott ein Werk wirken, in dem *înswebenen bekanntnisse* ihre Seligkeit in dem selben zu nehmen, wo Gott selig ist."[144]

Bezug nehmend auf Sapientia Salomonis 5,16, wo von den Gerechten die Rede ist, die ewig bei Gott leben, sagt Eckhart: „Sie leben ewiglich ‚*bî gote*', ganz (rehte) *glîch bî gote*, weder unten noch oben. Sie wirken alle ihre Werke *bî gote und got bî in* (= ihnen). Sankt Johannes sagt: ‚daz wort was bî gote' [Joh. 1,1]. Es war völlig gleich und daneben (alzemâle glîch und was bî neben), weder darunter noch darüber, sondern *glîch*. Als Gott den Menschen machte, da macht er die Frau von des Mannes Seite, auf dass sie ihm *glîch* wäre. [...] So soll die gerechte Seele *glîch bî gote sin* und neben Gott, ganz gleich (bî neben gote, reht glîch), weder unten noch oben."[145] Das Verhältnis von Gott und Mensch (das ist der durch die Gottesgeburt qualifizierte Sohn) ist nicht hierarchisch zu verstehen.[146] Vielmehr gilt die *glîcheit*.

Jedoch genügt Eckhart der Begriff *glîcheit* in dem Verhältnis Gott – Mensch nicht. Er kritisiert ihn: „Glîch daz ist boese und trügenlich."[147] Im Begriff der Gleichheit wird die Zweiheit noch mitgedacht und der Einheit nicht entsprochen. Durch die Negation der Gleichheit will Eckhart die Einheit hervorheben.[148] „Gleichheit ist etwas, was es an Gott nicht gibt; es ist Einssein in der Gottheit und in der Ewigkeit; Gleichheit ist nicht Eins. Wäre ich Eins, so wäre ich nicht gleich."[149]

Die (nichteine) Gleichheit der Zwei entspricht der Analogie, das *bîwort*-sein bzw. *apud-deum-esse* der Univozität. „Analogie meint [...] immer Unterordnung und Ungleichheit. Das *apud* [...] benennt die Univozität",[150] die zwischen Gott und dem durch die Gottesgeburt qualifizierten Menschen zum Sohn herrscht. „Zudem [...] muss man wissen, dass dadurch, das etwas aus einem anderen hervorgeht (quid procedit ab alio), es von ihm unterschieden wird (distinguitur ab illo). Das besagt das [...] *verbum erat apud deum*. Es besagt nicht: unter Gott (sub deum), noch [...]: es stieg von Gott herab (descendit a deo), sondern [...]: das Wort war *bei* Gott (*verbum erat apud deum*). Denn [...] *bei Gott* (*apud deum*) klingt nach gewisser Gleichheit (sonat in quandam aequalitatem). Wobei zu beachten ist, dass bei analogen Beziehungen (in

---

[143] Largier I (wie Anm.4), 854.
[144] Pr. 9: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4), 158,4–7.
[145] Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 106,4–107,4.
[146] Vgl. Largier I (wie Anm. 4), 812.
[147] Pr. 13: „Vidi supra montem Syon", DW I (wie Anm.4), 215,11.
[148] Vgl. Largier I (wie Anm.4), 813.
[149] Pr. 13: „Vidi supra montem Syon", DW I (wie Anm.4), 216,5 f.
[150] Largier II (wie Anm.4), 852.

analogicis) immer das Hervorgebrachte (productum) niedriger (inferius), weniger (minus), *imperfectius*, und unvollkommener ist als das Hervorbringende (inaequale producenti); bei gleichartigen Dingen (in univocis) aber ist es aber ihm immer gleich (semper est aequale): es nimmt nicht nur an der selben Natur teil (eandem naturam non participans), sondern empfängt sie von seinem Ursprung schlechthin ganz einfach, *integraliter* und aus seinem gleichen *principium* (sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens)."[151]

Es gilt also die Univozität des *bîwortes* trotz der personal nicht aufgehobenen Differenz zwischen Gott und dem Menschen als Sohn. Das *bîwort*-sein besagt in diesem *bî* die Univozität des Seins, d. h. es ist hier wohl ein Unterschied der Person, jedoch nicht der Natur nach.[152] „Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura."[153] Niklaus Largier ist folglich zuzustimmen, wenn er schreibt, dass dieses *bî* bzw. *apud* „ein Verhältnis der Univozität des Seins" zum Ausdruck bringt, dem gemäß „sich die zwei wohl der Person, aber nicht der Natur nach unterscheiden".[154] Das erweist für Eckhart Joh. 1,1: „‚Daz wort was bî gote, und got was wort': ez was daz selbe in der selben natûre."[155]

Von der Eckhartschen Definition des *bîwortes* und der darin zum Ausdruck kommenden fundamentalen Bedeutung, die Eckhart demselben zumisst, ist es einleuchtend und konsequent, wenn Eckhart nachdrücklich dazu auffordert – und darin den Sinn seiner Predigten überhaupt sieht, ein *bîwort* des einen Wortes zu sein: „Daz wir alle zît bi disem worte müzen sîn ein bîwort, des helfe uns der vater und diz selbe wort und der heilige geist. Amen."[156]

5. Gott ist über alles, was wir geworten vermögen

Gottes Wort ist Gottes Wort und nicht unser *geworten*. Wie alles menschliche Erkennen nicht Gott ist,[157] so gilt das auch für unser *geworten*: „got ist über allez, daz wir geworten mügen".[158] Unser *geworten* fängt nicht sprachontologisch Gott. Menschliches Sprechen hat nicht Gott, auch dann nicht, wenn es von Gott reden will. Das Sprechen-Wollen Gottes seitens des Menschen ist nicht Sprechen Gottes, sondern voluntaristische und intellektualistische Usurpation, *koufmanschaft* Gottes. Unser Reden von Gott ist nicht primär-ontologisch der Ort, von Gott zu reden. Dass der Mensch Gott ‚sprechen' kann, liegt nicht in der kreatürlichen Mächtigkeit und Kraft seines eigenen Wortes.

---

[151] In Ioh., n. 5, LW III (wie Anm.4), 7,1–7.

[152] Vgl. Largier I (wie Anm.4), 812.

[153] In Ioh., n. 5, LW III (wie Anm.4), 7,8 f.

[154] Largier I (wie Anm.4), 812.

[155] Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum", DW I (wie Anm.4), 109,2 f.

[156] Pr. 9: „Quasi stella matutina" DW I (wie Anm.4), 158,8 f.

[157] „Allez daz, daz diu verstantnisse begrîfen mac und daz diu begerunge begern mac, daz enist got niht. Dâ diu verstantnisse und die begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got." – Pr. 42: „Adolescens, tibi dico: surge", DW II (wie Anm.4), 303,7–304,2.

[158] Pr. 59: „Dâniêl der wîsage sprichet: ‚wir volgen dir nâch'", DW II (wie Anm.4), 635,5.

Unser *geworten* ist nicht primäres Wort, hat nicht die *origo* seines Sprechens in sich selbst. Es verdankt sich anderem. Da es sich anderem verdankt, kann es auch nicht mit dem Sprechen Gottes identisch sein. Sonst wäre ja Gott hier verursacht durch den ihm differenten primären Grund abgeleitetes, sekundäres Wort, in diesem Sprechen selbst Deduziertes und von anderen Herausgeführtes. Entscheidend ist das wahrhaft essentielle erste Wort, dem sich alles andere *geworten* verdankt. „Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte."[159]

Menschliches Wort, das der Wandelhaftigkeit von Zeit und Mannigfaltigkeit unterworfen ist, ist nicht vollkommenes Wort, sondern *bezeichenunge des wortes*: „unser wort wirt enpfangen in eime wandelhaftigen lichte. Wan unser verstentnisse wandelhaftig ist, dar umbe mac ez niht gebern ein volkomen wort. Daz wort, daz ir von mir (sc. Eckhart) hoeret, daz ist niht ein volkomen wort, ez ist ein bezeichenunge des wortes, daz in mir ist."[160] Menschliches Wort als *bezeichenunge* vermag nicht, vollkommenes Wort zu errichten. Es ist sprachlos gegenüber dem verbum perfectum dei. Gott ist dem Menschen nicht ‚sprechbar', kann von uns nicht ‚gewortet' werden: erstens wegen der *infinitas* alles Seins in Gott und zweitens wegen der menschlichen Begriffen eignenden Begrenztheit. „[...] deus est nobis innominabilis propter infinitatem omnis esse ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat."[161] Das Begrenzte, Zeitliche, Endliche vermag das Unbegrenzte, Ewige nicht mit seinen Worten zu fassen. Da Gott keinen endlichen, sondern einen ewigen Namen hat, ist er der endlichen Kreatur *unsprechelich*, denn diese vermag zwar endliche Namen aber nicht den Namen dessen, der ihr *innominabilis* ist, zu *geworten*.

„Gott, der ohne Namen ist, – er hat keinen Namen –, ist *unsprechelich*"[162]. Der Name Gottes ist über alle Namen. Jedoch der Name, der „über alle Namen ist (nomen [...] super omne nomen) ist, ist nicht *innominabile* an sich, sondern *omninominabile*"[163]. Es ist hier Kongruenz mit dem Einssein Gottes festzustellen. Dem einen Gott entspricht der eine Name, der über alle Namen ist, dem einen *proprium nomen* das eine *nomen super omne nomen*, das alle *nomina* in sich enthält: „das, was über allen Namen (super omnem nomen) ist, schließt keinen Namen aus (nullum nomen excludit), sondern ganz allgemein und gleichmäßig alle Namen ununterschieden ein (omne nomen generaliter includit et aequaliter indistincte). Folglich kann keiner von diesen sein Eigenname (proprium) sein, außer eben dem, was über allen Namen ist (praeter id, quod est super omne nomen), allen Namen gemeinsam (commune omnibus nominibus) ist."[164] In dem Namen, der über alle Namen

---

[159] Pr. 18: „Adolescens, tibi dico: surge", DW I (wie Anm.4), 306,6 f.

[160] Pr. CIII: „Ego ex ore altissimi prodivi", Pf. (wie Anm.4), 335,20–24.

[161] Sermo VIII: „Homo quidam fecit cenam magnam", n. 84, LW IV (wie Anm.4), 80,5–7.

[162] Pr. 17: „Qui odit animam suam", DW I (wie Anm.4), 284,4 f.

[163] In Exod., n. 35, LW II (wie Anm.4), 41,15–42,1. Zur epistemologischen und ontologischen Relevanz des Gottesnamens vgl. Wouter Goris, Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts, Leiden-New York-Köln 1997, 169–178.

[164] In Exod., n. 166, LW II (wie Anm.4), 146,3–6. Vgl. Goris, Einheit als Prinzip (wie Anm. 163), 173.

ist, dem *nomen super omne nomen*, sind qua dessen Omninominabilität alle Namen ‚aufgehoben'. Die Omninominabilität des *nomen super omne nomen* kann nicht verortet werden in einem (indistincten) Namen, der unter (*sub*) dem Namen ist, der über alle Namen ist, denn dann wäre er nicht nomen *super* omne nomen, sondern nomen *in* omnibus nominibus bzw. *inter* omnes nomina. Als solcher ist er *nomen innominabilis*. Der Name, der dem *nomen super omne nomen* allein gerecht wird, ist das Sein: „esse est nomen proprium dei solius."[165]

Eckhart begründet seine Aussage, dass Gott als *nomen super omne nomen* allein das Sein als nomen zukommt, logisch folgendermaßen: 1. Der *Obersatz* heißt, dass das Obere das Niedere wesensmäßig einschließt. So ist z. B. die Zeit im *nunc aeternitatis* inkludiert.[166] 2. Der *Untersatz* besagt: „was [...] nicht am Sein partizipiert, ist weder Seiendes noch Namen".[167] So sind z. B. *„sapientia, potentia* und derartige *singula* keine *nomina*, wenn sie nicht partizipieren an dem, was über allen Namen ist".[168] *Nomen super omne nomen* „ist allein das Sein (solum esse est)".[169] Name, der wirklich Name ist, ist nicht ohne Sein.[170] 3. Aufgrund des Obersatzes und des Untersatzes ergibt sich folgender Schluss (conclusio): „[...] das Sein ist der Gott allein zukommende Eigenname".[171] Als dicta probantia für seine conclusio zitiert Eckhart aus Psalm 137,2, Philipper 2,9 und dem *Liber de causis*.[172]

Wie Gott *deus innominabilis*, ohne Namen ist, präziser: hinsichtlich der Namen des *esse rerum* ohne Namen ist, keinen Namen hat, also *unsprechelich* ist, so ist „die Seele in ihrem Grund [...] auch *unsprechelich*, wie er (Gott) *unsprechelich* ist".[173] Die Unaussprechlichkeit Gottes geschieht der Seele, in deren Grund Gott seinen Sohn, sein unaussprechliches, nicht durch Namen des ens *hoc et hoc* zuhandenes Wort, sein Wort ohne *hoc et hoc* verfügbares Wort spricht. Das Wort „ist in der Stille des väterlichen Geistes (in silentio paterni intellectus)", ist „Wort ohne Wort (verbum sine verbo) oder vielmehr über jedes Wort (super omne verbum)" erhabenes Wort.[174]

---

[165] In Exod., n. 166, LW II (wie Anm.4), 146,5–8.

[166] „Maior apparet ex natura superioris essentialis, quod semper includit etiam in suo infimo omne inferius se toto. Sic enim omne tempus et eius differentia includitur aequaliter in nunc aeternitatis" – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,9–11.

[167] „Minor declaratur: quod enim non participat esse, non est ens et nomen." – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,13.

[168] In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,14 f.

[169] In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,15.

[170] „Quod [...] sine esse est, nec est nec nomen est, sed falsum, vanum et fictum nomen est." – In Exod., n. 167, LW II (wie Anm.4), 146,15 f.

[171] „[...] esse est proprium nomen solius dei." – In Exod., n. 168, LW II (wie Anm.4), 147,5 f.

[172] „Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‚magnificasti super omne nomen sanctum tuum'; Phil. 2: ‚donavit illi nomen, quod est super omne nomen'; et *De causis* propositione vicesima secunda: ‚causa prima est super omne nomen quod nominatur'." – In Exod., n. 168, LW II (wie Anm.4), 147,5 f.

[173] Pr. 17: „Qui odit animam suam", DW I (wie Anm.4), 284,4–6.

[174] In Gen. I, n. 77, LW I (wie Anm.4), 239,4 f.

6. Erkennen des Wortes

Erkennen und *beatitudo* sind aufeinander zu beziehen. Die *beatitudo* hat es also nach Eckhart (basierend auf aristotelischen Traditionen) mit dem Erkennen zu tun.[175] In seiner Predigt 68: *Scitote, quia prope est regnum dei* heißt es: „Ein Meister sagt – und so auch unsere besten Meister[176] –, dass die Seligkeit daran liege, dass man *erkenne* und *wisse*, und es ist ein nötiger Drang zu der Wahrheit. Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes überhaupt empfänglich (gotes alezemâle enpfenclich) ist."[177] Das ist das *intelligere*.[178]

Von und an Gottes Gegenwart hängt das Sein aller Kreaturen: „Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrte sich Gott von allen Kreaturen [nur] einen Augenblick ab, so würden sie zunichte."[179] Als Mensch[180] *weiß* ich das. Ich *weiß*, dass „mein Sein daran hängt, dass mir Gott nahe und gegenwärtig ist".[181] Denn: „Gott ist mir näher als ich mir selber bin".[182] Zwar ist Gott auch einem Stein und einem Holzstück nahe und gegenwärtig, „aber sie *wissen* es nicht. *Wüsste* das Holz um Gott und *erkennte* es, wie nahe er ihm ist, so wie der höchste Engel es *weiß*, so wäre es eben so selig wie der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger als ein Stein oder ein Holz, weil er Gott *erkennt* und *weiß*, wie nahe ihm er (Gott) ist. Um soviel seliger bin ich, je mehr ich das *erkenne*, und um soviel weniger bin ich selig, je weniger ich das *erkenne*. Nicht dadurch bin ich selig, dass Gott in mir ist, dass er mir nahe ist und dass ich ihn habe, sondern dadurch, dass ich *erkenne*, wie nah er mir ist und dass ich um Gott *wisse* (daz ich got wizzende bin). Der Prophet spricht im Psalter: ‚Ihr sollt nicht *unwissend* sein wie ein Maultier oder ein Pferd' [Ps. 31,9]. Ein anderes Wort spricht Jakob der Patriarch: ‚Gott ist an dieser Stätte, und ich *wusste* es nicht' (Gen. 28,10). Man soll um Gott *wissen* (Man sol got wizzende sîn) und soll *erkennen*, dass ‚Gottes Reich nahe ist'."[183]

---

[175] Zur beatitudo bei Eckhart vgl. Kern, „Gottes Sein" (wie Anm.4), 212–251.

[176] Mit „seiner Hochschätzung der Vernunft und des Erkennens im Blick auf das Erlangen der Ewigen Seligkeit" – so mit Recht Niklaus Largier – steht Meister Eckhart „in der von Albertus Magnus begründeten Tradition der deutschen Dominikanerschule, auf den er sich hier wohl auch bezieht (siehe etwa: Albertus Magnus, Super Dionisii de Mystica theologia c.1)." Vgl. Largier II (wie Anm.4), 662.

[177] Pr. 68: „Scitote, quia prope est regnum dei", DW III (wie Anm.4), 141,5–7 (Hervorhebung von U.K.).

[178] Zum intelligere vgl. Ruedi Imbach, Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976; Kern, „Gottes Sein" (wie Anm.4), 41–66.

[179] „Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte." – Pr. 4: Omne datum optimum, DW I (wie Anm.4), 70,2–4.

[180] Vgl. zum Folgenden Pr. 68: „Scitote, quia prope est regnum dei", DW III (wie Anm.4), 142,1 ff.

[181] Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,2 f.

[182] Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,2.

[183] Ebd., DW III (wie Anm.4), 142,3–13 (Hervorhebung von U.K.).

Die *beatitudo* des Menschen hängt nach Eckhart exklusiv an dem *Wissen* und *Erkennen* Gottes durch den Menschen. *Nichterkennend, unwissend* wird dem Menschen die *beatitudo* nicht zuteil. Die *beatitudo* als ‚Tätigkeit' kann nur qua der lebendigen ‚Tätigkeit' des *intelligere* Ereignis werden. Sie kann ‚nur' *gewusst* werden. Ausschließlich der Kreatur, der das *intelligere* eignet, also dem wissenden *ens rationale* seienden Menschen – und nicht der *unwissenden* übrigen Kreatur –, kann darum auch die *beatitudo* sich ereignen. Es gibt keine nichtgewusste *beatitudo*. Eine nichterkannte und nichtgewusste Nähe Gottes oder ein wie auch immer vorhandenes oder zuhandenes Haben Gottes werden der *beatitudo* nicht ansichtig und gegenwärtig. „Davon bin ich nicht selig, dass Gott gut ist. [...] Davon bin ich alleine selig, dass Gott vernünftig ist und ich das *erkenne*", sagt Eckhart.[184]

Wie aber kommt es zum Erkennen? Hier teilt Eckhart das überlieferte antike epistemologische Axiom des „‚simile simili' cognoscimur"[185]: Eckhart argumentiert: „Wir erkennen ‚Ähnliches durch Ähnliches', ‚Erde durch Erde (terra terram)', wie Empedokles sagt, und nichts anderes noch durch ein anderes (nihil aliud nec alio), vielmehr führt alles Unähnliche und alles andere nicht zur Erkenntnis (omne dissimile et omne aliud non conducit ad cognitionem), sondern führt weg und trennt von der Erkenntnis (sed abducit et seducit a cognitione); zum Beispiel: die *species coloris* (das Erkenntnisbild der Farbe) führt nicht zur Erkenntnis des Geschmacks (ad cognitionem saporis), [...] die *species Martini* führt nicht zur *cognitio Petri.*"[186] Empedokles hat, wie Aristoteles und Theophrast berichten, gelehrt, dass Erkenntnis „auf Grund des Gleichen, das Nichterkennen infolge des Ungleichen" geschehe.[187] *„he de gnosis tou homoiou to omoio."*[188] Eckhart sagt dementsprechend in einer deutschen Predigt: „bekantnisse kumet von glîcheit".[189] Das bedeutet in Bezug auf die Gotteserkenntnis bei Eckhart: Gott kann nur durch Gott erkannt werden. Wie aber ist das möglich? Hier nun bewährt sich der Eckhartsche Kerngedanke der Gottesgeburt in der Seele.[190] Eckhart argumentiert mit

---

[184] Pr. 9: „Quasi stella matutina", DW I (wie Anm.4), 153,9–12 (Hervorhebung von U.K.).

[185] In Sap., n. 6, LW II (wie Anm.4), 327,3.

[186] In Sap., n. 6. LW II (wie Anm.4), 327,3–6.

[187] Vgl. Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker, Berlin 1961, 236.

[188] Aristoteles, Metaphysik III,4 1000 b 5.

[189] Pr. 3: „Nunc scio vere", DW I (wie Anm.4), 55,1.

[190] Eine gute Zusammenfassung der Eckhartschen Lehre von der Gottesgeburt in der Seele gibt Largier I (wie Anm.4), 814–819 in seiner Kommentierung der diesbezüglichen Zentralstelle bei Eckhart in Eckharts Predigt 6: Iusti vivent in aeternum, DW I (wie Anm.4), 109,2–113,7. Folgende Grunddaten der Eckhartschen Lehre von der Geburt Gottes in der Seele nennt Largier I (wie Anm.4), 814 f.: „1. Der Vater gebiert seinen Sohn zeitlos, also immer (incarnatio continua). Die Geburt Christi ist somit nicht primär als historisches Ereignis zu deuten, sondern als ewiges Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, als Ereignis zeitloser Plötzlichkeit im gegenwärtigen nû – vgl. Largier I (wie Anm. 4), 999–1004. 2. Die Geburt des Sohnes ist auf jede menschliche Seele zu beziehen. Jeder Mensch ist darin Sohn Gottes, dass Gott sich selbst in seiner Seele gebiert. 3. In dieser Geburt teilt Gott sich, wie in Christus, dem Sohn und der Seele ganz mit. Es konstituiert sich darin ein Verhältnis der Gleichheit, in dem Gott ganz im Menschen ist und dem Menschen sein eigenes Sein und sein Leben ganz mitteilt. 4. Dass Gott dies tun muß, ist

Bezug auf Joh. 1,1: „Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. ‚Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort' (Joh. 1,1): Es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren in meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in derselben Weise, wie er ihn in Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. [...] Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; [...] er gebiert mich (als) sich und sich (als) mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus dem Heiligen Geist, da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied."[191] In der Gottesgeburt geschieht in mir als dem Sohn Erkennen des Einen durch den Einen, Erkennen Gottes durch Gott.

---

in seinem Wesen begründet, das drin besteht, sich mitzuteilen. Ja, es läßt sich sogar sagen, dass Gott sich in dieser Geburt verzehrt, dass er [...] ganz darin aufgeht – Largier I (wie Anm. 4), 424,29–426,4. 5. Diese Selbstmitteilung Gottes ist, in sofern sich Gott in ihr dem Menschen ganz und mit allem, was er ist, mitteilt, Fülle des Seins und Fülle der Zeit – vgl. Largier I (wie Anm.4), 999–1004. 6. Die Erfüllung ist als ein dynamisches Geschehen zwischen dem zeitlosen Gott und dem zeitlichen Menschen zu verstehen. Diese Dynamik allein vermag den Menschen der Zeit zu entheben, insofern sie immer schon ist, immer schon Erfüllung des Zeitlichen ist. 7. Als dynamisches Geschehen, in dem Gott sich selbst in der Seele und so diese als sich selbst gebiert, ist die Gottesgeburt gleichzeitig 'Eingeburt' und 'Ausgeburt': Gebiert Gott sich in die Seele, und wird diese in dieser Geburt eins mit dem gebärenden Gott, so gebiert sie Gott wieder in sich selbst zurück, da sich Gott in der Geburt der Seele ganz, also auch als Gebärender mitteilt. 8. Ort dieser zeitlosen Dynamik ist die Seele des Menschen, insofern sie offen ist für die Gottesgeburt: Ihr Vollzug im Menschen setzt einerseits die Gnade Gottes – vgl. Largier II (wie Anm.4), 904–909, andererseits die Offenheit des Menschen voraus. Nur wo der Mensch vollkommen leer wird, vermag er die vollkommene Fülle Gottes in sich zu empfangen. Dies ist der Mensch nur im Erkennen, denn nur darin vermag er sich von allen kreaturhaften Bestimmungen zu lösen und frei zu werden. Doch geschieht die Gottesgeburt nicht kraft des eigenen Erkennens des Menschen: Dieses schafft allein die Möglichkeit der Empfänglichkeit für das, was sich im Seelengrund vollzieht, in dem Gott gegenwärtig ist – vgl. Largier I (wie Anm. 4), 763–772, 844–854. Die Gottesgeburt bildet denn auch den Kernpunkt im Denken Eckharts, der die Gottesschau in der Ewigen Seligkeit erklärt: Gottesschau ist ausschließlich von der Inkarnation her, also von der Erlösung des ganzen Menschen in der Adoption durch Gott her zu denken und nicht als Ereignis der Schau im strengen Sinne, sondern als vollkommene Überformung des Menschen in der in Christus begründeten Einheit mit Gott zu begreifen [...]. So steht bei Eckhart auch im diesseitigen Leben nicht das rare Ereignis der Gottesschau, nicht die Kontemplation im Vordergrund, sondern die Transformation des Daseins in der Gottesgeburt – vgl. Largier I (Anm. 4), 490,7–19; In Ioh., n. 673 ff., LW III (wie Anm.4), 587,4ff u.a.)." Vgl. auch Largier I (wie Anm. 4), 814 f..

[191] „Der vater gebirt sinen sun in der êwicheit im selber glîch. ‚Das wort was bî gote, und got was das wort': ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne

„Wie gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele?“[192] Die Antwort: Nicht wie die „Kreaturen tun in Bildern und Gleichnissen“, sondern „ganz in der Weise, wie er in der Ewigkeit gebiert, nicht minder und nicht mehr. Nun denn, wie gebiert er ihn da? Gebt acht! Seht, Gott der Vater hat eine vollkommene Einsicht in sich selbst und ein abgründiges volles Erkennen seiner selbst durch sich selbst, nicht durch irgendein Bild. Und so gebiert der Vater seinen Sohn in wahrer Einheit der göttlichen Natur. Seht, in derselben Weise [...] gebiert Gott der Vater seinen Sohn in der Seele Grunde und in ihrem Sein und vereinigt sich so mit ihr.“[193] Die Seele wird zum Ort des gebärenden Wirken Gottes, weil Gott selbst „mit dieser Geburt“ Vollkommenheit, Licht, Gnade und Seligkeit in derselben schafft.[194] Die Gottesgeburt erfolgt im Grunde der Seele.[195] Die „ewige Geburt in der Seele geschieht in der Seele ganz in der Weise, wie sie

---

underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist éin leben und éin wesen und éin werk. Allez, waz got würket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit.“ – Pr. 6: „Iusti vivent in aeternum“, DW I (wie Anm.4), 109,2–110,2.

[192] Pr. 101: „Dum medium silentium tenerent omnia“, DW IV,1 (wie Anm.4), 350,6.

[193] Ebd., DW IV,1 (wie Anm.4), 350,6–352,2.

[194] „Wahrlich, was an Vollkommenheit in die Seele kommen soll, sei es göttliches, einförmiges Licht oder Gnade und Seligkeit, das alles muss notwendig mit dieser Geburt in die Seele kommen und nicht anders“ (Pr. 102: „Ubi est, qui natus est rex Iudaeorum?“, DW IV,1 (wie Anm.4), 410,3–411,1).

[195] „Die Theorie des Seelengrundes oder des Fünkleins der Seele ist keine Erfindung Eckharts. Er selbst nennt als Quellen häufiger Cicero, Seneca, Origenes, ferner Augustin und verknüpft sie mit Gedanken des ‚Johannesevangeliums‘.“ So Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 130 f. Vgl. ebenda die Anmerkungen 112 und 113 mit den entsprechenden Stellenangaben bei Eckhart. Das bedeutet aber nicht eine Minimierung der Originalität Eckharts an diesem Punkt. Kurt Ruh, Predigt 4: ‚Omne datum optimum‘, in: Lectura Eckhardi I, hg. von Georg Steer und Loris Sturlese, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 1–23, hier 20 f. ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Lehre vom Seelenfunken ist eine spezifische stoische Lehre.“ Ruh (ebd., 20 Anm. 28) verweist auf Endre von Ivanka, Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, in ZThK 72 (1950), 129–176 und fährt fort: „Ein Funke des kosmischen Urfeuers belebt und erhält den menschlichen Leib. Sitz dieses göttlichen Funkens ist das ‚Höchste der Seele‘, wo er in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten ist. Es heißt griech[isch] *apospasma*, ‚Stückchen‘, anton méros, ‚nach dem Höchsten ausgerichteter Teil der Seele‘, lat[einisch] *supremum animae*, bildhafter *apex mentis*, ‚Spitze der Vernunft‘, nach seiner Funktion griech[isch] *hegemonikón*, lat[einisch] *principale cordis*, ‚leitendes Prinzip des Herzens‘, nach ihrem Ziel *synteresis*, ‚Bewahrung‘. Diese stoische Vorstellung wurde, zuerst bei Origenes, in der Verbindung mit dem platonischen *Hen*, dem Ureinen, zum Seelengrund. Eckhart kennt [...] alle [...] aufgeführten Begriffe in deutscher Sprache: *ganster(lîn), (scintilla)* [DW II, 326,1 Var.]; *houbet des geistes (synteresis)* (DW I, S. 39,2); *houbet der sêle (apex mentis)* [DW II, 211,1], *wipfelîn des geistes (apex mentis)* (DW III, S. 482,9), das *oberste teil der sêle (supremum animae)* [DW I, 24,3]. Dazu kommt das augustinische *abditum mentis (grunt)* [DW I, 90,8; 162,5; *abgründicheit* DW II, 84,7 f.].“ Literatur zum Seelenfünklein ist zu finden bei: Kern, Anthropologie (wie Anm. 40), 167 f. Anm. 697.

geschieht in der Ewigkeit [...], denn es ist (nur) *eine* Geburt. Und diese Geburt geschieht im *Sein* und im *Grunde* der Seele."[196] Das Etwas der Seele, dieser Grund der Seele, ist wie Gott *innominabilis*[197] und *unsprechelich*[198].

In, mit und unter der Gottesgeburt in der Seele kommt es zur Erkenntnis des Wortes. Diese Erkenntnis ist keine von den Dingen abgeleitete aposteriorische, sondern eine, die sich auf das im Anfang bei Gott seiende Wort bezieht, insofern apriorisch. „Es ist zu bemerken, dass Idee in zweifachem Sinn genommen wird (ratio dupliciter accipitur): Es gibt [...] eine Idee, die von den Dingen durch den *intellectus* genommen oder abstrahiert ist (ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum), und diese ist später als die Dinge (res), von denen sie abstrahiert wird; es gibt auch eine Idee, die vor den Dingen (est et ratio rebus prior), die *causa rerum* und [ihre] Idee (ratio) ist, welche die Begriffsbestimmung ansagt (diffinitio indicat) und der *intellectus* in den inneren Ursprüngen [der Dinge] selbst erfasst (accipit in ipsis principiis intrinsecis). [...] Deshalb heißt es, dass der Logos, d. i. die Idee (ratio), im Ursprung ist (est in principio): *im Anfang* (in principio) [...] *war das Wort* (erat verbum)."[199] Zutreffend schreibt Niklaus Largier hinsichtlich der *ratio dupliciter accipitur*: „Eckhart unterscheidet zwischen dem Erkennen, das von den Dingen ausgeht und deren Wesen kraft der Abstraktion – *a posteriori* – fasst, und dem Erkennen der *ratio, a priori*, auf die sich die Begriffsbestimmung bezieht und die die Vernunft in sich unmittelbar erfasst. Die erste Form der Erkenntnis der *ratio* vermag nicht in den Ursprung der Dinge zurückzukehren, da sie von den Dingen abstrahiert, also von diesen ausgeht, während die zweite in sich unmittelbar in den Ursprung der Dinge zurückkehrt, indem sie deren Idee fasst. Die zweite Form der Erkenntnis ist *Wort*, also eins mit der Idee der Dinge und daher auch den Dingen vorgängig, insofern sie eins ist mit deren Prinzip, ihrer Idee in Gott."[200]

Der aus Gott geborene Sohn ist als der Hörende der Erkennende des Wortes. Eckhart schreibt sich auf Joh. 8,47 berufend: „*Wer aus Gott ist*, nämlich (aus ihm) geboren, *hört die Worte Gottes*. Gottes Sagen ist nämlich Zeugen, ihn hören ist Gezeugtwerden."[201] Gott hat zu uns gesprochen, indem er uns im Sohn zu Söhnen macht.[202] Gott kann nur im Sohn vom Sohn gehört werden, da er nur im Sohn spricht: „Non [...] loquitur deus nisi in filio nec auditur nisi a filio".[203]

---

[196] Pr. 102: „Ubi est, qui natus est rex Judaeorum?", DW IV,1 (wie Anm.4), 407,3–6.

[197] Vgl. Sermo LV,4: „Qui odit animam suam in hoc mundo", n. 547, LW IV (wie Anm.4), 458,11.

[198] „Got, der âne namen ist – er enhât enkeinen namen – ist unsprechelich, und die sêle in irm grunde ist sie ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist." – Pr. 17: „Qui odit animam suam", DW I (wie Anm.4), 284,4–6.

[199] In Ioh., n. 29, LW III (wie Anm.4), 22,13–23,4.

[200] Largier II (wie Anm.4), 861.

[201] „*qui ex deo est*, natus scilicet, *verba dei audit* etc.; dicere enim dei generare est, audire ipsum generari est." – In Ioh., n. 486, LW III (wie Anm.4), 418,9 f.

[202] „'diebus istis locutus est nobis in filio' [Hebr. 1,1 f.], id est faciendo nos filios; supra Ioh. 1: ‚dedit eis potestatem filios dei fieri' [Joh. 1,12]." – In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,1 f.

[203] In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,2 f.

Das Hören des Wortes im Sohn bringt doppelten Ertrag: 1. In diesem Hören wird den *filii dei* Leben gegeben. Als dictum probantium zitiert Eckhart Joh. 5,25 f.[204] 2. Die *beatitudo* nennt Eckhart mit Bezug auf Luk. 11,28 („beati qui audiunt verbum dei") *fructus audientium*.[205]

7. Vernünftigkeit des Wortes

Das Wort wird von Gott in der Vernunft gesprochen.[206] „Daz wort ist ein eigen der vernunft und sprichtet ‚verbum', als daz wort ist und stât in der vernunft."[207] Das in der Vernunft stehende Wort kann nur von einem vernünftigen Hörer gehört werden. Der Hörer des Wortes, der Mensch, ist ein vernünftiges Wesen. Eine auf *cognitio* (die in dem *intellectus* bzw. der *ratio* ans Ziel und zur Vollendung gelangt) ausgerichtete *species* ist der Mensch.[208] Er ist *animal rationale*, das von seiner Natur her auf *cognoscere* und *intelligere* hin geordnet ist.[209] Eckhart definiert also das Wesen des Menschen – geprägt durch starke griechische und scholastische Traditionen[210] – als ein Vernunftwesen. „Est enim homo animal rationale".[211] Der Mensch wird durch den *intellectus* zum Menschen: „homo ab intellectu et ratione homo est".[212] Die entscheidende Größe, die den Menschen zum Menschen macht, ist der intellectus: „intellectus enim, per quem homo est homo".[213] Nun ist aber auch nach Eckhart der Mensch ohne Sinnesvermögen ein unvollständiges Wesen, nicht ein „homo in sua integritate".[214] So nachdrücklich Eckhart die essentielle Relevanz des intellectus für das Menschsein betont, verleitet ihn das nicht dazu, darüber die Bedeutung des *ordo corporalium* zu vernachlässigen. Vielmehr versteht er den Menschen als ein Wesen, für das der *ordo intellectualium* und der *ordo corporalium* konstitutiv sind. „Der intellectus aber in uns" – so Eckhart[215] auf Aristoteles hinweisend[216] – gleicht der *„tabula nuda et rasa* […] und ist im *ordo intellectualium* wie die *materia prima* im *ordo corporalium* […] Ferner gibt es für uns ‚kein *intelligere sine phantasmate* '[217], wie

[204] In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,4–6.
[205] In Ioh., n. 487, LW III (wie Anm.4), 420,6.
[206] Vgl. Largier II (wie Anm. 4), 695.
[207] Pr. 73: „Dilectus deo et homnibus", DW III (wie Anm.4), 266,7 f.
[208] „Notandum […] quod homo secundum speciem, qua homo est, ordinatur proprie ad cognitionem, quae ordinatur et perficitur proprie in ratione sive intellectu." = In Gen. I, n. 188, LW I (wie Anm.4), 332,5–7. Vgl. die LW I (wie Anm.4), 332 Anm. 3 angegebenen Parallelstellen.
[209] In Gen. I, n. 196, LW I (wie Anm.4), 343,3 f.
[210] Vgl. LW III (wie Anm.4), 10 Anm. 6.
[211] In Ioh., n. 10, LW III (wie Anm.4), 10,12; vgl. Pr. 15: „Homo quidem nobilis", DW I (wie Anm.4), 250,5 f.; In Ioh., n. 95, LW III (wie Anm.4), 82,8 f.
[212] In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 265,12.
[213] In Gen. I, n. 211, LW I (wie Anm.4), 358,10 f.
[214] In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,10.
[215] In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,5–9.
[216] Aristoteles, De an. III, 5, 430a 1.
[217] Aristoteles, De memoria et reminiscentia c. 1 449b 31.

wir nicht ‚weben oder bauen (texere vel aedificare)'[218] ohne *instrumenta corporales*. ‚Die Vorstellung ist aber eine von dem *sensus* ausgehende Bewegung (Phantasia autem est motus a sensu factus)'."[219] Daraus folgt, dass der Mensch ohne Sinnesvermögen unvollständig ist. Das *sensitivum* aber steht *naturaliter* unter dem *intellectivum* und zwar nicht zufälligerweise, sondern wesentlich: „extra genus intellectivi per essentiam".[220] Wesentlich ist der Mensch also ein *ens rationale*, ein vernünftiges Wesen.

Das vernünftige Wesen Mensch ist der *auditor verbi*. In der Vernunft wird das Wort empfangen: „daz wort [...] enpfangen wirt in mîner vernunft"[221]. Im *intellectus* (der – wie gesagt – im Menschen nicht ist ohne die *instrumenta corporales*) erfolgt die Rezeption des Wortes. Der durch unbegrenzte Offenheit und Weite ausgezeichnete *intellectus* ist nicht definiert vom *hic et nunc*. Von diesem ist er abstrahiert, abgeschieden, hat nichts mit diesem gemeinsam.[222] Meister Eckhart[223] beruft sich auf Aristoteles[224] und Anaxogoras[225]. Keiner Beschränkung unterliegt der *intellectus*. Der Intellekt ist nicht irgendein Sein, ein *aliquod esse*[226]. Ein *nihil*, ein Nichts ist er.[227] Und weil er Nichts ist, ist er „per consequens" nicht ein *aliquod esse*.[228] Reine, unbegrenzte Offenheit und Weite ist der Intellekt, weil er Nichts ist. Wie eine *tabula rasa* ist der *intellectus*, sagt Aristoteles.[229] „Intelligere enim quoddam pati est."[230] *Intelligere* als universale Offenheit ist nach Eckhart an Erleiden gebunden. Er stützt sich hier auf das

[218] Aristoteles, De an. I, 4, 408b 11–15.

[219] Aristoteles, De an. III, 4, 429a 1 f.

[220] In Gen. II, n. 138, LW I (wie Anm.4), 604,11–605,1.

[221] Pr. 38: „In illo tempore missus est angelus Gabriel", DW II (wie Anm.4), 229,1.

[222] In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 265,12–266,1; Pr. 11: „Impletum est", DW I (wie Anm.4), 182,10 f.

[223] In Ioh., n. 318, LW III (wie Anm.4), 266,1 f.

[224] Aristoteles, De an. III, 4, 429b 23, 429a 18.24 und 429b 5. Vgl. Bernhard Welte, Der mystische Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, in: Udo Kern (Hg.), Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, München – Mainz 1980, 97–102, hier: 101.

[225] Vgl. In Gen. II, n. 32, LW I (wie Anm.4), 501,1 f.

[226] Qu. Par. 2: „Utrum intelligere angeli sit suum esse", n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5.

[227] Ebd., n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5.

[228] Ebd., n. 2, LW V (wie Anm.4), 50,5. – Niklaus Largier, Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart, in: MM 26, 1998, 704–711, hier: 706 f. schreibt: „Eckhart entwirft [...] eine Theorie des Intellekts mit Gott, die primär ganz von der anaxagoreisch-aristotelischen Vorstellung der Leerheit und Unbestimmtheit des Intellekts ausgeht. Was den Intellekt zum Ort der Freiheit und der Einung mit Gott macht, ist nicht seine Selbsttätigkeit, sondern die vollkommene Leere. Im selben Konzept begegnen wir einem zweiten wichtigen Element dieser Intellekttheorie, nämlich der Applikation der negativen Theologie dionysischer und maimonidischer Prägung auf den Intellekt und den Seelengrund. [...] Der Intellekt begreift sich selbst als Ort der Freiheit, insofern er sich als Möglichkeit der Überschreitung aller naturhaften Determiniertheit und aller intentionalen Konstitution oder Vermittlung begreift. Dies gelingt indes nur dort, wo der Intellekt auch seine Selbsttätigkeit und die Dynamik der Selbstbegründung preisgibt und zur ‚reinen' Möglichkeit wird, also in der Negativität schlechthin mit der Gottheit konvergiert."

[229] In Gen. II, n. 32, LW I (wie Anm.4), 501,3.

[230] In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 86,16–87,1.

aristotelische „intelligere pati aliquid est".[231] Das diesem Erleiden Proprietäre ist das *nudum esse*.[232] Intelligere als Erleiden offenbart das *nudum esse*, das Nichts des *intellectus*. Als reines Nichts geht („vadit") das *intelligere* reinigend („depurando") den Weg zum reinen Seinsgehalt der Dinge („ad nudam entitatem rei").[233] Das *„pati est"* des *intelligere*[234], die ‚Passivität', die vollkommene Transparenz des *intellectus*, befähigt das Erkennen, „das andere anwesen zu lassen"[235].

In der Vernunft wird im *ersten Empfangen* das Wort als *ein wahres Wort* empfangen und zwar „ehe es gebildet wird in meinen Gedanken".[236] Gesprochen wird das ewige Wort „innerlich in dem Herzen der Seele, in dem Innersten, in dem Lautersten, im Haupt der Seele, [...] *in der Vernunft*: da Innen geschieht die Geburt."[237] Das vernünftige Empfangen des Wortes korreliert dem zutiefst theologischen Grund des Sprechens des Wortes, denn Gott der Vater spricht in sich selbst *vernünfticlîche* das ewige Wort: „Der vater sprichet vernünfticlîche in vruhtbaerkeit sîne eigene natûre alzemâle in sînem êwigen worte."[238] Der Mensch als *imago dei*, ein ens rationale, empfängt also nicht auf Grund eigener vernünftiger Anstrengungen das Wort, sondern er kann es *vernünfticlîche* empfangen wegen Gottes *vernünfticlîchen* Sprechen des ewigen Wortes in sich selbst. Der Vater ist der Geber des ewigen Wortes, und in demselben gibt er göttliches Sein und Leben. „Der Vater vom Himmel, der gibt dir sein ewiges Wort, und in demselben Wort gibt er dir eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit zusammen; denn der Vater und das Wort sind *zwei* Personen und *ein* Leben und *ein* Sein, ungeteilt."[239] Den das Wort hörenden Sohn (der nicht mit dem Vater identisch ist, sondern eigene Person) nimmt der Vater hinein in die Vernunft und Wahrheit des *einen*, Leben und Sein in sich enthaltenen *Wortes*.[240] Damit ist diesem das Wort hörenden Sohn die Macht des ihn selbst und alle Dinge gebärenden Wortes gegeben. „Wenn dich der Vater in dieses selbe Licht (sc. des Wortes) hineinnimmt, *vernünfticlîche an ze schouwenne diz lieht* nach derselben Eigenart (properheit), wie er sich und alle Dinge nach väterlicher Macht in diesem Wort erkennt, dasselbe Wort nach Vernunft und Wahrheit, [...] so gibt er dir Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären; und (sc. gibt er dir) seine eigene Kraft, gleich demselben Wort. So bist du mit dem Vater gebärend ohne Unterlass in des Vaters Kraft dich selbst und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. [...] Denn der Vater und du selbst und alle Dinge und dasselbe Wort sind eins in dem Licht."[241]

---

[231] Aristoteles, De an., III, 4 429b 25, zit. LW III (wie Anm.4), 87 Anm. 1.

[232] „Proprietas formalis passivi est nudum esse." – In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 87,1.

[233] Qu. Par. 3: „Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via", n. 8, LW V (wie Anm.4), 60,6 f.

[234] In Ioh., n. 100, LW III (wie Anm.4), 86,16–87,1.

[235] Imbach, Deus est intelligere (wie Anm. 178), 208.

[236] Pr. 38: „In illo tempore missus est angelus Gabriel", DW II (wie Anm.4), 229,1–3.

[237] Ebd., DW II (wie Anm.4), 229,4–230,1.

[238] Pr. 49: „Beatus venter, qui te portavit", DW II (wie Anm.4), 434,4–435,1.

[239] Ebd., DW II (wie Anm.4), 436,7–10.

[240] Vgl. DW II (wie Anm.4), 436,10–37,3.

[241] Ebd., DW II (wie Anm.4), 436,110–438,2.

Die für Eckhart evidente Fundamentalbasis des Hörens des Wortes durch den hörenden vernünftigen Sohn ist, dass das Wort authentisch primär gesprochen wird. Dieser Ort ist der sich selbst sprechende Gott. Es gilt: „Gott ist ein Wort, das sich selbst spricht. Wo immer Gott ist, da spricht er dieses Wort; wo immer er nicht ist, da spricht er nicht."[242] Die Kreaturen können Gott nicht sprechen, auch wenn sie es wollten, Gott bleibt bei ihnen definitiv ungesprochen.[243] Die Kreatur hat *kein eigenes* Wort, um Gott auszusagen.[244] Das hat drei Gründe:

1. Wegen der „Hoheit und Lauterkeit seines Seins" vermag die Kreatur kein eigenes Wort hinsichtlich Gott,[245] denn über Gott ist nichts und Gott hat keine causa.[246]
2. Als Kreatur „sprechen wir von den Dingen vermittels Gleichheit. Darum vermag man von Gott nicht eigentlich zu reden, weil ihm nichts gleich ist."[247]
3. Wir sprechen von Dingen auf Grund ihrer Wirkungen.[248] Da alle Kreaturen ein *niht gegen got* sind, „darum vermag keine Kreatur *ein einic wort von gote geleisten in sînen werken*".[249]

Eckhart beruft sich auf Dionysius Areopagita, nach dem *negationes in divinis verae, affirmationes vero incongruae sunt.* [250] „Deshalb sagt Dionysius: Alle, die Gott aussagen (*spechen*) wollen, haben unrecht, denn *sie entsprechent sîn niht.* Die ihm *niht sprechen* wollen, die haben recht, denn kein Wort *enmag got gesprechen*".[251] – Der Mensch vermag also als Kreatur kein *eigenes* Wort hinsichtlich Gottes. Das entscheidende Datum des Wortes ist: Gott *„sprichet sich* [...] *selber in im selben.* Darum spricht David: 'Wir werden dieses Licht schauen in deinem Licht' [Ps. 35,10]."[252]

---

[242] Pr. 53: „Misit dominus manum suam", DW II (wie Anm.4), 529,6 f.

[243] Die Kreaturen „wellent alle got sprechen, und er blîbet doch ungesprochen." – Pr. 53: „Misit dominus manum suam", DW II (wie Anm.4), 531,4 f.

[244] „Ein heidenischer meister sprichet, daz kein zunge enkan ein eigen wort geleisten von gote ze sprechenne durch die hôheit und die lûterkeit sînes wesens." – Pr. 20b: „Homo quidam fecit cenam magnam", DW I (wie Anm.4), 346,3–5

[245] Ebd.

[246] „Dar umbe enmac von gote niht eigentlîche gesprochen werden, wan boben gote niht enist, noch got sache niht enhât." – Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,7 f.

[247] Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,9 f.

[248] Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,10 f.

[249] Ebd., DW I (wie Anm.4), 346,14–347,1.

[250] Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia, c.3 § 3, PG 3, 142, zit. DW I (wie Anm.4), 347 Anm. 2.

[251] DW I (Anm. 4, 347,1–3).

[252] DW I (wie Anm.4), 347,4 f.

8. Schluß

Wort und Worterkennen werden bei Meister Eckhart von dem *ersten Wort*, von dem alle Worte ihre Kraft haben, ursprünglich bestimmt. Das erste Wort ist das Wort Gottes des Vaters, der über alles ist, was wir zu *geworten* vermögen. Dieses erste Wort spricht der Vater in dem Sohn Jesus Christus als das eine Wort. Durch die Gottesgeburt in der Seele wird im Menschen das Wort geboren, werde ich, der Mensch, zum Sohn und damit zum Beiwort (bîwort). Der *innominabilis deus* spricht in dem Grunde der Seele, der unsprechelich ist. Der aus Gott geborene Sohn ist als der *auditor verbi* der das Wort Erkennende. Das vernünftige Wesen Mensch ist der *auditor verbi*, denn in der Vernunft wird das Wort empfangen. Das zeitlicher Wandelhaftigkeit und Mannigfaltigkeit unterworfene menschliche Wort ist nicht vollkommenes Wort, sondern *bezeichnunge des wortes*.

Ein katechetischer Fingerzeig zum zweiten Abendmahlsstreit

Jakob Andreaes Erstlingswerk „Bericht von des Herren Nachtmahl" (1557)[1]

von Björn Slenczka

Die bekannten Porträts Jakob Andreaes zeigen einen würdigen, vielleicht sogar etwas behäbigen Herrn in vorgerücktem Alter – dem langjährigen Tübinger Universitätskanzler, Verfasser zahlreicher Schriften und ‚Vater der Konkordienformel' sehr angemessen.[2] Jugendbildnisse Andreaes hingegen fehlen. Wer sich dem jungen Andreae annähern möchte, ist somit ganz auf schriftliche Quellen angewiesen.

Dabei sollte ein Werk Beachtung finden, das Jakob Heerbrand 1590 in seinem akademischen Nachruf auf Andreae zutreffend als „primus ipsius foetus"[3] bezeichnet hat: die im Frühjahr 1557[4] veröffentlichte Druckschrift ‚Kurtzer und einfältiger Bericht von des Herren Nachtmal, und wie sich ein einfältiger Christ in die langwirige zwyspalt, so sich darüber erhebt, schicken soll'[5]. Mit diesem Büchlein[6] trat Andreae, der am 25. März 1557 erst sein 29.

---

[1] Diese Studie geht auf eine Anregung des Tübinger Kirchenhistorikers Joachim Mehlhausen † zurück, dem sich der Verfasser zu Dank für die Heranführung an die Theologie- und Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verpflichtet weiß.

[2] Vgl. den Kupferstich aus dem 17. Jahrhundert, angefertigt nach einem zu Lebzeiten Andreaes entstandenen Ölgemälde, der 1999 gleich zweimal publiziert wurde: Siegfried Hermle (Hg.), Reformationsgeschichte Württembergs in Porträts, Holzgerlingen 1999, 364; Isabella Fehle (Hg.), Johannes Brenz 1499–1570. Prediger – Reformator – Politiker. Begleitbuch zur Ausstellung im Hällisch-Fränkischen Museum Schwäbisch-Hall und im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, Schwäbisch Hall 1999, 160.

[3] Jakob Heerbrand, Oratio funebris de vita et obitu ... D. Jacobi Andreæ, Tübingen 1590 (= VD 16, H 1051–1053) B4a/b: „Edidit hoc anno [i. e. 1557, B. S.] Doctor Iacobus libellum de cœna Domini .... Et hic primus ipsius fœtus, quod ego quidem sciam, fuit ...."

[4] Zur Datierung der Publikation vgl. unten Anm. 21.

[5] Der vollständige Titel hat noch den Zusatz: „Durch Jacobum Andree, der hayligen Schrifft Doctor und Prediger zu Göppingen. Mit einer Vorred Herrn Johann Brentzen. 1557." Zitiert wird die Schrift im folgenden als ‚Kurtzer und einfältiger Bericht' oder als ‚Bericht' mit Blattangabe im Text nach dem Augsburger Originaldruck (VD 16, A 2651).

Lebensjahr vollendete, aber bereits seit 1553 die Ämter des Superintendenten zu Göppingen und eines der vier württembergischen Generalsuperintendenten versah, erstmals auch literarisch hervor.[7]

Eine über das Chronologische hinausgehende Sonderstellung des Erstlingswerks ist bereits früher gesehen worden. So führt Martin Brecht den ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' als Beleg an für einen angeblichen Versuch des jungen Andreae, in der Abendmahlslehre „über die Schranken des brenzischen Luthertums hinwegzukommen"[8], und dies im Interesse einer Verständigung mit Calvin. In einer gewissen Spannung zu dieser Einschätzung stehen allerdings nicht nur Brenz' wohlwollendes Vorwort zum ‚Kurtzen und einfältigen Bericht', sondern auch der von Brecht selbst vermerkte Umstand, dass Andreae „in der Sache ... die lutherische Linie korrekt eingehalten"[9] habe. Tatsächlich hat sich der nachmalige Initiator des lutherischen Konkordienwerkes zu keinem späteren Zeitpunkt zu Retraktationen in Bezug auf sein Erstlingswerk veranlasst gesehen.

Die Eigenart von Andreaes Erstlingswerk, so die These des vorliegenden Beitrags, liegt mithin bei genauer Betrachtung nicht in einer theologischen Abweichung. Wie im folgenden dargelegt werden soll, zeichnet sich der ‚Kurtze und einfältige Bericht', der als erster volkssprachlicher Beitrag zum zweiten Abendmahlsstreit zu würdigen ist, vielmehr zum einen durch sein katechetisches Anliegen aus. Die katechetisch-seelsorgerliche Intention Andreaes soll deshalb bei der Interpretation des ‚Berichts' größere Beachtung als bisher finden.

Zum anderen ist der ‚Kurtze und einfältige Bericht' durch eine kontroverstheologische Vorgehensweise gekennzeichnet, die weitgehend auf Polemik und begriffliche Zuspitzungen verzichtet. Andreae gewinnt dadurch im innerprotestantischen Spannungsfeld Spielraum für eine Würdigung der gegnerischen Argumentation, ohne jedoch vom eigenen Standpunkt abzugehen. Damit erweist sich Andreae m. E. schon in seinem Erstlingswerk als

---

Die Gestaltung der Zitate orientiert sich an den in ARG 72 (1981), 299–315 veröffentlichten Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte; durchgehend wurden ‚unnd' zu ‚und' sowie die n-Verdoppelung in Endsilben reduziert. Vokale mit übergestelltem ‚e' wurden aus typographischen Gründen als Umlaute dargestellt, ‚u' mit übergestelltem ‚o' als einfaches ‚u'. Die Interpunktion folgt der Vorlage, wobei die Virgel in heute gebräuchliche Satzzeichen umgesetzt wurde.

[6] Der Augsburger Druck des ‚Berichts' hat einen Umfang von 128 Blatt im Oktavformat. Bis einschließlich 96v sind die Blätter 21zeilig bedruckt, ab 97r nur noch 20zeilig. Es wurde augenscheinlich kein teures Papier verwendet. Der Druck ist nicht besonders sauber.

[7] Eine umfassende Bibliographie Andreaes gibt es nicht, vgl. Martin Brecht, Andreae, Jakob (1528–1590), in: TRE 2 (1978), 672–680, hier 680; Brecht bezeichnet den ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' als Andreaes erste „Druckschriftspredigt" (674). Unter den in VD 16 aufgeführten Schriften Andreaes (VD 16, A 2478–A 2725) ist der ‚Kurtze und einfältige Bericht' (A 2651–2653) die früheste. Auch in Müller-Streisands Verzeichnis der Schriften Andreaes bis 1568 steht er an erster Stelle, vgl. Rosemarie Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreä bis zum Jahr 1568, in: BWKG 60/61 (1960/61), 224–395, hier 384.

[8] Brecht, Andreae (wie Anm. 7), 674.

ausgesprochen geschickt im Umgang mit theologischen Kontroversen. Zudem gelingt es ihm, ausgerechnet im zweiten Abendmahlsstreit als der erbittertsten innerprotestantischen Auseinandersetzung des beginnenden konfessionellen Zeitalters, einen verbindlichen Ton anzuschlagen.

Die folgende Untersuchung gliedert sich in vier Teile: Auf eine allgemeine Einführung zum Eintritt Jakob Andreaes in den zweiten Abendmahlsstreit folgt die Darstellung des theologischen Anliegens Andreaes und des sachlichen Aufbaus seiner Schrift. Danach wird die theologische Argumentation des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' nachgezeichnet, bevor in einem vierten Schritt die Rezeption des ‚Berichts' und dessen Abendmahlstheologie im Kontrast zur Konkordienformel in den Blick genommen werden. Auf diese Weise soll an Andreaes ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' als einem zwar weitgehend wirkungslosen, aber zeitgenössischen Beleg gezeigt werden, dass die im 16. Jahrhundert so unvermeidlich erscheinende konfessionelle Trennung des Protestantismus über der Abendmahlsfrage nicht die letzte Möglichkeit bleiben musste, mit dem abendmahlstheologischen Dissens umzugehen.

1. Jakob Andreae und der zweite Abendmahlsstreit.

Jakob Andreae hat seinen ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' einem der vornehmsten protestantischen Fürsten des Reiches gewidmet, dem pfälzischen Kurfürsten Ottheinrich (4v–12v). Darin spiegelt sich wider, dass Andreae mit seinem ersten literarischen Hervortreten zugleich die Grenzen seines bisherigen Wirkungskreises hinter sich ließ, der Württemberg und die benachbarten Territorien umfasst hatte.[10]

Der Gegenstand der Schrift verlangte eine solche überregionale Ausrichtung, ging es doch um die gesamtprotestantische Abendmahlskontroverse: Der ursprünglich zwischen Luther und Zwingli ausgetragene Streit um die Abendmahlslehre war zu Luthers Lebzeiten ungelöst geblieben, da es nicht gelang, die Schweizer in die Wittenberger Konkordie einzubeziehen. Der Schmalkaldische Krieg und das Interim drängten die Abendmahlskontroverse nach Luthers Tod jedoch zunächst in den Hintergrund. Sie lebte aber wieder auf, nachdem im Jahr 1551 der ‚Consensus Tigurinus' publiziert worden war. Mit dieser Konsenserklärung hatten zwei Jahre zuvor die beiden wichtigsten Richtungen der Schweizer Reformation, die Zürcher und die Genfer, ihre Übereinstimmung in der Abendmahlsfrage bekundet. Lutherische[11] Kreise sahen darin, als es ihnen bekannt wurde, ein alarmierendes Anzeichen für das

---

[9] Brecht, Andreae (wie Anm. 7), 674.

[10] Zu Andreaes Wirkungskreis bis 1557 vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 255–275. Die literarische Erweiterung des Wirkungskreises Anfang 1557 entspricht der Hinzuziehung Andreaes durch Herzog Christoph zum Reichstag von Regensburg im Januar 1557 und zum Frankfurter Fürstentag im Juni 1557, vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 304f.

[11] Zur Verwendung der Begriffe ‚Lutheraner' und ‚lutherisch' in dieser Studie vgl. unten Anm. 32.

Vordringen der Schweizer Reformation und ihrer Anschauungen, zumal in der Abendmahlslehre, und nahmen darum im Jahr 1552 die literarische Auseinandersetzung wieder auf.

Damit war der zweite Abendmahlsstreit eröffnet. Die Protagonisten waren zunächst der Hamburger Lutheraner Westphal und Calvin, der sich ab 1555 gegen Westphals scharfe Angriffe zur Wehr setzte. Bald jedoch meldeten sich auf beiden Seiten weitere Theologen zu Wort, so dass die Auseinandersetzung epochales Ausmaß annahm. Ihre Bedeutung für den Prozess der Herausbildung der beiden protestantischen Konfessionen durch Abgrenzung und Auseinandersetzung kann schwerlich überschätzt werden. Dennoch steht eine gründliche, modernen historiographischen Standards entsprechende Aufarbeitung des zweiten Abendmahlsstreits aus.[12] Verwiesen sei aber auf die instruktiven Überblicke zum zweiten Abendmahlsstreit von Hans Christian Brandy und Jan Rohls.[13]

Andreaes ‚Kurtzer und einfältiger Bericht' ist m. W. der erste ausführlichere monographische Beitrag in deutscher Sprache zu der bis dahin auf Latein geführten Auseinandersetzung.[14] Vorausgegangen war allerdings im Jahr zuvor ein kürzerer volkssprachlicher Beitrag von Johannes Brenz, der drei Predigten über I Kor 11 in Druck gegeben hatte.[15]

Mit Brenz' ‚Drei Predigten' und Andreaes ‚Kurtzem und einfältigem Bericht' melden sich auch erstmals württembergische Theologen im zweiten

---

[12] Vgl. Wilhelm Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: Carl Andresen u.a. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II, Göttingen ^{2}1998, 165–352, hier 272: „Eine eingehende Darstellung des zweiten Abendmahlsstreits fehlt." Neuser führt die wenigen älteren Darstellungen auf.

[13] Hans Christian Brandy, Die späte Christologie des Johannes Brenz, Tübingen 1991, 13–69; Jan Rohls, A Lasco und die reformierte Bekenntnisbildung, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000, 101–124, hier 110–116.

[14] Die Abendmahlskontroverse ist auch berücksichtigt in Erasmus Albers deutschsprachiger Schrift ‚Widder die verfluchte lere der Carlstadter / vnd alle fürnembsten Heubter der Sacramentirer / Rottengeister / widderteuffer / Sacramentlesterer / Eheschender / Musicaverechter / Bildstürmer / feiertagsfeinde vnd verwüster aller guten ordnung' (VD 16, A 1562). Albers 1553 verfasste und 1556 posthum gedruckte Schrift ist angelegt als eine Widerlegung sämtlicher seit den Anfängen der Reformation aufgekommenen Irrlehren und kann darum weder als monographische Behandlung der Abendmahlsfrage noch als eigentlicher Beitrag zum zweiten Abendmahlsstreit aufgefasst werden.

[15] Johannes Brenz, Von dem Hochwirdigen Sacrament des Abendmals unsers Herrn Jesu Christi. Drey Predig uber die Wort S. Pauli 1. Corinth. XI, Frankfurt 1556 (= VD 16, B 7925); im folgenden zitiert als ‚Drei Predigten'. Von beiden Schriften wurden später lateinische Übersetzungen publiziert. So erschien 1559 eine von Johannes Mappus aus Wetzlar besorgte lateinische Übersetzung von Andreaes ‚Bericht' unter dem Titel ‚Simplex, ac dilucida expositio sententiae de Coena Domini, ex qua summa controversiæ, quæ de illa orta est, facile cognosci potest, scripta Germanice a Doctore Iacobo Andreae, Pastore Goppingensi: nunc in gratiam externarum Ecclesiarum Latine reddita. Cum Praefatione Ioannis Brentij' (VD 16, A 2656). 1561 erschien eine zweite Auflage, der eine Übersetzung der ‚Drei Predigten' von Johannes Brenz über I Kor 11 angefügt wurde (VD 16, A 2657).

Abendmahlsstreit zu Wort. Für ihre und zumal des leitendenden Geistlichen Brenz vorherige Zurückhaltung lassen sich mehrere Gründe benennen:[16] Abgesehen von seiner hohen Arbeitsbelastung durch die Reorganisation der württembergischen Kirche nach dem Interim war Brenz der Auffassung, dass seine Meinung in der Abendmahlsfrage hinreichend bekannt sei. Mit dieser Begründung schlug er im Mai 1556 die Bitte Johannes a Lascos ab, nach ihrem Stuttgarter Kolloquium über die Abendmahlsfrage schriftlich weiter zu disputieren.[17] Brenz konnte sich darauf beziehen, dass er seit der Publikation des ‚Syngramma Suevicum' 1526 als Vertreter einer Abendmahlslehre im Anschluss an Luther wahrgenommen worden war.[18] Seine Haltung hatte er in der ‚Confessio Virtembergica' 1552 bekräftigt.[19] Damit war zugleich für den Bereich der württembergischen Kirche eine klare Lehrgrundlage gegeben, hinter die es nicht zurückzufallen galt durch Beteiligung an weitläufigen Auseinandersetzungen. Ein weiterer Grund für Brenz' Zurückhaltung dürfte gewesen sein, dass dieser sich Mitte der fünfziger Jahre an anderen Streitigkeiten nicht beteiligen wollte, nachdem er jahrelang vom Osiandrischen Streit in Atem gehalten worden war und sich nunmehr auf Wunsch seines Herzogs mit dem Dominikaner Pedro a Soto kontroverstheologisch auseinandersetzen sollte.[20]

Im Laufe des Jahres 1556 muss sich in der württembergischen Kirchenleitung aber die Auffassung durchgesetzt haben, dass ein klärender Beitrag zur Abendmahlskontroverse wünschenswert sei.[21] In diesem Sinne jedenfalls

---

[16] Vgl. Brandy, Späte Christologie (wie Anm. 13), 45.

[17] Brenz an Hartmann Beyer, 2. September 1557: „Conatus est quidem post hoc colloquium d. a Lasco scriptis mecum contendere .... Ego simpliciter respondi, me fecisse quod princeps meus Illustriss. iusserat et quod mei putavi officii, quare mihi non esse integrum, ut denuo suscipiam scriptis belligerandum, praesertim cum mea sententia de coena dominica copiose et publice extet.", zitiert nach Theodor Pressel (Hg.), Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz, Tübingen 1868, 432, Nr. 239.

[18] Vgl. Martin Brecht, Brenz, Johannes (1499–1570), in: TRE 7 (1981), 170–180, hier besonders 175f.

[19] Vgl. die programmatische Aussage im Eingang von Artikel 16 der ‚Confessio Virtembergica': „De substantia Eucharistiae sentimus et docemus, quod verum corpus Christi et verus sanguis eius in Eucharistia distribuatur, et refutamos eos, qui dicunt, panem et vinum Eucharistiae esse tantum absentis corporis et sanguinis Christi signa.", zitiert nach Martin Brecht/Hermann Ehmer (Hg.), Confessio Virtembergica. Das Württembergische Bekenntnis 1552, Holzgerlingen 1999, 96.

[20] Brenz an Joachim Camerarius, 1. März 1556: „Mihi nunc certamen est cum Soto hispano, idque ex voluntate mei principis. Quare statui alia certramina suis vel autoribus vel propagatoribus relinquere.", zitiert nach Pressel, Anecdota Brentiana (wie Anm. 17), 417, Nr. 228.

[21] Andreae dürfte den ‚Bericht' im Sommer oder Herbst 1556 abgefasst haben, denn Herzog Christoph bezog sich in einem Schreiben an den Rat Hans Engelmann vom 9. November 1556 auf dessen Mitteilung, dass Andreae ein Werk über das Herrenmahl unter der Hand habe, welches Brenz zum Lesen gegeben worden sei. Christoph möchte es auch gerne lesen und bittet Engelmann, sich danach umzusehen, vgl. Viktor Ernst, Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg IV, Stuttgart 1907, 208, Nr. 176 (Regest). Das Erscheinen des ‚Berichts' im Druck ist zwischen dem 3. Februar 1557, von

begrüßte Brenz in seinem vom 11. Januar 1557 datierenden Vorwort zu Andreaes ‚Bericht' dessen Publikation: „Ich hab gern gesehen, geholfen und gerathen, das dis Büchlin ... an das liecht gegeben ... wurde. Dann nach dem der leydig zwyspalt von dem Sacrament des Nachtmals Christi zu diser zeyt widerumb herfür gebracht, so ist es nutzlich, das ein guter klarer bericht vorhanden sey, darauß mänigklich vernemen mag, warauff doch der streyt beruwe und was einer yegklichen parthey gründtliche maynung sey." (2r).

Auch Herzog Christoph von Württemberg verfolgte die Abfassung des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' mit Interesse.[22] Sie fügte sich gut ein in sein konfessionsspolitisches Konzept, das auf Beilegung der innerprotestantischen Streitigkeiten zur Festigung des Protestantismus nach innen wie nach außen zielte. Diese Konfessionspolitik bezog eine besondere Triebkraft aus akuten Sorgen vor massiven Rekatholisierungsmaßnahmen. Der Augsburger Religionsfrieden bot ein Jahr nach seinem Abschluss noch keine erprobte Gewähr für eine Friedensordnung in der Religionsfrage; in Württemberg waren die Repressionen während des Interims noch in frischer Erinnerung. So machten zahllose Gerüchte über gegenreformatorische Allianzen und Angriffspläne die Runde.[23]

In Brenz' Vorrede und in Andreaes Widmungsschreiben klingen diese Befürchtungen deutlich an. Brenz schreibt: „Unsere feindt leben noch ... ; sie dichten und trachten tag und nacht auff practick, wie sie möchten das liecht des heyligen Euangelions auslöschen, und die alt finsternus widerumb herfür bringen." (3r). Dabei setzten die Gegner mehr Hoffnung in die Uneinigkeit der Evangelischen als „in den faulen grundt irer sach" (3r). Andreae verweist in seinem Widmungsschreiben zudem auf die abträglichen Folgen für die Ausbreitung der evangelischen Sache, denn etliche Adlige und Gebildete, die um die Missstände in der Papstkirche wüssten, würden durch die internen evangelischen Auseinandersetzungen verunsichert (vgl. 6v).

Andreae stellt solchen Hindernissen den Wunsch gegenüber, dass die evangelische Lehre „unverhindert weyt außgebraytet wurde", den er auch bei Kurfürst Ottheinrich voraussetzt (4v–5r). Dazu einen Beitrag zu leisten, durch eine Orientierung der Gläubigen und durch Fingerzeige für eine Verständigung, das ist Andreaes Wunsch bei der Abfassung seines Erstlingswerks: „So aber dis Büchlin auch zum friden dienen möchte, wie solchs vil gelert und Gotsförchtige männer geurthailt und mir mit bitt und flehen angelegen, das ichs in Truck verfertige, will ichs von hertzen gern sehen." (10rv).

---

dem Andreaes Widmungsschreiben datiert, und der Versendung der gedruckten Schrift anzusetzen. Über die Versendung teilt Müller-Streisand – leider ohne Angabe von Belegen – mit, dass der ‚Bericht' im Mai 1557 von Graf Georg von Württemberg an Bullinger und um dieselbe Zeit von Andreae selbst an Calvin geschickt worden sei, vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 309. Eine Bestätigung dafür bietet ein Brief Bullingers an Calvin vom 26. Mai 1557, in welchem Bullinger den Inhalt des ‚Berichts' referiert (CR 44, 481–486, Nr. 2630).

[22] Vgl. das in Anm. 21 angeführte Schreiben Herzog Christophs an Hans Engelmann.

[23] Vgl. Bernhard Kugler, Christoph, Herzog von Wirtemberg II, Stuttgart 1872, 3f.

2 Andreaes theologisches Anliegen und der sachliche Aufbau seiner Schrift

Die Zielsetzung von Andreaes ‚Kurtzem und einfältigem Bericht' gibt schon der Titel zu erkennen, indem er die Form und den Gegenstand der Schrift angibt: Es soll gehandelt werden „von des Herren Nachtmal", das heißt vom Abendmahl,[24] und dies soll in der Form eines Berichts geschehen. Wie anhand vieler Lutherzitate belegbar ist, hatte das Wort ‚berichten' zu Andreaes Zeit auch die Bedeutungen ‚einrichten, richten, in die rechte Ordnung bringen' und ‚unterrichten, in Kenntnis setzen',[25] woraus sich für theologische Zusammenhänge eine katechetische Zielsetzung erschließen lässt.

In dieselbe Richtung weist eine Bestimmung der Württembergischen Kirchenordnung von 1553 für die Abendmahlsfeier: „Nach disem gsang, soll die gmein predig geschehen, in welcher neben dem argumento des gwonlichen Textes des Euangelions, auch ein *kurtzer bericht*, von dem gebrauch und nutzung des heiligen Sacraments, des Nachtmals eingefüret werden soll."[26] Möglicherweise konnte Andreae sich bei der Abfassung seines ‚Berichts' auf entsprechende katechetische Stücke seiner Predigten in Abendmahlsgottesdiensten stützen.

Näherhin wird der „Bericht" von Andreae als „kurtzer und einfältiger" gekennzeichnet. Der Begriff ‚einfältig' kehrt im Titel noch einmal wieder in der Näherbestimmung des Berichtsgegenstandes: „und wie ein einfältiger Christ sich in die langwirige zwyspalt, so sich darüber erhebt, schicken soll". Die zweimalige Verwendung weist auf den Adressatenkreis hin: Die Schrift soll kein Beitrag zur Abendmahlskontroverse für ein gelehrtes Publikum sein, sondern will einfachen Christen Orientierung vermitteln.[27] Im theologischen Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts hatte der Begriff zudem eine spezifische Färbung durch seine Verwendung in Luthers Kleinem Katechismus.[28] Auch die Bezeichnung des ‚Berichts' als ‚einfältig' kennzeichnet somit Andreaes Buch als katechetische Schrift.

Die katechetische Zielsetzung, die der Titel erwarten lässt, bestätigt Andreae in der Einleitung ausdrücklich. Hier zeigt sich zusätzlich, dass Andreaes katechetisches Anliegen seelsorgerlich begründet ist. Der Abendmahlsstreit, über den „vil Christenlicher gemüter nicht wenig, sonder hoch entsetzet und bekümmert" (6r) sind, verdunkelt den Trost des Abendmahls. Dem will Andreae mit seinem ‚Bericht' entgegenwirken, damit die Christen „on ainigen

---

[24] Zur Bezeichnung des Abendmahls als ‚Nachtmahl' vgl. DWb 7 (1889), 199f. In Texten der württembergischen Kirche und ihrer Theologen begegnet der Begriff oft.

[25] Vgl. DWb 1 (1854), 1521f.; dort zahlreiche Luther-Zitate.

[26] Aemilius Ludwig Richter, Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland II, Weimar 1846, 137 (Hervorhebung B. S.).

[27] Vgl. DWb NA 7 (1993), 612f: Der Begriff ‚einfältig' hat die Konnotationen ‚aufrichtig, redlich' oder auch ‚geistig schlicht, aber klar und wahrheitsgemäß, nicht spitzfindig und sophistisch'; teilweise entspricht er dem Begriff ‚einfach' in der Bedeutung ‚unkompliziert, leichtverständlich'.

[28] Vgl. insbesondere die Vorrede und die Zwischenüberschriften in Luthers Kleinem Katechismus (BSLK 501, Z. 9; 506, Z. 37; 510, Z. 27; 512, Z. 17; 515, Z. 22; 519, Z. 38 u.ö.).

anstoß oder hindernus in dise schwere und langwirige zwyspalt von des Herren Nachtmal sich richten und schicken" (15r) können. Dazu hält er eine Unterrichtung über „den rechten verstand der wort Christi und diß gehaimnus" (15r) für angebracht. Über diese positive Explikation der Abendmahlslehre hinaus ist seiner Einschätzung nach aber auch eine Orientierung über den Streit selbst nötig: Die Christen sollen sich nicht irre machen lassen durch den Abendmahlsstreit, sondern „sich befleissigen ... dise zwyspalt zuverstehn" (15v). Das Ziel dieses Bemühens ist, „das doch sie, ohn alle bitterkait des gemüts, auß freündtlichem und senfftmüiigen [sic!] Gaist, mit den jhenigen, so eintweder von disem Artickel ir bekandtnus, oder underweysung und bericht begern, reden künden" (15v–16r). Andreae sieht die Gläubigen am besten gegen Anfechtung durch den Streit geschützt, wenn sie diesen so begreifen, dass sie trotz des Streits und im Streit selbst Rechenschaft über ihr Abendmahlsverständnis geben können.

Das Widmungsschreiben an den pfälzischen Kurfürsten Ottheinrich macht auf das weitere Anliegen aufmerksam, das Andreae zusätzlich zu dem vorgestellten katechetisch-seelsorgerlichen Anliegen verfolgt: die Sache der Reformation. Er setzt bei Ottheinrich ein persönliches Interesse an der Ausbreitung der Reformation voraus. Eben diese weitere Ausbreitung aber werde durch den wieder auflebenden Abendmahlsstreit belastet, was den Gegnern der Protestanten in die Hände spiele.

In dieser Lage sei als erster Schritt zu einer Überwindung des Dissenses ein gründlicher Vergleich der von den beiden protestantischen Seiten vertretenen Positionen nötig, zumal sich beide Seiten von der jeweils anderen falsch dargestellt fühlten (8v–9r). Dieser Schwierigkeit versucht Andreae bei der Abfassung seiner Schrift Rechnung zu tragen, weshalb er deren Vorzug darin sieht, dass er „den gantzen handel auß baider thail büchern zusammen gezogen, und mit einfeltigen worten erklärt, auch alle hefftige und hässige wort umbgangen" (11r) habe. Andreae beansprucht zwar nicht, auf diese Weise die ersehnte Verständigung herbeizuführen, aber er meint, einen Fingerzeig dafür geben zu können: „ob ich gleichwol hiemit mich nit unterstanden, einige vergleichung zumachen, So werden doch hierauß E.[uer] C.[hurfürstlichen] G.[naden] leichtlich richten und urtailen mögen, wie ferr baide thail sich von einander trennen, und auf was weiß Christliche verainigung (auf welche als mit ainem finger gedeüt worden) zu versuchen werden möcht" (11v). Sollte dies indes nicht gelingen, bleibt ihm die Hoffnung, „vilen einfeltigen Leütlin auß beschwerlichem zweyfel" (12r) zu helfen.

Somit soll der ‚Kurtze und einfältige Bericht' kein eigentlicher Beitrag zum Streit sein, vielmehr kommt in ihm der Streit selbst zur Darstellung; es geht Andreae um eine Darstellung des Streits, die zur richtigen eigenen Beurteilung anleitet und vielleicht sogar zur Klärung des Streits verhilft.[29] Diesem doppelten, zum einen katechetischen und zum anderen auf eine Überwindung des Dissenses gerichteten Anliegen Andreaes entspricht nun auch

[29] Das beschriebene Anliegen Andreaes wird bestätigt durch seine späteren Äußerungen über den ‚Kurtzen und einfältigen Bericht', vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 286f.

die Eigenart seines ‚Berichts': Die Sonderstellung als erster deutschsprachiger Beitrag zum zweiten Abendmahlsstreit wurde bereits erwähnt. Ferner steht Andreaes Absicht einer unpolemischen Abfassung in deutlichem Kontrast zur sonst geübten Polemik, deren Extremfälle Hans Emil Weber als „Ergüsse einer in verdammungswütige Streittheologie verwandelten Christlichkeit"[30] beurteilt hat. Im Unterschied dazu strebt Andreae an, „bayderseyts mainung einfeltig mit Christlichem bericht, one jemands verletzung darzuthun" (10v).

Die an den Kopfzeilen ablesbare Gliederung des ‚Berichts' in drei Teile (13r–88r; 88v–115r; 115v–127r) hat Andreae aus seinem doppelten Anliegen entwickelt: Ein erstes Gliederungsprinzip gewinnt er, indem er eine sachliche Gliederung des ausgedehnten Streits nach den Hauptstreitfragen vornimmt: „*Die erst Frag* ist: Ob in dem hayligen Nachtmal der warhafftig Leib und Blut unsers Herren Jesu Christi, mit Brot und Wein, und auff was weyß ubergeben und geraicht: oder ob Brot und Wein blosse zaychen der genaden Gottes seyen? *Die ander*: So der Leib und Blut Christi gegenwärtig und ubergeben, Ob auch die ungläubigen und Gotlosen des Leibs und Bluts Christi thaylhafftig werden, dieweyl sie eusserlich mit dem mund, das gesegnet Brot essen, und auß dem gesegneten Kelch trincken? *Die Dritt*: Was der rechte brauch des nachtmals Christi sey?"[31] (17rv). Andreae nimmt am Beginn jedes Teils seiner Schrift eine dieser Fragen auf.

Für die Darstellung des Streits über die einzelnen Fragen verbindet Andreae dieses Gliederungsprinzip mit einem zweiten, das er aus den drei theologischen und kirchlichen Spaltungen gewinnt, die in der Auseinandersetzung aufgebrochen seien: „zwischen den Bäpstischen und iren widersachern", „zwischen den Widertäuffern und Lutherischen" sowie „zwischen den Lutherischen und Zwinglischen, wie man sy pfleget zu nennen"(17v). Seine eigene Position in diesem Spannungsfeld verschweigt Andreae nicht, sondern bekundet sein Selbstverständnis als Anhänger Luthers, indem er von „D. Martin Luther seligen und unser mainung, so wir mit ihm leren" (9v), spricht.[32]

---

[30] Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I/2, Gütersloh 1940, ND Darmstadt 1966, 199.

[31] Hervorhebungen B. S.

[32] Neuerdings ist in Erwägung gezogen worden, „auf das Adjektiv ‚lutherisch' für die Bezeichnung der vorkonkordistischen Formationen ganz zu verzichten und den Begriff – quellenkonform – erst vom späten 16. Jahrhundert an, wo der Begriff ‚Luthertum' v. a. im Rahmen konkordistisch geprägter Kontexte und Milieus verstärkt auch als positive Selbstbezeichnung rezipiert zu werden beginnt, zu verwenden", so Thomas Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei" (1548–1551/2), Tübingen 2003, 280f., Anm. 341. Andreaes Rede von „den Lutherischen und Zwinglischen, wie man sy pfleget zu nennen" (17v), bestätigt zunächst einmal, daß diese Parteinamen 1557 durchaus noch als Fremdbezeichnung empfunden wurden und mithin noch nicht als Selbstbezeichnung rezipiert waren. Wenn Andreae aber in der angeführten Weise die lehrmäßige Übereinstimmung mit Luther bekundet, wird darin ein Gruppenbewusstsein in gemeinsamer positiver Bezugnahme auf Luther und dessen Lehre fassbar – „so wir mit ihm leren" –, das die historiographische Verwendung des Substantivs ‚Lutheraner' wie auch des Adjektivs ‚lutherisch' m. E. als durchaus angemessen und zudem aussagekräf-

3 Die theologische Argumentation des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts'

Die Darstellung der theologischen Argumentation des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' folgt dem sachlichen Aufbau der Schrift. Dabei erhält der erste Teil den meisten Raum, denn hier ist das in Abschnitt 2 vorgestellte Programm unter Berücksichtigung beider Gliederungsprinzipien konsequent durchgeführt, während im zweiten und dritten Teil aufgrund einer anderen Streitlage nicht alle drei theologisch-kirchlichen Spaltungen berücksichtigt werden.

3.1 Die Frage nach der Gabe des Abendmahls

Die erste Streitfrage ist in der Fassung, die Andreae ihr am Ende der Einleitung gegeben hatte, ein komplexer Zusammenhang von Fragen nach dem Verhältnis zwischen den Abendmahlselementen und Leib und Blut Christi.[33] Diesen Fragenzusammenhang führt Andreae später auf eine gemeinsame Grundfrage zurück und benennt als „die erst Frag: Was uns im hayligen Nachtmal gegeben werd" (82v). Es gilt nun nachzuzeichnen, wie Andreae die Streitfrage zugleich als Sachfrage behandelt, indem er zunächst von der Auslegung der Heiligen Schrift her eine Antwort erteilt (3.1.1), die er sodann auf die theologisch-kirchlichen Spaltungen anwendet (3.1.2 und 3.1.3), um schließlich den Leser in Form knapper Antworten auf Katechismusfragen zu einer eigenen Antwort anzuleiten (3.1.4). Die Erschließung von Andreaes Darstellung der ersten beiden Spaltungen (3.1.2) dient zugleich der Vorstellung seiner kontroverstheologischen Verfahrensweise.

3.1.1 Andreaes exegetische Grundlegung

Andreae stellt an den Anfang der exegetischen Grundlegung (18v–28r) das Schriftwort selbst. Denn die Antwort auf die erste Frage finde sich bei den Evangelisten und bei Paulus als ihrem vollmächtigen Ausleger: „Auff die ersten Frag zu antworten, ... Geben uns nicht allein die hailigen Evangelisten ain einhelligen Bericht, sonder der haylige Apostel Paulus lehret uns auch gar

---

tiger als die bisher vorgeschlagenen Alternativen erscheinen lässt. Die beiden Begriffe werden daher in dieser Studie zur Kennzeichnung des erwähnten Gruppenbewusstseins und Selbstverständnisses verwendet, ohne damit anachronistisch eine konfessionelle Verfestigung behaupten zu wollen. Zur Bezeichnung der abendmahlstheologischen Kontrahenten dieser Gruppe als ‚Schweizer' vgl. unten in Anm. 58. Zugegebenermaßen vermag das Nebeneinander einer personenbezogenen und einer geographischen Gruppenbezeichnung nicht ganz zu befriedigen; es trägt aber bis zu einem gewissem Grade den historischen Gegebenheiten Rechnung, insofern der Personenbezug auf der ‚Schweizer Seite' zumal nach der Verabschiedung des ‚Consensus Tigurinus' deutlich weniger ausgeprägt ist als auf der ‚lutherischen', wie es sich auch in den späteren Konfessionsbezeichnungen ‚reformiert' und ‚lutherisch' widerspiegelt.

[33] Die Frage ist oben bei Anm. 31 im Wortlaut zitiert.

fein, in welchem verstand auch wir des Herren wort sollen auffnemen, wie sy von den Evangelisten beschriben sein." (18v). Hierauf zitiert Andreae die synoptischen Einsetzungsberichte und I Kor 11,23b–25 im Wortlaut (19r–20v).

Es entspricht Andreaes schon im Widmungsschreiben bekundetem Anschluss an Luther,[34] dass er vor aller Auslegung und Darlegung die biblischen Texte selbst zur Sprache kommen lässt. Er folgt damit Luthers Vorbild, der im Großen Katechismus für die Darlegungen über das Abendmahl fordert: „Und solchs alles aus den Worten gegründet, dadurch es von Christo eingesetzt ist, welche auch ein iglicher wissen soll, der ein Christ will sein und zum Sakrament gehen."[35] Demgemäß geht im Großen Katechismus eine aus den biblischen Berichten zusammengestellte Fassung des Einsetzungsberichts den weiteren Ausführungen voraus.[36] Im Anschluss an Luther wurde später generell für die lutherische Abendmahlslehre „die Begründung durch das Schriftwort ... entscheidend als Legitimation"[37]. Andreae verfährt hier demnach recht konventionell. Seine anschließende Auslegung hingegen ist von eigenen Akzentuierungen gekennzeichnet.

Auffällig ist an Andreaes Auslegung zunächst, dass sie recht kurz und nicht sehr subtil ist. Andreae diskutiert die Einsetzungsberichte nicht im einzelnen, er nimmt keinen eingehenden Vergleich vor. Darin unterscheidet sich seine Auslegung allerdings durchaus noch nicht vom Gros lutherischer Exegesen; Ausnahmecharakter haben vielmehr Luthers Auslegung in ‚Vom Abendmahl Christi'[38] und Martin Chemnitz' Exegese[39]. Außerdem kann Andreaes schlichte Auslegungsweise aus seinem katechetisches Anliegen erklärt werden.

Bemerkenswert ist nun aber, dass Andreae im Zuge der Auslegung ausdrücklich fordert, „das man fürnämlich auff den sinn und mainung, und nicht auff die blosse wort achtung haben solle" (23r). Diese geradezu nach Art eines hermeneutischen Prinzips aufgestellte Forderung unterscheidet sich deutlich von dem für Luthers Anhänger in der Abendmahlslehre kennzeichnenden Insistieren auf wörtlicher Exegese der Einsetzungsberichte.[40] Zwar stellt Andreae das angeführte Prinzip auf im Zuge seiner Abweisung des römisch-katholischen Gebrauches der Einsetzungsworte (21v–26r): Auch wenn die verschiedenen Einsetzungsberichte „im sinn aber und maynung ... einhellig" seien, so könnten die Einsetzungsworte dennoch wegen ihres abweichenden Wortlauts unmöglich ex opere operato wirkende Konse-

---

[34] Vgl. das oben bei Anm. 32 angeführte Zitat.

[35] BSLK 708, Z. 3–7.

[36] BSLK 708, Z. 16–32.

[37] Helmut Gollwitzer, Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937, ND München 1988, 5; im Original teilweise gesperrt gedruckt.

[38] Sie nimmt in der Weimarer Ausgabe über 40 Druckseiten ein: WA 26, 445–498.

[39] Vgl. Gollwitzer, Coena Domini (wie Anm. 37), 8–53. Gollwitzer stellt Chemnitz gerade als denjenigen lutherischen Theologen heraus, der sich „durch die Umsicht der exegetischen Durchführung ... vor allen anderen" auszeichne (ebd., 8.).

[40] Vgl. Gollwitzer, Coena Domini (wie Anm. 37), 39: „Wörtliche Exegese war der Vorsatz der lutherischen Theologie."

krationsworte des Priesters sein; die Konsekration sei vielmehr so zu verstehen, „daß sie stehe in der stifftung, befelch und ordnung unsers Herren Jesu Christi, und nicht in der blossen sprechung der Wort Christi" (21v–22r).

Aber das hermeneutische Prinzip, der Aussageintention den Vorzug zu geben vor dem Wortlaut, hat für Andreae Gültigkeit über den kontroverstheologischen Kontext hinaus. Denn er setzt sich auch in der positiven Durchführung seiner Auslegung von dem Insistieren auf wörtliche Exegese ab, das in der exegetischen Praxis vieler Lutheraner die folgende Ausprägung hatte: „Ausgangspunkt ist für sie jener als zentral angenommene Satz: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meum; und ihn wörtlich zu interpretieren [sic!] heißt ihn rein aus dem einfachsten Sinn seiner einzelnen Worte heraus zu verstehen."[41] Andreae wählt einen anderen Ausgangspunkt und ein anderes Verfahren. Er stellt zunächst heraus, dass die vier Einsetzungsberichte übereinstimmend im Abendmahl „zway underschidliche ding, welche bey einander ein Sacrament machen" (20v), bezeugen. Es handelt sich um eine irdische und eine himmlische Größe: „Das irdisch ist Brot und Wein" (20v–21r). „Das hymmelisch ist der Leib und das Blut unsers Herren Jesu Christi" (21r).

Die beiden unterschiedlichen Größen werden durch Christi Worte im Abendmahl zueinander in Beziehung gesetzt. Um dieses In-Beziehung-Sein zu kennzeichnen, beschreibt Andreae das Verhältnis von Brot und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl durch die Präposition ‚mit' als Miteinander: Nach den Einsetzungsberichten habe Christus „in seinem letsten Abendtmal seinen Jüngern nicht bloß Brot und Wein, sonder *mit* solchen seinen warhafftigen Leib und Blut gegeben"[42] (21r). Dieses Miteinander der Elemente mit Leib und Blut Christi im Abendmahl ist die Grundgegebenheit des Abendmahls. So bekommen die Elemente „ainen newen nammen [sic!] ..., dass sie der Leib und Blut Christi genennet werden; nicht darumb allain, daß sy ain gleichhait mit dem Leib und Blut Christi haben, sonder das *darmit* der Leib und Blut Christi warhaftig ubergeben und gereicht werden"[43] (21v).

Andreae bemüht sich, dieses Miteinander der Elemente mit Leib und Blut Christi so zu fassen, dass sowohl ihre bleibende Unterschiedenheit als auch ihre untrennbare Verbundenheit ausgesagt werden. Dazu habe Paulus in I Kor 10 den Weg der Unterscheidung gewiesen, wonach weder Vermischung noch Trennung dem Geheimnis gerecht würden. Mit I Kor 10,16 wollte Paulus demnach „zuverstehn geben, daß das Brot nit in den Leib, noch der Wein in das blut Christi verwandelt werden. Sonder wer sich des Weins und Brots thailhafftig mach, der mache sich auch thailhafftig des Leibs und bluts Christi" (26v–27r). So legt Andreae für schriftgemäße Aussagen über das Abendmahlsgeheimnis präzise Grenzen fest: Es darf seines Erachtens nur so bestimmt werden, dass die Elemente auf der einen und Leib und Blut Christi auf der anderen Seite weder als vermischt noch als getrennt verstanden werden. Dies ist für ihn das Mindeste, was eine schriftgemäße Abendmahls-

[41] Gollwitzer, Coena Domini (wie Anm. 37), 30.
[42] Hervorhebung B. S.
[43] Hervorhebung B. S.

lehre einhalten muss; Andreae lehnt aber auch ab, darüber hinauszugehen und tiefer in das Geheimnis zu dringen.

Nicht von ungefähr erinnern diese Bestimmungen an das christologische Dogma von Chalcedon im Jahre 451, in dem keine letztgültige theologische Lösung festgeschrieben wurde, sondern „nur die Kriterien ..., die bei jeder christologischen Theorie unbedingt beachtet sein müssen".[44] Andreae, dem die Geschichte des christologischen Dogmas vertraut war – hierzu ist beispielsweise auf seine Abwehr einer euthychianischen Vermengung der beiden Naturen Christi zu verweisen (vgl. 53v) –, trifft die genannten Festlegungen wahrscheinlich in bewusster struktureller Analogie zum christologischen Dogma.

Von hier aus ist in den Blick zu nehmen, dass Andreae die Formulierung „Das Brot sey der Leib Christi: und der Kelch oder Wein sey das blut Christ" (27v) in der exegetischen Grundlegung nur mit Vorbehalten einführt. In der Conclusio der Grundlegung (27r–28r) stellt er fest, dies dürfe „nit so grob" (27v) verstanden werden, als seien Brot und Wein nicht mehr vorhanden. Vielmehr müsse mit Irenäus[45] gesagt werden: „ ... das Brot, so von der Erden ist, als bald es den beruff Gottes empfahet, ... ist nicht mehr gemain brot, sonder Eucharistia, das ist: ein brot der dancksagung (oder wie es S. Paulus genennet hat) ain gesegnets brot, das da begreyfft zway ding, ain irdisch und hymmlisch: das irdisch, ist Brot und wein: das hymmlisch, ist der leib und blut Christi." (27v–28r).

Der Akzent liegt also auch hier auf der unvermischten Unterschiedenheit der Elemente auf der einen und des Leibes und Blutes Christi auf der anderen Seite. Damit will Andreae jede einseitige Beanwortung der Frage nach der Gabe des Abendmahls ausschließen. Ausgeschlossen ist zum einen die täuferische Auffassung, dass das Abendmahl ein bloßes Brotbrechen sei. Eine eindeutige Abgrenzung ist zum anderen gegenüber der Transsubstantiationslehre vollzogen, die Andreae in der Darstellung der Spaltung zwischen den Anhängern des Papstes und den Protestanten verwirft (28r–34r): Die Lehre von der Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi sei „den worten Christi und unserm Christlichem glauben strack zuwider" (31v). Dem stehe als protestantische Auffassung entgegen: „baide tail des Sacraments, Brot und Leib, Wein und blut Christi bleiben irer substantz halber unveruckt, werden aber bayde mit einander im Nachtmal geraicht und ubergeben" (31r).

Um der Eindeutigkeit genau dieser Abgrenzung willen aber erscheint Andreae die Formulierung „Das Brot sey der Leib Christi: und der Kelch oder Wein sey das blut Christi" (27v) erläuterungsbedürftig. Deshalb zieht er durchweg die Formulierung vor, im Abendmahl werde „mit Brot und Wein der warhafftig Leib und blut Christi gegeben und uberraicht" (37r).[46] Dementsprechend meidet er auch sonst alle Ausdrücke, die über die Aussage

---

[44] Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh [7]1990, 301.

[45] Andreae bezieht sich hier auf Irenäus, Adversus haereses IV, 18, 5 (Migne PG 7, 1028f).

[46] Vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 283: „Andreäs Formel für die Abendmahlslehre ist das ‚cum pane in coena'".

der untrennbaren Verbundenheit der Elemente mit Leib und Blut Christi hinaus auf eine Aussage der Identität von Elementen und Leib und Blut Christi zielen.

An diesem Punkt besteht eine deutliche Differenz zwischen Andreae und anderen Lutheranern, deren Interesse in Richtung der „Gleichsetzung von Brot und Leib“[47] ging. Demgegenüber verschaffte sich Andreae durch den bewussten Verzicht auf diese Gleichsetzung theologischen Spielraum im Blick auf die Kontroverse zwischen Lutheranern und Schweizern. Er vermied damit nämlich nicht nur Formulierungen, die den Schweizern besonders anstößig waren, sondern konnte auch die gemeinsame Frontstellung gegen die Transsubstantiationslehre als verbindendes Moment herausstellen.

Bei aller Differenz zu anderen Lutheranern konnte Andreae seine Fassung des Verhältnisses zwischen Elementen und Leib und Blut Christi indes von verschiedenen Dokumenten gedeckt sehen, die in seiner württembergischen Kirche in offizieller Geltung standen. So haben seine Grenzziehungen für Aussagen über das Abendmahlsgeheimnis ein Vorbild in der ‚Confessio Virtembergica‘ von 1552, die feststellt: „ … cum de pane dicitur; Hoc est corpus meum, non necesse est, ut substantia panis mutetur in substantiam corporis Christi, sed ad veritatem sacramenti sufficit, quod corpus Christi vere sit cum pane praesens“[48]. Sehr eng berührt sich Andreaes Vorzugsformulierung auch mit der Württembergischen Kirchenordnung von 1553, welche die Lehre „der Augspurgischen und unser Confession“ dahingehend zusammenfasst, „das in dem Nachtmal Christi der leib und das blut Christi warhaffiglich [sic!] und gegenwürtiglich mit brodt und wein außgeteilt, entpfangen und genossen werden“[49].

Hierher gehört schließlich auch noch die Antwort auf die Frage „Was ist das nachtmal vnsers HERRN Jesu Christi?“[50] in den Fassungen des Brenzschen Katechismus von 1553 und 1556: „Das Nachtmal Christi ist ein Sacrament vnd Göttlich wortzeichen, darinn vns Christus warhafftig vnd gegenwürtig mit brodt vnnd wein sein leib vnd blut schenckt vnd darreicht vnd vergwißt vns darmit, das wir haben verzeihung der sünden und ewigs leben.“[51] Indem Brenz hier gegenüber der Fassung von 1535 den Zusatz „mit brodt unnd wein“ einfügte,[52] berücksichtigte er die 1536 abgeschlossene Wittenberger Konkor-

---

[47] Gollwitzer, Coena Domini (wie Anm. 37), 53.

[48] Brecht/Ehmer (Hg.), Confessio Virtembergica (wie Anm. 19), Art. XVI, 96 (Hervorhebung B. S.).

[49] Richter, Kirchenordnungen (wie Anm. 26), 137.

[50] Johann Michael Reu (Hg.), Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600 I, Gütersloh 1904, 313, Z. 21.

[51] Reu, Quellen (wie Anm.50) 313, Z. 43–46.

[52] In der Fassung von 1535 lautete der entsprechende Passus der Antwort noch: „Es ist eyn sacrament und gotlich wortzeychen, darin Christus vnß warhafftiglich und gegenwertigklich sein leib vnd blut darreycht …“, zitiert nach Reu, Quellen (wie Anm. 50) 313, Z. 22f. Zur Textgeschichte vgl. Chistoph Weismann, Die Katechismen des Johannes Brenz I. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Berlin/New York 1990. Den Hinweis auf die veränderte Formulierung in den späteren Fassungen verdanke ich Matthias Deuschle, Berlin.

die. Den Aussagen der Wittenberger Konkordie selbst kommt besondere Bedeutung zu in der Traditionsgeschichte der von Andreae bevorzugten Formulierung. Denn die Konkordie zieht in ihrem ersten Absatz das gleiche Irenäus-Zitat heran wie Andreae und fasst das Verhältnis von Elementen und Leib und Blut Christi ebenfalls als Miteinander: „Confitentur iuxta verba Irenaei, constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi."[53] Diese Formulierung war 1540 von Melanchthon auch in die ‚Confessio Augustana variata' eingearbeitet worden: „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini."[54]

So gibt es für Andreaes Fassung des Verhältnisses von Elementen und Leib und Blut Christi durchaus Bezugstexte, die unter Lutheranern auch außerhalb Württembergs weithin als autoritativ angesehen wurden, wenn auch darunter mit der ‚Confessio Augustana variata' einen Text, dessen Geltung im Zuge des zweiten Abendmahlsstreits strittig werden sollte. Darüberhinaus wird in den folgenden Abschnitten zu zeigen sein, dass Andreae die untrennbare Verbundenheit der Elemente mit Leib und Blut Christi so absichert, dass dem lutherischen Anliegen der Vergewisserung durch das Abendmahl voll Genüge getan wird. Auch nach Andreae darf der Empfänger des Abendmahls nämlich gewiss sein, dass er ungeachtet aller subjektiven Verfasstheit, indem er die Elemente zu sich nimmt, Leib und Blut Christi empfängt.

3.1.2 Andreaes kontroverstheologische Verfahrensweise am Beispiel seiner Darstellung der ersten beiden Spaltungen

Das in der exegetischen Grundlegung herausgearbeitete Abendmahlsverständnis wendet Andreae anschließend auf die Spaltungen über die Frage nach der Gabe des Abendmahls an. Dabei bringt die Behandlung der ersten und der zweiten Spaltung keine neuen, in der Sache über das bereits dargelegte Abendmahlsverständnis hinausgehenden Bestimmungen. Deshalb soll anhand der Darstellung der ersten beiden Spaltungen Andreaes kontroverstheologische Verfahrensweise vorgestellt werden.

Die erste Spaltung (28r–34r) über die Frage, was uns im Abendmahl gegeben wird, ist zwischen den Anhängern des Papstes und „iren widersachern" (17v) aufgebrochen, die zweite zwischen den Anhängern Luthers und den Täufern (34r–37r). Andreae sieht die beiden Spaltungen in einem historisch-sachlichen Zusammenhang: Nach der anfänglichen reformatorischen Abweisung der römischen Lehre „seind die Widertäuffer zu weyt auff die rechten seyten gangen" (34r). Der unterstellte historisch-sachliche Zusammenhang erlaubt es Andreae, die beiden abweichenden Auffassungen als symmetrische Verfehlungen des richtigen Abendmahlsverständnisses darzustellen, wonach „die Päbstischen und Widertäuffer ... uns eintweder

[53] BSLK 65, Z. 28–30.
[54] BSLK 65, Z. 45f.

zu weyt auff die rechten, oder zu weyt auff die lingken seytten gefürt: Dann die Päbstler uns kain Brot und Wein im Nachtmal lassen; die Widertäuffer aber, weder den Leib noch das blut Christi gegenwärtig sein bekennen" (37 r).

Hiervon setzt Andreae die Rechtgläubigen ab: „Die Rechtgläubigen gehen die mittelstraß: glauben und bekennen, das nicht allain Brot und Wein, auch nicht allain der Leib und blut Christi, sonder mit Brot und Wein, der warhafftig Leib und blut Christi gegeben und uberreicht werden." (37r). Dieses Bekenntnis der Rechtgläubigen ist in genauer Übereinstimmung mit dem Ergebnis der exegetischen Grundlegung formuliert, wonach es notwendig ist, „zway undterschidliche ding im Nachtmal anzuzaygen, nämlich mit Brot und Wein, den Leib und Blut Jesu Christi" (27rv). Es ist Andreaes grundlegende Verfahrensweise bei der Behandlung der Spaltungen, dass er das exegetisch herausgearbeitete Abendmahlsverständnis als Kriterium heranzieht, um die abweichenden Lehrmeinungen zu beurteilen.

Für Andreaes Verfahren ist ferner kennzeichnend, dass er ganz nach seiner in der Vorrede eingeführten Maxime verfährt, „bayderseyts mainung" darzulegen (10v). So beschreibt er im Falle beider Spaltungen zunächst den *status controversiae* : Nach der Beschreibung der römischen Transsubstantiationslehre (28v) legt er die protestantische Auffassung dar (28v).[55] Analog hält Andreae auch für die Spaltung zwischen Täufern und Lutheranern den *status controversiae* fest (34r–35r). Natürlich begegnet Andreae, der ja seine lehrmäßige Übereinstimmung mit Luther von Anfang an bekundet (vgl. 9v), den gegnerischen Auffassungen nicht vorbehaltlos, vielmehr präjudiziert er schon durch die Darstellung die Beurteilung, weshalb seine Darstellung aus heutiger theologiegeschichtlicher Sicht den gegnerischen Auffassungen nicht vollkommen gerecht wird. Bemerkenswert ist aber sein Bemühen, auch die gegnerischen Auffassungen ernst zu nehmen, indem er beispielsweise der täuferischen Auffassung nicht von vornherein jede biblische Grundlage abspricht, sondern die Berufung der Täufer auf Apg 2,42 erwähnt (vgl. 34v) und in der Abweisung der täuferischen Lehre eigens diskutiert (vgl. 36rv).

An die Darlegung des *status controversiae* schließt sich jeweils die Abweisung der gegnerischen Lehre an (29r–34r; 35r–36v). Andreae fragt dazu, welche der beiden geschilderten Auffassungen den Worten Christi ähnlicher oder gemäßer sei (28v–29r). Bei diesem Rekurs auf das biblische Zeugnis bezieht sich Andreae in erster Linie auf die in der exegetischen Grundlegung bereits ausgelegten Einsetzungsberichte. Ferner nimmt Andreae Begriffsklärungen vor, weil in den Auseinandersetzungen oftmals beide Seiten dieselben Begriffe mit unterschiedlichem Verständnis gebrauchen. So weist er in der Auseinandersetzung mit der römischen Lehre auf das unterschiedliche Verständnis des Begriffs ‚Gestalt' hin: „Dann bey uns ist und hayßt die gestalt des Brots und Weins anderst nichts, dann Brot und Wein selber, in irem wesen gantz unverändert, aber zu ainem andern brauch verwendet. Den Päbstlern aber haißt es nicht das wesen des Brots und Weins, sonder allain die gestalt, als die farb, die form, den geschmack" (32v).

Der Durchgang durch Andreaes Darstellung und Beurteilung der ersten beiden Spaltungen lässt somit drei signifikante Momente für Andreaes

[55] Zur Sache vgl. oben in Abschnitt 3.1.1.

kontroverstheologische Verfahrensweise erkennen: 1.) Andreae benutzt das in der exegetischen Grundlegung herausgearbeitete Abendmahlsverständnis als Kriterium zur Beurteilung der Spaltungen. 2.) Andreae stellt die Spaltungen dar, indem er den *status controversiae* erhebt und referiert. 3.) Andreae nimmt um der begrifflichen und sachlichen Klarheit willen Klärungen von Begriffen vor, die in den Auseinandersetzungen mit unterschiedlichem Verständnis gebraucht werden.

3.1.3 Andreaes Darstellung der Kontroverse zwischen Lutheranern und Schweizern um die Gabe des Abendmahls

Von der beschriebenen kontroverstheologischen Verfahrensweise macht Andreae nun auch bei der Behandlung der dritten Spaltung (37r–82v) Gebrauch. Diese Verfahrensweise ermöglicht es ihm, die Darstellung und Beurteilung des Streits „zwischen den Zwinglischen und Lutherischen" (37r) zu strukturieren, der nach Andreae „der allerhefftigest, weytleüffigest und verwürteste" Streit ist (37v). So beginnt er mit der Vorstellung des eigentlichen *status controversiae* (37r–41v). Danach klärt er die umstrittenen Begriffe ‚leiblich' und ‚geistlich' (43r–53r).

Des weiteren geht er auf Einzelprobleme des Streits ein, zu denen er jeweils den *status controversiae* vorstellt, bevor er eine Entscheidung der jeweiligen Streitfrage vornimmt. Auf diese Weise werden erörtert: die Frage nach der Möglichkeit einer Austeilung von Leib und Blut Christi im Abendmahl (53r–63r), das Verständnis der Himmelfahrt Christi und die Frage der Ubiquität des Leibes Christi (63r–74r) sowie die Auslegung von Joh 6,63 (74r–78r). Die Darstellung endet mit abschließenden Ausführungen zu den strittigen Punkten (78r–82v).

Die prägende inhaltliche Tendenz für Andreaes Behandlung der dritten Spaltung zeichnet sich schon darin ab, wie Andreae sie der Erörterung der ersten beiden Spaltungen zuordnet. Bei allen schweren Differenzen zwischen den Anhängern Luthers und denen Zwinglis sieht er diese nämlich zuallererst in einer gemeinsamen Frontstellung gegen die Anhänger des Papstes. Aus diesem Grund stellt Andreae die Spaltung „zwischen den Bäpstischen und iren widersachern" (17v) als erste dar und nimmt dabei keine inneren Differenzierungen des protestantischen Widerparts vor. Außerdem fällt für ihn die Abendmahlslehre im Anschluss an Zwingli nicht in eins mit der täuferischen Anschauung: Anders als den Täufern wirft er den Anhängern Zwinglis nicht die Abweichung von der „mittelstraß" durch Leugnung der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi vor.

Vielmehr stellt er zu Beginn der Vorstellung des *status controversiae* fest, dass in der dritten Spaltung eigentlich nicht umstritten sei, ob „in dem hailigen Nachtmal der warhafftig Leyb und blut Christi außgethailet werden" (37v). Nicht allein Luther bekenne die Gegenwärtigkeit, „[s]onder es wöllens auch die Zwinglischen nyemals geleügnet haben; dann (sagen und schreiben sy) was wäre das für ein Nachtmal des Herren, so der Herr selbs nicht gegenwärtig wäre" (37v–38r). Die Streitfrage sei hingegen, „wie, und auff was weyß, der Leyb und blut Christi im hayligen Nachtmal mit Brot und wein gegenwärtig sey, und ubergeben werd" (38r).

Durch diese Auffassung über die eigentliche Streitfrage unterscheidet sich Andreaes Einschätzung der Schweizer Position charakteristisch von derjenigen der meisten lutherischen Teilnehmer am Abendmahlsstreit. Der lutherische Protagonist Joachim Westphal etwa hatte sich in der Streitschrift, mit der er den zweiten Abendmahlsstreit eröffnete, gerade darauf berufen, dass die Gegner zwar untereinander in chaotischer Weise uneins seien, aber darin übereinstimmten, dass sie die Gegenwart Christi im Abendmahl leugneten.[56] Andreae kennt diese Vorwürfe. Er übernimmt sie aber nicht ungeprüft, sondern versucht, bei der Vorstellung des *status controversiae* zwischen dem Selbstzeugnis und der Fremdeinschätzung beider Seiten zu differenzieren.

Zum Ausgangspunkt für die Vorstellung des *status controversiae* (37r–41v) nimmt Andreae sodann die unterschiedlichen Auslegungen der Worte „Das ist mein Leib." Luther habe sie in seiner Schrift ‚Daß diese wort Christi (Das ist mein Leib etce) noch fest stehen widder die Schwermgeister'[57] mit einer vierfachen Redeweise dahingehend ausgelegt, dass „mit dem Brot, neben dem Brot, in dem Brot, bei dem Brot, werd uns sein Leyb gegeben" (38r). Demgegenüber legten die Schweizer[58] die Worte Christi signifikativ aus: „das bedeüt mein Leyb; Das ist ain figur meines Leybs; Das ist ain zaichen meins Leibs" (38v). Anstatt nun sofort diese beiden Auslegungsformeln als miteinander unvereinbar zu konfrontieren und darüber zu urteilen, welche von ihnen dem in der exegetischen Grundlegung herausgearbeiteten Abendmahlsverständnis gemäß ist, geht Andreae einen Schritt hinter die strittigen Auslegungsformeln zurück und fragt, welche Anliegen ihnen zugrundeliegen. Damit gewinnt er die Möglichkeit, eine *interpretatio ad bonam partem* beider Positionen zu versuchen, was bei einer isolierten Konfrontation der Auslegungsformeln nicht möglich wäre.

Nach Andreae war es Luthers Anliegen, mit seiner Auslegungsformel „die warhafftige gegenwärtigkait des flayschs Christi, welches mit dem Brot ein Sacrament machet" (38v), anzuzeigen. Unter Verweis auf dieses Anliegen kann Andreae auch den Vorwurf entkräften, dass Luther „den Leib Christi inns Brot einschliesse, oder an dz Brot heffte" (39r). Denn Luther habe mit seinen so gedeuteten Formulierungen „auffs verständlichst und gröbest den einfältigen anzaigen" wollen (39r), dass der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig sei.

Im Blick auf die Schweizer Auslegungsformel stellt Andreae zwei verschiedene Einschätzungen vor, welches Anliegen ihr zugrundeliege. So wollten die Schweizer mit der signifikativen Auslegung aussagen *„eintweder*

---

[56] Zu Westphals Schrift ‚Farrago confuseanarum et inter se dissidentium Oppinionem de coena Domini, ex Sacramentariorum libris congesta' vgl. Gustav Kawerau, Westphal, Joachim, lutherischer Streittheologe, gest. 1574, in: RE 21 (^{3}1908) 185–189, hier besonders 186.

[57] WA 23, 64–283; dort 65, Z. 1f. der Titel. Zu der Auslegungsformel vgl. 145, Z. 29f.

[58] Andreae selbst spricht nicht von ‚Schweizern', sondern nennt das Gegenüber zu den Lutheranern entweder „die Zwinglischen" (z. B. 37v) oder schlicht „der ander thayl" (z. B. 75r). Er stellt aber unter dem Stichwort „die Zwinglischen" diverse Positionen aus dem Gedankengut der Schweizer Reformation vor. Darum verwende ich im Folgenden abweichend von Andreaes Spachgebrauch die Bezeichnung ‚Schweizer'.

(wie sy von vilen beschuldigt werden) kain gegenwertigkait des Flaischs und bluts Christi im hailigen Nachtmal; *oder* den underschaidt zwischen Brot und Leyb Christi, auff das diß Brot nach seiner substantz nicht für den natürlichen Leyb Christi gehalten werd, welchs des Pabsts mainung und vor oben einfältigklich mit grundt der warhait widerlegt ist"[59] (38v). Andreae kennzeichnet durch die Parenthese „wie sy von vilen beschuldigt werden" die erste Einschätzung als Fremdeinschätzung. Ihr stellt er später das Selbstzeugnis der Schweizer entgegen, die sich gegen den Vorwurf verwahren, dass sie die Gegenwart des Leibes Christi leugneten (40r). Die zweite Einschätzung, wonach die Schweizer Auslegung darauf abzielt, den Unterschied zwischen Brot und Leib Christi festzuhalten, ist Andreaes Vorschlag einer *interpretatio ad bonam partem*. Denn nach dieser Einschätzung wäre die signifikative Auslegung gegen die Transsubstantiationslehre des Papstes gerichtet, was im Einklang mit lutherischen Anliegen stünde, wie Andreae durch den Rückverweis auf seine eigene Widerlegung der Transsubstantiationslehre unterstreicht.

Andreae beansprucht nicht, mit seinem Vorschlag einer *interpretatio ad bonam partem* das Schweizer Verständnis der signifikativen Auslegung erschöpfend wiederzugeben. Vielmehr weist er auf die Möglichkeit hin, dass hinter der umstrittenen signifikativen Auslegung ein auch aus lutherischer Sicht berechtigtes Anliegen stehen könnte. Diese Vorgehensweise birgt allerdings die Gefahr, bestehende Differenzen zu verdecken. Deshalb wendet Andreae ein eindeutiges Kriterium an. Die *interpretatio ad bonam partem* ist für ihn nur dann zulässig, wenn die zum Guten gedeutete Auffassung nicht in Widerspruch zu dem in der exegetischen Grundlegung herausgearbeiteten Abendmahlsverständnis steht. Anhand dieses Kriteriums bestimmt er die Grenzen für die Zulässigkeit der signifikativen Auslegung: Sofern der Sinn der Worte Christi, wie Andreae ihn festgestellt hat, gewahrt bleibt, kann der Schweizer Sprachgebrauch geduldet werden: „Dann wer will leügnen, daß das Brot den Leib Christi nicht bedeüte? Wer will leügnen, das es ain zaichen oder figur seines Leibs sey?" (40v). Als Grenze steht jedoch fest, dass es unvereinbar mit den Worten Christi und des Paulus wäre, „so man ... sagen wolt, es wäre ain bloß zaichen, figur oder bedeütung des leibs Christi, und darzu nicht des gegenwärtigen, sonder abwesenden Leybs" (41r).

Was erreicht Andreae, indem er in der beschriebenen Weise nach Maßgabe eines klaren Kriteriums eine *interpretatio ad bonam partem* versucht? Gewiss erzielt er damit keine unmittelbare Lösung der zwischen Lutheranern und Schweizern strittigen Fragen, wie am Beispiel der signifikativen Auslegung der Einsetzungsworte gezeigt werden kann: Der ‚Consensus Tigurinus' fordert die signifikative Auslegung, indem Art. XXII festlegt, dass die Einsetzungsworte „figuratae accipienda" [60] seien. Daneben verwirft Art. XXIV die Vorstellung einer Gegenwart des Leibes Christi mit dem Brot als „cum pane copulare".[61] Somit ist die im ‚Consensus Tigurinus' vertretene signifikative Auslegung der Einsetzungsworte keineswegs mit dem Abendmahlsverständnis Andreaes

[59] Hervorhebung B. S.
[60] BSRK 162, Z. 46.
[61] BSRK 163, Z. 9–14.

vereinbar, das sich ja gerade in der Formulierung zusammenfassen lässt, im Abendmahl werde *mit* Brot und Wein Leib und Blut Christi gegeben. Diese Unvereinbarkeit muss auch Andreae bewusst gewesen sein. Dennoch hat er sich gerade in den trennenden Fragen um Deutungen zum Guten bemüht. Der Grund dafür dürfte sein, dass er die trotz aller Zerstrittenheit bestehenden Gemeinsamkeiten freilegen wollte.

Die Vorstellung des *status controversiae* der dritten Spaltung gibt mithin als prägende inhaltliche Tendenz für Andreaes Behandlung des innerprotestantischen Gegensatzes in der Abendmahlslehre zu erkennen, dass Andreae die starren theologischen Fronten der Abendmahlskontroverse zu durchbrechen versucht, indem er strittige Meinungen auf mögliche Deutungen zum Guten hin prüft. Diese Prüfung bindet er an das Abendmahlsverständnis, das er durch Auslegung des biblischen Zeugnisses erlangt hat. Außerdem nimmt er diese Prüfung auf mögliche Deutungen zum Guten nach eigenem Bekunden im Anschluß an Luther vor.[62] Dies gilt, obwohl er einzelne Formulierungen Luthers und seiner Anhänger nur mit Vorbehalt gebraucht und auch diese in gewisser Weise zum Guten deutet, indem er auf das dahinter stehende Anliegen verweist. Im Anliegen aber weiß Andreae sich mit Luther und dessen Anhängern in der Abendmahlslehre einig, weil dieses Anliegen nach seinem Urteil dem biblischen Zeugnis gerecht wird, indem es die objektive Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zur Geltung bringen will: „In Summa, Doctor Luthers seligen mainung und unser aller, die wir ime nachreden ist anderst nicht, dann die gegenwärtigkait des leibs Christi im Nachtmal zu erhalten" (59v).

3.1.4 Andreaes Beantwortung der ersten Frage in Form katechetischer Fragstücke

Alle Ausführungen zur ersten Frage werden zusammengefasst in den Fragstücken, mit denen Andreae die Behandlung der ersten Frage abschließt (82v–88r). Er knüpft hier formal an den Kleinen Katechismus Luthers und an Brenz' Katechismen an, deren Darlegungen ebenfalls in Form von Fragen und Antworten geboten werden. Die Verwendung von Fragstücken entspricht Andreaes Intention, seine Leser dazu anzuleiten, dass sie Rechenschaft über ihr Abendmahlsverständnis ablegen können; die Fragstücke stellen das seelsorgerlich-katechetische Zentrum von Andreaes Schrift dar.

Das erste Fragstück enthält die zusammenfassende Antwort auf die Leitfrage des ersten Teils des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts': „Darumb so du gefragt wirdst: Was gibt man dir im hayligen Nachtmal? Antwort du: Mit Brot und Wein den waren Leyb und blut Christi." (82v). Das zweite und das dritte Fragstück bringen die Abgrenzungen gegen die täuferische Lehre und gegen die Transsubstantiationslehre (83r).

Vierte und fünfte Frage betreffen die Kontroverse zwischen Lutheranern und Schweizern über die Weise der Gegenwart Christi. Auf die Alternative des

[62] Vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 278: „So bemüht sich Andreä in seiner Abendmahlslehre einerseits um die Betonung alles Verbindenden mit Calvin, ohne doch andererseits die für die lutherische Sakramentslehre dieser Zeit konstitutiven Momente preiszugeben".

vierten Fragstücks, ob Leib und Blut Christi geistlich oder leiblich mitgeteilt werden, lässt Andreae sich in der Antwort nicht ein. Sie lautet: „Ja, seinen warhafftigen Leyb und Blut auf ain himmlische Gaistliche weyß, die er waißt und die betrübten gewissen wol erfaren." (83v). Die fünfte und letzte Frage wird dem Leser in den Mund gelegt: „So du fragst: Wie ist aber dasselbig ewig Wort, dass da Flaysch worden ist, bey dem hailigen Nachtmal gegenwärtig?" (86v). Nach der lapidaren Erwiderung „Eben wie es ist" (86v) erinnert Andreae an seine Ausführungen zur Ubiquität (63r–74r) und fasst sie in einem Bekenntnissatz zusammen: „Eben derselbige Christus unzertrennet, warer Gott und Mensch, der im gehörten Wort gegenwärtig ist, und durch den glauben in aines yeden gläubigen menschen hertzen wohnet, der wirt uns auch durch das sichtbarlich wort, das ist: im hayligen Sacrament gegeben." (86v–87r).

Andreae hat somit im ersten Teil seines ‚Berichts' ein Verständnis des Abendmahls expliziert, das die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Leib zum Zentrum hat. Dass diese Realpräsenz an keine Bedingung auf Seiten des Empfängers gebunden ist, stellt er im zweiten Teil sicher.

3.2 Die Frage der manducatio impiorum

Im zweiten Teil seines ‚Berichts' (88r–115r) wendet Andreae sich einer seinerzeit vielverhandelten Frage zu, die sich unter der Voraussetzung der Realpräsenz von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein stellt: „So der Leib und Blut Christi gegenwärtig und ubergeben: Ob auch die ungläubigen und Gotlosen des Leibs und Bluts Christi thaylhafftig werden, dieweyl si eusserlich mit dem mund das gesegnet Brot essen und auß dem gesegneten Kelch trincken?" (17rv). Die Beantwortung dieser Frage setzt die Behandlung der Spaltung zwischen Lutheranern und Schweizern fort. Die Frage nach der Weise der Gegenwart ist nun zugespitzt zur Frage, ob Leib und Blut so im Sakrament gegenwärtig sind, dass durch die *manducatio impiorum* auch die Gottlosen ihrer teilhaftig werden, oder ob die Art der Gegenwart so ist, dass nur die Gläubigen im Glauben Christi teilhaftig werden können.

An Andreaes Behandlung der *manducatio impiorum* ist hervorzuheben:

1.) Den Schweizer Einwänden, die er detailliert darstellt und einzeln entkräftet (90r–92v; 97v–106v), billigt er zu, dass sie aus der Schrift belegt und gut konzipiert seien. Es gebe „zu bayder seyten ein guten schein ... weil neben zeügknus der hailigen schrift von baiden thailen bewegende ursachen eingefürt werden" (92r).

2.) Andreae versucht, die Schweizer Argumentation, dass das Fleisch Christi das lebendigmachende Leben sei und also von den todverfallenen Gottlosen nicht empfangen werde könne, nicht einfach durch einen stereotypen Verweis auf I Kor 11,27–30 auszuhebeln. Vielmehr lässt er sich auf sie ein und bringt ein neues exegetisches Argument: Christus ist nicht nur Fleisch geworden, um Leben zu wirken, sondern auch, um Gericht zu halten, wofür Andreae sich auf Joh 5,22.26f. beruft. Damit erreicht er, dass auch der Genuss durch die *impii* ein wirksamer Genuss ist, nur kein heilswirksamer. Für

Andreae ist Joh 5 die Grundstelle zur Beantwortung der Frage nach der *manducatio impiorum*:[63] „Dieweyl aber dasselbig Flaisch Christi nicht nur ain aigenschafft hat: das es das leben ist und lebendig machet, Sonder noch aine: das ime alles Gericht ubergeben sey, so ändert sich das flaisch Christi im Nachtmal nicht, weychet auch nicht von dieser stifftung umb des unglaubens willen deren so hinzu gehen, sonder nach aigenschaft deren so es empfahen, erzayget es auch sein aigenschafft und würckhung underschidlich, und bleibt doch ain Flaisch in dem Gläubigen das leben, im ungläubigen das Gericht." (94v–95r).

Die Gefahr dieser Lösung ist: Das Gericht erscheint nicht mehr als *opus alienum* des eigentlich zur Versöhnung gesandten Christus, sondern wird mit der Lebenswirkung Christi beinahe äquivalent. Andreae weiß darum, dass die Propagierung der *manducatio impiorum* die gewissenströstende Kraft des Abendmahls verdunkeln kann: „wo diser wort aigenschafft nicht wol erklärt werden, so bringt es vil mißverstandt" (107v). Auch mancher Fromme werde voller Skrupel denken: „Ach du bist villeicht auch deren einer der es zum gericht empfangen möchte. Demnach stehe still und verzeuchs" (109v). Aus diesem Grund mahnt Andreae: „Darumb sollen die Kirchendiener unterschidlich lehren" (109v), indem sie die Gottlosen warnen, den Frommen aber versichern, dass die Bußfertigen das Abendmahl zum Heil empfangen.

3.) Andreae bekräftigt die Auffassung von der *manducatio impiorum*, indem er auf die Erfahrung rekurriert, dass es die Gottlosen quäle, den Leib Christi zu empfangen. Er führt diese Erfahrung gegen die Schweizer Ablehnung der *manducatio impiorum* ins Feld: „Darumb ist es vil zuwenig geredt, so man lehret, den ungläubigen werde wol der Leib und Blut Christi angebotten, aber sy empfangen umb ires unglaubens nichts dann lähre zaychen. O wie gerne hetten sy nur lähre zaichen" (105v–106r).

Die Einschätzung, dass die Schweizer zur Beantwortung dieser Frage „vil zuwenig" sagen, ist die kräftigste Ablehnung, die Andreae im ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' gegen eine Schweizer Position ausspricht. Nicht von ungefähr fällt diese Ablehnung im Zusammenhang der *manducatio impiorum*, denn sie ist die für notwendig gehaltene Konsequenz aus dem lutherischen Verständnis der Gegenwart Christi im Abendmahl als einer von jeder Voraussetzung auf der Seite des Empfängers unabhängigen, durch Christi Stiftungsworte konstituierten leiblichen Realpräsenz. Hier kann Andreae keine *interpretatio ad bonam partem* der Schweizer Position vornehmen. Für Andreae dient die *manducatio impiorum* außerdem dazu, seine nicht auf die Identität von Elementen und Leib und Blut Christi, sondern auf deren untrennbare Verbundenheit abhebende Fassung der Abendmahlsgabe so abzusichern, dass diese tatsächlich eine objektive, nicht an subjektive Bedingungen auf seiten des Empfängers gebundene Gabe ist.

[63] Andreaes „grundsätzlich christologisch geführte Begründung für die manducatio impiorum" unterscheidet sich von der üblichen lutherischen Begründung, die sich vor allem auf die „Unkräftigkeit des Unglaubens gegen Gottes Einsetzung" stützte, so Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 292.

3.3 Die Frage nach dem rechten Nutzen des Abendmahls

Im dritten und letzten Teil des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' (115v–126r) wendet Andreae sich der Frage zu, „Was der rechte brauch des nachtmals Christi sey?" (17v). Im Zentrum steht eine Aufzählung von verschiedenen Bestimmungen des Nutzens des Abendmahls als Erkennungszeichen der Christen gegenüber Heiden, als Zeichen der christlichen Verbundenheit in der Liebe, als Gedächtnis des Leidens und Sterbens Christi sowie als Danksagung für Christi Leiden und Sterben (118v–122r).

Bemerkenswert ist, dass Andreae keine der genannten Bestimmungen als falsch verwirft. Er stuft sie vielmehr als durchaus berechtigt, aber noch ungenügend ein. Jede dieser Bestimmungen gibt einen Nutzen des Abendmahls an, aber „es ist nicht der fürnemest nutz, von welches wegen der Herr Christus das Nachtmal gestifftet und eingesetzt hat" (119r). Es kommt Andreae darauf an, einen spezifischen Nutzen des Abendmahls zu bestimmen, der nicht auch anders erfüllt wird. Diesen spezifischen Nutzen sieht er in der Stärkung des Glaubens und Mehrung des Lebens Christi in uns (vgl. 120rv).

Die anderen Bestimmungen des Nutzens des Abendmahls sind nach Andreae nicht falsch, aber ungenügend. Für das Verfahren mit solchen Auffassungen gibt Andreae im ersten Teil des ‚Berichts' nach einer Aufzählung verschiedener Auslegungen der Einsetzungsworte die Empfehlung: „Darumb sollen vorerzelte maynung nicht bloß und gentzlich verworffen werden, dieweil sich solchs alles im hailigen nachtmal findet ... Sonder wa die leüt mit solchen mainungen verhafft ..., soll man inen freüntlich anzaygen: Ob wol solchs sich auch bey dem hayligen Nachtmal findet, so mög es doch dises Gehaimnus nicht erraichen, dann im hayligen Nachtmal uber und neben solchen, noch vil ein grössers gegeben und geraicht werde, nemlich der Leyb und Blut unsers Herren Jesu Christi" (56v–57r). Diese Empfehlung zeigt: Verwerfungen ungenügender Meinungen liegen nicht in Andreaes Interesse. Viel lieber nähme er die Vertreter der ungenügenden Bestimmungen an der Hand und führte sie dazu, das rechte Abendmahlsbekenntnis zu erfassen und zu bekennen, damit auch sie in den Genuss des rechten Nutzens des Abendmahls kämen. Wie nun dieses Ansinnen aufgenommen wurde, muss anhand der Rezeption des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' geklärt werden.

4 Ausblick auf Andreaes Abendmahlstheologie von 1557 bis zur Konkordienformel

4.1 Die Rezeption des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts'

Andreae wandte sich mit dem ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' zunächst an einfache Christen, um diese in katechetisch-seelsorgerlicher Absicht über das Abendmahl und über den Abendmahlsstreit zu orientieren und sie zu einem eigenen Urteil anzuleiten. Den einzigen greifbaren Anhaltspunkt für eine Rezeption durch diesen Adressatenkreis stellt die augenscheinlich niedrige Papier- und Druckqualität der vorliegenden Exemplare von Andreaes Schrift

dar. Sie könnte auf einen erschwinglichen Anschaffungspreis und eine somit zumindest angestrebte weite Verbreitung der Schrift hinweisen.

Zusätzlich hatte Andreae aber auch das Anliegen, im Hinblick auf die theologische Auseinandersetzung zumindest einen Fingerzeig für eine Verständigung zu geben. Darum wurde sein ‚Bericht' an die führenden Schweizer Theologen geschickt.[64] Wie sie den ‚Bericht' aufnahmen, hat Rosemarie Müller-Streisand dargestellt, wofür sie sich auf Briefe der Schweizer untereinander und auf Briefe an Andreae stützen konnte.[65] Als ein Hindernis für die Aufnahme von Andreaes Buch erwies sich, dass es nur von den deutschsprachigen Schweizern direkt rezipiert werden konnte. Das Spektrum der Reaktionen reichte von der ablehnenden Haltung Bullingers, der Andreaes Buch „unter starker Betonung alles Trennenden"[66] für den des Deutschen nicht mächtigen Calvin zusammenfasste, bis zu wohlwollenden Rückmeldungen Bezas und Farels, die aus Genf berichteten, dass Andreae zumindest die Gemäßigten von seinem guten Willen überzeugt habe.[67]

Calvin selbst erkannte in einem Brief an Andreae vom 1. August 1557 ausdrücklich dessen Bemühen um Mäßigung an, zeigte sich aber über die unerwartet großen Differenzen in der Sache enttäuscht: „Etsi autem tuam moderationem exosculor et laudo: mihi tamen non parum dolet, plus esse in sententiis nostris dissidii quam putaveram."[68] Gegenüber dem württembergischen Prediger Hagen äußerte er etwa zur selben Zeit sogar, dass Andreae von den Schweizern nicht weniger weit entfernt sei als deren erklärte Feinde: „Miratus enim sum non minus a nobis quam ex professis hostibus quemlibet dissidere"[69]. Dennoch ermutigte er Andreae zu weiterem, auch kritischem Austausch: „Quod si tamen explicatius aliquid a me desideras, ubi rationes meas paulisper expenderis, quid in mea doctrina improbes, fac me certiorem."[70]

Ob es dazu kam, ist nicht bekannt. Der Briefwechsel zwischen Calvin und Andreae währte offensichtlich noch bis ins Frühjahr 1558,[71] wurde aber von der allgemeinen Entwicklung des Abendmahlsstreits überschattet: Im Oktober 1557 zerschlug sich Calvins letzte Hoffnung, über Melanchthon eine Einigung

---

[64] Vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 289.

[65] Vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 287–303.

[66] Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 289.

[67] „Recte conjecisti non placiturum omnibus, sed quin tua non saltem egregia voluntas bonis omnibus, ac moderatis ingeniis maxime probetur, de eo vero ambigere non possumus.", so Beza und Farel in einem gemeinsamen Brief an Andreae vom 1. 6. 1557, den Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 299, Anm. 235 nach der ‚Fama Andreana', dem von Johann Valentin Andreae verfassten Sammelwerk über seinen Großvater Jakob Andreae, wiedergibt.

[68] CR 44, 553, Nr. 2674.

[69] CR 44, 554, Nr. 2675; vgl. zur unsicheren Datierung dieses Schreibens die Einleitung der Herausgeber.

[70] CR 44, 553, Nr. 2674.

[71] Müller-Streisand nimmt an, dass der Briefwechsel mit dem Brief Calvins an Andreae vom 22. Februar 1558 – bei Müller-Streisand fälschlich als 8. März aufgelöst – endete, den sie nach der Fama Andreana wiedergibt, vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 302f., Anm. 248.

zu erreichen, als Melanchthon sich auf dem Wormser Kolloquium dazu bewegen ließ, die Lehre Zwinglis zu verurteilen, woraufhin zumindest in Zürich keinerlei Verhandlungsbereitschaft mehr bestand.[72]

In der Folgezeit verlagerten sich die Fronten: Während der Streit zwischen den Schweizern und den Anhängern Luthers nunmehr als unlösbar erschien, spitzten sich die Auseinandersetzungen in Deutschland und unter den Theologen Wittenberger Prägung zu. In dieser Gemengelage erfuhr Andreae bald auch von lutherischer Seite Widerspruch, hier nun wegen zu großer Nachgiebigkeit gegenüber den Schweizern. So wandte sich Nikolaus von Amsdorff gegen Brenz und Andreae: „Etliche sagen, sie verdamnen den Cinglianismum. Aber B. Vorred vber D. Jacobs Buch zu Göppingen zeuget viel anders. Denn darinn wollen sie Lutherum, Gottseligen, vnd Cinglium concordiren. Si dijs placet. Quod plane impossibile est. Wer hat je gehört, das man contradictoria concordiren könne?"[73] Es bestätigte sich, was Andreae befürchtet hatte: „Dann ich wol erachten künden, das ich von kainem thail grossen danck erjagen wurd" (42r).

Andreae blieb dennoch bei seinem Bemühen um Vermittlung, nun aber an den neuen Fronten: 1564 war er maßgeblich beteiligt an dem erfolglosen Maulbronner Gespräch zwischen Württemberger und Pfälzer Theologen.[74] Ab 1568 war er der Protagonist in den Bemühungen um ein lutherisches Konkordienwerk.[75]

4.2 Der ‚Kurtze und einfältige Bericht' und die Konkordienformel

1557 veröffentlichte Jakob Andreae den ‚Kurtzen und einfältigen Bericht', 1577 unterzeichnete er als erster die ‚Solida Declaratio' der Konkordienformel.[76]. Zwischen dem ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' und dem Abendmahlsartikel der ‚Solida Declaratio'[77] bestehen nun aber augenfällige Unterschiede, die abschließend einer Erklärung bedürfen.

Zunächst seien die drei Hauptunterschiede benannt:
1.) Während Andreae im ‚Bericht' um *interpretationes ad bonam partem* bemüht war, deckt die ‚Solida Declaratio' selbst da, wo es Verbindendes zu geben scheint, die Differenz auf.[78]

---

[72] Vgl. Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 12), 276 und 278.

[73] Nikolaus von Amsdorff, Öffentliches Bekenntnis der reinen Lehre des Evangelii und Confutatio der jetzigen Schwärmerei (Jena 1558), in: Otto Lerche (Hg.), Nikolaus von Amsdorff. Ausgewählte Schriften, Gütersloh o. J., 79–97, hier 81.

[74] Vgl. Müller-Streisand, Theologie und Kirchenpolitik (wie Anm. 7), 367–371.

[75] Vgl. Jobst Ebel, Jakob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel, in: ZKG 89 (1978) 78–119.

[76] BSLK 1100, Z. 18.

[77] Artikel VII (BSLK 970–1016).

[78] Vgl. nur die einleitende Feststellung, dass die von den „Sacramentarii" bekundete Übereinstimmung mit der Confessio Augustana und den Formulierungen der lutherischen Abendmahlslehre im Widerspruch zu der von ihnen vertretenen christologischen Konzeption stehe (BSLK 973, Z. 10–24).

2.) Andreae bevorzugte 1557 für die Umschreibung des Verhältnisses der Elemente zu Leib und Blut Christi die Formulierung, im Abendmahl werde „mit Brot und Wein der warhafftig Leib und blut Christi gegeben und uberraicht" (37r), während er die Formulierung, Brot und Wein seien Leib und Blut Christi, nur unter Vorbehalt gebrauchte. In der ‚Solida Declaratio' hingegen tritt die Formulierung ‚cum pane' ganz zurück, dafür hat die Formulierung, dass das Brot der Leib Christi sei, Vorrang vor allen anderen Ausdrucksmöglichkeiten.[79]

3.) 1557 forderte Andreae einen differenzierten Umgang mit Lehrmeinungen, die einen Aspekt des Abendmahls richtig zum Ausdruck bringen, auch wenn sie das rechte Abendmahlsverständnis nicht in vollem Umfang erreichen. Im Gegensatz dazu wird in der Konkordienformel das Defizit einer Lehre zum Verwerfungsgrund, auch wenn das, was ausgesagt wird, nicht falsch ist. So wird das Verständnis des Abendmahls als bloßes Erkennungszeichen der Christen verworfen, ohne einzuräumen, dass das Abendmahl keineswegs nur, aber doch auch Erkennungszeichen ist.[80]

Trotz dieser Unterschiede hätten sich m. E. Andreaes Fragstücke, in denen er das katechetische und sachliche Anliegen des ‚Kurtzen und einfältigen Berichts' auf den Punkt brachte, auch nach den Entscheidungen der Konkordienformel noch für die Abendmahlskatechese geeignet. Das leitende Fragstück im ‚Bericht' war: „Darumb so du gefragt wirdst: Was gibt man dir im hayligen Nachtmal? Antwort du: Mit Brot und Wein den waren Leyb und Blut Christi." (82v). Diese Frage hätte 1577 nicht anders beantwortet werden müssen.

Demnach sind die Unterschiede zwischen dem ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' und dem Abendmahlsartikel der ‚Solida Declaratio' nicht in einer gravierenden Veränderung von Andreaes Abendmahlsverständnis begründet. Vielmehr rühren die Unterschiede daher, dass die Konkordienformel in einer anderen theologischen Lage und mit anderer Zielsetzung verfasst worden ist als der ‚Kurtze und einfältige Bericht': 1557 schien Andreae eine Einigung mit den Schweizern in der Abendmahlsfrage nicht ausgeschlossen. Darum konnte er in seinem ‚Bericht' die eigene Abendmahlslehre so fassen, dass er alles Verbindende betonte und ungenügende Meinungen der Gegenseite nicht pauschal verwarf, sondern „freüntlich" (56v) anzeigte, dass das eigentliche Geheimnis des Abendmahls noch nicht erreicht sei. 1577 aber stand längst keine Einigung mit den Schweizern mehr in Aussicht; im Konkordienwerk ging es stattdessen um eine Überwindung innerlutherischer Gegensätze.

Diese veränderte theologische Lage und Zielsetzung verlangten von Andreae 1577 eine andere Fassung der Abendmahlslehre als 1557. Denn in Anbetracht der Unmöglichkeit einer Einigung mit den Schweizern noch das Verbindende zu betonen, hätte zumindest den Eindruck erweckt, dass das Wesentliche der lutherischen Abendmahlslehre zur Disposition gestellt würde. Deshalb konnte 1577 das Wesentliche der lutherischen Abendmahls-

[79] Vgl. BSLK 984, Z. 1519 sowie Z. 31–35.

[80] BSLK 1012, Z. 16–19; vgl. auch die fünfte Verwerfung (1012, Z. 28–41) sowie die sechste (1013, Z. 1–10).

lehre nur gewahrt werden, indem man sich durch ausschließende Verwerfungen von allen abweichenden Lehrmeinungen strikt abgrenzte und das Trennende hervorhob. Gerade Jakob Andreae, der Vollender des Konkordienwerkes, hat es aber 1557 für möglich gehalten, „D. Martin Luther seligen und unser mainung, so wir mit ihm leren" (9v), ohne ausschließende Verwerfungen vorzutragen. Dies wirft die Frage auf, ob sich die lutherische Abendmahlslehre unter abermals veränderten Umständen auch ohne solche Verwerfungen aussagen läßt und dennoch ihr Proprium festgehalten werden kann.

Von den lutherischen Kirchen, die 1973 die ‚Leuenberger Konkordie' unterzeichnet haben, ist diese Frage positiv beantwortet worden. Für die ‚Leuenberger Konkordie' formulierten die beteiligten lutherischen, reformierten und unierten Kirchen ihr gemeinsames Verständnis des Abendmahls, wobei sie zu dem Ergebnis kamen: „Wo solche Übereinstimmung zwischen Kirchen besteht, betreffen die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse nicht den Stand der Lehre dieser Kirchen. ... Damit werden die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen nicht als unsachgemäß bezeichnet, sie sind jedoch kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft."[81] Die Formulierung des übereinstimmenden Abendmahlsverständnisses beginnt mit der Aussage: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein."[82] Diese Aussage betont, dass im Abendmahl mit Brot und Wein ein Geschenk gegeben wird und dass es Christus ist, der im Abendmahl handelt, indem er sich schenkt.

Bemerkenswerterweise ist Jakob Andreae schon 1557 auf dem Höhepunkt des zweiten Abendmahlsstreits dieser Aussage nahegekommen, indem er im ‚Kurtzen und einfältigen Bericht' als sein Abendmahlsverständnis zusammenfasste, dass „uns im hayligen Nachtmal gegeben werd ... mit dem Brot der warhafftig Leib, mit dem Wein das warhafftig blut Christi; das ist: Christus selbs warer Gott und Mensch in disem gehaimnus ist, der uns speyset und trencket mit seinem flaisch und Blut" (82v). So ist dem jungen Jakob Andreae zuzubilligen, dass er, auch wenn er seinerzeit wenig Gehör fand, mit seinem Erstlingswerk einen wegweisenden Beitrag zur Abendmahlsfrage verfasst hat.

---

[81] Wenzel Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollen Text, Frankfurt a. M. 1985, 17f.

[82] Leuenberger Konkordie (wie Anm. 81) 17.

Ein Kampf der Kulturen? Intrakonfessionelle Auseinandersetzungen und interkonfessionelle Konflikte im deutschen Kaiserreich[1]

Von Armin Owzar

Seit der kulturalistischen Wende ziehen kulturelle Konflikte mehr denn je das Interesse der Historiker, Politologen und Soziologen auf sich. Manche Wissenschaftler behaupten gar, dass die Weltpolitik des 21. Jahrhunderts weniger durch ökonomische, politische oder ideologische als durch kulturelle Konflikte bestimmt werde. In diesem Zusammenhang ist wohl keine Prognose einflussreicher gewesen als die des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington, der schon 1996 einen „Clash of Civilizations", einen Kampf der Kulturen, vorhergesagt hat.[2] Erst kürzlich hat Huntington diese Prognose weltweit eskalierender religiöser und ethnischer Konflikte modifiziert und sie auf die inneramerikanische Gesellschaft übertragen. Die anhaltende Immigration von Mexikanern in die USA senke den Anreiz für eine kulturelle Assimilation der Einwanderer, so Huntington in einem „The Hispanic Challenge" überschriebenen Artikel für die Zeitschrift *Foreign Policy*. Infolge dessen bestehe die Gefahr, dass eine anhaltende Immigration aus dem Süden die Vereinigten Staaten von Amerika in ein Land mit zwei Sprachen und zwei Kulturen spalte: in eine hispano-katholische und eine anglo-protestantische Kultur. Nur wenn die katholischen Latinos die Kultur der anglo-protestantischen Gesellschaft übernähmen, könnten sie Teil dieser Nation werden. Träumten sie ihn nicht den *American Dream*, so würden sich die von Mexikanern dominierten Regionen zu einem kulturell und ökonomisch selbständigen Block innerhalb der Vereinigten Staaten entwickeln. Das aber bedeute das Ende des Amerikas, das wir seit über drei Jahrhunderten kannten.[3]

---

[1] Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner am 26. Juli 2004 gehaltenen Antrittsvorlesung vor der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

[2] Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

[3] Vgl. Samuel P. Huntington, The Hispanic Challenge, in: Foreign Policy 141 (2004), 30–46. Bei diesem Artikel handelt es sich um ein Exzerpt von Huntingtons Buch: Who

Die von dem Vordenker amerikanischer Außenpolitik formulierte Furcht vor einem Auseinanderbrechen der Nation aufgrund unversöhnlicher kultureller Differenzen ist nicht erst ein Phänomen unserer Tage. Diese Furcht steht im Zusammenhang mit der Nationalstaatsbildung und der damit verbundenen Vergesellschaftung religiös, sprachlich und ethnisch heterogener Segmente. Von Frankreich aus, wo die Furcht vor einem Auseinanderbrechen der *nation une et indivisible* seit Ausbruch der Französischen Revolution grassierte, weitete sie sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts über den gesamten europäischen Kontinent aus und erreichte schließlich auch ‚verspätete Nationen' wie das kleindeutsche Reich von 1871. Der religiöse Faktor bildete in diesem Zusammenhang nur einen, gleichwohl zentralen Aspekt – und das in nahezu allen Ländern Süd-, West- und Mitteleuropas. Überall stoßen wir auf Konflikte zwischen ultramontanen Katholiken und Anhängern eines säkularen Nationalstaates. Eine weitere Variante bildeten die Konflikte zwischen den Angehörigen verschiedener Glaubensrichtungen, zwischen Juden und Christen auf der einen sowie Katholiken und Protestanten auf der anderen Seite.[4] Letztgenannter Konflikt spielte dabei vor allem in denjenigen Ländern eine prominente Rolle, die wie Deutschland, die Niederlande und die Schweiz tri- bzw. bi-konfessionell waren. Nicht wenige Zeitgenossen sahen in dem Nebeneinander verschiedener Glaubensrichtungen eine Gefahr für den Zusammenhalt und fürchteten, religiöse Bekenntnisse könnten eine Kettenreaktion kultureller Konflikte auslösen, an deren Ende das Auseinanderbrechen der Nation stehe. Insbesondere die in jenen drei Ländern unterrepräsentierten Katholiken sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, es an nationaler Loyalität mangeln zu lassen. Vice versa warfen Katholiken den Protestanten vor, den überkonfessionellen Frieden zu gefährden und damit den nationalen Konsens aufzukündigen.[5]

Rückblickend überrascht die martialisch anmutende Semantik, derer man sich im Verlauf dieser Kontroverse bediente. Schon der bei Aschendorff verlegte *Westfälische Merkur* hatte im Zusammenhang mit den Wirren des münsterischen Kulturkampfes von einem „Krieg bis auf's Messer" gespro-

---

are we. The Challenges to America's National Identity, New York–London–Toronto–Sidney 2004.

[4] Siehe dazu auch die Beiträge in Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hgg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003.

[5] Zur Situation in den Niederlanden siehe Frans Groot, Papists and Beggars: National Festivals and Nation Building in the Netherlands during the Nineteenth Century, in: Peter van der Veer/Hartmut Lehmann (Hgg.), Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, Princeton 1999, 161–177, bes. 175 f. Zur Schweiz siehe Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 15 und 54 f. Zu Deutschland siehe in diesem Zusammenhang Helmut Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995 und Frank Becker, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt am Main–New York 2001, 389–418.

chen.[6] Aber auch nach dessen Beilegung sollte die Konfrontation nicht an Schärfe verlieren. Im Gegenteil: in zahlreichen der um die Jahrhundertwende erscheinenden Broschüren und Pamphlete entwarfen Angehörige aller Bekenntnisse nahezu paranoid anmutende Szenarien eines aufziehenden Religionskrieges. Katholische Autoren beschuldigten die Protestanten, den „Frieden zwischen den christlichen Konfessionen in Deutschland zu gefährden";[7] und protestantische Autoren warnten unablässig vor der Wühlarbeit der katholischen Kirche. In Wortwahl und Inhalt durchaus zeittypisch formulierte der evangelische Historiker Horst Kohl im Jahre 1903 in einer der vom Evangelischen Bund herausgegebenen *Flugschriften*: Mehr denn je sei „heutzutage der Ultramontanismus an der Arbeit, den konfessionellen Frieden in Deutschland zu untergraben"; die Zeit scheine ihm gekommen, „das Werk der katholischen Gegenreformation mit erneuten Kräften wieder aufzunehmen und die Protestanten, sei's mit Ueberredung, sei's mit Gewalt, in den Schafstall Petri zurückzuführen".[8] Auch von ultramontaner Seite schien man kaum eine Gelegenheit auszulassen, um gegen die Protagonisten der verhassten Moderne, nicht nur gegen Juden,[9] sondern auch gegen Liberale, Protestanten und Sozialdemokraten, zu Felde zu ziehen.

Es sind solche die zeitgenössische Publizistik zuhauf durchziehenden Vorwürfe und Invektiven, die moderne Historiker veranlasst haben, von einer im 19. Jahrhundert einsetzenden Rekonfessionalisierung zu sprechen. So sieht der Historiker Olaf Blaschke massive Parallelen zwischen der Reformation und einem zweiten konfessionellen Zeitalter, das er von den 1830er bis in die 1960er Jahre datiert. Keineswegs sei Religion im langen 19. Jahrhundert einem kontinuierlichen Auszehrungsprozess unterworfen gewesen, so wie es die im Kontext des Modernisierungstheorems aufgestellte Säkularisierungsthese behaupte. Vielmehr sei sowohl eine Renaissance des Glaubens zu beobachten als auch ein zunehmender Konfessionalismus, der die Gesellschaft quer zu den Klassenlinien gespalten habe. Blaschke beschränkt sich nicht darauf, eine konfessionelle Segmentierung der deutschen Gesellschaft zu konstatieren; er behauptet auch eine aggressive Konfrontation beider Konfessionen, mit dem zum Teil erklärten Ziel, die Reformation respektive die Gegenreformation zu vollenden. Blaschke wörtlich: „Wenn das 16. Jahrhundert als ‚Konfessionelles Zeitalter' beschrieben werden kann, lässt sich auch das 19. Jahrhundert in Europa als ‚Konfessionelles Zeitalter' bezeichnen, dann aber folgerichtig als zweites. Beide Male tönte die Glocke der Konfessionalisierung forte fortissimo. Die ‚unsichtbare Grenze' [Etienne

---

[6] Westfälischer Merkur (23. Januar 1884), zitiert nach Horst Gründer, „Krieg bis auf's Messer" – Kirche, Kirchenvolk und Kulturkampf (1872–1887), in: Franz-Josef Jakobi (Hg.) unter Mitwirkung von Thomas Küster, Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert (bis 1945), Münster 1993, 131–165, hier 132.

[7] Matthias Höhler, Religionskrieg in Sicht? Ein Wort zum Frieden unter den christlichen Konfessionen in Deutschland, Trier [2]1891, 1f.

[8] Horst Kohl, Berlichingen und Bismarck. Wie ein kathol. Priester den ersten deutschen Reichskanzler zum Eideshelfer einer Geschichtslüge zu machen suchte, Leipzig 1903, 1.

[9] Vgl. dazu Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997.

François] zwischen den beiden Großkonfessionen, die von 1648 bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts durchaus Bestand hatte, war im ersten und zweiten Konfessionellen Zeitalter sichtbar und so wenig durchlässig wie ein eiserner Vorhang. Dem Interregnum des ‚Zeitalters der Toleranz' folgte ein Zeitalter zunehmender Intoleranz zwischen Katholiken und Protestanten sowie von beiden gegenüber Juden".[10]

So plausibel eine solche Signatur der Epoche aufgrund der zahlreichen Quellenbelege sein mag, so verleitet sie doch dazu, die Komplexität des Konfliktes unzulässig auf die kulturelle Dimension zu verkürzen. Im folgenden wird daher zunächst der Frage nachgegangen, ob der Kulturkampf tatsächlich ein Konflikt der Kulturen war oder ob es sich nicht vielmehr um einen sozial und politisch motivierten Konflikt handelte, der erst infolge zeitgenössischer Deutungen zu einem kulturellen Konflikt transformiert wurde. Im Anschluss daran soll die Art und Weise, auf die der konfessionelle Konflikt ausgetragen wurde, analysiert und der Frage nachgegangen werden, ob es sich tatsächlich um einen Kampf handelte.

I. Kampf der Kulturen? Vom sozialen zum konfessionellen Konflikt

Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche sind ein Strukturmerkmal des langen 19. Jahrhunderts, in allen Ländern Europas, in denen Katholiken einen großen Anteil an der Gesamtbevölkerung stellten. Dabei handelte es sich keineswegs nur um einen Streit um Hoheitsrechte. Neben der verwaltungs- und verfassungspolitischen Ebene spielten sich diese Konflikte auch auf einer weltanschaulichen, einer konfessionellen, einer sozioökonomischen und einer national-föderalistischen Ebene ab. Vor Ort manifestierten sie sich auf höchst unterschiedliche Weise. In Frankreich und Italien,[11] in Baden[12] und Bayern[13] verlief die Front zwischen laizisierten und ultramontanen

[10] Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GG 26. 2000, 38–75, hier 74. Vgl. auch die Beiträge in Ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

[11] Vgl. dazu Karl-Egon Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1986.

[12] Vgl. Lothar Gall, Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes, in: ZGORh 113 (1965), 151–196.

[13] Zum bayerischen Kulturkampf siehe Friedrich Hartmannsgruber, Im Spannungsfeld von ultramontaner Bewegung und Liberalismus: 1864–1890, in: Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991, 205–262, hier 245–262; Dieter Albrecht, Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1871–1918), in: Max Spindler (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 4/1: Das neue Bayern. 1800–1970, München 1974, 283–386, hier 321–329; und Andreas Kraus, Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1983, 561–573.

Katholiken. In den Niederlanden,[14] in der Schweiz[15] und in Preußen nahmen die Auseinandersetzungen dagegen den Charakter eines interkonfessionellen Konfliktes an. Dabei begegnen wir großen regionalen Unterschieden.[16] In Diaspora-Städten wie Berlin oder Erfurt hinterließ der Kulturkampf kaum Spuren. Im katholisch dominierten Rheinland verlief er auf relativ niedrigem Konfliktniveau.[17]

Nur dort eskalierte er, nur dort kam es zu massivem Protest, zu Demonstrationen und mitunter sogar zu Handgreiflichkeiten, wo soziale Aspekte eine Rolle spielten: etwa in Industriestädten, in denen die Arbeiterschaft durchweg aus Katholiken bestand, während die Fabrikanten meist lutherischen oder reformierten Glaubens waren, zum anderen in Beamtenstädten, in denen sich, wie in Münster,[18] die Funktionseliten aus Verwaltung und Justiz, Militär und Universität mehrheitlich aus Nichtkatholiken zusammensetzten.[19]

Schon 1983 hat der Essener Historiker Wilfried Loth in seiner parteipolitischen Studie über *Katholiken im Kaiserreich* auf die mannigfaltigen sozialen und politischen Aspekte des Kulturkampfes verwiesen: Im Widerstand gegen die aufklärerisch-repressive Kirchenpolitik hätten sich, so Loth, zugleich „die Vorbehalte traditioneller Eliten gegen den modernen Nationalstaat, der Protest katholischer Bürger gegen den autoritären Zuschnitt des neuen Reiches, die latente Opposition katholischer ländlicher Unterschichten gegen die Ansprüche liberaler und meist protestantischer städtischer Führungsschichten sowie die Erbitterung katholischer Arbeiter über protestantische Eliten in Wirtschaft und Bürokratie" artikuliert. In zahlreichen Regionen überlagerte diesen Widerstand zudem ein ausgeprägter Regionalismus, der sich wie im Rheinland, in Westfalen oder Hannover gegen die preußische Vorherrschaft richtete, mitunter aber auch, wie in Elsaß-Lothringen oder Posen, gegen den deutschen Nationalstaat.[20]

So unterschiedlich die Beweggründe auch waren, sie trugen dazu bei, ein bereits in der Krise des Vormärz herausgebildetes Wir-Gefühl der Katholiken zu verstärken und sie zu einem Milieu zu verschmelzen.[21] Welche Rolle dabei

---

[14] Vgl. Peter Jan Margry/Henk te Velde, Contested rituals and the battle for public space: the Netherlands, in: Clark/Kaiser (Hgg.), Culture Wars (wie Anm. 4), 129–151, bes. 131.

[15] Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 5), 143–145 und 219–236.

[16] Zum aktuellen Forschungsstand zum Kulturkampf im Deutschen Reich siehe Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, München 1998, 107–112.

[17] Vgl. Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994, 259–263.

[18] Zum Kulturkampf in Münster siehe Gründer, „Krieg bis auf's Messer" (wie Anm. 6).

[19] Vgl. Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987.

[20] Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984, 17.

[21] Siehe dazu grundsätzlich die Ausführungen bei Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 428–468,

dem gemeinsamen religiösen Erlebnis zukam, darüber mag man streiten – erst recht über die Bedeutung der seinerzeit nicht nur unter Laien, sondern auch Klerikern höchst umstrittenen Dogmatik der katholischen Kirche. Kaum einer, so ist den Selbstzeugnissen sowohl bürgerlicher als auch ländlicher Zeitgenossen zu entnehmen, konnte dem Unfehlbarkeitsdogma etwas abgewinnen.[22] Die Mehrheit äußerte sich skeptisch bis empört, ja selbst die Befürworter argumentierten weniger aus Überzeugung denn aus taktischem Kalkül. Spätestens seit 1874 aber, als der Kulturkampf seinen Höhepunkt erreichte, gab es kaum noch einen bekenntnistreuen Katholiken, der die Infallibilität des Heiligen Vaters in Frage stellen mochte. Warum, so muss man fragen, verteidigte eine Mehrheit der deutschen Katholiken so hartnäckig ein Dogma, an das sie selbst nicht glaubte?

Sozialpsychologische Experimente haben ergeben, dass oftmals ein Minimum an Gemeinsamkeiten ausreicht, um Gruppenidentität herzustellen, insbesondere dann, wenn dies auf der Basis von Abgrenzung geschieht. Probanden, denen die Untersuchungsleiter versichert hatten, dass sie aufgrund bestimmter Lieblingsfarben zu einer bestimmten Gruppe gehörten und sich daher von einer anderen Gruppe unterschieden, neigten auch nach intensivem Kontakt, den vermeintlich eigenen Gruppenmitgliedern deutlich positivere Eigenschaften, den anderen hingegen deutlich negativere Eigenschaften zuzuschreiben.[23]

Es liegt auf der Hand, dass im Falle von Außendruck solche kollektiven Identitäten und Stereotype erkennbar zunehmen. So auch im Verlauf des Kulturkampfes: Aufgrund des staatlichen Außendrucks wurde aus den sozial und regional äußerst heterogen zusammengesetzten Katholiken eine geschlossene Gruppe unter konfessionellem Vorzeichen, deren Verhalten sich durch eine Favorisierung der ‚In-group' bei gleichzeitig erfolgender Geringschätzung der ‚Out-group' (aller Nichtkatholiken) auszeichnete. Dieser Prozess hatte zur Folge, dass gruppeninterne Konflikte zurückgestellt wurden. Jeder Angriff der Regierung oder einer anderen religiösen Institution auf ein Mitglied der katholischen In-group oder auf eine sie repräsentierende

---

bes. 437–444. Für andere Positionen in der Milieudiskussion siehe Otto Weiß, Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht, in: RoJKG 17 (1998), 289–312, hier 299–304.

[22] Zur mehrheitlich anti-infallibilistischen Stimmung unter den deutschen Bischöfen siehe Klaus Schatz, Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius", Paderborn–München–Wien–Zürich 1993, 360–392. Zur romkritischen Stimmung in der bayerischen Bevölkerung siehe Werner K. Blessing, Eine Krise des Katholizismus im vorigen Jahrhundert. Das katholische Bayern und die Religion nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, in: Unbekanntes Bayern, Bd. 11, München 1980, 107–125, bes. 117–121 und Ders., Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1982, 182 f.

[23] Vgl. Rupert Brown, Beziehungen zwischen Gruppen, in: Wolfgang Stroebe/Miles Hewstone/Geoffrey M. Stephenson (Hgg.), Sozialpsychologie. Eine Einführung, Berlin–Heidelberg–New York [3]1996, 545–576.

Institution verstärkte diesen Prozess. Jede Kritik an katholischen Glaubensinhalten und -regeln, das Unfehlbarkeitsdogma eingeschlossen, ebenfalls.

Aber auch in der Fremdwahrnehmung durch Nichtkatholiken trat die soziale Heterogenität des katholischen Milieus in den Hintergrund. Dass ein westfälischer Adeliger kaum etwas mit einem liberalen Wirtschaftsbürger aus Köln oder gar einem Aachener Bergarbeiter gemein hatte, wurde kaum noch wahrgenommen. Dementsprechend pauschal fielen die Heterostereotype aus. In ihrer Studie über konfessionelle Vorurteile um 19. und 20. Jahrhundert hat Christel Köhle-Hezinger diese Vorurteile akribisch zusammengetragen. Wir begegnen hier nicht nur dem allseits bekannten Vorwurf, Katholiken seien unpatriotisch und papistisch, finster und abergläubisch, sondern auch einer Reihe sozialer Stereotype. Für das in vielen katholisch dominierten Gegenden zu beobachtende Elend machten Protestanten nicht gesellschaftliche Ursachen, sondern einen Hang der Katholiken zur Trägheit und deren Gewohnheit des Müßiggangs verantwortlich. Katholiken galten aber nicht nur als faul, schlampig und dreckig, sondern auch als heuchlerisch, falsch und verlogen. Ein Großteil dieser Vorurteile kursierte bereits seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aber erst infolge des Kulturkampfes erlebten sie eine reichsweite Konjunktur, nicht zuletzt durch die massenhaft verbreiteten *Flugschriften des Evangelischen Bundes*.[24]

Manche gingen sogar noch einen Schritt weiter und bescheinigten den Katholiken eine Mehrbeteiligung an Verbrechen und Vergehen. Dabei bediente man sich scheinbar unangreifbarer Fakten, etwa der amtlichen Reichskriminalstatistik. Das ist dem Artikel zum kriminellen Verhalten von Katholiken und Protestanten zu entnehmen, das in dem anonym verfassten und „in Verbindung mit Fachgelehrten [...] von einem deutschen Politiker" herausgegebenen *Antiultramontanen Handbuch* im Jahre 1913 erschien. Darin findet man eine nach Konfessionen aufgeschlüsselte Statistik über die einzelnen Arten von Verbrechen und Vergehen aus dem Jahre 1908. In der jeweils linken Spalte ist der relative Anteil von Katholiken und Protestanten, etwa bei Mord und Totschlag, vermerkt. Daneben findet sich eine Berechnung, um wieviel der Prozentsatz der Bestraften den der entsprechenden Bevölkerungszahl übersteigt oder unter ihm bleibt. Es ist auf einen Blick ersichtlich: Mit Ausnahme ganz weniger Delikte wie Abtreibung oder Duell weisen fast sämtliche Verbrechen eine überdurchschnittliche Beteiligung von Katholiken aus.[25] Selbst wenn all diese Zahlen stimmen sollten: Sie besaßen insofern einen diskriminierenden Charakter, als man nicht nach gesellschaftlichen und historischen Ursachen fragte, sondern sich damit zufrieden gab, auf die religiöse Bedingtheit katholischer Kriminalität zu verweisen: Weil sie sich, so die populärste Erklärung, in der Beichte von aller Sünde reinwaschen

[24] Siehe Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch – katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs, Diss. Tübingen 1976, bes. 98–103. Grundsätzlich zum Evangelischen Bund siehe Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998.

[25] Kriminalstatistik, in: Antiultramontanes Handbuch, in Verbindung mit Fachgelehrten hg. von einem deutschen Politiker, Berlin 1913, 336–341.

könnten, hätten Katholiken keine Hemmung, die Gesetze zu verletzen, insbesondere dann nicht, wenn es zum Nutzen ihrer Kirche sei.

Dadurch, dass die Katholiken ihren sozial motivierten Protest über die Konfession artikulierten, wurden sie als Katholiken wahrgenommen und attackiert. Dies wiederum führte zur Stabilisierung eines Milieus und ließ die sozialen Gegensätze in den Hintergrund treten. Kurzum: die meisten Katholiken waren nicht als ultramontane Katholiken geboren, sondern zu ultramontanen Katholiken gemacht worden. Auch nachdem sich der preußische Staat mit der katholischen Kirche längst arrangiert hatte, drohte das katholische Milieu keineswegs in seine sozialen Bestandteile zu zerfallen, so wie es Wilfried Loth suggeriert.[26] Ungeachtet einer, wenn auch fortschreitenden Erosion an den Rändern hatte das katholische Milieu über den Ersten Weltkrieg und das Dritte Reich hinaus Bestand, bis in die 1960er Jahre hinein.[27] Daran war nicht zuletzt der von Protestanten und Liberalen, aber auch von Nationalsozialisten erzeugte Außendruck verantwortlich. Der ultramontane Klerus, der um die milieustabilisierende Wirkung solchen Drucks wusste, setzte daher alles daran, das Trauma der 1870er Jahre im kollektiven Gedächtnis des katholischen Deutschlands fest zu verankern.

II. Kampf der Kulturen? Von der Konfrontation zur Isolation

Aus einem sozialen Konflikt war also ein kultureller Konflikt geworden. Aber war es auch ein *Kampf* der Konfessionen, ein Religionskrieg, wie manche Zeitgenossen um 1900 herum prophezeiten? War die deutsche Gesellschaft nicht nur gespalten in verschiedene konfessionelle und weltanschauliche Milieus,[28] sondern führten deren jeweilige Anhänger auch einen Kampf gegeneinander? Gibt es Belege für den revitalisierten Kampf der Glaubensgemeinschaften, wie Blaschke vermutet? Um diese Frage zu beantworten, sind verschiedene Ebenen in den Blick zu nehmen.

Zum einen kann man die soziokulturelle Praxis im Alltag der breiten Bevölkerung untersuchen. Zum anderen empfiehlt es sich, die verschiedenen akademisch-theologischen Eliten nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu befragen. Zunächst zum Alltag deutscher Katholiken und Protestanten: Wie gingen proletarische respektive bürgerliche Protestanten und Katholiken um die Jahrhundertwende miteinander um?

Solange es sich bei dem unter konfessionellem Vorzeichen geführten Kulturkampf um einen primär sozialen Konflikt handelte, wurde die

---

[26] Vgl. Wilfried Loth, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 266–281.

[27] Siehe Karl Gabriel, Die Erosion der Milieus. Das Ende von Arbeiterbewegung und politischem Katholizismus?, in: Heiner Ludwig/Wolfgang Schroeder (Hgg.), Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, Frankfurt am Main 1990, 241–260.

[28] Richtungweisend dazu der Beitrag von M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, 56–80.

Ferner steht nach der amtlichen Statistik fest, daß die Kriminalität der deutschen Katholiken sich in den letzten Jahrzehnten beträchtlich verschlimmert hat. Sie betrug 1890 39,56 % (d. h. 3,80 % mehr als der Bevölkerungsanteil); 1903: 40,90 (+ 4,34); 1905: 41,20 (+ 4,74) und 1908: 42,12 oder 5,60 mehr als der katholische Volksanteil. Diese 5,60 %, mit denen die Katholiken über ihren Bevölkerungsanteil hinaus belastet sind, betragen rund 31 000 Sträflinge. Die Katholiken zählen 1908 absolut 230 840 Bestrafte statt 199 950; die Protestanten 308 917 statt 339 859.

Hier könnte nun versucht werden, zugunsten der Katholiken auf die Tatsache hinzuweisen, daß sie sozial und wirtschaftlich dem Protestantismus nachstehen und die Kriminalität unter der ärmeren Bevölkerung naturgemäß stärker sei als unter der wohlhabenderen. Doch ist auf der anderen Seite zugunsten der Protestanten zu bemerken, daß, wenn sie einen viel größeren Anteil an der Stadtbevölkerung haben als die Katholiken, dies erwarten lassen müßte, sie stünden kriminell ungünstiger, denn die Städter sind kriminell stärker belastet als das Land. Stehen die Protestanten trotzdem günstiger, so ist das um so ehrenvoller. — Überdies sind die oben mitgeteilten Zahlen für die Protestanten insofern noch etwas zu ungünstig, als bei der Bevölkerung die Ziffern von 1905 gegeben sind, bei der Kriminalstatistik aber die von 1908; zwischen 1905 und 1908 ist jedoch der Anteil der Protestanten an der Bevölkerung noch ein wenig zurückgegangen, wie er überhaupt seit 1890, wenn auch langsam, zurückgeht.

Von besonderem Interesse ist aber auch die fast durchweg zu beobachtende Mehrbeteiligung der Katholiken an den einzelnen Arten von Verbrechen und Vergehen. (Bei der nachfolgenden Tabelle bedeutet + und —, um wieviel der Prozentsatz der Bestraften den der entsprechenden Bevölkerungszahl übersteigt oder unter ihm bleibt.) Es wurden im Jahre 1908 verurteilt wegen

	Protestanten		Katholiken	
	%	%	%	%
Mords	56,25	— 6,15	43,75	+ 7,23
Totschlags	47,6	— 14,5	50,0	+ 13,5
Kindesmords	50,0	— 12,1	50,0	+ 13,5
Abtreibung	**73,1**	**+ 11,0**	**26,3**	**— 10,2**
Kindesaussetzung	45,6	— 16,5	53,1	+ 16,4
fahrlässiger Tötung	54,1	— 8,0	45,1	+ 8,5
leichter Körperverletzung	54,4	— 7,7	44,7	+ 7,2
gefährlich. Körperverletzung	47,9	— 14,2	51,6	+ 15,1
schwerer Körperverletzung	38,6	— 23,5	61,1	+ 24,6
fahrlässig. Körperverletzung	57,0	— 5,1	41,8	+ 5,3
schwerer Schlägerei	43,7	— 8,4	56,3	+ 19,8
Menschenraubs, Entführung	45,2	— 16,9	49,3	+ 12,8
Freiheitsberaubung	54,5	— 7,6	44,5	+ 8,0
Nötigung und Bedrohung	50,0	— 12,1	49,4	+ 12,9
Zweikampfs	**81,6**	**+ 19,5**	**14,9**	**— 21,6**
Unzucht mit Gewalt	57,9	— 4,2	41,1	+ 4,5
Blutschande	56,2	— 6,4	42,6	+ 6,8
widernatürlicher Unzucht	54,2	— 8,4	45,1	+ 9,3
Kuppelei, Zuhälterei	61,2	— 0,9	36,9	+ 0,4
Ärgernisses	61,7	— 0,4	35,7	— 0,8
Beleidigung	58,6	— 3,5	39,3	+ 2,8
einfachen Diebstahls	58,6	— 3,5	40,8	+ 4,3
" (Rückfall)	60,0	— 2,1	39,0	+ 2,5
schweren Diebstahls	59,1	— 3,0	39,0	+ 2,5
" (Rückfall)	62,5	+ 0,4	37,2	+ 0,7
Raubs	50,1	— 12,0	49,2	+ 12,7
Erpressung	56,7	— 5,4	41,2	+ 4,7
Begünstigung	62,1	—	36,7	+ 0,2
einfacher Hehlerei	57,4	— 4,7	41,4	+ 4,9
gewohnheitsmäß. Hehlerei	**62,6**	**+ 0,5**	**32,4**	**— 4,1**
Unterschlagung	**62,3**	**+ 0,2**	**36,4**	**— 0,1**
Betrugs (auch Rückfall)	57,4	— 4,7	40,1	+ 3,6
Untreue usw.	60,3	— 1,8	37,8	+ 1,3
Genußmittelfälschung	57,9	— 4,2	39,9	+ 3,4
Urkundenfälschung	58,1	— 4,0	39,8	+ 3,3
Unterdrückung von Urkunden	**72,2**	**+ 10,1**	**26,6**	**— 9,9**
anderer Urkundenfälschungen	38,7	— 23,4	60,8	+ 24,3
betrügerischen Bankerotts	56,4	— 5,7	37,7	+ 1,2
Bankerotts	**58,0**	**— 4,1**	**29,0**	**— 7,5**
Eigennutzes (Glücksspiels)	**67,2**	**+ 5,1**	**29,8**	**— 6,7**
Beseitig. v. Vermögensstücken	59,6	— 2,5	39,6	+ 3,1
Verletzg. v. Gebrauchsrechten	**71,3**	**+ 9,8**	**27,2**	**— 9,3**
Jagd- und Fischereivergehen	50,5	— 11,6	47,9	+ 11,4
Sachbeschädigung	55,0	— 7,1	44,6	+ 8,1
vorsätzlicher Brandstiftung	**64,7**	**+ 2,5**	**35,3**	**— 1,2**
fahrlässiger Brandstiftung	60,7	— 1,4	38,9	+ 2,4
Bestechung	46,3	— 15,8	50,8	+ 14,3
Unterschlagungen im Amte	**66,7**	**+ 4,6**	**33,3**	**— 3,2**
zusammen: Vergehen und Verbrechen gegen				
Staat und Religion	58,6	— 3,5	37,4	+ 0,9
Person	52,8	— 9,3	46,1	+ 9,6
Vermögen	58,7	— 3,4	40,3	+ 3,8
im Amte	58,5	— 3,6	40,7	+ 4,2
zusammen	56,30	— 5,78	42,12	+ 5,66

Kontroverse mancherorts recht offensiv geführt. Nicht zuletzt mit ausdrücklicher Billigung katholischer Kleriker, die ihr Kirchenvolk auf eine unbedingte Verteidigungsbereitschaft einschworen und dabei auch vor einer militanten Rhetorik nicht zurückschreckten: Etwa wenn sie die Gläubigen im übertragenen Sinne dazu aufforderten, gegenüber andersgläubigen oder indifferenten Gästen „das Schwert" zu gebrauchen, sobald im eigenen Hause „schändlich geredet, über Glaube und Priesterthum gespottet" werde.[29] Mitunter wurde der Konflikt sogar auf direkte Weise – wie in Berlin oder Münster – auf der Straße ausgetragen. Nicht nur rottete man sich auf öffentlichen Plätzen zusammen, um ein Kloster zu belagern[30] oder um gegen die verhasste Verwaltung zu protestieren.[31] Gelegentlich ließen manche Anhänger der beiden Lager ihren Ärger auch an den jeweiligen exponierten Gegenspielern aus. So kam es vor, dass militante Kirchengegner katholischen Mönchen Lynchjustiz androhten,[32] dass Katholiken im Schutz einer Karnevalsmaske verhasste liberale Professoren anpöbelten[33] oder sich gegenüber Vertretern der Staatsmacht zu aggressiven Handlungen hinreißen ließen.[34] Gleichwohl verliefen die Konflikte vor Ort weitgehend in geregelten Bahnen. Zu Gewalttätigkeiten kam es nur selten, und wenn, dann waren sie meist defensiver Natur.[35]

Nach Beilegung des Kulturkampfes aber wurden solche Übergriffe eingestellt. Selbst lautstark artikulierter Protest, wie man ihn während des Kulturkampfes allenthalben hatte erleben können, war nicht mehr üblich. So weit es eben möglich war, ging man fortan jeglichem Konflikt aus dem Wege. Zum einen durch Kontaktvermeidung. Die Isolation gerade des katholischen Milieus wirkte weit in den Alltag hinein. Man blieb unter sich, mied die Geschäfte und Gaststätten, die Vereine und Feste, in und auf

---

[29] Joseph Schuen, Bausteine zu Standes-Unterweisungen für Verehelichte und Unverehelichte, Regensburg 1877, 83.

[30] Zum sogenannten Moabiter Klostersturm siehe Manuel Borutta, Enemies at the gate: The Moabit ‚Klostersturm' and the ‚Kulturkampf': Germany, in: Clark/Kaiser (Hgg.), Culture Wars (wie Anm. 4), 227–254.

[31] Ausführlich dokumentiert sind diese Zusammenstöße (aus katholischer Perspektive) bei Ludwig Ficker, Der Kulturkampf in Münster, Aufzeichnungen des Kreisgerichtsrates a.D. Stadtrates Ludwig Ficker, bearb. und veröff. von Otto Hellinghaus, Münster 1928, 101–103.

[32] Vgl. Borutta, Enemies at the gate (wie Anm. 30), 242.

[33] Davon berichtet etwa der von 1876 bis 1912 in Münster Philosophie lehrende und aufgrund seiner kirchen- und glaubenskritischen Einstellung bei den Studenten höchst umstrittene Professor Gideon Spicker in seinen Erinnerungen: Vom Kloster ins akademische Lehramt. Schicksale eines ehemaligen Kapuziners, hg. und mit einem Nachwort versehen von Harald Schwaetzer/Henrieke Stahl-Schwaetzer, Nachdruck, Regensburg 1999, 152.

[34] Vgl. etwa David Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt sie wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Aus dem Englischen von Holger Fliessbach, Reinbek 1997, 429–437.

[35] Für Beispiele einer solchen Konfrontation zwischen Staatsmacht und Kirchenvolk siehe Wolfgang Dietz, Die Auswirkungen des Kulturkampfes im Regierungsbezirk Koblenz, Galenberg 1992, 291–305.

denen Andersgläubige verkehrten.[36] Dementsprechend wechselten auch die in katholischen wie in evangelischen Kreisen gepflegten Heterostereotype ihre Funktion: Sie dienten nicht mehr der Konfrontation, sondern der Abschottung. Wenn Katholiken und Protestanten doch einmal, etwa im Rahmen geselliger Anlässe aufeinander trafen, dann pflegten sie in ihrer Unterhaltung kontrovers diskutierte Themen, auch Themen, die die eigene konfessionelle Identität berührten, auszusparen.[37] Glauben, Religion und Kirche hatten sich geradewegs zu einem Tabu entwickelt. „Politische und religiöse Gespräche vermeide möglichst", diese Parole findet sich nicht nur in nahezu allen zeitgenössischen Benimmbüchern.[38] Auch die meisten katholischen Kleriker insistierten darauf, in Streitgesprächen selbst von einer Verteidigung katholischer Glaubenssätze Abstand zu nehmen.[39] Vieles spricht dafür, dass diese Norm auch beherzigt wurde.[40] Insbesondere trifft das für das Bürgertum zu; aber auch in proletarischen Kreisen pflegte man religiöse Streitgespräche zu vermeiden. Selbst innerhalb gemischtkonfessioneller Familien war es nicht üblich, über religiöse und politische Themen zu reden. Die „gedrückten familiären Verhältnisse bei einer in aller Regel unpolitisch-religiösen Mutter beeinträchtigten die persönlichen Beziehungen so stark",

---

[36] Siehe Blaschke, Das 19. Jahrhundert (wie Anm. 10), 40; Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918 (wie Anm. 21), Bd. 1, 528–530. Diese Abschottung manifestierte sich nicht zuletzt im Heiratsverhalten. Auch wenn die Zahl der Mischehen in Deutschland seit 1850 kontinuierlich anstieg: noch um die Jahrhundertwende hatten die Partner in über 90 Prozent der in Preußen und Bayern geschlossenen Ehen dasselbe Bekenntnis. Siehe dazu Tillmann Bendikowski, Konfessionelle Mischehen im Ruhrgebiet, in: Mitteilungsblatt des ISB 26 (2001), 233–239, hier 234.

[37] Ausführlicher dazu demnächst Armin Owzar, „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold". Konfliktmanagement im Alltag des wilhelminischen Obrigkeitsstaates (Historische Kulturwissenschaft) [voraussichtlich Konstanz 2006].

[38] Siehe etwa Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben, unter Mitwirkung erfahrener Freunde hg. von Franz Ebhardt, Leipzig–Berlin–Wien [10]1886, 283 und Constanze von Franken, Katechismus des guten Tones und der feinen Sitte, Leipzig [13]1907, 33 f.

[39] „Streite nicht mit dem bösen Feind herum", empfahl etwa Pater Fructuosus Hockenmaier, ein Priester der bayerischen Franziskanerordensprovinz, seinen Lesern. In manchen Fällen, so seine Begründung, erreiche „man durch eine offene Zurechtweisung doch nichts, ja durch eine unkluge Entgegnung [laufe] man Gefahr, die Sache nur noch schlimmer zu machen." Vgl. Fructuosus Hockenmaier, Der beichtende Christ. Anleitung zur Lösung von Zweifeln im christl. Leben, nebst einem Anhang der täglichen Gebete, Steyl-Post Kaldenkichen (Rhld.) 1906, 90 und 238.

[40] Hier ist nicht der Raum, die Bedeutung der wilhelminischen Anstandsliteratur als Quelle für Alltagsverhalten zu erörtern. Für eine ausführliche Würdigung des Quellenwertes von Benimmbüchern der Jahrhundertwende siehe Ulrike Döcker, Die Ordnung der bürgerlichen Welt. Verhaltensideale und soziale Praktiken im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main–New York 1994, 23 und Angelika Linke, Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart–Weimar 1996, 34–38.

dass politische Gespräche aufgrund ihres erheblichen Konfliktstoffs zumeist ausgespart wurden.[41]

Wie lässt sich auf diesem Hintergrund das um die Jahrhundertwende einsetzende Anschwellen aggressiv und polemisch gehaltener Schriften über die jeweils andere Religionsgemeinschaften erklären? Dachten und handelten die Eliten der großen weltanschaulichen Lager anders als die breite Bevölkerung? Träumten radikale Protestanten immer noch von einem exklusiven „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation", so wie es schon Hofprediger Stoecker anlässlich der Reichsgründung von 1871 formuliert hatte?[42] Und wie ernst meinten es die Ultramontanen mit ihren Missionierungsphantasien? Zielten Sie auf eine Rekatholisierung des Reiches? Wollten sie tatsächlich das Rad der Geschichte zurückdrehen und vorreformatorische Verhältnisse etablieren, so wie es ihnen die *Flugschriften des Evangelischen Bundes* unablässig unterstellten?[43] Oder waren solche Äußerungen nicht vielmehr Ausdruck neuer intern sich abspielender Konflikte? Das soll im folgenden an einem ausgewählten Beispiel, der Antimodernismusdebatte im deutschen Katholizismus, diskutiert werden.

Auf den ersten Blick spricht vieles dafür, dass die Konfrontation zwischen Katholiken und Protestanten revitalisiert wurde. Verwiesen sei nur auf die 1910 veröffentlichte Borromäus-Enzyklika, in der Papst Pius X. die Reformatoren als „inimici Crucis Christi [...] qui terrena sapiunt ... quorum Deus venter est" bezeichnete.[44] Eine Provokation, die den streitbaren Protestanten des Evangelischen Bundes durchaus gelegen gekommen zu sein schien, halfen sie doch durch eine Übersetzung der Enzyklika ins Deutsche, diese im Reich zu popularisieren und trugen dadurch dazu bei, die antikatholische Empörung auf Seiten der Protestanten anzuheizen.[45] Die *Deutsch-Evangelische Korrespondenz* setzte gar noch einen drauf, indem sie eine irreführende Wiedergabe des einschlägigen Passus („Menschen viehischen Sinnes") kursieren ließ.[46] Aus

---

[41] Jochen Loreck, Wie man früher Sozialdemokrat wurde. Das Kommunikationsverhalten in der deutschen Arbeiterbewegung und die Konzeption der sozialistischen Parteipublizistik durch August Bebel, Bonn-Bad Godesberg ^{219}78, 183.

[42] Adolf Stoecker in einem Brief an seinen Leipziger Freund Prof. Brockhaus vom 27. Januar 1871, zitiert nach Walter Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung, Hamburg 1928, 32 f.

[43] So etwa Adalbert Merx in seiner am 23. Oktober 1892 gehaltenen Rede auf der V. badischen Landesversammlung des Evangelischen Bundes zu Mannheim Über die heutigen Aufgaben des Evang. Bundes, Leipzig 1892, hier 10 f.

[44] Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X. durch göttliche Vorsehung Papst zur Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung des hl. Karl Borromäus (26. Mai 1910: „Editae saepe Dei"). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. Zweite (Schluß-)Sammlung. Mit Namen- und Sachregister zu beiden Sammlungen/SANCTISSIME DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPAE X EPISTOLAE ENCYCLICAE. SERIES SECUNDA (ULTIMA). ADDITO UTRIUSQUE SERIEI NOMINUM ET RERUM INDICE, Freiburg im Breisgau [o. J.], 16.

[45] Die Enzyklika Pius' X. Editae Saepe (Borromäus-Enzyklika) vom 26. Mai 1910. Lateinisch und deutsch mit Aktenstücken, Halle an der Saale 1910, 6.

[46] Siehe Gisbert Knopp, Die Borromäusenzyklika von 1910 und ihr Widerhall in Preußen, in: ZKG 86 (1975), 41–77, hier 45 f.

evangelischer Sicht fügte sich diese Enzyklika damit ein in das geläufige Bild, das man sich vom Katholizismus machte. Sie stand in einer direkten Tradition zum antiprotestantischen und der Aufklärung feindlich gesonnenen Ultramontanismus des frühen 19. Jahrhunderts, wie er sich etwa in der Arbeit der Indexkongregation[47] oder in der ultramontanen Pamphletistik des Vormärz[48] materialisiert hatte.

Eine homogen strukturierte Gesellschaft, ohne Andersgläubige, ohne Nichtgläubige: dass es auch im Katholizismus der Jahrhundertwende noch Laien wie Theologen gab, die ein solches kulturell harmonistisches Gesellschaftsmodell favorisierten und die religiöse Spaltung mittels einer missionarischen Offensive revidieren wollten, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.[49] Zu klären aber bleibt, ob sich auch die Kirchenführung von solchen Phantasien leiten ließ und ob sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts tatsächlich das aus Kulturkampfzeiten überkommene Aggressionspotential remobilisierte, um eine neue Gegenreformation in Deutschland einzuleiten.[50] Plausibler scheint es mir, beim ultramontanen Klerus einen Strategiewechsel zu diagnostizieren. Denn, so meine These, nicht mehr Juden und Protestanten, Agnostiker und Atheisten, Liberale und Sozialdemokraten wurden seit der Jahrhundertwende als Hauptgegner ins Visier genommen, sondern diejenigen Katholiken, die innerhalb der römisch-katholischen Kirche auf Veränderungen drängten.

Die so genannten Reformkatholiken galten als die zentrale Bedrohung des kirchlichen Auslegungsmonopols und waren seither der bevorzugte Adressat ultramontaner Polemik. Zwangsläufig hatten sich die ultramontanen Kleriker in Deutschland mit der Existenz konkurrierender Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfe abgefunden. Eine Wiederherstellung vor-aufklärerischer, gar vorreformatorischer Verhältnisse scheinen die Machtpolitiker innerhalb der katholischen Kirche zu diesem Zeitpunkt kaum noch für realistisch gehalten zu haben. Vielmehr sorgten sie sich um eine Aufrechterhaltung des Status quo. Schließlich ließ sich eine weitere Erosion des katholischen Milieus, wie sie nach Beilegung des Kulturkampfes erstmals eingesetzt hatte und sich etwa in der nachlassenden Bindung der Katholiken an die Zentrumspartei manifestierte, [51] nicht ausschließen.

Von noch grundsätzlicherer Art war die Gefahr, die von den Reformkatholiken ausging. Diese plädierten für einen interkonfessionellen Dialog

---

[47] Zur Geschichte des Index siehe die Beiträge in dem von Hubert Wolf herausgegebenen Sammelband Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn–München–Wien–Zürich [2]2003.

[48] Siehe dazu Matthias Klug, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, bes. 281–294.

[49] Siehe dazu etwa Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (wie Anm. 26), 20–45, hier 26 f.

[50] Vgl. Blaschke, Das 19. Jahrhundert (wie Anm. 10), 54.

[51] Siehe dazu Johannes Schauff, Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928, hg. und eingeleitet von Rudolf Morsey, Mainz 1975.

und waren dafür sogar bereit, aus dem Mittelalter überkommene Glaubenssätze aufzugeben, sich kulturellen Strömungen der Gegenwart zu öffnen und die konfessionellen Grenzen auf partei- und verbandspolitischer Ebene aufzuheben.[52] Zweifellos zielte die Mehrheit unter ihnen auf eine Überwindung der bestehenden Milieugrenzen und auf eine Reintegration des katholischen Milieus in die nationale Gesellschaft – ein Ziel, dessen Erreichen um so wahrscheinlicher war, als es viele gemäßigte Protestanten, ja selbst ein von antikatholischen Ressentiments erfüllter Protestant wie der Summus episcopus der altpreußischen Union, Kaiser Wilhelm II., teilten. Dieser zeigte sich darum bemüht, den seit Abflauen des Kulturkampfes wiederhergestellten Konfessionsfrieden zu stabilisieren und eine Integration der immerhin ein Drittel der Reichsbevölkerung ausmachenden Katholiken nicht zu behindern. Gerade in gemischtkonfessionellen Gegenden wie der Provinz Westfalen, die vom Kulturkampf besonders stark heimgesucht worden war, betonte er in seinen Reden diesen Willen zur Gleichstellung aller Bekenntnisse. „Wie Ich keinen Unterschied mache zwischen alten und neuen Landesteilen, so mache Ich auch keinen Unterschied zwischen Untertanen katholischer und protestantischer Konfession", verkündete er etwa anlässlich eines Festmahles für die Provinz Westfalen im Landesmuseum Münster am 31. August 1907.[53]

Ein solcher Brückenschlag musste diejenigen Kräfte in der katholischen Kirche stärken, die das Monopol der Ultramontanen in weltanschaulichen wie in religiösen Angelegenheiten in Frage stellten. Insofern war es nur folgerichtig, dass diese sich zur Wehr setzten und die Reformkräfte auf allen Ebenen angriffen. Im Zentrumsstreit attackierten die Vertreter der ultramontanen Richtung diejenigen, die den Einfluss der Kirche zurückdrängen und den politischen Charakter der Partei stärken wollten.[54] Im Gewerkschaftsstreit kämpften sie gegen die Vertreter der christlichen Gewerkschaften, die für eine interkonfessionelle und prinzipiell überparteiliche Ausrichtung eintraten.[55] Im Antimodernismusstreit führten sie eine grundlegende Kontroverse mit denjenigen, die eine Öffnung der katholischen Kultur gegenüber zeitge-

---

[52] Für einen Überblick über den Reformkatholizismus siehe Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Regensburg 1995. Siehe auch Thomas Michael Loome, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research, Mainz 1979; Oskar Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz–Wien–Köln 1969; sowie die Beiträge in dem von Georg Schwaiger herausgegebenen Band Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Göttingen 1976.

[53] Zitiert nach Bogdan Krieger (Hg.), Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1906 – Ende 1912, Teil 4. Leipzig [o.J.], 85–89, hier 86.

[54] Siehe dazu Loth, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 20), 232–277.

[55] Siehe dazu Rudolf Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914, Köln–Wien 1976 und Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982, 172–211.

nössischen Strömungen einklagten[56] – eine Forderung, die sich auch auf außertheologische Felder wie das der Belletristik[57] oder der Geschichte bezog.[58] Kurzum: Dieser innerkatholische Konflikt vollzog sich, mit Ausnahme der Wirtschaft, auf allen Gebieten historischer Wirklichkeit, auf der politischen, der sozialen und der kulturellen Ebene. Es war nicht ein Konflikt unter vielen, sondern der zentrale Deutungskonflikt, den die Ultramontanen seinerzeit ausfochten. Theologen wie Albert Ehrhard und Sebastian Merkle,[59] Politiker wie Martin Spahn[60] und Sympathisanten der in Münster gebildeten und von prominenten Katholiken unterstützten Liga gegen den Index und für die Kultur[61] wurden fortan von den Ultramontanen als Hauptgegner betrachtet.

Rückblickend haben einige der Vertreter des Ultramontanismus diesen Strategiewechsel präzise beschrieben. So etwa der im schweizerischen Freiburg lehrende Dominikanerpater Albert Maria Weiß, der zu den Protagonisten im Kampf um die Deutungshoheit der Ultramontanen zählte.[62] Nach eigener Aussage hatte Weiß ursprünglich seine „Prophetentätigkeit fast ausschließlich im Hinblick auf die Feinde des Christentums ausgeübt, entsprechend der herkömmlichen Ansicht, dass die Apologetik keinen andern Zweck habe, als diese zu bekämpfen und wenn möglich zu gewinnen". Allmählich aber habe er eingesehen, „dass die Gefahren der Zeit auch im *Schoße der Christenheit* [sic!] selber ihre Wirkungen [äußerten, A.O.] und dass der Apologet noch weit mehr die Aufgabe [habe, A.O.], ihr Eindringen in die

---

[56] Siehe dazu die Beiträge in: Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998.

[57] Siehe dazu Jutta Osinski, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993, 339–402 und Manfred Weitlauff, „Modernismus litterarius". Der „Katholische Literaturstreit", die Zeitschrift „Hochland" und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37 (1988), 97–175.

[58] Siehe dazu Armin Owzar, Unmittelbar zu Gott? Kirche, Religion und Glauben in der katholischen Historiographie der Jahrhundertwende, in: Harald Schwaetzer/Christian Schweizer (Hgg.), Geschichte, Entwicklung, Offenbarung. Gideon Spickers Geschichtsphilosophie. 3. Gideon Spicker-Symposion, Regensburg 2005, 199–215.

[59] Zu Ehrhards und Merkles Biographie und Wirken siehe Weiß, Der Modernismus in Deutschland (wie Anm. 52), 170–180 und 440–456.

[60] Zu Spahns Kampf gegen den Ultramontanismus bis 1918 siehe Gabriele Clemens, Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik, Mainz 1983, 19–38.

[61] Zur Anti-Index-Liga siehe Jochen-Christoph Kaiser, Vom Ende des Kulturkampfes bis zum Zusammenbruch 1918 – Aspekte der politischen Entwicklung, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.) unter Mitwirkung von Thomas Küster, Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert (bis 1945), Münster 1993, 167–217, hier 175–177.

[62] Zu Weiß' Leben und Werk siehe Anton Landersdorfer, Albert Maria Weiß OP (1844–1925). Ein leidenschaftlicher Kämpfer wider den Modernismus, in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 56), 195–216 und Otto Weiß, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitum Pianum", mit einem Geleitwort von Timothy Radcliffe und mit einem Vorwort von Ulrich Horst, Regensburg 1998, bes. 133–217.

Kreise der Treugebliebenen zu verhindern und diese selbst so zu belehren und zu unterrichten, dass sie ihres übernatürlichen Besitzes froh und gegen alle Verwirrung gefestigt" würden.[63] Besonders deutlich lässt sich diese Justierung der ultramontanen Strategie am Wandel der vatikanischen Zensurpraxis ablesen. Denn es waren nicht mehr die Werke Anders- oder Nichtgläubiger, die der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition zum Opfer fielen. Indiziert wurden nun vielmehr die Publikationen solcher Autoren, die des Reformkatholizismus verdächtigt wurden.[64] Hatte man im frühen 19. Jahrhundert noch ‚unkatholische' Philosophen und Dichter wie Immanuel Kant und Heinrich Heine[65] sowie Historiker wie Ferdinand Gregorovius und Leopold von Ranke[66] mit dem Bannstrahl belegt, so verzichtete man fortan darauf, Nichtkatholiken ins Visier zu nehmen. Nicht einmal die Protagonisten unter den weltanschaulichen Gegnern fanden auf den Index: weder Karl Marx (der Religion als ‚Opium fürs Volk' bezeichnet hatte) oder Rudolf Virchow (der den ursprünglich polemisch gemeinten Begriff ‚Kulturkampf' popularisiert hatte) noch Charles Darwin (dessen Evolutionstheorie sich zur zentralen Konkurrenzdeutung biblischer Schöpfungsgeschichte entwickelte). Indiziert wurde dagegen eine Artikelserie des kathdischen Engländers St. George Jackson Mivart, in der Darwin verteidigt wurde.[67]

Auch an der vatikanischen Propaganda lässt sich die strategische Neuorientierung ablesen. Etwa an dem am 3. Juli 1907 erlassenen *Decretum Lamentabili sane exitu*, in dem Petrus Palombelli, Notar der Inquisition, 65 Irrtümer verwarf und verurteilte, um die gefährdeten Herzen in „unserer zügellosen Zeit" zu beschützen und die „Reinheit des Glaubens" zu bewahren. Dieser Erlass war vor allem an Gläubige aus den eigenen Reihen adressiert. Das war schon dem ersten Paragraphen zu entnehmen, in dem der Betrübnis Ausdruck verliehen wurde, „dass es auch unter den Katholiken gar nicht wenige Schriftsteller gibt, welche die von den Vätern und von der heiligen Kirche selbst gezogenen Grenzen überschreiten und unter dem Scheine einer höheren Einsicht und im Namen der geschichtlichen Auffassung einen solchen Fortschritt der Dogmen suchen, der in Wirklichkeit deren Zerstörung

---

[63] Albert Maria Weiß, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben, Freiburg i. Brg. 1925, 394.

[64] Vgl. die Liste der Bücherverbote im Index Leos XIII. und die Liste der unter Pius X. von 1903 bis 1907 verbotenen Bücher, zusammengestellt von Joseph Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt, Freiburg i. Brg. 1904, 415–475.

[65] Siehe dazu Peter Godman, Die geheime Inquisition. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans, aus dem Englischen von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, München 2002 [2001], 286–288 und 293.

[66] Zu Gregorovius siehe Peter Godman, Weltliteratur auf dem Index. Die geheimen Gutachten des Vatikans, unter Mitwirkung von Jens Brandt, Berlin 2001, 361–397, zu Ranke die Beiträge in dem von Hubert Wolf, Dominik Burkard und Ulrich Muhlack verfaßten Band Rankes „Päpste" auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003.

[67] Hermann H. Schwedt, Alte Welt gegen Neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 56), 143–161.

ist".[68] Dass man vor allem die „von neuerungssüchtigen Irrtümern angesteckten Kleriker" im Blick hatte, wurde in einer zwei Monat später erlassenen Anweisung deutlich, in der Schriftstellern, „die sich von zügelloser Denk- und Forschungs-Freiheit fortreißen" ließen, empfindliche Strafen, wie die Entfernung aus dem Lehrdienst und die Verschiebung der heiligen Weihe, angedroht wurden. Ja, selbst der Bezug modernistischer Zeitschriften und ein Publizieren darin waren fortan verboten.[69] Sanktioniert wurde diese Verurteilung „modernistischer Irrtümer" durch die ebenfalls im Jahre 1907 veröffentlichte Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, mit der sich Papst Pius X. explizit weniger gegen die „offenen Feinde" der Kirche wandte als gegen diejenigen, die „am Busen und im Schoße der Kirche" lauerten.[70] Dass es dem Papst mit seinen Drohungen ernst war, wurde spätestens mit seinem am 1. September 1910 veröffentlichten Motuproprio *Sacrorum antistitum* klar, in dem er allen in Seelsorge und Lehre tätigen Geistlichen einen Eid auf das antimodernistische Credo abverlangte.[71] Auch wenn die deutschen Theologieprofessoren von diesem so genannten Antimodernisten-Eid ausgenommen wurden, so sahen sie sich doch fortan zunehmendem Druck ausgesetzt, nicht zuletzt durch die seit der Jahrhundertwende verstärkt angewandte kirchliche Vorzensur.[72]

Durchweg waren von diesen Erlassen die Funktionseliten in Universität und Kirche betroffen: Theologen, namentlich die Kirchenhistoriker. Inwiefern es sich allerdings bei allen des Modernismus verdächtigten Persönlichkeiten tatsächlich um ‚Modernisten' handelte,[73] ist bis heute umstritten. Zurecht hat Friedrich Wilhelm Graf darauf verwiesen, dass einige unter den Reformkatholiken durchaus reaktionär anmutenden Gesellschaftsbildern verhaftet

---

[68] Erlaß Lamentabili und Ausführungsbestimmungen des heiligen Offiziums, in: Decretum Lamentabili et Motu proprio aliaque adversus modernismum documenta/ Erlaß Lamentabili und Motu Proprio samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus, hg. von Antonius Michelitsch, Graz–Wien 21908, 32–55, hier 33 und 35.

[69] Anweisung der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition bezüglich der von neuerungssüchtigen Irrtümern angesteckten Kleriker, in: Decretum Lamentabili (wie Anm. 68), 54–59, hier 55.

[70] Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehre der Modernisten (8. September 1907: ‚Pascendi dominici gregis'). Autorisierte Ausgabe. (Lateinischer und deutscher Text)/Sanctissimi domini nostri Pii divina providentia papae X epistola encyclica de modernistarum doctrinis, Freiburg i. Brg. 1908, 5.

[71] Siehe dazu Jörg Haustein, Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. „Das neue Jahrhundert" und die Krausgesellschaft, Göttingen 2001, 156–175.

[72] Siehe Dominik Burkard, Repression und Prävention. Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert), in: Wolf (Hg.), Inquisition, Index, Zensur (wie Anm. 47), 305–327, hier 326.

[73] So Otto Weiß, Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken, in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 56), 107–139.

waren.[74] Überdies kann von einer heterogenen Gruppe kaum die Rede sein: durchweg handelte es sich um eigensinnige Individualisten,[75] keineswegs waren sie durch ein in sich kohärentes Weltbild miteinander verbunden. Gemeinsam war ihnen nur der negative Impetus gegen Rom. Nichtsdestoweniger erfüllte die von außen an sie herangetragene Bezeichnung ‚Modernisten' eine wichtige Funktion für den Deutungskonflikt. Denn dadurch, dass alle potentiellen Dissidenten mit ein und demselben Label versehen wurden, entstand der Eindruck, es handele sich um eine schlagkräftige Opposition, die den Katholizismus nicht nur reformieren, sondern auch ruinieren wollte. Schließlich musste jeder Katholik mit dem Begriff ‚Modernismus' all die nichtkatholischen Weltanschauungen und Glaubensgemeinschaften assoziieren, die bislang mit eben diesem Begriff belegt worden waren, namentlich den Liberalismus, den Protestantismus und das Judentum. Bewusst versuchte man dadurch, den (nach wie vor trennscharfen) Unterschied zwischen Reformkatholiken und Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu verwischen und diese mit jenen zu einem gemeinsamen Gegner des rechten Glaubens zu verschmelzen. Zum einen, um das im Kulturkampf sozialisierte katholische Milieu zu remobilisieren – nur diesmal gegen eine innerkatholische Opposition; zum anderen, um die Reformkatholiken unter dem Vorwurf der Häresie zum Schweigen zu bringen.

Als Kronzeuge für diese Strategie sei noch einmal Albert Maria Weiß zitiert. Der unterstellte in seiner 1914 erschienenen Kampfschrift über *Liberalismus und Christentum* den Reformkatholiken eine bewusst geplante Unterwanderung und Aushöhlung des katholischen Glaubens. Weiß zufolge war der Liberalismus nach dem I. Vatikanischen Konzil daran gescheitert, die Kirche zu besiegen, worauf dieser auf eine neue Strategie verfallen sei: „Vom Ausscheiden aus der Kirche durfte so wenig die Rede sein wie vom rohen Kampfe gegen sie. Auch die volle Trennung des öffentlichen Lebens von der Kirche war wenig einladend, denn unter dieser Voraussetzung verlor er ebenfalls allen Einfluss auf die kirchlichen Dinge, wenn er nicht wiederum zur Gewalt greifen wollte. Es blieb nur eines übrig, sich einen Platz *in der Kirche selbst zu sichern* und dahin zu arbeiten, dass es ihm gelänge, mit radikaleren

---

[74] Siehe Friedrich Wilhelm Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 56), 67–106.

[75] Verwiesen sei in diesem Zusammenhang etwa auf den Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus, der immer wieder als Liberaler, als Reformkatholik oder als Modernist bezeichnet worden ist, der aber in Wirklichkeit den Herausforderungen der Moderne weitgehend fremd gegenüberstand. Siehe dazu Michael Graf, Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise, Münster–Hamburg–London 2003. Auch für Kraus' Schüler Joseph Sauer erweist sich eine entlang der Trennlinien von Ultramontanismus und Liberalismus vorgenommene Einordnung als problematisch – vgl. dazu Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn–München–Wien–Zürich 1999, 442.

Mitteln die Kirche entweder umzugestalten oder zu unterwühlen, oder doch ihr Schwierigkeiten jeder Art zu bereiten, die ihr die Erfüllung ihrer Aufgabe unmöglich machen sollten". Auf diesem Wege, so Weiß, sei der Modernismus entstanden, dessen Grundsatz laute: „Nur kein Ausscheiden aus der Kirche, sonst ist jede Aussicht verloren, sie nach modernen Begriffen zu reformieren. Nur wer sich um jeden Preis in der Kirche hält, vermag darauf hinzuwirken, dass der Geist der Neuzeit, die neue Wissenschaft, die neue Kultur, die neuen Lebensanschauungen in die Kirche eindringen, oder dass die Kirche genötigt werde, mit ihnen einen Ausgleich einzugehen." Insofern sei dieser Reformkatholizismus eine radikale Bedrohung der Kirche, denn dieses System greife „der Kirche an die Wurzel ihres Glaubens und Lebens" und wolle ihr „einen ganz neuen Charakter, den Charakter der modernen Welt und Gesellschaft aufprägen, durch den der Charakter, den ihr der Herr verliehen [habe, A.O.], naturnotwendig verdrängt würde."[76] Von hier zu einer neuen Reformation war nach Weiß kein weiter Schritt. Denn so wie der Reformkatholizismus wesensverwandt sein sollte mit dem Liberalismus, so war dieser „wesensverwandt mit dem Protestantismus".[77]

Die Gegner waren mithin austauschbar, denn letztlich bildeten sie eine gemeinsame Front gegen die katholische Kirche. Sicherlich gab es auch noch Invektiven, die direkt an Protestanten und Juden, Atheisten oder Agnostiker adressiert waren. Insofern aber der Hauptgegner *innerhalb* des Katholizismus verortet wurde, musste sich die antiprotestantische und antiliberale Polemik der Ultramontanen zumindest zwischen den Zeilen immer auch gegen die Reformkräfte der eigenen Konfessionsgemeinschaft richten. Inwiefern mit den antiliberalen, antiprotestantischen oder antijüdischen Schmähungen tatsächlich Liberale, Protestanten und Juden gemeint waren oder ob es sich nicht vielmehr um Metaphern eines Antimodernismus handelte, müsste von Fall zu Fall entschieden werden, zumal es sich ja auch beim Ultramontanismus keineswegs um einen geschlossenen Block handelte. Außer Frage aber steht, dass der ultramontane Antiliberalismus, Antiprotestantismus und Antisemitismus eine neue, eine zusätzliche Qualität bekam: Als Ausdruck *auch* eines Antireformkatholizismus. Implizit waren die aggressiv gegen die weltanschaulichen Feinde vorgetragenen Parolen immer auch an die des Modernismus verdächtigten Reformkatholiken adressiert, die diesen weltanschaulichen Feinden Gerechtigkeit widerfahren lassen wollten und mit diesen das gemeinsame Gespräch suchten.

Eine solche Dialogbereitschaft stieß übrigens nicht nur bei den Ultramontanen, sondern auch bei den Anhängern des evangelischen Antikatholizismus auf Misstrauen. Schließlich mussten auch sie für den Fall einer interkonfessionellen Verständigung um die Auflösung eines Deutungsmonopols fürchten. Denn die Ablösung des Ultramontanismus durch einen auf interkonfessionelle Verständigung ausgerichteten Katholizismus hätte den

---

[76] So Albert Maria Weiß, Liberalismus und Christentum. „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus" ferner dem Bildnis und einer Handschriftenprobe des Verfassers, Trier 1914, 102 f.

[77] Ebd., 183.

evangelischen Konservativismus um ein Feindbild gebracht, dessen integrative Funktion kaum zu unterschätzen ist. Vermutlich ist das ein Grund dafür, warum Gruppierungen wie der *Evangelische Bund* seit der Jahrhundertwende Front gegen die Reformkatholiken machten.[78] Die Sorge um eine Bestandssicherung hatte also auf allen Seiten an Priorität gewonnen. Deshalb überlagerten die intrakonfessionellen Auseinandersetzungen längst die interkonfessionellen Konflikte. Selbst in einer prinzipiell so intolerant ausgerichteten Gesinnungsgemeinschaft wie dem Ultramontanismus hatte die illusionäre Zielvorstellung, eine homogene Gesellschaft vormodernen Zuschnitts zu schaffen, ihren handlungsleitenden Charakter verloren. Die Strategie war vielmehr pragmatisch auf eine Sicherung des *intra*konfessionellen Auslegungsmonopols ausgerichtet. Oder, um es theoretischer zu formulieren: bei der ultramontanen Kommunikation handelte es sich primär um eine Form von Binnenkommunikation, die eine Bestandssicherung des eigenen Subsystems zum Ziel hatte. Allerdings war diese Bestandssicherung auf lange Sicht nicht durch eine konfrontative Haltung gegenüber den Reformkatholiken aufrechtzuerhalten.[79] Wollte man die mehrheitlich kritischen, für eine Sicherung des kirchlichen Einflusses in der Gesamtgesellschaft aber unverzichtbaren Eliten aus Wissenschaft und Politik nicht verlieren, musste man deren Ideen aufgreifen, schon um ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen.[80]

Dass die katholische Kirche gar keine andere Wahl hatte, als so zu verfahren, erhellt sich deutlicher noch durch einen historisch-soziologischen Zugriff aus systemtheoretischer Perspektive. Denn der in der ultramontanen Kommunikation zu beobachtende Strategiewechsel korrespondierte mit einem sich in der Sattelzeit zwischen 1750 und 1850 vollziehenden fundamentalen Wandel von Glauben und Religion, der sich mit Niklas Luhmanns Konzept der funktionalen Differenzierung analytisch beschreiben

---

[78] Siehe etwa die Broschüren von Hermann Scholz, Was haben wir vom Reformkatholizismus zu erwarten?, Leipzig 1903 und von [Anonym.], Römischer Hochmut auch im Reformkatholizismus. Kritische Bemerkungen über Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Leipzig 1903.

[79] Zum Fortwirken des Reformkatholizismus siehe Hubert Wolf/Claus Arnold (Hgg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs/Barbara Wieland, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001 sowie Josef Hainz (Hg.), Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit, Dokumentation des Symposions der Bibelschule Königstein e.V. am 30. und 31. März 2001 in Königstein, Eppenhain 2002.

[80] Ein Indiz für diesen Sinneswechsel sind die seit der Jahrhundertwende einsetzenden Bemühungen um eine Reintegration der Gebildeten in das katholische Milieu, auch von Seiten derjenigen Theologen, die den so genannten Modernismus ablehnten – symptomatisch dafür das Plädoyer von P. Joh[annes] Chrysostomus Schulte, Die Kirche und die Gebildeten, Freiburg i. Brg. ^{4}1919.

lässt.[81] Infolge dieser Veränderungen wurde der Religion ein neuer Stellenwert mit neuen Funktionen zugewiesen. In der stratifikatorischen Ordnung des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hatte sich Religion nicht nur auf die Dimensionen von Glauben und Moral, sondern auch auf die von Politik und Wissenschaft bezogen. Spätestens im 18. Jahrhundert aber entwickelte sich Religion zu einem eigenen Teilsystem, dessen Einfluss auf andere Teilsysteme wie Politik oder Wissenschaft nur noch äußerst begrenzt war. In einem fortschreitenden Prozess hatten sich zentrale Bereiche der Gesellschaft wie Politik und Wissenschaft, Ethik und Wirtschaft von der Religion abgekoppelt und Autonomie erlangt. Das Deutungsmonopol, das die Kirche in all diesen Bereichen besessen hatte, begann sich aufzulösen. Politische Herrschaft bedurfte immer seltener einer religiösen Legitimation. Wissenschaften und Wirtschaft entwickelten ihre jeweils eigene subsysteminterne Logik, Religion spielte hier kaum noch eine Rolle.

Dieser sich über mehr als ein Jahrhundert hinziehende Prozess vollzog sich in sämtlichen Bereichen der Gesellschaft. Er manifestierte sich sowohl in politischen Ereignissen (wie der Säkularisation um 1800 oder der forcierten Trennung von Staat und Kirche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) als auch in mentalem Wandel (wie der Säkularisierung).[82]

Auch wenn sich dieser Prozess in den verschiedenen Ländern Europas in unterschiedlicher Radikalität und Geschwindigkeit vollzog: schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnte kein Zweifel mehr daran bestehen, dass die Kirche nur noch eine unter mehreren gesamtgesellschaftlichen Größen war, eine dominierende Rolle aber insbesondere für die Bereiche Politik, Bildung und Wissenschaft für immer verloren hatte. Aber auch innerhalb der konfessionellen Milieus drohten die Kirchen ihr Deutungsmonopol zu verlieren. Schließlich gehörten die Gläubigen stets auch anderen Subsystemen an, deren Programme nicht selten mit denen des Subsystems Religion konkurrierten. Für die katholische Kirche erwies sich die Aufrechterhaltung des kirchlichen Deutungsmonopols bei jenen Katholiken als problematisch, die als Wissenschaftler, Politiker oder Gewerkschafter tätig waren und damit auch den Gesetzen anderer Subsysteme unterlagen. Kurzfristig vermochte die Kirche an deren überkommene Loyalitäten zu appellieren oder sie mittels konfessionsspezifischer Sanktionen zu disziplinieren. Mittel- und langfristig

---

[81] Die folgenden Beobachtungen basieren auf Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1987; Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt am Main [4]1996; Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Aus dem Nachlaß, Frankfurt am Main 2000. Für eine Anwendung des Luhmannschen Konzeptes für eine Geschichte der Religion siehe Frank Becker/Elke Reinhardt-Becker, Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main–New York 2001, bes. 115–121; Rudolf Schlögl, Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie, in: Soziale Systeme 7. 2001, 23–45 und Alois Hahn, Luhmanns Beobachtung der Religion, in: KZSS 53 (2001), 580–589.

[82] Für eine empirische Untersuchung dieses Prozesses siehe Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840, München 1995.

aber waren die Möglichkeiten der Kirche, in die jeweils anderen Subsysteme hineinzuwirken, zum Scheitern verurteilt.

Nach Luhmann besteht eine Funktion des Teilsystems Religion darin, die Welt zu bestimmen und anhand der Differenz von Immanenz und Transzendenz jene Bereiche, die als empirische Wirklichkeit zu betrachten sind, von jenen zu unterscheiden, die über sich hinausweisen und mit einem Zweitsinn ausgestattet sind. In einer hierarchisch organisierten Institution wie der römisch-katholischen Kirche war es das Oberhaupt, das diese Deutungshoheit für sich beanspruchte und auch durchsetzte. So vermochte es der Papst, die in nahezu totaler Abhängigkeit zu ihm und zum jeweiligen Bischof stehenden Geistlichen mittels des Antimodernisten-Eides relativ komplikationsfrei zu disziplinieren. Anders verhielt es sich mit den katholischen Wissenschaftlern. Selbst die Kirchenhistoriker, die ihre Disziplin mitunter ja heute noch als theologische (und nicht als historische) Disziplin verstehen,[83] agierten nolens volens nach den methodischen Regeln des Wissenschaftssystems (und nicht des Subsystems Religion). Sogar diejenigen, die Ranke als Symbolfigur der modernen Geschichtswissenschaft bekämpften, unterwarfen sich den von ihm geprägten Prämissen und Methoden des Historismus.[84] Relativ schnell musste der Kirchenführung klar werden, dass mit Sanktionen einhergehende Loyalitätsappelle ihr Ziel verfehlen würden. Vorerst lenkten die innerkirchlichen Kritiker zwar ein. Ganz selten nur sah sich die Kirche genötigt, mittels einer Suspendierung, einer Indizierung oder gar einer Exkommunikation gegen die Reformkatholiken vorzugehen. Selbst ein so streitbarer Individualist wie Sebastian Merkle unterwarf sich der päpstlichen Autorität;[85] und auch die Unterzeichner der von der so genannten Anti-Index-Liga verfassten Bittschrift, allen voran der spätere Reichskanzler Georg von Hertling, gaben schließlich klein bei.[86]

---

[83] Siehe etwa Klaus Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 4 (1980), 481–513. Für einen Überblick siehe Steffen Storck, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Aachen 1997.

[84] Siehe die Ausführungen Ulrich Muhlacks zum Verhältnis katholischer Historiker zu der von Leopold von Ranke programmatisch vertretenen Methodik des Historismus: Ulrich Muhlack, Historismus und Katholizismus. Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte, in: Hubert Wolf/Dominik Burkhard/Ulrich Muhlack (Hgg.), Rankes „Päpste" auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 169–201, hier 201. Vgl. auch die allgemeinen Beobachtungen von Heribert Raab, „Katholische Wissenschaft" – Ein Postulat und seine Variationen in der Wissenschafts- und Bildungspolitik deutscher Katholiken während des 19. Jahrhunderts, in: Anton Rauscher (Hg.) Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, 61–91, hier 90 f.

[85] Siehe August Hagen, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 133.

[86] Siehe dazu ausführlich Norbert Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i. Brg.–Basel–Wien 1977, 51–67.

Kurzfristig also ließen sich die Reformkatholiken disziplinieren. Langfristig aber war eine akademische Elite, mit der nicht nur weite Teile des katholischen Bürgertums, sondern auch der Geistlichkeit sympathisierten, kaum still zu stellen. Vielmehr stand zu befürchten, dass sich die Anhänger des Reformflügels der Kirche entfremdeten und dem katholischen Milieu den Rücken zukehren würden. Einen solchen Exodus aber hätte auch die Kirche langfristig nicht verkraften können. Mittel- und langfristig also drohte die vatikanische Strategie zu scheitern, oder – systemtheoretisch formuliert – musste der steuernde Einfluss des Teilsystems Religion auf das der Wissenschaft sein Ziel verfehlen. Nur durch eine Akzeptanz der in anderen Subsystemen geltenden Regeln und einen damit einhergehenden weitgehenden Verzicht auf Sanktionen war eine Integration jener Eliten und somit eine Autopoiesis des bestehenden Religionssystems zu gewährleisten.

Am Ende dieser Einsicht stand eine Politik der praktizierten Toleranz: de jure hielt man (und hält bis heute) am Deutungsmonopol fest; de facto schuf (und schafft) man für all diejenigen Ausnahmen, die in anderen Teilbereichen der Gesellschaft wirkten (und wirken). Indizien dafür finden sich bereits für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts: So rang sich die Kirche notgedrungen dazu durch, den deutschen Theologieprofessoren den Antimodernisten-Eid zu erlassen,[87] löste sich die 1909 im Kampf gegen den ‚Modernismus' gegründete Geheimorganisation *Sodalitium Pianum* schon 1921 wieder auf[88] und billigte schließlich sogar die Mitgliedschaft in den christlichen Gewerkschaften.[89] Insofern war der Ultramontanismus bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs so weltfremd, wie es ihm Kritiker immer wieder unterstellt haben.

Der Grenzen ihrer Macht war und ist sich die Kirchenführung sehr wohl bewusst. Einen Kampf gegen innerkatholische Kritiker führt sie seither nur noch in Einzelfällen, die eine dementsprechend spektakuläre Wirkung erzielen.[90] In diesem Balanceakt manifestiert sich vermutlich der Versuch der katholischen Kirche, durch das prinzipielle Festhalten an überkommenen Auffassungen jenen Gläubigen, die nach Orientierung verlangen, gerecht zu werden, ohne gleichzeitig die der Moderne aufgeschlossenen Katholiken zu verprellen.[91] Mit den Bereichen der deutschen Gesellschaft, die außerhalb des

---

[87] Ebd. (wie Anm. 86), 365.

[88] Zum Sodalitium Pianum siehe die Dokumentation von Emile Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière" (1909–1921), Tournai 1969 sowie Otto Weiß, Sodalitium Pianum, in: LThK^3 9 (2000), 682.

[89] Vgl. Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933 (wie Anm. 55), 699.

[90] Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Disziplinierung sowohl namhafter Theologen als auch einfacher Priester, die sich nicht den Abendmahlvorschriften der katholischen Kirche unterwerfen wollen und im Zeichen der Ökumene zur Interkommunion einladen.

[91] Siehe dazu auch Franz-Xaver Kaufmann, Katholizismus und Moderne als Aufgaben künftiger Forschung, in: Urs Altermatt/Heinz Hürten/Nikolas Lobkowicz (Hgg.) unter Mitarbeit von Peter Schulz, Moderne als Problem des Katholizismus, Regensburg 1995, 9–29.

katholischen Milieus lagen, hatte die Kirchenführung dagegen schon um 1900 herum ihren Frieden gemacht. Von einem *Kampf* zwischen der katholischen und den nichtkatholischen Deutungskulturen kann mithin auch für das Kaiserreich keineswegs die Rede sein.

Jede historische Epoche ist unmittelbar zu Gott. Historische Vergleiche sind statthaft, verführen aber auch leicht dazu, Parallelen über zu bewerten und Differenzen unter zu bewerten. Gleichwohl können wir aus der Beschäftigung mit dem interkonfessionellen Konflikt der vorletzten Jahrhundertwende zwei Erkenntnisse gewinnen.

Erstens: Nicht jeder Konflikt, der unter der Signatur Kultur daherkommt, muss auch als kultureller Konflikt begonnen haben. Manchmal sind es erst die Deutungen der Zeitgenossen, die eine Transformation vom sozialen zum kulturellen Konflikt buchstäblich herbeireden.

Zweitens: Man sollte Vorsicht walten lassen bei der Dechriffrierung der zeitgenössischen Semantik. Gelegentlich, wenn auch nicht immer, ist die gegen andere Gruppen gerichtete Polemik eher an die eigene Klientel adressiert, zumeist mit dem Ziel, etwas zu sichern, was sich so langfristig nicht sichern lässt, jedenfalls nicht in der modernen Gesellschaft.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Udo Kern
Universität Rostock
Theologische Fakultät
18051 Rostock

Pfarrer Björn Slcenzka
Ev. Pfarramt Steina-Trutzhain
Sudetenstrasse 5
34613 Trutzhain

PD Dr. Armin Owzar
Historisches Seminar
Westfälische Wilhelms-Universität
Domplatz 20–22
48143 Münster

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 1/2006

Untersuchungen

Jan Keupp, Die Schwerter des Bischofs

Dieter Groh/Birgit Biehler, Universalwissenschaft, Millenarismus und die Zweite Reformation

Werner Ustorf, Missionarsreligion und säkulare Religion des Jakob Spieth (1856–1914)

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Pfleiderer, Georg / Stegemann, Ekkehard W. (Hrg.), Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes (=Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 3), Zürich (TVZ, Theologischer Verlag) 2004, 353 S., kt. ISBN 3-290-17261-9.

Der anspruchsvolle Sammelband bietet Beiträge einer Ringvorlesung der Universität Basel aus dem Jahre 2002. Neben eigenen Kräften der Theologischen Fakultät konnten dazu ausgewiesene Referenten verschiedener Herkunft und kulturwissenschaftlicher Fachrichtungen gewonnen werden. Der Band besitzt bei aller grundsätzlichen Bedeutung auch darin seine Aktualität, dass verschiedene Beiträge Bezug nehmen auf Hintergründe und größere Zusammenhänge der Terroranschläge vom 11. September 2001. So ist der für den Druck bearbeitete und mit wissenschaftlichem Anmerkungsapparat versehene Band mit gutem Recht partiell auch als „Beitrag zur Aufarbeitung dieses ersten kollektiven Schicksals- und Schockereignisses westlich-demokratischer Gesellschaften nach der Jahrtausendwende"(Vw., 7) zu verstehen.

In seiner „Einführung" bezeichnet der Baseler Systematiker Georg Pfleiderer das Anliegen der Beiträge als eine Art „Tiefengrammatik der politischen Kultur" einer Zeit, wobei in Teil II. („Historische Perspektiven", 61–220) antike, mittelalterliche und neuzeithistorische kirchengeschichtliche Themen durchblickhaft-paradigmatisch erörtert werden (11–17) und in Teil III. („Gegenwartsorientierte Perspektiven", 223–337) außerdem die politologische Islamforschung zu Worte kommt. Konzeptionell wird betont: Politischen Macht- und Gestaltungsfragen liegen keineswegs bloß „nackte Machtinteressen" zugrunde, noch sind sie lediglich „Ausdruck weltanschaulich-religiöser Letztorientierungen": „Nietzscheanische Gott-ist-tot-Säkularität ist genauso einseitig wie ein ubiquitärer Religionsbegriff". (12)

In seinem Beitrag („Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität", 19–58) erörtert Pfleiderer das wechselseitige Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik; auch auf das Kalenderdatum des „11. September" wird eingehend Bezug genommen: auf die „Bedeutung, die ein einzelnes Ereignis oder eine Ereignisfolge in der Erinnerungskultur von Gemeinwesen und für diese gewinnt".(19) Neben dem faktischen Ereignis werde auch „die Konstitutionsebene des Politischen, mithin seine weltanschauliche bzw. religiöse Begründungsdimension tangiert"(21). Dem Leser wird hier ein Überblick über die „strukturelle Affinität von Politik und Religion unter neuzeitlichen Bedingungen" und ihren Legitimitätsdiskursen geboten (27). Eine Skizze elementarer Leitbegriffe religiös-politischer Analytik erörtert Begriffe wie „politische Theologie", „politische Religion". Dabei wird besonders auf den Staatsrechtstheoretiker Carl Schmitt, auf Erik Peterson und Eric Voegelin abgehoben. Auch die religionssoziologisch differenzierte Bedeutungsskala der vorwiegend amerikanisch autochthonen „civil religion" (Robert Bellah u. a.) wird besprochen; ebenso steht der Fundamentalismusbegriff zur Diskussion.

Teil II („Historische Perspektiven") bietet alt- und neutestamentlich orientierte Themenstellungen wie auch kirchenhistorische Durchblicke. Als „alttestamentliches Paradigma" wird von Klaus Seybold („Prophetie und Politik", 61–75) mit Bezug auf Jesaja (Kap. 7) exegetisch aufgewiesen, dass die Glaubensforderung des Propheten nicht als „irrationale Einbindung von Religion in Politik", sondern vielmehr als „religiös begründete Warnung vor der Angst als schlimmem Ratgeber in existentieller Gefahr und als Aufruf zur besonnenen Wahrnehmung von politischer Verantwortung – auch und gerade für die Belange der Religion" zu verstehen sei (Einl. d. Hgs., 13).

Im Beitrag des Neutestamentlers Ekkehard W. Stegemann („Politischer Messianismus und römische ‚Zivilreligion'", 77–101) werden „Christlich-römische Konflikte über Religion und Politik in der frühen Kaiserzeit" (Untertitel) als unterschiedlicher politischer Realismus von machtlosen Minderheiten unter Gewaltherrschaften beschrieben und dabei auch auf die „unglückliche Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte" von Obrigkeitstexten (Röm 13, 1. Petr. 2, 11–17) hingewiesen. Angelika Doerfler-Dierken (Gottesstaat?, 131–157) schildert drei Konzeptionen des Verhältnisses von Politik und Religion in instruktivem Vergleich (Auflösung von Religion in Politik bei Machiavelli, von Politik in Religion bei Thomas Müntzer; Zwei-Reiche-Lehre als in die Zukunft weisende differenzierte Vermittlungsposition bei Luther). Die Spannungsbalance von Religion und Politik bei Luther habe sich am Anfang des 19. Jhs. verschiedentlich zur antinapoleonischen Befreiungstheologie (E. M. Arndt) gewandelt, deren weitere Entwicklung von Thomas K. Kuhn („Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als ‚politische Religion'", 131–157) bis zum Ersten Weltkrieg skizziert wird. Zivilisatorische Zweifel an der Moderne ließen das Politische in den totalitären Systemen zur „politischen Religion" mit Anspruch auf Totalerfassung des Lebens mutieren, wie Hans Maier in seinem Beitrag („Religionsähnliche Elemente in totalitären Systemen", 159–175) ausführt. Dem Verständnis einer illegitimen Funktion von „politischer" Religion stellt Armin Adam eine „alternative Deutungsweise" an die Seite („Politische Religion. Institution und Verfassung im westlichen Christentum", 177–220). Hier wird positiv nach der soziologischen Funktion der Religion und ihren institutionellen und politischen Konsequenzen gefragt: „Der säkularisierende Versuch, den Glauben ins Private abzudrängen, hat dazu geführt, die politische Dimension des Christentums zu übersehen.(...) Doch das Christentum ist politische Religion (...). Kirche, ekklesia ist die Entfaltung des politischen Gehaltes des Christentums" (220).

In Teil III („Gegenwartsorientierte Perspektiven") behandelt Martin Riesebrodt („Religiöser Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen", 289–301) das schon im Einleitungsteil berührte Thema. Gegen die Erwartung einer „fortschreitenden Säkularisierung und Privatisierung der Religionen" wird – durchaus weltweit – eine „Rückkehr der Religionen" konstatiert: „In den Vereinigten Staaten organisierten sich konservative religiöse Gruppen (...) und verlagerten den Schwerpunkt der politischen Kultur erheblich nach rechts"(289). Außerdem wird der Fundamentalismus und seine Herkunft untersucht (290ff.). Ein spezifisches Thema wie das „Verhältnis von Politik, Religion und Frauenbewegung" (Andrea Günter: „Die weibliche Hoffnung der Welt und die Suche nach Rückbindung", 303–321) führt aspekthaft in Fragen feministischer Religionsforschung ein.

Als praktischer Theologe, auch sonst mit Kirche in der Postmoderne befasst, schreibt Albrecht Grözinger über die „Rolle der Volkskirchen in pluralistischen Gesellschaften". Sein Beitrag („Zivilisierte Religion", 323–45) plädiert für die Anschlussfähigkeit des Protestantismus an die Zivilgesellschaft. Es gelte Authentizität der religiösen Erfahrung zu wahren, zugleich aber religiösen Verabsolutisierungs- wie Privatisierungstendenzen zu wehren: Die wissenschaftliche protestantische Theologie habe „die Pluralität und die grundsätzliche Historizität der religiösen Erfahrung prinzipiell anerkannt, ohne deren Wahrheitsanspruch zu nivellieren." Es bleibe dabei offen, ob „die katholische Theologie, ob jüdische oder muslimische (...) Theologen zu ähnlichen Überlegungen kommen".(331f.)

Reinhold Bernhardt („Love like Jesus and fight like David. Religiöse Dimensionen in der politischen Kultur der USA", 265–287) zeigt, wie unter nordamerikanischen geschichtlichen Bedingungen einer konstitutionellen Trennung von Politik und Religion und der Pluralisierung der Religionskulturen sich „puritanische Liebesgesinnung und uramerikanischer Kampfgeist" in einem – unter den christlichen Denominationen unterschiedlich akzentuierten – Politikverständnis verbunden haben. Auch hier kommt nochmals das Konzept der „civil religion" zur Sprache, wobei der schwer übersetzbare Begriff nicht einfach auf die „Religionslandschaften anderer Länder" zu übertragen sei (275).

Über „Die Möglichkeit eines interreligiösen Pluralismus unter den Bedingungen des Zivilisationskonflikts" (Untertitel) referiert der Islamforscher und Göttinger Professor für internationale Beziehungen Bassam Tibi („Ist der Islam eine politische Religion?", 223–253). Er kommt unter instruktivem Aufweis der geschichtlichen Voraussetzungen, auch eines mittelalterlichen euro-islamischen Dialogs, zu dem Schluss, dass der Islam nicht als Zivilisation, sondern als politische Religion einem Zwang zum universellen Neoabsolutismus ausgesetzt ist, der eine „existentielle Bedrohung Europas" darstelle (253): Der Is-

lam sei erst durch die „Erfindung der Tradition" in Reaktion auf die westliche Moderne sekundär politisiert worden, müsse daher den Modernisierungsschritt der Trennung von Staat und religiösen Institutionen konsequent nachvollziehen. Denn: „Ohne die Akzeptanz eines religiösen Pluralismus auch durch die Muslime ist der ersehnte Weltfrieden als ‚Weltordnung der Zivilisationen' nicht denkbar." (247f.) Die Devise laute: Suche nach einer „internationalen Moralität" auf säkularer Grundlage im ehrlichen Dialog, der Konfliktlösung einschließe.

Shlomo Avineri, führender Politologe am Institut for European Studies an der Hebräischen Universität Jerusalem, sieht in seinem aus dem Englischen übersetzten Beitrag („Aspekte von Religion und Politik im Nahen Osten", 255–263) vor allem im verbreiteten Demokratiedefizit der arabischen Staatenwelt Gründe für den sich dort ausbreitenden islamischen Fundamentalismus, wobei die Fundamentalismusdiagnose durchaus auch auf die politisch-religiöse Entwicklung in Israel seit dem Sechs-Tage-Krieg von 1967 anzuwenden sei. Die mit realem Gefährdungspotential verbundenen sozialen Folgeprobleme in den annektierten Gebieten hätten den bisher eher säkularen Zionismus religiös aufgeladen. Dem vorliegenden Band eignet in seinen einzelnen Beiträgen – bei anschaulichem soziopolitischem Aktualitätsbezug schwerpunktmäßig variierend – ein erheblicher Reflexionsstandard und erweist sich thematisch wie methodisch als überzeugendes Exemplum moderner kulturgeschichtlicher Religionsforschung. Kurzbiographien der Autoren mit ihren wichtigsten Veröffentlichungen, Personenregister und Kurzannotationen der bereits erschienenen bzw. in Vorbereitung befindlichen Titel der Reihe „Christentum und Kultur" sind im Anhang (341ff.) beigegeben.

Leipzig *Kurt Meier*

Axt-Piscalar, Christine, Ringleben, Joachim (Hrg.), Denker des Christentums (= UTB für Wissenschaft, 2608), Tübingen (Mohr Siebeck) 2004, 322 S. kt. ISBN 3-8252-2608-5.

„Intellektuelle Selbstvergewisserung und öffentliche Verantwortung des Wahrheitsanspruchs des Glaubens" gelten – so das Vorwort der Hrg. (Vff.) mit Recht als „Movens der Denkgeschichte des Christentums", wie sie über zwei Jahrtausende hinweg das Selbstverständnis der abendländischen Kultur maßgeblich geprägt hat. Die 13 Vorträge des UTB-Bandes, die im Rahmen einer öffentlichen Ringvorlesung im Wintersemester 2003 in Göttingen gehalten wurden, bemühen sich, auch die Leser mit in diese „spannende Denkgeschichte" des Christentums hineinzunehmen.(Vf.) Um nachvollziehbare Repräsentanz in der Auswahl bedacht, spannt sich der Bogen von Paulus über Augustin zu den Theologen des Mittelalters, Thomas von Aquin und Nicolaus von Kues, bis hin zu den Reformatoren Luther und Calvin; der Umformung des Christentums unter neuzeitlichen Verhältnissen bei Schleiermacher, Hegel, Kierkegaard und Troeltsch wird nachgegangen; Tillich, K. Rahner und Barth stehen als „wirkungsvolle Theologen" für das 20 Jahrhundert.

Neben Fachvertretern der Göttinger Theologischen Fakultät waren auch Theologen bzw. Philosophen anderer Universitäten beteiligt; die jeweils spezielle Forschungskompetenz bestimmt die Auswahl der Autoren (in der Reihenfolge der Beiträge: Reinhard Feldmeier, Ekkehard Mühlenberg, Notger Slenczka, Jens Halfwassen, Joachim Ringleben, Jan Rohls, Christine Axt-Piscalar, Walter Jaeschke, Annemarie Pieper, Reiner Anselm, Gunther Wenz, Albert Raffelt, Eberhard Jüngel). Der Vortrag zu Meister Eckhart von Kurt Flasch fehlt im Druck. Die paradigmatisch konzipierten, aber trotzdem informativ dichten biographisch-werkgeschichtlichen Beiträge reflektieren in der je eigenen Handschrift der Autoren auch übergreifende Zusammenhänge. Bemerkungen zum geistesgeschichtlichen Kontext lassen die Repräsentanz der einzelnen Denker im zeitlichen Ablauf der Epochen erkennen. Auf weiterführende Literatur wird neben den Quellenangaben hingewiesen. Zusammengefasste „Biographische Angaben zu den Denkern" (311–320), Autorenverzeichnis (321f.) und Nachweise der Porträts (323) sind beigegeben.

Das „kühne Unterfangen der paulinischen Theologie, welches die Denker des Christentums bis heute in Atem hält"(5) verdeutlicht R. Feldmeier (Paulus; 1–22) paradigmatisch an Aussagen des 1. Korintherbriefes („Theologia crucis"): hier soll ein „Schlaglicht auf die Art und Weise geworfen werden, wie Paulus von Gott sprach und wie er dieses Reden denkend verantwortete"(5). Seine Herkunft aus dem antiken Judentum und die Berufung zum Apostel werden skizziert. Hingewiesen wird auf die Anregerfunktion, die Paulus für die augustinische Gnadenlehre, die Rechtfertigungslehre Martin Luthers und die Neubegründung der Theologie durch Karl Barths bahnbrechende Ausle-

gung des Römerbriefs nach dem Ersten Weltkrieg gehabt hat.(5) Die betreffenden Beiträge zeichnen das Bild Augustins (E. Mühlenberg; 23–37), des Bibeltheologen Luther (J. Ringleben; 90–110) und der „dialektischen Theologie" Barths, die sich zur analogiebestimmten Wort-Gottes-Theologie seiner monumentalen „Kirchlichen Dogmatik" ausformte (E. Jüngel; 285–310). Vergegenwärtigt wird die intellektuelle Streitkultur des Mittelalters, das alles andere als eine Einheit darstellte, diese vielmehr als wissenschaftliche Aufgabe und Ziel verstand. Bei Thomas von Aquino wird thematisch zentral auf die geistigen Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Islam eingegangen, ebenso auf die kontroverse Aristoteles-Rezeption (N. Slenczka; 38–66). Verdankte die christliche Theologie der spätantiken Verbindung von Glauben und Denken, von Christentum und Platonismus ihre Entstehung und ihre großen Dogmen, so bildete sich ein Jahrtausend später (allmählich) die heute geläufige Trennung von Philosophie und Theologie heraus und der moderne Begriff der Theologie als Glaubenswissenschaft, maßgeblich betrieben von Thomas und einigen anderen Vordenkern der Bettelorden. Dabei fand diese trennende Unterscheidung damals keineswegs allgemeine Zustimmung: zahlreiche bedeutende Denker lehnten sie ab, darunter Meister Eckhart und Nikolaus von Kues (J. Halfwassen; 67–90). Der Cusaner war neben Marsilio Ficino und Pico della Mirandola einer der letzten, die vor der Reformation eine Philosophie des Christentums entwarfen, die sich nicht auf den subjektiven Glaubensvollzug, sondern auf die spekulative Vernunft stützte.(68) Luther wird als „Theologe des biblischen Christentums", als „Glaubensdenker unter Berufung auf die Heilige Schrift" gesehen; die paulinische Theologie erfährt bei ihm eine zeitgemäße Aktualisierung („Deus absconditus", „Glaube sub contrario", Kreuzestheologie etc.). Jan Rohls hat Calvins kirchenzuchtliche Diktatur wie auch die Fernwirkung des Calvinismus für Demokratie und Toleranzgedanken als Fragestellungen in das werkbiographische Bild des Genfer Reformators integriert. Christina Axt-Piscalar setzt den entscheidenden modernen Umschwung, die „Neubegründung der Theologie", bei Schleiermacher an (145–166). Seine bewusstseinstheologische Orientierung verankert Religion apologetisch in einer „Provinz des Gemüts". Auf die Abgrenzung zur Aufklärung und zu Kant ist inklusiv verwiesen. Der geistphilosophische Begriff der Religion ist von W. Jaeschke im Rahmen werkphilosophischer Erörterung zu Hegel eindrucksvoll zur Darstellung gebracht (168–189); auf Unterschiede zu Schelling ist aufmerksam gemacht. Der existenzphilosophische Ansatz Kierkegaards wird von A. Pieper eindringend geschildert (190–207). Nach R. Anselm stelle Troeltsch (208–231) die unverändert aktuelle Aufgabe, „an der Überzeugung festzuhalten, daß die Religion ein irreduzibler, oder (...) ein selbständiger, unersetzbarer Faktor auch für unsere Lebenswelt ist, ohne den die Gegenwart in die Unübersichtlichkeit und Sinnlosigkeit des bloß Zufälligen zu versinken drohe." (230) Der Beitrag von G. Wenz schildert Tillichs Werdegang und Werk (232–258), gipfelnd in seiner dreibändigen Systematischen Theologie: Jesus als der Christus ist der personale Träger des Neuen Seins, „in welchem die Entfremdung von Gott als dem Sein selbst überwunden ist"(256). Katholischerseits wird Karl Rahner (259–284) – hier von A. Raffelt (Freiburg) vorgestellt – durch sorgfältig kritischen Aufweis seiner theologischen Intentionen gegen eine „unqualifizierte Generalablehnung in traditionalistischen Milieus"(282) in Schutz genommen: sein 100. Geburtstag 2004 gebe „Anlaß dazu, daß die theologische Diskussion sich wieder genauer mit einer der großen Gestalten der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts befaßt."(283). Abschließend ermuntert E. Jüngels instruktiver Beitrag über das theologische Werk Karl Barths (285–310) zu einer „verwegenen, entdeckenden Theologie" (308f.).

Als anspruchsvolle akademische Begleitlektüre zu theologiegeschichtlichen Studien ist die Publikation „Denker des Christentums" in der bekannten UTB-Reihe insbesondere auch dem studentischen Leser zu empfehlen.

Leipzig *Kurt Meier*

Himmighöfer, Traudel, Landgraf, Michael, Stüber, Gabriele, CD-Rom, Pfälzische Kirchengeschichte multimedial. Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte – Neue Medien 1, Heidelberg u. a. Verlag Regionalkultur, 2003, ISBN 3-89735-248-6r.

In den letzten Jahren haben die katholischen Diözesen und die evangelischen Landeskirchen Südwestdeutschlands begonnen, Einführungen in ihre jeweilige Kirchengeschichte herauszubringen. J. Köhler u. W. Urban publizierten Hefte über die Kirche in der Diözese Rottenburg (1989/90), Dieter Haas u. a. brachten unter dem Titel „Unterwegs durch die Zeiten" ein Lesebuch zur Ge-

schichte der badischen Landeskirche heraus (1996) und H. Ehmer u. a. (Hrg.) unter dem Titel „Gott und Welt in Württemberg" eine Geschichte der württembergischen Landeskirche (2000). Adressaten sind nicht als erste Wissenschaftler, sondern interessierte Zeitgenossen. Die Bücher sind darüber hinaus auch im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung einsetzbar. Das gilt insbesondere auch für die anzuzeigende CD-Rom zur pfälzischen Kirchengeschichte, das ein Autorenteam vorgelegt hat. Natürlich könnte man argumentieren, dass es doch viele Menschen gibt, die mit einem solchen Medium (noch) nicht umgehen können. Anderseits wächst die Zahl der Menschen, vor allem junger Menschen, die – dies hat die CD-Rom zum Lutherfilm (2004) gezeigt – gerne auf ein solch neuartiges Medium, das zudem ungeahnte Möglichkeiten hat, zurückgreifen. Das pfälzische Autorenteam, die Archivleiterin, eine Mediendidakterin und ein Religionspädagoge, bieten alle Voraussetzungen für ein gelungenes Werk.

Die CD-Rom ist eingeteilt in 10 Schwerpunkte: 1. Christentum bis zur Reformationszeit, 2. Anfänge der Reformation, 3. Reformation in der Pfalz, 4. Calvinismus, 5. Orthodoxie und Pietismus, 6. Kriege und Mächte (17. Jahrhundert), 7. Aufklärung und Revolution (18. Jahrhundert), 8. Union und Richtungskampf (19. Jahrhundert), 9. Zeit der Weltkriege und 10. Pfälzische Landeskirche heute. Daneben gibt es Querschnittsthemen 11. Diakonie und Mission, 12. Frauen, 13. Kirche und Schule, 14. Kirchbau und 15. Quiz.

Jeder Schwerpunkt und jedes Querschnittsthema wird erneut aufgeschlüsselt. Am Ende von jedem Schwerpunkt ist ein Quiz (Multiple Choice) eingebaut, der Möglichkeiten gibt, den Lernerfolg zu überprüfen. Die Fragen können ausgedruckt werden. Eine ganze Reihe von gut reproduzierten zeitgenössischen Bildern werden gezeigt. Die Karten im Beiheft wie im Hauptmenü sind leider nicht so gut lesbar. Zu einzelnen Schwerpunkten gibt es auch Tondokumente, z. B. verschiedene Choräle, Predigten von Luther und Calvin wie auch Glockengeläute. Die Broschüre „... muthig voranschreiten ...", verfasst von Klaus Bümlein bringt eine kompakte Kirchengeschichte der Pfalz. Sie ist für die Vertiefung der zuweilen recht knapp gehaltenen „Schwerpunkte" sehr hilfreich.

Zwei „Schwerpunkte" seien herausgegriffen: Reformation in der Pfalz und Zeit der Weltkriege.

Der Schwerpunkt Reformation wird in drei Unterkapitel aufgegliedert: Einführung der Reformation in der Pfalz, Träger der Reformation in der Pfalz (u. a. Philipp Melanchthon und Martin Butzer) und das Kapitelquiz. Die Träger der Reformation werden in Kurzbiographien dargestellt. Informationen zu den theologischen Unterschieden können angeklickt werden. Die häufigen Konfessionswechsel in der Pfalz werden mit ihren großen Schwierigkeiten für die Bevölkerung gut beschrieben.

Der Schwerpunkt Zwischen den Weltkriegen, bringt die Unterkapitel Erster Weltkrieg, die Trennung von Staat und Kirche, Kirchliche Entwicklung zwischen den Kriegen und Nationalsozialismus. Weitere Informationen können durch Anklicken abgerufen werden. Die großen Hoffnungen, die auch in der Pfalz nach der „Machtergreifung" aufkommen, und das weitgehende Versagen gegenüber den Juden werden vor allem in der Broschüre gut zur Sprache gebracht.

Alles in allem liegt hier ein mit Sachverstand und Liebe gemachtes Medium vor, das einen sehr guten Überblick über die pfälzische Kirchengeschichte vermitteln kann. Die CD-Rom ist übersichtlich aufgebaut und lässt sich sehr gut bedienen. Sie ist sehr gut im (Religions-)Unterricht sowie in der Erwachsenenbildung einsetzbar. Für solche, die noch tiefer in die pfälzische Kirchengeschichte einsteigen wollen, wären Literaturhinweise angebracht gewesen.

Denkendorf *Jörg Thierfelder*

Wolf, Hubert (Hrg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (= Römische Inquisition und Indexkongregation; Bd. 1), Paderborn: Schöningh 2001, 320 S., ISBN 3-506-77670-3.

Der vorliegende, hier mit einiger Verspätung anzuzeigende Band setzt nicht zuletzt ein kirchen- und wissenschaftspolitisches Signal. Nachhaltig ins Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit gebracht wird die Öffnung der Archive der römischen Inquisition bzw. der Indexkongregation durch Papst Johannes Paul im Januar 1998. Im Mittelpunkt des Eröffnungsaktes des Symposiums, dessen Beiträge im vorliegenden Sammelband abgedruckt sind, standen neben Grußworten des Frankfurter Mediävisten Johannes Fried und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Lehmann die Reflexionen des damaligen Leiters der Glaubenskongregation über die Bedeutung der Archivöffnung. Nach eigenen Angaben hatte Joseph Kardinal Ratzinger

seit seiner Berufung zum Präfekten der Kongregation 1981 die Notwendigkeit dieser Öffnung klar vor Augen gehabt, um allen Legendenbildungen die Grundlage zu entziehen. Dass dann noch gut 16 Jahre bis zur Realisierung ins Land gingen, begründet der nachmalige Papst Benedikt XVI. mit Gründen des Datenschutzes und der Raumnot – ohnehin ist die Zeitspanne für kirchliche Maßstäbe ja nicht sehr groß.

Johannes Fried kommt in seiner Funktion als Sprecher des DFG-Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" zu Wort. In diesem Kontext (bzw. sehr bald dann im neuen Umfeld der Universität Münster) erarbeitete ein Projekt von Hubert Wolf Grundlagen der Geschichte von römischer Inquisition und Index, u. a. eine Prosopographie der Akteure und eine Übersicht der Urteile für die spätere Neuzeit, deren Publikation inzwischen (2005) begonnen wurde. Einige Beiträge im Band bieten dazu erste Bausteine. Zusammen mit den übrigen Aufsätzen fungieren sie als Pilotstudien für das, was durch die Archivöffnung möglich wurde. Zu erwarten sind zwar nicht grundstürzende neue Einsichten; viele regionale italienische Inquisitionsarchive standen der Forschung schon lange offen. Jedoch werden nun z. B. die Briefe der Inquisitoren vor Ort an das Sanctum Officium oder die Akten vieler „prominenter" Fälle zugänglich.

Aber der Reihe nach. Einige Beiträge tragen den Charakter von Grundlagenarbeiten, die fortan jeder potentielle Inquisitionsforscher zur Kenntnis nehmen sollte. Vor allem gehört dazu der Aufsatz des Archivleiters Alejandro Cifres über „alte und neue Ordnungsformen" des Archivs des römischen Sanctum Officium. Neben einer tabellarischen Übersicht liefert er zugleich einen Einblick in die bewegte Geschichte dieser Einrichtung, in der vor allem die napoleonischen Plünderungen des Jahres 1808 einen tiefen Einschnitt darstellen. Ergebnis dieser Plünderungen ist u. a. auch die Tatsache, dass bedeutende Inquisitionsakten ins Dubliner Trinity-College verschlagen wurden; ihre Bedeutung und potentielle Nutzbarkeit skizziert kenntnisreich John Tedeschi. Ein dritter Aufsatz von Herman Schwedt wendet sich den Akteuren zu und beschreibt typisierend den Kreis der Mitarbeiter beider Kongregationen vom obersten Präfekten bis zu den einfachen Konsultoren.

Die übrigen Beiträge besitzen eher den Charakter exemplarischer Fallstudien, zeigen mithin, was auf der Grundlage der Inquisitionsakten möglich ist. Sie stammen sowohl aus der Feder von Projektmitarbeitern Wolfs als auch aus einem weiteren Kreis ausgewiesener Inquisitions- und Indexexperten. Fünf Texte beziehen sich unmittelbar auf die Inquisition. Zwei davon behandeln causes célèbres. Den letzten Prozess des Pietro Carnesecchi (1566/7), des zuvor schon mehrfach vor den Tribunalen der Inquisition angeklagten ehemaligen päpstlichen Pronotars und Freundes des Ketzers Juan de Valdés, behandelt der Herausgeber der einschlägigen Prozessakten, Massimo Firpo. Die Angelegenheit führt hinein in die bewegten Jahrzehnte der Kirchenreform. Sie schildert eine Etappe auf dem Weg zu einer entschiedenen Politik der Repression, wie sie die Hardliner um die Kardinäle Carafa (Paul IV.) und Ghisleri (Pius V.) gegen irenische Gestalten wie die Kardinäle Reginald Pole und Giovanni Morone, die beide selbst Mitglieder des Sanctum Officium gewesen waren, letztlich erfolgreich durchsetzen. Einzelfälle wie diese machen Möglichkeiten und Grenzen inquisitorischen Vorgehens deutlicher. Das gilt auch für den wohl berühmtesten Prozess der römischen Inquisition gegen Galileo Galilei, der im Juni 1633 mit der Abschwörung des Physikers endete. Francesco Beretta gibt in seinem Artikel wohl die Essenz seiner Monographie über das Verfahren von 1998. Gegen Pietro Redondi hält er mit plausiblen Argumenten daran fest, dass sehr wohl das heliozentrische Weltbild des Kopernikus zentraler Prozessgegenstand war, und er zeigt auf, dass hier zentrale Aspekte der Relation zwischen Theologie und biblischer Überlieferung einerseits, modernen Naturwissenschaften andererseits zur Disposition standen.

Die Nutzungsmöglichkeiten des Inquisitionsarchivs weisen jedoch weit über derartige berühmte Einzelfälle hinaus. Peter Schmidt analysiert auf der Basis einer speziellen Fallsammlung der Inquisitoren die Beziehung zwischen dem Sanctum Officium und den heterodoxen Fernhändlern, die nach Italien kamen. Solange sie ihren Glauben heimlich hielten und die katholischen Gebräuche respektierten, hatte die Inquisition in der Regel keinen Anhaltspunkt einzugreifen. Wurde jemand gerichtsnotorisch, etwa durch Denunziation, dann konnte es ihm gehen wie dem lutherischen Handelsagenten Pandulf Brucmann aus Nürnberg, der 1606 in Ferrara verhaftet wurde. Nach einiger Zeit in Haft schwor er ab und wurde katholisch, blieb aber offenbar für seine Firma weiterhin in Italien tätig; diese hatte „durch seine Konversion einen optimal einsetzbaren interkulturell kompe-

tenten Mitarbeiter" gewonnen. Agierte die Inquisition in diesem wie in vielen anderen Fällen pragmatisch, so war ihr Wirken auf anderen Fällen von einem geradezu modern anmutenden Skeptizismus geprägt. Die berühmte Hexenprozessinstruktion setzte die prozessrechtlichen Hürden für die Führung von Hexenprozessen so hoch, dass nach ihrer Maßgabe die berüchtigten Massenprozesse nördlich der Alpen nie hätten geführt werden können. Rainer Decker, der bereits seit einigen Jahren das Kunststück fertig bringt, neben seiner Tätigkeit als Geschichtslehrer und Fachleiter originelle und quellengesättigte Beiträge zur Hexen- und Inquisitionsforschung vorzulegen, macht in seinem Beitrag wahrscheinlich, dass die bisher auf „um 1623" datierte Instruktion wahrscheinlich auf eine um 20 bis 30 Jahre ältere Vorlage zurückgeht. Außerdem trägt er Indizien dafür zusammen, dass der Text nördlich der Alpen weiter verbreitet war als bisher angenommen. Wie wertvoll die Inquisitionsakten für die Erforschung der frühneuzeitlichen Religiosität sind, demonstriert schließlich Albrecht Burkardt mit seiner Studie zum toskanischen Wilhelmskult. 1712 wurde ein Mitglied der Familie Salimbeni verhört, die im 12. Jahrhundert – zusammen mit drei anderen, inzwischen ausgestorbenen Familien – direkt vom heiligen Wilhelm von Malavalle ein Heilkraut bekommen haben will, das nur in ihrem Besitz und bei Anrufung des Heiligen wirke. Von der Inquisition als „abusus" und „superstitione" angeprangerte Praktiken entwickelten sich mithin nicht nur im Kontext von Hexerei und suspekter Magie, sondern auch im Umfeld der Heiligenverehrung.

Die übrigen Fallstudien sind dem Wirken des anderen Officiums gewidmet, der Indexkongregation. In seinem Beitrag über die Entwicklung des Index zwischen 1550 und 1615 schildert Jesús Martínez De Bujanda den Prozess der Ausdifferenzierung, der zu ihrer Entstehung führte. Zunächst (1542) besitzt die Inquisition die Zuständigkeit für die Kontrolle des Drucks, des Verkaufs und der Verbreitung von Schriften. 1558/9 entsteht unter Paul IV. ein inquisitorischer Index. Ab 1562 dann übernimmt eine Arbeitsgruppe des Trienter Konzils den Entwurf für einen neuen, eher durch eine pastoralere Herangehensweise gekennzeichneten ‚purgatorischen' Index. Die im März 1571 gegründete Indexkongregation entfaltet zunächst wenig Initiative; aktiv werden eher die Meister des heiligen Palastes. Das sollte sich erst mit der Umgestaltung der Kongregation durch Sixtus V. ab 1587 und mit den clementinischen Indices der 1590er Jahre ändern. Ugo Baldini beschäftigt sich mit der Indizierung des naturwissenschaftlichen Fortschrittes und ihrer ‚Logik'; er tut das auf Grundlage eines Samples von 124 verbotenen Werken zwischen den Jahren 1559 und 1817. Dabei gelangt er zu interessanten Ergebnissen über die Trägheit der Zensur, über ihre Beschränkung auf bestimmte Wissensfelder und auf populärwissenschaftliche Verallgemeinerungen wissenschaftlicher Erkenntnisse; dagegen blieben Werke streng fachwissenschaftlicheren Charakters oft unangefochten. Eine sehr konkrete Fallstudie zu den Purgierungsarbeiten der Indexkommission legt Maria A. Passarelli am Beispiel des Umgangs der Zensoren mit einem Kommentar zu Ariost's Orlando Furioso vor. Mit einer weiteren Mikrostudie nimmt Claus Arnold die angestrebte Reinigung der Werke der Kardinäle Contarini und Cajetan in den Blick und belegt aufgrund der einschlägigen Gutachten, dass die durch die protestantische Gefährdung erzwungene doktrinelle Uniformität relativ schnell wieder einer begrenzten Pluriformität Platz machte.

Der Band ist geprägt durch einige Beiträge hochkarätiger internationaler Experten. Er belegt aber auch, dass die deutsche Forschung mittlerweile auch für die Frühe Neuzeit den Anschluss an diese internationale Forschung gewonnen hat (was für das Mittelalter seit jeher der Fall war). So ist es kein Wunder, dass „deutsche" Themen auch im Band eine gewisse Rolle spielen. Eher den Charakter einer vorläufigen Evaluation trägt der Aufsatz von Dominik Burkard über die kirchliche Bücherzensur in Deutschland. Der geringen Resonanz, die der italienzentrierte römische Index in Deutschland zeitigte, stellt er andere Instanzen kirchlicher (und weltlicher) Zensur gegenüber und unterstreicht die Bedeutung der Bischöfe. Auch den einleitenden Beitrag des Herausgebers Hubert Wolf kann man nun in diesen Zusammenhang einordnen. Er wirft einen Blick auf die „deutsche" Reform des römischen Index im Jahr 1900. Angeregt durch eine monumentale Studie des Altkatholiken Franz Heinrich Reusch machte sich seit 1893 eine Arbeitsgruppe, die allesamt aus Deutschen bestand, an die Reform des Index, die 1900 abgeschlossen wurde. Der Beitrag von Wolf zeigt, ebenso wie andere Aufsätze, dass der vielleicht etwas prätentiöse Untertitel des Sammelbandes keine substanzlose Referenz auf die DFG-geförderte Forschergruppe darstellt. Tatsächlich zeigt die kritische Revision des Index am Ende des 19. Jahrhunderts strukturelle Probleme der

Zensur, mit dem exponentiell gewachsenen Wissen in der Epoche des Buchdrucks umzugehen. Vielfach existierten die aufgeführten Bücher nicht, vielfach waren durchaus orthodoxe Werke auf dem Index gelandet. So spiegeln Rubriken der Reformer wie „nomina semper obscura, hodie vero obscurissima" die erfreulichen Probleme wieder, mit denen die Zensur bis heute zu kämpfen hat. Hoffen wir, dass sich dieses skeptische Zwischenresümee für die Erfolgsbilanz der Zensoren bei der weiteren Arbeit bestätigt.

Dresden *Gerd Schwerhoff*

Alte Kirche

Dünzl, Franz, Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 30), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2000, 451 S., geb., ISBN 3-402-08114-8

Der Geist weht, wo er will, und ist deshalb nur schwer in Definitionen zu fassen. Das schließt freilich nicht aus, dass menschliche Aussagen über den Geist differenziert und systematisch rekonstruiert werden können. Dieser Aufgabe unterzieht sich für die frühchristliche Theologie die Regensburger Habilitationsschrift von Franz Dünzl (= D.). Dass sowohl „Pneuma" als auch „Funktionen" im Titel undeterminiert bleiben, markiert zugleich das Problem wie auch den beschrittenen Lösungsweg: Von einer systematischen Pneumatologie sei erst bei Origenes zu sprechen; für die Zeit davor könne es lediglich darum gehen, „‚Typen' pneumatologischen Denkens" (11f.) zu identifizieren und zu beschreiben, in welchen theologischen Kontexten sie in Anspruch genommen wurden. Die Untersuchung beschränkt sich dabei auf die Quellen, „die aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht für die ‚kirchliche Tradition' bis Origenes stehen" (12); dass dazu aus patristischer Perspektive selbstverständlich auch der „montanistische" Tertullian und die *traditio apostolica* gehören, sollte heute nicht mehr gesondert als „tolerant" begründet werden müssen (ebd. Anm. 8). Freilich birgt diese Eingrenzung das grundsätzliche Problem, dass mit der „Kirchlichkeit" ein Kriterium an Autoren und Texte herangetragen wird, das zu deren Zeit noch gar nicht trennscharf definiert war, so dass man fragen darf, ob nicht für das 2. Jh. auch die neutestamentlichen Apokryphen als Quellen hätten dienen sollen.

Um im „Verstehenshorizont des griechischsprachigen Heidenchristentums" (13) zu verbleiben und moderne Implikationen des „Geist"-Begriffs (wie auch der alttestamentlichen רוּחַ) zu vermeiden, spricht D. durchgehend von „Pneuma". Analysiert werden nicht Schriften, die Pneuma-Aussagen enthalten, oder literarische Abhängigkeiten zwischen ihnen, sondern ihre Klassifizierbarkeit nach einem von D. aus den Quellen erarbeiteten Raster, das sich von Gotteslehre über Christologie, trinitarische Zusammenhänge, Anthropologie und Soteriologie bis zu Ekklesiologie, Schriftverständnis und Schöpfungstheologie erstreckt. In diesem Zugang schlägt sich die Einsicht nieder, dass nur selten das Pneuma „an sich" reflektiert wird: So sprechen Athenagoras, leg. 10,4 und Clemens von Alexandrien, strom. V 88,2 vom Pneuma als einer göttlichen ἀπόρροια (vgl. 16f.); die Identifikation mit der Schöpfungsweisheit, worin sich „Spuren einer kirchlichen Tradition" (Theophilos von Antiochien, Autol. I 7,3; Irenäus von Lyon, haer. IV 20,3 u. ö.) abzeichnen, steht dagegen bereits bei Justin in Konkurrenz zum Logos als Äquivalent der Sophia (dial. 61,3–5; 129,3; vgl. 20f.). Daher erscheint es begründet, dass D. nicht die *Begriffe* πνεῦμα und *spiritus*, sondern deren „thematische und intentionale Kontexte" in den Mittelpunkt stellt (28).

Bezogen auf den Gottesbegriff ist dabei zwischen dem Pneuma als „Chiffre für Gott selbst bzw. für das Göttliche" und als einer von Gott unterschiedenen theologischen Größe zu differenzieren (vgl. 50f.); in letzterem Fall wirkt das Pneuma als ein Gott untergeordnetes „Instrument *ad extra*" (41). Diese Doppelbedeutung wirkt sich z. B. bei Tertullian im Zusammenhang christologischer Klärungsversuche aus (adv. Prax. 26,2–7; vgl. 58f.), wonach *spiritus Dei* das „göttliche Substrat" bezeichnet, das Vater und Sohn verbindet und damit Christi göttliche Herkunft bezeugt, ohne dass die pneumatische Präexistenz zur wahrhaftigen Inkarnation in Konkurrenz treten soll (adv. Marc. III 8; vgl. auch Iren. haer. V 1,2; dazu 68). Andererseits betont Tertullian die trinitätstheologische Realität des *spiritus* als dritter göttlicher „Person" (adv. Prax. 2,4; 12,1–3;

vgl. 166–172), selbst wenn dieses Dritte noch eher unspezifisch bleibt. Hier deutet sich „der Übergang von einer heilsgeschichtlich dominierten hin zu einer ‚metaphysischen' (exakter: meta-ökonomischen) Perspektive und damit von einer triadisch strukturierten Gottesvorstellung hin zum trinitarischen Gottesbegriff" an (174), so dass letztlich für das trinitarische Dogma die eher „monistische" Konzeption eines göttlichen Pneuma-Seins nur noch untergeordnete Relevanz besaß (381 – hier wäre freilich im Blick auf die lateinische Trinitätstheologie, vor allem auf Augustin, ein Fragezeichen zu setzen!). Für die vororigeneische Theologie erweist sich (wenig überraschend) der matthäische Taufbefehl als Grundlage der mit großer Konstanz begegnenden Trias „Vater – Sohn – Pneuma", die jenseits schwankender Deutungen durch liturgische Praxis „geerdet" war (131f.; vgl. 176). Dem Pneuma wird bei der Taufe – in Abgrenzung zur Sündenreinigung durch das Taufwasser – die Funktion der Befähigung zum neuen Leben beigemessen (Tert. bapt. 6,1; trad. ap. 21; dazu 211; zum soteriologischen Sachgehalt der Pneumabegabung vgl. 250–255). Insofern „die Kirche, d.h. konkret die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, den ‚Ort', den sozialen ‚Kontext' dar [stellt], in dem der theologische Pneumabegriff regelmäßig gebraucht wird", ist es bedauerlich, dass der Vf. das nur als Möglichkeit erwähnte Kapitel „über die Verwendung des Pneumabegriffs im Kontext der Liturgie" (314) nicht realisiert hat – damit ließe sich die begriffsgeschichtliche Analyse gewissermaßen sozialgeschichtlich „gegenlesen".

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der anthropologisch-soteriologischen Ebene: „Der unmittelbare Kontakt des Menschen mit dem Göttlichen war es, den die frühen Christen mit Hilfe des Pneumabegriffs vorformuliert fanden und den sie selbst mit dieser Chiffre zu beschreiben vermochten" (180), wobei die Schwierigkeit darin liegt, dass in den Quellen nicht trennscharf zwischen theologischer und „rein" anthropologischer Verwendung des Pneuma-Begriffs unterschieden wird, der im zweiten Fall als Geistesverfassung, Bestandteil des Körpers oder Seele(nteil) verstanden werden kann (181f.; vgl. 288–297). Differenziert wird weiterhin zwischen Pneuma als Auszeichnung *aller* Christen und als besonderem Charisma – zunächst der Propheten, später vor allem der Amtsträger. Ob schon 1 Clem 3,4 implizit das verloren gegangene Pneuma der Frühzeit beklagt (das die römische Gemeinde einst besessen habe, vgl. 2,2; dazu 196f. und 239f.: Exkurs „Pneumaverlust"), sei dahingestellt; spätestens bei Justin und in antignostischem Kontext bei Irenäus wird das Pneuma als Kennzeichen der wahren Christen vorgestellt, und zwar explizit das im AT verheißene, bei Jesu Taufe auf diesen herabgestiegene und von ihm den Christen geschenkte Pneuma (haer. III 17,1f.; vgl. 205). Im späten 2. Jahrhundert wird in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus das schon länger umstrittene prophetische Pneuma (Did 11,7–12) ekklesiologisch domestiziert (wenn auch niemals als theoretische Möglichkeit der Kirche bestritten; vgl. 216–219): Erstmals bei Ignatius von Antiochien (Philad. 7,1f.) erscheint der Bischof als pneumatischer Charismatiker; auch wenn „die pneumatische Ausformung der Amtstheologie bis ins 3. Jh. hinein literarisch bemerkenswert schwach bezeugt ist" (223), kennt doch spätestens die *traditio apostolica* amtsspezifische Übertragungsmodi des Pneuma an die zu Ordinierenden und spiegelt damit gewiss bestehende Praxis (226 – der Bischof ist *Mittler*, nicht Geber des Pneumas: ebd. Anm. 333!). Eine „charismatische" Gruppe im engeren Sinne bleiben jedoch die Märtyrer (vgl. 224 Anm. 319 zu trad. ap. 9; 230 mit Anm. 357 zu pass. Perp. 1,4). „Der Pneumabesitz der Getauften erscheint somit weniger als objektive ‚Tatsache' denn als Postulat, das es zu objektivieren gilt in Bekenntnis und Martyrium" (232). Neben der Abgrenzung nach außen ergibt sich für das Pneuma daher in ekklesiologischer Perspektive eine „stabilisierende und verbindende", beim montanistischen Tertullian auch aktiv „gestaltende" Funktion (316f.), ohne dass der Kirche selbst eindeutig pneumatische Qualität zugesprochen würde; vielmehr soll durch starke Alternativen zwischen Gliedern und Gegnern der Kirche bei ersteren das „Kirchenbewusstsein" gestärkt werden (so vor allem bei Iren. haer. III 24,1f.; vgl. 310f.).

In spezifisch soteriologischer Perspektive fällt Tatian insofern aus dem Rahmen, als er den Logosbegriff für den Erlöser durch den des Pneumas ersetzt (orat. 13,1f.; vgl. 243 mit Anm. 435), während ansonsten in der Frühzeit das Pneuma die durch Christus bewirkte Erlösung im Blick auf eschatologische Unvergänglichkeit vermittelt (250), später jedoch als Heilsgabe an die der (richtigen!) Kirche zugehörigen Christen fungiert. Weiter befähigt es den Menschen zu gutem Handeln – in Opposition zum gnostischen und marcionitischen „Pneuma-Sarx-Dualismus" (275). Aus einer ontologischen wird im Gefolge des paulinischen Duals von

πνεύμα und σάρξ eine *ethische* Alternative (vgl. Gat 6,8 bei Clemens Alex. strom. IV 43,5; dazu 282f.). Das damit angezeigte Spannungsfeld widerspricht nach D. freilich nicht der Beobachtung, dass „ein positives Verhältnis zwischen dem sarkisch/somatisch verfassten Menschen und dem göttlichen Pneuma bzw. die grundsätzliche Vereinbarkeit beider Größen die theologische Option der Kirche war" (288). Insgesamt lässt gerade hier der Kampf gegen die Gnosis eine „deutliche Intensivierung und Standardisierung" der pneumatologischen Soteriologie erkennen (301); dabei reproduziert sich die in der Gotteslehre zu beobachtende Doppelbedeutung des Pneumas als einer „Chiffre göttlicher Transzendenz" einerseits und einer von Gott unterscheidbaren, durchaus „hypostatisch" erscheinenden Größe (302).

Schließlich wird das Pneuma auch für die Beglaubigung der Offenbarungsurkunde des Christentums in Anspruch genommen, indem die neutestamentlichen Schriften – in Analogie zum AT – in freilich noch unspezifischer Weise als „inspiriert" verstanden werden; gegenüber jüdischen Gesprächspartnern kann dabei das prophetische Pneuma als beiderseits anerkannte Instanz göttlicher Selbstmitteilung in Anspruch genommen werden (Justin, dial. 32,3), wohingegen in Barn 12,2 vermittels des Pneumas „eine radikale Umdeutung des AT" erfolgt (334). Clemens Alex. reflektiert die Notwendigkeit einer pneumatologischen Schriftthermeneutik explizit: Nur der „kirchliche Gnostiker" könne das vom Pneuma Geoffenbarte erfassen (strom. VI 115,5); dafür bedürfe er jedoch philosophischer und dialektischer Bildung, auf die die Propheten und Apostel nur deswegen hätten verzichten können, weil sie unmittelbar „Schüler des Pneuma" gewesen seien (strom. 145,1; vgl. 338). Das Pneuma fungiert demnach als „objektiviertes heuristisches Prinzip", das methodengeleitete Exegese allererst ermöglicht und zugleich legitimiert (341f.).

In D.s umfangreicher Studie wird eine beeindruckende Fülle von Material verarbeitet; offen bleibt dabei – bewusst – die Stellung des einzelnen Zitats im Gesamtwerk eines Autors. Ob es daher neben systematisch-pneumatologischen Denk-„Typen" auch personal zurechenbare Profile frühchristlicher Pneumatologie gab, bleibt einer vom Leser zu vollziehenden Synthese vorbehalten. Hier offenbart die in sich durchaus einleuchtende Konzeption der Arbeit eine Schwäche, die auch die zahlreichen Querverweise nicht beheben können: Zwar macht sich in der Tat erst Origenes systematische Gedanken über das Pneuma und optiert dabei eindeutig für ein „hypostatisches", d.h. „eigenständig-trinitarisches" Verständnis und gegen die Auffassung des Pneumas als göttliche Substanz (vgl. 373f.), weshalb D. zu Recht konstatiert, dass erst durch Origenes die „Formulierung der pneumatologischen Frage als solcher" erreicht ist, und zwar auch hier auf dem Hintergrund der kirchlichen Tauftradition (376 – ob das 4. Jh. für diese Frage tatsächlich die „Lösung" erbrachte [377], wäre m.E. gesondert zu behandeln!). Dennoch arbeiten Irenäus und Tertullian, die von D. am häufigsten herangezogen werden, keineswegs „vor-" oder gar „unsystematisch", enthalten doch vor allem die antihäretischen Diskurse Hinweise zur Identifizierung situationsübergreifender Argumentationsstrukturen.

D. vermerkt, dass sich „im Laufe des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts eine Vertiefung und Systematisierung der theologischen Reflexion" vollzieht, „die sich allerdings den Pneumabegriff nicht direkt zum Gegenstand nimmt, sondern in immer vielfältigeren und dichteren Aussagen mit ihm arbeitet" (394). Diese Entwicklungsstufe anhand der theologischen Profile einzelner Autoren nachzuzeichnen wäre eine gewinnbringende Ergänzung zu D.s Studie, mit der – die Varianzbreite des Pneuma-Begriffs zugestanden (vgl. 29) – auch die werkimmanenten Konsistenzen deutlicher herausgearbeitet werden könnten. Damit ist freilich schon ein weiterführendes Feld patristischen Arbeitens bezeichnet, dem D. als Vergleichsmaterial noch das jüdische Schrifttum qumranischer, hellenistischer und rabbinischer Provenienz hinzufügt (13); auch die Frage nach den Einflüssen paganer Philosophie im Verhältnis zur biblischen Tradition wäre noch eingehender zu behandeln. Die „kirchliche Tradition" frühchristlicher Pneumatologie in diesen religionsgeschichtlichen Horizont einzuzeichnen ist eine noch ausstehende Aufgabe, für die D.s Arbeit nun eine materialreiche und plausibel strukturierte Vorlage bietet.

Jena *Peter Gemeinhardt*

Tiersch, Claudia, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Band 6), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 2002, X + 475 S., kart., ISBN 3-16-147369-8

Bischof zu sein ist keine leichte Aufgabe - besonders wenn man aus dem verhältnismäßig ruhigen Fahrwasser Antiochiens

auf den Bischofsthron der östlichen Reichshauptstadt Konstantinopel berufen und mit der Herausforderung konfrontiert wird, theologische und ethische Denk- und Redemuster an gesellschaftliche und politische Erwartungshaltungen im Umkreis des Kaiserhauses zu adaptieren. Zu diesem Ergebnis gelangt die 1998 an der Philosophischen Fakultät der TU Dresden angenommene Dissertation der Althistorikerin *Claudia Tiersch* (= T.), die am Scheitern des Johannes Chrysostomus in Konstantinopel das Spannungsfeld herausarbeitet, in dem sich der Inhaber dieses exponierten Bischofsstuhles bewegte. Die Dimensionen von Chrysostomus' bischöflichem Agieren werden nicht „in ihrer theologischen oder caritativen Eigengesetzlichkeit", sondern „als soziale Wirkungsprinzipien in ihrer Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Strukturbedingungen" analysiert (4). Im Anschluss an Arbeiten von *John Liebeschuetz* und *Gilbert Dagron*, vor allem aber in durchlaufendem Rekurs auf *Peter Brown* soll damit „ein Beitrag zur Erforschung von Struktur und Funktionsweise bischöflicher Macht in der Spätantike unter Berücksichtigung der besonderen Situation am Kaiserhof" geleistet werden (9).

Die einleitenden Bemerkungen zu Forschungsstand und Quellenlage (1–18) zeigen bereits die Grenzen auf, die „die starke Konfliktfokussierung der Quellen ... jeglichem Bemühen um ein angemessenes Bild des Johannes Chrysostomus unweigerlich" setzt (17). Dies gilt nicht nur für Kritiker wie Zosimus einerseits, Socrates und Sozomenus andererseits, sondern auch für „glühende Parteigänger" wie Palladius und Ps.-Maftyrius (BHG 871 – eine kritische Edition wird demnächst *Martin Wallraff* vorlegen): „Selbst seine treuesten Anhänger mußten sein Lob mit seiner Verteidigung verknüpfen" – und zwar gerade gegenüber christlichen Kritikern (10). Der *Dialogus* des Palladius erscheint so als „Reflex eines offenbar heftigen innerkirchlichen Streits um christliche Legitimität bzw. um die Frage, welche bischöflichen Lebensformen das Prädikat christlich verdienten" (14). Aussagen des Protagonisten selber bieten lediglich seine Predigten, die sich freilich einer präzisen Datierung oft entziehen (10). Eine Korrespondenz wie z. B. die des Ambrosius, die aus persönlicher Perspektive Einblicke bieten könnte, fehlt; erst die Briefe aus dem Exil bezeugen Chrysostomus' Sicht des Konflikts, freilich mit gezielter Werbung für seine Rehabilitation (397–410).

In zehn Schritten zeichnet T. Aufstieg und Fall des Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel nach. Schon seine Wahl zum Nachfolger des Nectarius (Kap. I; 19–41) spiegelt die verschiedenen politischen Interessenlagen in Konstantinopel: die Zurückdrängung der Ambitionen Alexandriens durch die Wahl eines Antiocheners und die Fortsetzung der nizänischen Option des Theodosius, zugleich das Interesse des Eunuchen Eutropius an der Sicherung seiner institutionell prekären Position durch einen machtpolitisch „neutralen" Kandidaten (36–39). Chrysostomus' Wirken in Antiochia (Kap. II; 42–110) hatte ihn als Prediger berühmt gemacht, dem unter den Bedingungen spätantiken urbanen Lebens die „klare Konturierung eines überzeugenden christlichen Lebensentwurfs innerhalb der städtischen Öffentlichkeit" gelungen war (59). Schon hier entsprach der Begeisterung der Hörer freilich keine Konversion ihrer Lebensweise; Chrysostomus sah sich als Prophet, dessen Botschaft keine Assimilation an Gegebenheiten des Umfelds erlaubte (82f.) – wofür der Begriff der παρρησία kennzeichnend ist (vgl. 90; 293f.). Inhaltlich zeigt sich ein starkes „Ordnungsbewußtsein" (101), grundsätzlich galt Chrysostomus der Bischof als Garant von Ordnung (107) – dies ließ ihn als geeigneten Kandidaten für Konstantinopel erscheinen.

Erfolgreich war er hier bei der Etablierung der nizänischen Gemeinde als führender christlicher Gruppierung (Kap. III; 111–134), für die seit Theodosius auch die Kaiser optierten. Freilich konnte staatliches Handeln dissentierenden Gruppen nur administrativ das Leben schwer machen, die eigentliche Auseinandersetzung musste von innen her erfolgen. Dies hatte Nectarius nicht vermocht – die Fortschritte, die Chrysostomus hier durch die Betonung von „Meditation und Praxis" (127) anstatt eunomianischer Disputierlust (116f.; 128) erzielte und durch intensive soziale Fürsorgemaßnahmen ergänzte, dienten somit auch der „Stabilisierung der kaiserlichen Autorität" (124). Konfliktreicher gestaltete sich seine innerkirchliche Reformtätigkeit (Kap. IV; 135–182): Chrysostomus erweist sich hier als Vertreter eines autoritären Priesterbildes, das auf der Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch basiert. Seine Reise nach Asia anno 400 (Kap. VII; 309–326) lässt zwar die gewachsene Bedeutung Konstantinopels als Appellationsinstanz für die östlichen Kirchenprovinzen erkennen (vgl. 320f.), illustriert aber ebenso an der Frage der Gebühren für kirchliche Ämter, die weithin als „Bestandteile eines patronalen Gabentauschprozesses" angesehen wurden, die Opposition von christlichem Ethos und sozialer

Realität (314f.), angesichts derer Chrysostomus nicht zu Kompromissen bereit war – nach T. „Ausdruck seiner selektiven Wirklichkeitssicht" (325).

Der Vergleich mit Ambrosius von Mailand (139; 322f. u. ö.) belegt, dass die Ablehnung im Klerus nicht im Reformkonzept, sondern in der Art der (Nicht-) Vermittlung begründet war: Chrysostomus verschloss sich den „gesellschaftlichen Erwartungshaltungen an eine Amtsführung, die durch Würde, Mäßigung und Selbstbeherrschung ihre Autorität zum Ausdruck bringen sollte. Die Grundlage für diesen in hohem Maße gesellschaftlich verankerten Normenkonsens bildete die παιδεία, das gemeinsame Bildungs- und Wertesystem der Elite" (141). T. sieht das Scheitern des Bischofs bereits hier angelegt, insofern er seine „Patronagebeziehung" zu den Klerikern autoritär und antikommunikativ gestaltete (145) – was für ihn selbst freilich unerlässliche Voraussetzung der christlichen παρρησία war (150). Chrysostomus etablierte stattdessen ein Netz von persönlichen Beziehungen zu Angehörigen niedriger sozialer Schichten, das er als „Patron der Armen" (160) dominierte, was die gesellschaftliche Elite der Kaiserstadt wiederum brüskierte. „Die Welt des Christentums und die der gesellschaftlichen Traditionen fanden in der Person des Johannes Chrysostomus keinen Ausgleich" (165) – genau diese Hoffnung hatte man aber zu Beginn seiner Amtszeit in ihn gesetzt.

Insofern behandelt das Kapitel über die „Kontakte zu Personen und sozialen Gruppen der Hauptstadt" treffend „Kollisionen und deren Ursachen" (Kap. V; 183–264). Der zeittypischen Tendenz, das Herrscherbild zu entpersonalisieren und zugleich sakral zu überhöhen (187), entsprach Chrysostomus insofern, als ihm der Kaiser als „natürliches Sinnbild der Allmacht des strafenden und gnädigen Gottes" galt (192) – aber nur soweit, als auch hier eine „Reform irdischer Strukturen nach dem Muster der jenseitigen" (195) intendiert war, *populus Christianus* und *populus Romanus* also gerade nicht identifiziert werden sollten (197; vgl. 200), was T. als „völligen Mangel an Reichspatriotismus" ansieht (203). Ob sich darin zeitgenössische christologische Debatten über den Modus von Nähe und Distanz Gottes zum Menschen spiegeln (so *Peter Brown*, zit. 275), müsste ausführlicher begründet werden; Chrysostomus' Betonung der Diastase zwischen Gott und *allen* Menschen (auch zum Kaiser) statt einer συγκατάβασις Gottes und des Kaisers klingt – stark vereinfacht – tatsächlich eher „antiochenisch". Für Verärgerung der Kaiserin Eudoxia sorgte besonders die Bewertung ihrer demonstrativen, Autorität heischenden Frömmigkeit als Exempel christlicher Demut durch Chrysostomus (213) und seine beharrliche Kritik an der weiblichen „Putzsucht" (vgl. 217f.), die sie offenbar auf ihren Repräsentationsstil bezog; mit der Nobilität geriet er in Konflikt, als er die Spiele im Hippodrom, statt ihre latente „Säkularisierung" (246) zu würdigen, strikt verwarf, was als „Ablehnung traditioneller Formen des bürgerlichen Euergetismus" letztlich „die Strukturbedingungen senatorischen Lebens an sich" traf (248f.). Chrysostomus' Nähe zum Volk diente seinen Gegnern später dazu, ihn als „Sicherheitsrisiko ersten Ranges" (253) darzustellen, was auf Furcht vor einer „nicht integrierten Macht- und Patronagestruktur" hindeutet (261). Dass dabei er selbst „Ordnung" als Leitkategorie seines Denkens in Anspruch nahm und soziale Egalität als „Basis für Unordnung und Zerstörung" strikt ablehnte (215 Anm. 120), unterstreicht nur, dass weniger tatsächliche Missgriffe seiner Amtsführung als vielmehr enttäuschte Erwartungen sein Scheitern begründeten. Im Kontext des Aufstandes des gotischen Heerführers in römischen Diensten, Gainas (Kap. VI; 265–308), lässt Johannes Chrysostomus' Abrechnung mit dem gestürzten Eutropius erkennen, dass der Bischof die von Konstantin eingeleitete Privilegierung der Kirche zu erhalten und auszuweiten suchte – was staatlicherseits als Gefahr zentrifugaler Tendenzen wahrgenommen wurde (279) und zum „Akzeptanzverlust innerhalb der politischen Führungsschicht" erheblich beitrug (308).

Nur auf dem Hintergrund dieses mangelnden Rückhalts bei Kaiser, Nobilität und Klerus ist zu verstehen, warum der alexandrinische Patriarch Theophilus in Konstantinopel (!) den Bischof der Kaiserstadt von einer Synode absetzen lassen konnte (Kap. VIII; 327–378). Ursprünglich ein Streit um die Theologie des Origenes, hatte sich in Ägypten ein Konflikt um die Autorität des Patriarchen von Alexandria entspannen, der zur formellen Appellation vertriebener ägyptischer Mönche an den Bischof von Konstantinopel geführt hatte – „traditionelle kirchliche Rechtsnormen… und neue politische Strukturen stießen hier aufeinander" (333). Theophilus, selbst angeklagt und auf die Schwächung seines Rivalen aus Konstantinopel angewiesen, erreichte eine „erstmalige Bündelung von feindlichen Kräften gegen Johannes Chrysostomus" (337), zu denen sich schließlich auch das Kaiserpaar gesellte, als jener

sich weigerte, über den alexandrinischen Bischof zu richten (345). Die reichlich dünne Anklage gegen Chrysostomus selbst gewinnt Relevanz als Spiegelbild „gesellschaftlich akzeptierter Kriterien für die Amtsführung eines Bischofs" (350), denen er nicht entsprochen hatte und auch nicht entsprechen wollte, als Eudoxia ihn vorübergehend rehabilitierte (326f.). Seine endgültige Absetzung unmittelbar vor Ostern 404 führte zur Abspaltung der „Johanniten" von der nizänischen Gemeinde (374) –„durch die religiöse Diskriminierung großer Teile der Stadtbevölkerung wurden diese auch aus der städtischen Gemeinschaft ausgegrenzt" (376).

Letztlich ergab die Vertreibung des populären Bischofs weniger eine Wahrung der kaiserlichen Autorität als – zumal nach dem plötzlichen Tod Eudoxias – eine schwere Vertrauenskrise mit Blick auf den Herrscher als Garanten der *salus imperii* (385). „Der Umgang mit einem lebenden Mythos" (Kap. IX; 379–414) war für Arcadius zudem angesichts scharfer Kritik des Westkaisers Honorius „nicht mehr nur ein Problem der inneren Ordnung, sondern eines höchster politischer Brisanz" (386); die Versuche, die prochrysostomische Opposition zu integrieren, gerieten zu Exempeln „staatlicher Zwangseingliederung devianter Gruppen" (390). Dass auch nach dem Tod des Johannes Chrysostomus anno 407 durch die unversöhnliche Haltung des römischen Bischofs eine „völlige Entfremdung zwischen den Kirchen beider Teilreiche" bestand (416), dürfte übertrieben sein; bezeichnend ist aber, dass in Konstantinopel erst Ruhe einkehrte, als Chrysostomus' Nachfolger Atticus seinen kompromisslosen Kurs gegen die „Johanniten" erheblich milderte, was schließlich in der „triumphalen Rückkehr" (Kap. X; 415–423) der Gebeine des Verstorbenen unter Proclus im Jahr 438 mündete. Johannes Chrysostomus wirkte in der byzantinischen Tradition vor allem als „Pastoraltheologe" weiter – sein Programm einer „Trennung von kirchlicher und weltlicher Sphäre im Sinne einer Kirche als unabhängiger Kontrollinstanz" war dagegen ebenso wenig anschlussfähig wie der von ihm verkörperte Bischofstypus, der durch „Mandatare des Kaisers" abgelöst wurde (422). „Bischöfliches Handeln hatte sich [fortan] als erfolgreicher Ausgleich zwischen geistlichem Anspruch und gesellschaftlicher Erwartungshaltung zu bewähren", so T.s Fazit (430).

Diesen strukturellen Konflikt des Johannes Chrysostomus mit dem „Arcadian establishment", d.h. mit dem Sozialgefüge des frühbyzantinischen Kaiserhofes konzise herausgearbeitet zu haben stellt das Verdienst der vorliegenden Studie dar. Es zeigen sich freilich auch Grenzen dieser Herangehensweise: Die Konzentration auf soziale und politische Interaktionsprozesse verhindert genauere Aufschlüsse darüber, was denn unter einer „nizänischen Orthodoxie" am Ende des 4. Jahrhunderts zu verstehen sei. Angesichts der origenistischen Streitigkeiten einerseits, der Herausbildung einer spezifisch antiochenischen Theologie andererseits ist die Frage nach einem „nizänischen" Profil ebenso spannend wie dringend! Bis zu einer solchen Klärung sollten dogmengeschichtliche Schemata, die sich für die Mitte des 4. Jahrhunderts hinreichend begründen lassen, nur mit großer Vorsicht auf theologische Optionen nach der „theodosianischen Wende" angewandt werden: So waren die Paulianer in Antiochia, obwohl tatsächlich auch „nizänisch", doch keineswegs „theologisch ununterscheidbar" (85) von der Gemeinde Flavians und Chrysostomus'; dass letzterer eine „sehr problematische Legitimität" geeignet habe (63), wäre erst zu begründen. Schließlich sind „Eunomianer" keinesfalls mit „Arianern" gleichzusetzen (so aber dezidiert das Register: 471). Dass Chrysostomus die nizänische Gemeinde in Konstantinopel etablierte, gleichwohl aber durch seine Distanz zum Kaiser die „Kontinuation traditioneller Resistenzstrukturen der Hauptstadtbevölkerung" beförderte, liegt kaum an der „Sprache der nizänischen Orthodoxie" (204), sondern, wie T. selbst herausarbeitet, an der Loyalität zu bestimmten Personen; konsequenterweise sollte dann auf dogmengeschichtliche Etiketten verzichtet werden. Dass andererseits nicht nur Fragen von Politik und Macht, sondern auch das intrikate Verhältnis von doktrinaler Orthodoxie und ekklesialer Autorität bei der Absetzung des Johannes Chrysostomus eine entscheidende Rolle spielten, hat Susanna Elm gezeigt (The Dog that did not bark. Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostomn, in: *Lewis Ayres/Gareth Jones* [eds.], Christian Origins, London 1998, 68–93).

Terminologisch sei angemerkt, dass das geregelte Miteinander unterschiedlicher christlicher Gemeinden (nicht „Konfessionen", so 89 u. ö.) in der spätantiken Stadt kaum deren „religiöse Bekenntnisneutralität" (54) erweist; auch ein Begriffspaar wie „Pluralität und Toleranz" (85) ist mindestens erläuterungsbedürftig. Wenn in Antiochia „hellenische Kulturnormen" als Instanzen städtischer Identitätsstiftung

weiterwirkten, obwohl sie nicht mehr von einem allgemein rezipierten Kult getragen wurden, erlaubt dies nicht den Schluss, „das religiöse Bekenntnis [habe] ausschließlich privaten Charakter" besessen (so aber 59). Hier wird ohne Not der Gegensatz zur Hauptstadt überzeichnet, wo das Problem eben in der sakralen Legitimation des Kaisers bestand, die ihm Chrysostomus freilich nur zu seinen eigenen Bedingungen zugestehen wollte. In dieser Weigerung, die Vermittlung christlicher Lebensorientierung mit der Bildung von Loyalität zum Kaiserhaus zu koppeln, liegt die tragische Pointe der Amtsauffassung des Johannes Chrysostomus. Ob in der von ihm „intendierten grundlegenden Reform aller irdischen Strukturen nach den Idealen des jenseitigen Lebens" tatsächlich die „Forderung nach dem Ende der antiken Stadt" zu erblicken ist (427), erfordert weitere Diskussion. Die vorliegende Arbeit sollte jedenfalls Anreiz genug bieten, die Frage nach struktureller Einbindung und christlicher Freiheit des Bischofs in das urbane Sozialgefüge der römischen Spätantike vertieft zu bearbeiten.

Jena *Peter Gemeinhardt*

Mittelalter

Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz und die Kreuzzüge, Urban Taschenbücher, Bd. 595, Stuttgart (W. Kohlhammer) 2004, 280, ISBN 3-17-017033-3.

Das Buch behandelt ein gegenseitiges Missverstehen, das für das Byzantinische Reich mit der Katastrophe von 1204 endete, als das Heer des Vierten Kreuzzugs die Reichshauptstadt Konstantinopel eroberte. Die Byzantiner standen nämlich dem religiösen Enthusiasmus der lateinischen Kreuzfahrer und der religiösen Fundierung des Krieges, zu dem diese 1096 ausgezogen waren, verständnislos gegenüber und ebenso dem religiös motivierten Erwerb Jerusalems und seiner Behauptung als Heilige Stadt. Byzanz hatte Verbündete in seinen Kämpfen gegen die Seldschuken Kleinasiens erwartet, Verbündete in einem Typus bewaffneter Auseinandersetzung, an den man schon lange gewohnt war und in dem man zuletzt ins Hintertreffen geraten war. Ziel der byzantinischen Politik war die Sicherung des eigenen Reiches: gegen die Muslime und dann auch gegen die Kreuzfahrer, die man immer wieder und zunehmend als Bedrohung empfand. Gesteigert wurde diese Bedrohung durch eine kontinuierlich antibyzantinische Politik der süditalienischen Normannen. Die Kreuzfahrer hingegen konnten nicht verstehen, dass sie in einer Auseinandersetzung zwischen dem byzantinischen Reich und seinen muslimischen Nachbarn aktiv waren, die mit althergebrachten Methoden von militärischer und politischer Taktik geführt wurde. Immer wieder fühlten sie sich verraten und verkauft. Im Ersten Kreuzzug ist diese Konstellation entstanden. Aufgelöst wurde dieser inhärente Konflikt nie, auch wenn die Kreuzfahrerstaaten selbst sich in ihren Beziehungen zur muslimischen Umwelt dem byzantinischen pragmatischen Modell annäherten und während des 12. Jahrhunderts in Byzanz einen letztlich unentbehrlichen Partner sahen. Da sie in Krisensituationen aber auf die Hilfe ihrer westlichen Glaubensbrüder angewiesen waren, erneuerte sich das Konfliktpotential zwischen dem Westen und Byzanz immer wieder.

Lilie hat sein Buch aus der byzantinischen Perspektive geschrieben, es erhält dadurch eine stark ereignisgeschichtliche Orientierung, die aber in der systematischen Frage, welche Auswirkungen die Kreuzzüge auf die innere und äußere Situation von Byzanz hatten, gipfelt. Das Herausstellen der Ereignisgeschichte ist erforderlich, wenn man dem situationsbezogenen Charakter der byzantinischen Politik adäquat Rechnung tragen will. Die gewählte Perspektive führt jedoch nicht zu einseitiger Parteinahme. Diese wird im Gegenteil dadurch vermieden, dass Lilie die Auswirkungen des grundsätzlichen „Missverständnisses" und der Interessengegensätze im Detail nachweist, so z. B. die seltsame Passivität Kaiser Manuels in Kleinasien, als die Heere des Zweiten Kreuzzugs dieses Gebiet durchzogen und von den Seldschuken aufgerieben wurden. Ein Musterbeispiel für seine differenzierende Sicht sind die Ausführungen über die Verträge zwischen Byzanz und Saladin zur Zeit des Dritten Kreuzzugs, mit denen Byzanz vielleicht nur einen Verbündeten im Rücken der kleinasiatischen Seldschuken suchte, die aber im Westen größtes Misstrauen auslösten. Jenseits der Frage, ob die Ablenkung des Vierten Kreuzzugs gegen Byzanz 1204 „Zufall oder Absicht" gewesen sei, die Lilie S. 165–170 nur hypothetisch beantworten

kann und will (nur Venedig vermag er nicht zu exkulpieren), sind es diese Missverständnisse, „die im Laufe der Zeit immer stärker" wurden (S. 169), die in den Kernbereich des Themas „Byzanz und die Kreuzzüge" führen. Das erste offensichtliche Opfer ist 1204 Byzanz geworden, und mit der Eroberung der byzantinischen Hauptstadt durch die Kreuzfahrer beschließt Lilie den Hauptteil seiner Darstellung. Aus westlicher Perspektive wäre der Kreuzfahrerorient selbst als zweites Opfer zu nennen. Denn mit dem Verschwinden des byzantinischen Reiches, genauer dessen vorübergehender Reduktion auf Kleinasien, verloren die Kreuzfahrerstaaten einen Partner, der kontinuierlich der muslimischen Machtstellung in Kleinasien und Syrien entgegentreten konnte. Punktuelle Hilfe, die der Westen ab und an noch bringen konnte, vermochte ihre Existenz nicht mehr zu sichern.

Von Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne ist in Lilies Buch eher punktuell die Rede. Aber er beschreibt und macht verständlich, wie sich über die Kreuzzüge der religiöse Gegensatz zwischen der westlichen und östlichen Kirche verstärkte und die östliche auch im Zeichen größter Bedrohung nicht mehr bereit war, mit der westlich-lateinischen zusammenzugehen; die Unionen von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1439 blieben kaiserliche Politik und konnten im Reich nicht durchgesetzt werden. Darüber hinaus führt das Buch in eine nochmals erweiterte Perspektive: Religion und Politik waren in West und Ost auf unterschiedliche Weise einander zugeordnet. Im Westen konnte daraus eine große politische Dynamik entspringen, wie sie in den Kreuzzügen sichtbar wird. Im Osten hingegen orientierte sich die Politik an der Sicherung des Reiches, die Religion setzte hier keine eigenen und neue Ziele. Auch in diesem grundsätzlichen Unterschied dürfte das Misstrauen verwurzelt sein, das die Geschichte „Byzanz und die Kreuzzüge" prägt und gestaltet.

In den Anhängen zu seinem Buch behandelt Lilie zunächst knapp und exemplarisch die späteren Kreuzzüge nach 1204. Im zweiten Anhang charakterisiert er die lateinischen und griechischen Quellen zu den Kreuzzügen bis 1204 (S. 211–231). Damit stellt er die Kronzeugen für seine These vom Misstrauen und Missverständnis zwischen Byzanz und dem Westen vor.

Mainz *Ernst-Dieter Hehl*

Le Goff, Jacques, Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier (übers. v. Margarethe Drewsen), Freiburg-Basel-Wien, Herder-Verlag 2005, 110 S., Kart., 3–451–28500–2 (französische Originalausgabe Paris 2003).

Wenn ein so versierter Mentalitätshistoriker wie Jacques Le Goff den Versuch unternimmt, die mittelalterlichen (und damit epochenspezifischen) Vorstellungen von Gott zu charakterisieren, so ist das grundsätzlich zu begrüßen, ist doch dieses für Theologen und Historiker gleichermaßen wichtige Thema bislang noch kaum aufgearbeitet, wobei der Autor überflüssigerweise meint, sich bei den Gläubigen vorab dafür entschuldigen zu müssen, dass er als Historiker über eine „Geschichte Gottes" schreibt und ein wandelbares Gottesbild annimmt. Die vorliegende schmale Abhandlung in Gesprächsform – wobei Jean-Luc Pouthier freilich allenfalls als Stichwortgeber dient – kann größere Erwartungen allerdings kaum erfüllen. Der anscheinend nachträglich gegliederte Monolog Le Goffs ist weder gründlich strukturiert, noch kann er die bisweilen recht zugespitzt formulierten Thesen hinreichend belegen und untermauern. In vier Abschnitten behandelt Le Goff – ohne klare inhaltliche Trennung – das Gottesbild, den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria, Gott in der mittelalterlichen Gesellschaft und Gott in der mittelalterlichen Kultur. Dabei geht er zunächst und hauptsächlich der Frage nach, um was für einen Gott es sich überhaupt handelt, indem er auf die Folgen der Christianisierung Europas und deren Rückwirkung auf das Gottesbild eingeht. Gott wird hier vor allem zum Rächer von Unrecht und zum Wundertäter. Dabei sei der alttestamentliche Gott der Strenge und des Zorns im Verlauf des Mittelalters zunehmend vom „lieben Gott", der im Himmel bleibende Gottvater der Karolingerzeit in der Wertschätzung vom Sohn abgelöst worden. Hier sei dem thronenden der leidende Christus gefolgt. Dem wird man in Grundzügen zustimmen können, auch wenn sich dieser Eindruck vielleicht zu einseitig aus den künstlerischen Darstellungen ergibt, die sich leichter dem Gottmenschen Christus zuwenden können, und auch der leichthin behauptete historische Zusammenhang zwischen dem leidenden Gott und den Krisen des Spätmittelalters wäre erst noch aufzuzeigen. Wenn Le Goff allerdings meint, dass der Absolutheitsanspruch des christlichen

Gottes der westeuropäischen Mentalität nicht angemessen gewesen sei und es deshalb Sekten, Dämonenglauben und Heiligenkult gegeben habe und dass vor allem die Trinitätsvorstellungen zu Häresien geführt hätten, dann werden solche Hypothesen und Zusammenhänge wohl doch zu leichtfertig gefolgert. Trinitarische Häresien sind in ihrem Ursprung schließlich gerade nicht abendländisch. Auch andere Interpretationen sind bestreitbar. So war die Bekehrung Chlodwigs nicht einfach ein „Meisterstreich", sondern nach der Unterwerfung der römischen Teile Galliens zweifellos auch ein Ergebnis seiner katholischen Umwelt. Dass Gott als der „Herr" ganz dem Feudalzeitalter entspricht, negiert ähnliche Ursprünge bereits im Alten Testament; dass er die Spitze und der Garant des erst 1789 beendeten Feudalsystems sei, lässt wesentliche Änderungen im Gottesbild des Reformationszeitalters außer acht. Dass Gott seine Macht an die trinitarischen Personen delegiert habe, entspricht zumindest nicht der kirchlichen Dogmatik, und wenn es zwischen dem Gott der Gemeinschaft und dem Gott, der sich einzelnen zuwendet, tatsächlich einen Konflikt gegeben hat, dann wurde das von den Zeitgenossen jedenfalls nicht als solcher empfunden. Ebenso wenig wird man behaupten können, der jüdische Gott sei im Verlauf des Mittelalters unter die falschen Götter verdrängt worden. Schließlich: Hat die Kirche tatsächlich des Lateins bedurft, um ihre Privilegierung als Band zu Gott aufrechtzuerhalten, oder wirkt darin nicht eher ein Stück universaler Tradition weiter? Der schmale Essay enthält insgesamt gewiss anregende, aber oft allzu leichthin geäußerte und assoziativ aneinandergereihte Gedanken, die noch einer gründlichen Klärung und Diskussion im einzelnen bedürften. Dass nicht alle eingangs angerissenen Aspekte zur Sprache kommen können, versteht sich von selbst, und dass der Schwerpunkt auf dogmatischen Vorstellungen liegt, ergibt sich aus der Quellenlage, doch hätten sich diese zweifellos deutlicher differenzieren und von anderen Einflüssen unterscheiden lassen können. Das Buch ist freilich nicht für Mediävisten geschrieben. Doch vielleicht fühlen sich diese herausgefordert, das Thema gründlicher aufzugreifen.

Hamburg *Hans-Werner Goetz*

Große, Rolf, Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis, Pariser Historische Studien Bd. 68, München (Oldenbourg Verlag), 2004, 175 S., Geb., 3–486–56833–7.

Die Neueditionen und Übersetzungen der Texte des Abtes Suger von Saint-Denis (Günther Binding, Andreas Speer, Darmstadt 2000; Françoise Gasparri, Paris 1996/2001) dokumentieren das neu erwachte Interesse an diesem einflussreichen Abt des 12. Jahrhunderts. *Das Deutsche Historische Institut* Paris erfüllt seine Aufgabe, französische und deutsche Wissenschaft zusammenzuführen, wenn nun in dem Band *Suger en question* (ed. Rolf Große) Beiträge französischer und deutscher Wissenschaftler versammelt werden. Dabei bleibt, vertreten durch Lindy Grant, auch die angelsächsische Forschung nicht unberücksichtigt.

Obwohl Rolf Große in der Einleitung betont, dass Suger eine große Bedeutung für die Kunstgeschichte hat, berücksichtigt der Band nicht die kunsthistorische Forschung, sieht man von dem archäologischen Beitrag von Michaël Wyss ab (*Apport des recherches archéologiques récentes pour la connaissance de Saint-Denis aux XI^e^ et XII^e^ siècles*), der vor allem die Situation erhellt, die Suger in Saint-Denis angetroffen hat, als er Abt wurde. Aber als Kunsthistoriker möchte ich zu dem Band Stellung nehmen. Beiträge wie derjenige von Jens Peter Clausen (*Suger, Faussaire de chartes*), in dem die Diskussion um die Funktion Sugers als Fälscher von Dokumenten nachgezeichnet wird, oder wie derjenige von Laurent Morelle (*Suger et les archives: en relisant deux passages du „De administratione"*) bedürfen einer anderen als einer kunsthistorischen Würdigung. Gerade diese Studie, die sich zunächst mit der Frage beschäftigt, wie Suger zu der Angabe kommt, dass das Kloster in Argenteuil zur Zeit des Königs Pippin der Abtei Saint-Denis zu eigen war, aber schon unter Karl dem Großen der Abtei entfremdet wurde, ist eine minutiöse Quellenanalyse. Aber nicht alle Beiträge des Bandes stellen neue Ergebnisse vor. So ist Andreas Speer wieder mit einer Zusammenfassung vertreten, diesmal unter dem Titel *Les écrits de Suger comme source d'une esthétique médiévale – une relecture critique.*

Der Herausgeber Rolf Große verfolgt ebenso wie Lindy Grant das Ziel eines Paradigmenwechsels im Verständnis Sugers. Demgegenüber sieht dazu die französische Forschung wenig Anlass; was besonders der Beitrag von Françoise Gasparri deutlich macht. Das kommt nicht von ungefähr. Für lange Zeit hat in der

deutschen und in der angelsächsischen Literatur Panofsky das Sugerverständnis geprägt. Die französische Kunstgeschichte hat sich diese Position nur zögerlich zu eigen gemacht; geprägt hat Panofsky jedoch die Untersuchungen Louis Grodeckis zu der Glasmalerei von Saint-Denis. Panofsky sah in Suger einen Verehrer neuplatonischer Ästhetik, der als Protohumanist, als Verehrer der Künste maßgeblichen Einfluss auf die Entstehung der Gotik gehabt habe. Zumal in der Türinschrift habe Suger sein neuplatonisches Verständnis der Umbauten der Abteikirche verewigt. Diese Interpretation hat die Grenzen der Kunstgeschichte überschritten. Sie wurde unbesehen von Werner Beierwaltes (1976) übernommen, so dass der Spezialist für neuplatonische Philosophie nicht einmal darauf aufmerksam wurde, dass die angeblichen Zitate aus Ps.-Dionysius Areopagita nicht in dessen Werk zu finden sind (Zinn 1986). Es war eine grundlegende Revision der Interpretation Panofskys erforderlich (Martin Büchsel 1983, 1994, 1997, Christoph Markschies 1995). Schon 1983 war darzustellen, dass die Türschrift keinen neuplatonischen Aufstieg vom materiellen Kunstwerk zur geistigen Offenbarung darstellt, dass mit *operis labor* nicht das Kunstwerk, sondern die Anstrengungen der Frommen angezeigt werden, dass nicht Ps.-Dionysius Areopagita, sondern das Johannesevangelium anzuführen ist, um die lichtmetaphorischen Wendungen zu erklären, dass sich die Türinschrift schlicht auf das, was auf den Türflügeln verbildlicht wird, bezieht: auf die Passion und Auferstehung Christi. Statt in neuplatonischer Philosophie geschult zu sein erscheint nun Suger als ein Abt, der offenbar über keine nennenswerte theologische Bildung verfügte. Aus dem weitsichtigen Förderer der Künste wurde ein *Dilettant*, der sich in bezug auf Architektur nur unpräzise auszudrücken wusste (Binding 1993). Dessen Erneuerungen der Abteikirche waren rückwärts gewandt, um den Glanz der Abteikirche wiederherzustellen, von dem die *Gesta Dagoberti* berichten, darum bemüht, die Zeugnisse der Vergangenheit der Abtei als Leistungs- und Bedeutungsbilanz sichtbar zu machen.

Wenn sich einige Beiträge des vorliegenden Bandes in die Bemühungen einreihen, das Sugerbild zu revidieren, so sind doch nicht alle Ergebnisse überraschend. Frank Hirschmann (*Abbés réformateurs, abbés constructeurs – quelques précuseurs et contemporains de Suger*) vergleicht Suger mit den Äbten Gauzlin von Fleury, Richard von Saint-Vanne bei Verdun, und Wilhelm von Hirsau. Auch andere Äbte als Suger berieten Könige, kümmerten sich um ihre jeweilige Abteikirche als Grablege hochadliger Stifter, belebten den mit ihren Abteien verbundenen Heiligenkult, reformierten ihre Abteien und hüteten wirksam den Besitz ihrer Abteien etc. Eine andere Qualität hat die Revision des Sugerbildes, wenn Rolf Große (*L'abbé Adam, prédécesseur de Suger*) zeigt, dass Suger bewusst die Leistungen seines Vorgängers, des Abtes Adam, verschweigt, der etwa in Reaktion auf die Beisetzung Philipps I. in Saint-Benoît-sur-Loire anordnete, das Anniversarium von Dagobert zu zelebrieren, um damit die Bedeutung der Abtei als königliche Grablege deutlich zu machen. Suger setzte also die Anstrengungen seines Vorgängers fort, wenn er mit den Erneuerungen der Abteikirche auch die Funktion als königliche Grablege stärken wollte (Speer 1988). Lindy Grant versucht dadurch die Bedeutung Sugers zu relativieren, dass sie an dem Beispiel von Geoffrey, Bischof von Chartres, darlegt, dass dieser kaum einen geringeren Einfluss auf politische Entscheidungen hatte als Suger und die Interessen des Papsttums in einigen Angelegenheiten sogar wirksamer vertrat.

Wie weit reicht die Revision des Sugerbildes? Paradigmenwechsel sind einfach durchführbar, wenn auf Resonanz gehofft werden kann. Sie laufen daher Gefahr, selbst einer Mode zu folgen. Jean Dufour (*Suger, personnage complexe*) beschäftigt sich dagegen mit der Bedeutung der Abtei Saint-Denis unter Suger und kann dafür eine eindrückliche Zahl vorlegen: In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurde beim Totengedenken in 3400 Kirchen auffällig viel für verstorbene Äbte und Mönche von Saint-Denis gebetet. Saint-Denis wurde *la capitale européenne de la prière.* Unbekümmert um die Revison des Sugerbilds beschreibt Françoise Gasparri (*L'abbé Suger de Saint-Denis et la papauté*) das Verhältnis Sugers zum Papsttum und die Erneuerungen der Abteikirche als Ausdruck der Verbindung Sugers zu Rom und als Reflex seiner Reiseeindrücke, die er besonders in Süditalien erfahren habe. Sie weiß, dass sich Suger dort genau die Architektur und ihr Decorum eingeprägt habe. Suger berichtet darüber nichts. Wünschte Suger, römische Säulen aus Rom kommen zu lassen und sie als Spolien in die Abteikirche zu integrieren, nur, um durch Romverweise die Abteikirche liturgisch aufzuwerten, oder drückt sich darin auch ein in Italien gebildeter *Geschmack* aus? Die kunsthistorische Analyse zeigt gerade, dass die liturgische Verweisstruktur nicht direkt in eine *ästhetische*

Form übersetzt werden kann. Die liturgische Funktion, die die Erneuerung der Abteikirche hatte, kann aus den Texten Sugers relativ genau erschlossen werden, die *ästhetische Gestalt* jedoch nur vage. Es ist zu fragen, ob diese Ungenauigkeiten und der Mangel an Angaben nur ein methodisches Problem der modernen Interpreten sind, oder ob sie nicht auch ein historisches Aktionsfeld beschreiben, in dem *moderne* Architekten auf die retrospektiven Vorgaben Sugers so reagieren konnten, dass dabei eine – kunsthistorisch betrachtet – innovative Konzeption entstand. Denn die Revision des Sugerbildes ändert nichts daran, dass die Erneuerungen der Abteikirche Saint-Denis in dreierlei Hinsicht von größter Bedeutung für die Entwicklung der Kunst wurde: Der Einfluss der Figurenportale, des neuen Chores und der typologischen Programme kann nicht überschätzt werden. Historiker pflegen der Kunstgeschichte zu misstrauen, weil sie die Neigung hat, aus Kunstwerken heraus das Verständnis von Quellen zu entwickeln; die Kunsthistoriker misstrauen den Historikern, weil diese gewöhnlich Kunstwerke nur als Belege von Quellen betrachten. Panofsky hat zu den Neuerungen im Medium der Kunst den *passenden* Abt konstruiert. Es machte nun keinen Sinn, zu dem revidierten Sugerbild die dazu *passende* Kunst zu konstruieren. Suger böte gerade die Möglichkeit einer Methodendiskussion zwischen Historikern und Kunsthistorikern.

Julian Führer (*Suger et Bernhard de Clairvaux*) stellt fest, dass trotz der erhaltenen Briefe, in denen Bernhard auch die Reform der Abtei Saint-Denis fordert, dieser im Oeuvre Sugers *strictement absent* ist. Gewiss, Suger erwähnt den Namen Bernhards nicht. Aber dessen Attacke gegen die prächtige und kunstreiche Ausstattung von Klöstern ist die einzige *theoretische Auseinandersetzung*, in die sich Suger involvieren ließ. Es ist seit langem bekannt, dass Suger das traditionelle Argument, dass der Materialwert von Ausstattungsstücken die Stifterleistung ausdrücke, hochhält. Dass er mit Bernhards Attacke der *Apologia ad Guilelmum* vertraut war, zeigt vor allem eine Äußerung: Er kehrt das Argument Bernhards, dass die Kunst in den Klöstern überflüssig sei, da sie ja – nach Papst Gregor – die Schrift der Illiteraten sei, gerade um, indem er die typologischen Darstellungen, mit denen er reichlich die Abteikirche schmücken ließ, die Kunst der *litterati* nennt: *Et quoniam tacita uisus cognitione materiei diuersitas, auri, gemmarum, unionum absque descriptione facile non cognoscitur, opus quod solis patet litteratis, quod allegoricarum iocundarum iubare resplendet, apicibus litterarum mandari fecimus.* (De adm., Binding/Speer, S. 342).

Auch Führer kann nicht wirklich erklären, wieso Bernhard sich mit der anscheinend bescheidenen Reform in Saint-Denis zufrieden gab. Wie andere zuvor hält er eine politische Rücksichtnahme für möglich. Auch Führer zeichnet das Bild eines einflussreichen Abtes, der es vermochte, sich dem Rigorismus Bernhards zu entziehen. Er verweist auf die diplomatische, aber kühle Ablehnung Bernhards auf die Bitte des sterbenden Sugers, sein Angesicht noch einmal zu sehen. Dagegen eilte der selbst kranke Bischof von Soissons Joscelin zu Suger. Wieso wollte Suger noch einmal Bernhard sehen? War es sein persönlicher Wunsch oder kalkulierte er auch noch auf dem Sterbebett als Abt?

Frankfurt a. M. *Martin Büchsel*

Paravicini, Werner, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters, (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Band 32), 2. Aufl., München (Oldenbourg) 1999, 142 S., Kt., ISBN 3-486-56412-9 [Erstauflage 1994].

Der in der mediävistischen Hof-Forschung bestausgewiesene Verfasser bietet einen konzentrierten Überblick über die ab ca. 1150 von den Fürstenhöfen Frankreichs ausgehende Adelskultur, die den Ritter und das Ritterliche als zentrales Leitbild entfaltet und nach Wandlungen die Neuzeit erreicht. „Erkenntnisziel ist die geistige und praktische Lebensform einer bestimmten Oberschicht" (S. 2). Dass nach einem Fortleben in der Frühen Neuzeit (Stichwort „1500–1800: Vom Ritter zum Kavalier", S. 20) die Tradition dieses Lebensideals erst in der Gegenwart endgültig ausläuft, wird als Perspektive angedeutet (S. 20; 56).

Der erste Teil exponiert zunächst Grundbegriffe in Form eines enzyklopädischen Panoramas: Ständische Struktur, Komponenten des Normensystems (neben aristokratischem Fundament prägende christliche Einflüsse, aber Wahrung eines laikalen, auf weltliche Autonomie ausgerichteten Grundcharakters), Statussymbole, Liebeskultur, Turnier- und Wappenwesen, Reisen, Bildung und Gelehrsamkeit usw. Marginalien im Layout begleiten den ganzen Band und erlauben schnelle Orientierung. Die folgenden Abschnitte vertiefen dieses Bild durch diachrone Präzisierungen (teils in der gleichen Reihenfolge). Umsichtig wird die Ausdifferenzierung des neuen Standes nach außen und innen skizziert

(S. 20–23). Einprägsam gelingt der Überblick über die komplizierte geographische Ausbreitung und das regional differierende Standesprofil, wobei auf die deutschen Besonderheiten eingegangen wird (S. 28–37). Es folgen Ausführungen zu den Zäsuren um 1300, 1400 und 1500. Ein Querschnitt stellt die Außenkritik am Rittertum vor allem seitens der Kirche, daneben aus gelehrten und stadtbürgerlichen Perspektiven heraus (S. 45–53).

Während der lexikonartige „enzyklopädische" Teil (abgesehen von einigen Forschernamen) ohne Nachweise bleibt, führt der zweite Hauptabschnitt mit reichen Literaturangaben in die Fachdiskussion ein (Quellen und ausgewählte Literatur inhaltlich geordnet im Schlussteil). Auf offene Fragen und Forschungsdesiderate wird auf Schritt und Tritt hingewiesen. Eine Revue der Methoden läuft auf neuere Ansätze zu (Wirtschaftsgeschichte, Sachkultur, Soziologie, Systemtheorie, Rekonstruktion des historischen „Imaginären", S. 62–65). Das Votum: „Ein neuer, methodenbewußter Positivismus tut not, der systematisch erfaßt, was wir wissen können und was wir tatsächlich wissen" (S. 61).

Zu sieben repräsentativen Schwerpunkten, die ganz konkret Wesentliches über die ritterlich-höfische Kultur vermitteln, wird ein komplexer Diskussionsstand aufgerollt, der vor allem Desiderate in der Erforschung des Spätmittelalters aufzeigt. Ein Überblick gilt der Hof-Forschung allgemein (S. 65–71), ein weiterer dem Hofamt des Herolds (S. 77–85). Unterschiedliche Formen literarischer Traditionspflege werden anhand des Codex Manesse (Anfang des 14. Jh.s, S. 71–77) und des Familienbuchs der Herren von Eptingen (17. Jh. nach älteren Vorlagen, S. 102–108) präsentiert. Aspekte der internationalen Vernetzung der Ritterkultur werden anhand eines Dossiers von Schriftstücken der Adelsfamilie von Merode aus den Jahren 1329/32–1392 erörtert, die aufgrund zufälliger Wappengleichheit und persönlicher Kontakte Beziehungen zum Königshaus von Aragon unterhielt (S. 86–93). Probleme der (letztlich scheiternden) Standessicherung des Niederadels gegenüber den Fürstenhöfen durch genossenschaftlich organisierte Turnierveranstaltungen werden an den Turnieren der „Vier Lande" 1479–1487 aufgezeigt (S. 93–102). Kaiser Maximilian I. steht am Ende der Reihe mit seiner Monopolisierung der ritterlichen Lebensform auf die Figur des Herrschers hin.

Dem Verfasser gelingt in diesem Band das Kunststück, einerseits auf minimalem Raum eine Fülle von Aspekten zu einem ausgewogenen aktuellen Gesamtbild der Ritterkultur und ihrer historischen Entwicklung zusammenzufügen und andererseits der Komplexität des umfassenden Themas mit seinen noch offenen Dimensionen anhand von präzisen Detailreferaten gerecht zu werden.

Tübingen *Christoph Huber*

Prinz, Friedrich, Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi, München (C. H. Beck) 2003, 318 S., 13 Abb., Ln., ISBN 3-406-50223-7.

„So vielgestaltig die Lebensformen und Charaktere der Heiligen christlichen Glaubens auch sein mögen, ebenso unterschiedlich sind ihre Wege zu Gott und damit zu jenem Ziel, das mit dem Wort ‚Heiligkeit' nur unvollkommen beschrieben werden kann. Anfangs war es vor allem das Martyrium für den Glauben, später das unblutige Martyrium der strengsten Askese – oft ein lebenslanger Kampf mit sich selbst –, ferner ein erfolgreiches Wirken für die Kirche oder als Missionar, Kirchenvater und Theologe wie schließlich auch als hochverehrter Stifter von Klöstern und Kirchen; wobei oft ein recht weltliches Leben vorausgegangen sein konnte" (74). Mit diesem breiten Spektrum von Heiligkeit befasst sich der im September 2003 verstorbene Münchener Mediävist in einem seiner letzten Bücher. Es ist in gewisser Weise ein Vermächtnis, zeigt es doch in brillant geschriebener Weise, wie sich wissenschaftliche Analysen für den Leser gewinnbringend mit anregenden allgemeingültigen Überlegungen verbinden lassen.

Anachronistisch ist das Thema keineswegs, denn Heilige haben auch heute noch selbst unter jungen Menschen Konjunktur, und nach Idolen fragt selbst ein säkularisiertes Zeitalter. Da bietet sich bei der Suche nach Vorbildern durchaus ein Blick in die Geschichte an, zumal die christlich-humane Lebensform in ihrer Entwicklung seit der Spätantike „ein sicheres Fundament christlicher Vorbildlichkeit, Heiligkeit und geistlicher Kultur" wurde, „ohne die Europa nicht denkbar wäre" (12). Auch die christliche Legitimation von Herrschaft im Frühmittelalter war kein bewusster ideologischer Winkelzug, sondern Folge aktiver Hinwendung zum Christentum mit dem Willen zur Veränderung. Persönlichkeiten, die in diesem Sinne gestaltet haben, möchte Prinz vorstellen. Dabei geht es nicht um jene Kultfiguren oder ‚virtuellen' Heiligen, die kaum real existiert haben, sondern von

kollektiver Glaubens- und Wundersehnsucht geschaffen wurden und deren Viten man als ‚kirchliche Schwindelliteratur' bezeichnet hat. Erst recht geht es nicht um hagiographische und kritiklose Lobeshymnen, „sondern um die konkrete Lebenswirklichkeit von Heiligen, die hinter ihrer späteren Rolle als Objekte kultischer Verehrung oft unkenntlich geworden ist" (21).

Dabei stellt sich natürlich die Frage, wie denn Heiligkeit zu definieren sei, woraus sich auch die Auswahl der zu behandelnden Persönlichkeiten ergeben wird. Prinz setzt bei einem breiten menschlichen Rahmen von Heiligkeit an und schließt deshalb Befremdliches keineswegs aus. „Heiliges und Unheiliges, nämlich allzu Menschliches, liegen oft eng beieinander oder verknoten sich in unaufhebbaren konkreten Situationen" (22). Im Grunde stellt er deshalb die ausgesuchten Persönlichkeiten in ganz normalen, bisweilen nüchtern registrierenden Kurzbiographien vor, ausgehend von der sich als richtig erweisenden Überzeugung, dass gerade so das Besondere ihrer Existenz zutage treten könne. Natürlich wird dabei auf die konkreten Existenzbedingungen der jeweiligen Epoche Wert gelegt, ohne dass dabei Überzeitliches aus dem Blick gerät. Auch der „Unerforschlichkeit der Menschenseele" (ebd.) ist Prinz sich bewusst und weiß sehr wohl, dass an diesen exemplarischen Leben nicht alles wissenschaftlich seziert werden kann und letzte Geheimnisse bleiben. Das gilt gerade auch für die Schattenseiten im Leben der Heiligen, die wie jeder andere zwischen den Polen Gut und Böse, Liebe und Hass schwankten. „Nur aus dem Boden sehr realer Menschlichkeit – Menschlichkeit hier in jenem umfassenden Sinne, der auch das Unmenschliche menschlicher Existenz mit einschließt – kann die geistig-geistliche Blüte wahrer Heiligkeit erblühen, die über sich selbst hinausweist. Der Mensch, dieses Zwitterwesen, auf Heiligkeit und Bosheit gleichermaßen angelegt, kann beides neben- und nacheinander verwirklichen" (23). Es ist wohl genau diese Perspektive, die Prinz gereizt und dazu geführt hat, hinter die Volière hagiographischer Stilisierung zu schauen. Die Heiligen sehen „bis heute in vielen Kirchen einträchtig ... gütig oder streng auf uns herab, und keiner würde ahnen, dass sie sich untereinander gar nicht so gut vertragen haben. Diesen Schleier kirchlicher Tradition gilt es beiseite zu schieben, um – soweit dies möglich ist – ihre reale, menschliche Existenz erfassen oder zumindest erahnen zu können" (52). Prinz tut dies mit innerer Beteiligung. Denn er versteht sein Buch als „den Versuch eines skeptischen Laien, der dennoch jahrzehntelang mit Anteilnahme, ja Bewunderung das Selbstverständnis und die spirituelle Kultur dieser Welt jenseits der eigenen Möglichkeiten in ihrem Werden und Wirken verfolgte und tiefer verstehen wollte" (23). Dieser persönliche Ton wird noch dadurch verstärkt, dass Prinz am Schluss seiner Einführung an den tschechischen Verwaltungsbeamten Dr. Horák erinnert, der ihn und seinen Vater als Sudetendeutsche 1945 aus einem Zwangsarbeiterlager gerettet hat. Diese mehrfache persönliche Note mag den einen oder anderen irritieren, man sollte sich indes auf sie einlassen. Denn sie zeigt, wie auch der hochgelehrte wissenschaftliche Blick in die Vergangenheit zu richtungweisenden Ergebnissen für die Gegenwart führen kann. Kurzum, Prinz ist überzeugt, dass eine kritische Analyse des Lebens der Heiligen den Blick auf bleibende Werte zu richten vermag.

Diese Perspektiven sind zu berücksichtigen, wenn man sich der Lektüre der zwölf Porträts heiliger Männer und Frauen aus dem 4. bis 13. Jh. zuwendet. Brillant geschrieben sind sie allesamt, obschon manche Partien wie die lange Schilderung der Auseinandersetzung zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard (185–200) dem Leser einige Konzentration abverlangen. Geradezu erfrischend sind manche Kurzcharakteristiken, etwa wenn Isidor von Sevillas Etymologiae als „berühmte lexikalische Rettungsaktion kulturellen Basiswissens" bezeichnet wird (119). Diese Fähigkeit zu pointierten Wendungen zeigt sich bereits in den Überschriften. So ist der erste Beitrag der *Kaiserin Helena (249/50–328/29): Eine Kaiserin und Heilige aus der Tiefe der Gesellschaft* gewidmet (25–32), womit dezent auf die Behauptung angespielt wird, dass sie „den ältesten Frauenberuf ausgeübt haben sollte" (25). Was ihre persönliche Heiligkeit anbetrifft, so vermag auch Prinz den Quellen kaum etwas zu entlocken, bescheinigt ihr aber „ein hohes Maß an Geschick und Durchsetzungskraft und wohl auch Skrupellosigkeit" (32). Da bietet *Martin von Tours (um 336–397): Soldat, Athleta Christi, Mönch und Bischof* (33–49) schon mehr, dieser rundum volkstümliche Heilige des Mittelalters, bekannt als wackerer, barmherziger Reitersmann. Vom heidnischen Berufssoldaten zum asketischen Bischof führte ihn sein Weg, dessen die Zeiten überdauernder Gehalt an Heiligkeit freilich erst in der Martinsbiographie des Sulpicius Severus erkennbar wird. Authentischere Zeugnisse bietet dagegen *Hieronymus (um 347–420): Gelehr-*

ter, Asket und Kirchenvater (50–73), was sich sofort in einem geradezu fulminanten Aufsatz niederschlägt. Hieronymus war eine der streitbarsten Gestalten der Kirchengeschichte, der „seinen geistig weniger wendigen Gegnern auch mit Arroganz und Herablassung begegnen konnte" (52). Er stand im Spannungsfeld zwischen kultureller Tradition des antiken Bildungsspektrums und dem christlichen, asketisch geprägten Selbstverständnis und war bis zu seinem Weggang aus Rom 385 ein eher ‚unheiliger Heiliger' (62), der das gelehrte Kampfgespräch liebte. Auch wenn er sich polemisch gegen die Nutzung paganer Literatur wandte, praktizierte er meisterhaft die „sorgsame Einfügung antik-paganer Bildungstraditionen in ein Curriculum christlicher Erziehung" (66), wie insbesondere die Vulgata, seine im ‚team-work' entstandene Übersetzung der Bibel aus dem Griechischen ins Lateinische, verdeutlicht. Sie ist „das grundlegende Übersetzungswerk für die Geistesgeschichte Europas" geworden, „dessen Stil eine ‚Nobilitierung' des Kirchenlateins bedeutete" (ebd.). „Als genialer Meister der Sprache wie als wegweisender Interpret des Grundbuches der Christenheit" hat Hieronymus weit in die Welt des Mittelalters hineingewirkt. „Fromm und streitbar, geistreich und ironisch sein – er konnte alles zu seiner Zeit und war damit zwar ein fehlbarer Mensch, aber zugleich ein gelehrter Heiliger" (72).

Ähnlich meisterhaft ist der Beitrag über *Augustinus (354–430): Ein schwer erkämpfter Weg zu Christus* (74–108), denn auch hier findet sich ein widersprüchlicher Charakter. Sein literarisches Œuvre umfasst 93 Titel in 232 Büchern, aber mehr als sein Mitaufbau des dogmatischen Gebäudes der Kirche fasziniert bis heute die Möglichkeit, durch seine *Confessiones* einen tieferen Blick in seine Persönlichkeit bekommen zu können. Auch wenn man nicht vergessen darf, dass Augustinus seine Selbstdarstellung zu inszenieren wusste, so ist sie doch ein einzigartiges „radikales Zeugnis des Glaubens, genauer des sehnsüchtigen Glauben-Wollens an einen Gott, dessen Wesen dem Schreiber bis zuletzt unerforschlich blieb; zugleich Protokoll eines langen Weges voller Rückschläge, die ein durch und durch ästhetischer Mensch voller Sinnlichkeit an sich erfahren musste" (76). Prinz hebt in Übereinstimmung mit der Forschung auf die außerordentliche Bedeutung der Mutterbindung für die Entwicklung des Aurelius Augustinus ab, lässt sich aber von dessen bewegenden Schilderungen der Rolle Monicas nicht täuschen, wenn er aufdeckt, wie sie mit dessen Lebensproblem, der Sexualität, umging. Diese hat Augustinus zeitlebens umgetrieben. „Die natürliche Freude an der Lebenskraft, Wohlgeratenheit und Fruchtbarkeit, ein Grundgefühl der antiken Welt, das in vielen Kultformen Ausdruck fand und auch im Alten Testament vorhanden ist, erfährt im asketischen Rückblick des Bischofs und Kirchenvaters prüde Kritik" (81), und gerade das sollte sich auf das Frauenbild späterer Zeiten verhängnisvoll auswirken. Knapp schildert Prinz die mit großer Eindringlichkeit dargestellte endgültige Bekehrung des Augustinus, ein „rasant geschriebenes Stück Glaubenserfüllung und zugleich Weltliteratur" im 8. und 9. Buch der *Confessiones* (96), seine Tätigkeit als Kirchenpolitiker, seine problematische Legitimation des gerechten Krieges und seine Gnadenlehre, die man als ‚Logik des Schreckens' charakterisiert hat. „Die tiefe Problematik dieser Lehre erhellt auch aus dem skurrilen transzendentalen Konstrukt des Kirchenvaters, dass nämlich die wenigen von Gott Erwählten die Lücken in den Reihen der Seligen auffüllen sollten, die durch den ‚Engelabfall' entstanden seien, eine geradezu himmlische Platzanweiser-Idee, für die es in der Heiligen Schrift keine Stütze gibt und deren rein virtueller Charakter absolute Grenzen theologischer Spekulation deutlich macht" (104). Trotz der verschiedenen Bilder, die man sich von Augustinus machen kann, bleibt er für Prinz ein „großer Heiliger, der aus der drangvollen Fülle seines widersprüchlichen Lebens geistesmächtig herausgetreten ist und daher um die ständige Gefährdung des Menschen weiß" (106).

Demgegenüber fallen, nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage, die nächsten drei Porträts knapper aus. *Radegunde (518/20–587): Das Drama ihres Lebens und dessen burleskes Nachspiel* (109–123) beschreibt am Beispiel der thüringischen Königstochter, die es an den Hof des Frankenkönigs Chlothar I. verschlagen hatte, „die weltverändernde Kraft wahrer Heiligkeit auch oder gerade in einer heillosen Welt" (110). Ganz anders *Wilfrid von York (ca. 634–709): Ein frühmittelalterlicher, germanischer Adelsheiliger* (124–135), dessen krisenreiches Leben im Stil eines geistlichen Fürsten mit reichem weltlichen Besitz genügend Stoff für einen historischen Roman bietet, den zu verfassen Prinz wohl gereizt hätte. Bei ‚Willibald von Eichstätt (ca. 700–787): Religiöser Tourist, Bischof und Missionar' (136–147), dessen von seiner Verwandten Hugeburc verfasste Vita teilweise autobiographisch ist, war es der mentalitäts- und kulturgeschichtlich be-

sonders aufschlussreiche Bericht über seine ‚Morgenlandfahrt', der zu einer Skizze anregte. Frömmigkeit und Abenteuerlust sind bei ihm eine enge Verbindung eingegangen, Prinz spricht gar „von einer ‚poetischen Liaison' von Hagiographie und Völkerkunde" (147), was Willibald freilich nicht unbedingt zum Heiligen qualifizierte.

Überraschen mag auch die Aufnahme von *Kaiser Heinrich II. (973–1024): Frömmigkeit und Macht* (148–167) in die illustre Reihe der Heiligen, denn er war ein gewiefter und wenn nötig harter Politiker, „für den ein Heiligenschein ein eher unpassendes Accessoire gewesen sein dürfte" (148). Gleichwohl weist seine Persönlichkeit ein hohes Maß an wahrer Frömmigkeit und tiefer Religiosität auf, die sich nicht zuletzt in der Gründung des Bistums Bamberg und dessen Ausstattung zeigt. Prinz schildert Heinrichs handstreichartigen Weg zur Königsherrschaft, seine skrupellose Bündnispolitik mit den heidnischen Liutizen und seine ‚königliche Bischofsherrschaft'. „Einen Heiligen im vollen Wortsinn", so die abschließende Wertung, „wird man ihn wohl kaum nennen können, dafür war er ein allzu versierter Machtpolitiker. Aber er war auch eine komplizierte Persönlichkeit von subtiler Geistigkeit und vor allem ein Mensch voll tiefem, dringendem Heilsverlangen, das jeden Heiligen auszeichnet" (166f.).

Der umfangreichste Beitrag ist *Bernhard von Clairvaux (1090–1153): Kämpfer, Organisator, Mystiker* (168–215) gewidmet, wiederum einer widersprüchlichen Persönlichkeit, an deren Schilderung sich erneut die Meisterschaft von Prinz zeigt. Ähnlich wie Augustinus wurde Bernhard von seiner Sexualität gepeinigt, die sich für ihn mit der Angst vor der Hölle verband. „Die Verdammung der geschlechtlichen Begierde (concupiscentia) als Werk des Teufels, die triste Verteufelung der stärksten und auch kreativsten Lebenskraft, ist wohl – neben der Ketzerverfolgung – der tiefste Schlagschatten der gesamten Kirchengeschichte. In den Evangelien gibt es kaum Anhaltspunkte für diese krasse und bis zur Missachtung der Ehe gehende Dämonisierung der Sexualität" (172). Bernhard suchte dagegen den Weg der Askese und des Mönchtums, der in seiner Zeit auf fruchtbaren Boden fiel. Als Abt von Clairvaux gründete er 69 Klöster, andere schlossen sich der strengen Disziplin der Zisterzienser an, so dass er schließlich über ein geistliches Imperium von 166 Klöstern gebot. Das Übermaß des Heilseifers in ihnen muss dramatisch gewesen sein. Die Zisterzienser, so Bernhards Sekretär Gottfried von Auxerre, „wüteten großherzig gegen sich selbst und ertöten ihre Glieder. Sie selbst sind also gleichzeitig die Gefolterten und die Folterer" (174). Vielleicht hat es Bernhard, der sich durch seine extremen Bußübungen ein lebenslanges Magenleiden zuzog, an dem er schließlich auch gestorben ist, zunächst das Leben erhalten, dass er sich seit 1130 kämpferisch in die Politik von Papsttum und Kaisertum einmischte. Offensichtlich hatte er durchaus Lust am Taktieren und am Spiel politischer Interessen. Dabei war er nicht „nur ein mitreißender Prediger, sondern auch ein glänzender Stilist, geistvoll, witzig, aber auch ein verletzender Florettfechter des Wortes, der seinen Argumenten Pfeffer und Gift beimischen konnte" (185). Seine scharfe Kreuzzugspropaganda gehört zu den unrühmlichen Ergebnissen dieser Fähigkeiten. In einer flammenden Predigt stellte er etwa den Teilnehmern großen Nutzen in Aussicht. „Neben der den Kreuzfahrern von der Kirche versprochenen völligen Sündenvergebung – theologisch ein Unfug – spielten materielle Überlegungen zweifellos eine Rolle" (203), die Bernhard weniger im Blick hatte. Leidenschaftlich forderte er den Sieg der christlichen Sache, weshalb er auch für den Wendenkreuzzug von 1147 den Kampfruf ‚Tod oder Bekehrung' ausgab. Das war nicht nur eine Metapher, sondern rüde Praxis. Geradezu dankbar registriert man, dass umsichtige Kirchenmänner wie Helmold von Bosau und Vinzenz von Prag dieses Vorgehen verurteilten sowie Gerhoch von Reichersberg und der Würzburger Annalist die Kreuzfahrt als Werk der Antichristen brandmarkten und deren Scheitern als göttliche Strafe für die Entartung des Kreuzfahrerheeres bezeichneten. Das vollkommene Desaster des zweiten Kreuzzuges hat dann auch Bernhard heftige Kritik eingetragen, die ihn allerdings kalt ließ. Er versuchte sich mit dem verblüffenden Argument zu entschuldigen, durch den Tod auf dem Kreuzzug habe Gott schließlich vielen Christen das Tor zum Himmelreich geöffnet. Derlei war denn auch seinen Anhängern zuviel, weshalb sie bei der Redaktion seiner Briefausgabe die fanatischen Kreuzzugsbriefe schlicht unter den Tisch fallen ließen. Gegen Ende seines Lebens suchte Bernhard eher den mystischen Weg zu Gott. Treffend vergleicht Prinz ihn abschließend mit einem Edelstein, der sowohl überirdisch glänzende Seiten wie auch dunkle, ungeschliffene Seiten aufweist.

Die nächsten beiden Abschnitte sind heiligen Frauen gewidmet. *Hildegard von Bingen (1098–1179): Adelsheilige, Prophetin und Wissenschaftlerin* (216–241) und *Elisa-*

beth von Thüringen (1207–1231): Ein geprügelter Engel (242–257). Bei Hildegard faszinieren ihre autodidaktisch erworbenen theologischen und wissenschaftlichen, besonders medizinischen Fähigkeiten. „Ihr ruhiger Blick auf die realen Gegebenheiten des Lebens gründet in der erstaunlichen, wirklichkeitsnahen Mentalität ihres Jahrhunderts, seinem aufbrechenden Individualismus in Religion, Philosophie, Poesie, Kunst und in den gerade damals aufblühenden, säkularen Nationalliteraturen" (233). Elisabeth dagegen „ist wohl die rührendste Gestalt im Heiligenhimmel der mittelalterlichen Kirche und aus diesem Grund auch eine wahre Volksheilige geworden" (242). Ihre Gründung eines Hospitals für Arme und Sieche in Marburg hat ihren Ruf bis in die Gegenwart bestimmt. Elisabeths Verhältnis zu Konrad von Marburg, ihrem Beichtvater und Seelenführer, ist ein bedrückendes Beispiel für die Macht, die fast schon psychopathische Charismatiker über ernsthaft um ihr Seelenheil ringende Menschen ausüben können. Nachdem Elisabeth 1226 die Gelübde der Armut und des Gehorsams abgelegt hatte, war sie Konrad ausgeliefert, der sie in immer unmenschlichere Bußübungen trieb, die bisweilen „eher einer Isolationsfolter" glichen (252). Als Konrad wieder einmal meinte, Elisabeth habe sich einer Gehorsamsverletzung ihm gegenüber schuldig gemacht, musste sie sich bis aufs Hemd ausziehen und wurde ausgepeitscht. „Man muss nicht Freudianer sein, um zu vermuten, dass hier wohl auch anderes unbewusst zugange war als christliche Nächstenliebe und Bußgesinnung" (ebd.). Das Rätsel um die Verbindung zu Konrad ist nicht zu lösen, zumal wenn man seine Tätigkeit als päpstlicher Inquisitor mit bedenkt. Er war der erste, der das Schreckensinstrument der Folter mit böser Bravour handhabte. Ihn kümmerte es auch nicht, wenn dabei Unschuldige verbrannt wurden, denen er als Tröstung die Märtyrerkrone in Aussicht stellte. „Solange sich Konrads paranoider Verfolgungswahn an Mitgliedern unterer und mittlerer Stände austobte, hat der Adel offensichtlich stillgehalten. Als er es aber wagte, Aristokraten vor Gericht zu ziehen, tat man sich zusammen und schlug Konrad, der feig um sein Leben bettelte, bei Nacht und Nebel am 30. Juli 1233 einfach tot" (256). Danach machte sich Erleichterung breit. Elisabeth aber war bereits im November 1231 in ihrem Marburger Hospital von extremer Askese und aufopfernder Fürsorge für die Mühseligen und Beladenen entkräftet verstorben.

Das letzte Kapitel ist *Franz von Assisi (1182–1226): Der demütige Nachfolger Christi* (258–296) gewidmet, eine einfühlsame Skizze über die radikale Christusnachfolge des Heiligen, der bis heute uneingeschränkte Bewunderung und Verehrung erfährt. Eingehend wird sein Weg vom „jungen Aussteiger um Gottes Willen" (267), für den die Armut zum Kernstück des Glaubens geworden war, zum Ordensgründer geschildert. Seine tiefe Frömmigkeit spiegelt sich in zwei vollständig zitierten Texten, zunächst „eine hinreißende dichterische Wortkaskade über die Allmacht, Allgegenwart und die alles umfassende Liebe Gottes", der ‚Lobpreis Gottes' (281f.), und dann der berühmte ‚Sonnengesang' (286ff.). So bewegend das Streben des Franz auch gewesen ist, geriet der Orden nach seinem Tode doch in den Strudel gegenläufiger Entwicklungen. „Auf den Morgenglanz charismatischer Beflügelung legt sich allmählich der Staub der Gewöhnung" (292). Vor allem Bonaventura spielte dabei als Generalminister des Franziskanerordens eine zentrale Rolle. Die Übertragung der Inquisition an Dominikaner und Franziskaner durch den Papst führte dann in eine ganz andere Richtung, die sicher nicht im Sinne des Heiligen war. „Der Mann, der sich für das Weihnachtsfest wünschte, dass ‚die Armen und Hungrigen vor den Reichen gespeist werden' und auch Ochs und Esel wegen der Geburt Christi mehr Korn und Heu bekommen sollen als sonst, passt nicht in eine Welt inquisitorischer Drohungen" (295). Franz von Assisi aber hat als „ein Gottesfreund, ein Menschenfreund und ein lobpreisender Freund der Schöpfung" (296) bis heute überlebt.

Diese knappen Hinweise auf die zwölf mit jeweils einer Abbildung versehenen Abschnitte des Buches von Prinz, dem auch ein Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister beigegeben sind, mögen einen Eindruck von seiner Vielschichtigkeit vermitteln und zur eigenen Lektüre anregen. Eine Zusammenfassung hat Prinz nicht gewagt, sie hätte abschließend darüber reflektieren können, was die einzelnen Porträts denn nun zu der Frage beizutragen vermögen, was als Heiligkeit zu verstehen sei. Aber das dürfte schwierig sein, hat sich doch jedes Jahrhundert sein eigenes Bild davon gemacht. Die immer wieder aufscheinenden behutsamen bis deutlichen Wertungen des Verfassers weisen daraufhin, dass in seinem Verständnis wahre Humanität erst auf christlichem Fundament wachsen könne. Daher ist wohl auch ein unausgesprochenes Kriterium der Auswahl gewesen, was die einzelnen Persönlichkeiten für die Entwicklung der europäischen Kultur, die nun einmal unauflösbar mit dem Chris-

tentum verbunden ist, geleistet haben. Gerade deshalb lag ihm auch daran, Irrwege und Versäumnisse der Kirchengeschichte nicht unerwähnt zu lassen. Dass Randzonen wie Irland, Spanien und der ostkirchliche Bereich dabei aus dem Blick geraten sind, mag man als Manko ansehen. Aber eine weit gespannte europäische Identität auf dem Leben der Heiligen aufzubauen war kaum die Absicht von Prinz. Eher sollte das wahre Leben der Heiligen verdeutlichen, wie Leben auf der Basis des Glaubens glücken kann. Das mit allen Licht- und Schattenseiten gezeigt zu haben ist das Verdienst dieses letzten Buches von Friedrich Prinz.

Everswinkel *Lutz E. v. Padberg*

Delgado, Mariano, Fuchs, Gotthard (Hrg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 1: Mittelalter. Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 2, Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2004, 326 S.

In Zeiten, in denen „spirituelle Theologie" oder „Geschichte der Spiritualität" Hochkonjunktur an Universitäten und allgemein in der Gesellschaft haben, ist es mehr als zu begrüßen, dass nun ein Sammelband vorliegt, der sich explizit mit der kirchenkritischen Auseinandersetzung von Männern und Frauen befasst, die gemeinhin als Mystiker und Mystikerinnen bezeichnet werden. Und es kann von einem solchen Buch erwartet werden, dass die Autoren sich grundlegend mit der systematisch-ekklesiologischen Seite der Mystik beschäftigen. Dass hierbei Mystik allein die christliche Mystik meint, geht zwar aus dem Titel nicht hervor, erschließt sich aber durch die Anlage der Reihe „Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte".

Der vorliegende Band ist, als erster von drei geplanten, Ausfluss dreier interdisziplinärer Kolloquien, die jeweils auf ökumenische Orientierung und auf ein weites Verständnis von Mystik und auf Offenheit für heterodoxe Tendenzen abzielen und will die „Verbindung von Mystik und Kirchenkritik typologisch darstellen". Diesem Anspruch, dies sei schon anfangs vermerkt, werden nicht alle Beiträge gerecht. Vor allem wird eine kritische Reflexion auf das sehr komplexe Zusammenspiel von Orthodoxie und Heterodoxie vermisst. Statt dessen werden der damaligen römischen Kirche widerstrebende Tendenzen amtskirchlich vereinnahmt. Deutlich ist diese Tendenz in den Beiträgen zu der „verschwiegenen Autorität" von Frauen und zu Petrus Johannis Olivi zu merken, aber sie taucht auch im Beitrag zu Franz von Assisi auf, den Leonhard Lehmann gegen jede Verdächtigung heterodoxer Vorstellungen glaubt in Schutz nehmen zu müssen. Dass eine solche Positionierung nicht überzeugend gelingt, liegt vor allem an dem nicht klar benannten Kirchenbegriff. Vor allem Lehmann identifiziert ohne Mühe – und ohne weitere Erklärung – den in den Franziskanischen Frühschriften stets auftauchenden Bezug auf die „Kirche" als Bezug auf die römisch-katholische Kirche. Doch wie ein Blick auch auf unwidersprochen heterodoxe Gemeinschaften, wie die der Katharer zeigt, wurde der Begriff „Kirche" als originär christliche Organisationsstruktur niemals hinterfragt, selbst der Begriff der „katholischen" Kirche wurde von allen akzeptiert, nur war man in der Frage, wer und wie diese katholische Kirche repräsentieren sollte, gegenteiliger Meinung. Hier hätte die hermeneutische Schärfe, die Ruedi Imbach in seinem Beitrag zu Dante zeigt, allen Beiträgen gut getan.

Auch die Auswahl der Themen zeigt doch, entgegen der versprochenen Offenheit gegenüber heterodoxen Tendenzen, eine deutliche Vorauswahl: Kirchenkritik wird nur dann zu Wort gebracht, wenn sie sich in dem damaligen kirchlich akzeptierten Rahmen bewegt. So werden denn die einzigen explizit behandelten Heterodoxen, die Waldenser, von Albert de Lange gerade als Nicht-Mystiker beschrieben, Personen jedoch wie Arnald von Brescia, Ubertino de Casale oder wie Guglielma von Mailand fehlen. Genauso wie der geschickte Kirchenpolitiker Bernhard von Clairvaux seine mystische Seite hatte, hätte auch ein fundiertes Profil von Marsilius von Padua dessen spirituellen Hintergrund ausloten können. Doch in einem solchen Spektrum wollten sich die Herausgeber offensichtlich nicht bewegen. „Innere Kirchenkritik", wie Delgado und Fuchs sie in ihrer Einleitung schildern, wird vielmehr eher am Ketzerverdikt der Kirche festgemacht und es wird nicht gesehen, dass auch die als Ketzer aus der Kirche verstoßenen Menschen zumeist genau diese „innere" Kritik leisten wollten. Dass sie nach „außen" gerieten, hatte nichts mit ihrer Eigenpositionierung zu tun, sondern mit oftmals überzogen gehandhabten, durch Papst und Theologen aufgestellten formalen Häresiekriterien.

Die Autoren der 15 Beiträge, die von Bernhard von Clairvaux bis zu Jan van Ruusbroec reichen, bewältigen fast durchgehend die in der Einleitung angedeutete Spannung zwischen Mystik und Kirchenkritik dadurch, dass sie zunächst glauben

feststellen zu müssen, ob die von ihnen behandelte Person denn überhaupt als Kirchenkritiker (so bei Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Aquin) oder, häufiger, als Mystiker, bzw. Mystikerin zu betrachten ist (Valdes, Franziskus, Bonaventura, Petrus Johannis Olivi). Die Durchführung dieser gestellten Leitfragen wird, fast möchte man sagen, selbstverständlich – mit Ausnahme von Valdes – positiv beantwortet.

Einige, vor allem hermeneutische, Klarstellungen werden schmerzlich vermisst, so etwa die bereits angesprochene fehlende Reflexion auf den Kirchenbegriff, die nur bei Imbach einprägsam aus Dantes Werk herausgeschält wird, während ansonsten meistens zwar auf Stellungnahmen der Mystiker und Mystikerinnen zu einzelnen Aspekten der Kirchlichkeit eingegangen wird, aber ihr systematischer ekklesiologischer Entwurf unscharf bleibt. Einzig Alois M. Haas schickt seinem Beitrag zu Heinrich Seuse grundlegende Ausführungen zum Spannungsverhältnis Kirchlichkeit und Mystik voraus.

Ein kritisches Bewusstsein der Sprache als Medium von Gotteserfahrung kommt nur in wenigen Beiträgen zum Vorschein, so besonders deutlich bei Hildegund Keul in Bezug auf das Werk Mechthilds von Magdeburg, wobei die Autorin allerdings die Mithilfe Heinrichs von Halle bei der Abfassung des „Fließenden Lichts der Gottheit" vollkommen mit Schweigen übergeht und die sprachlichen Implikationen so weit vorantreibt, dass darüber das inhaltliche Problem, dem sich Mechthild, wie die anderen Frauen auch, gegenübersah, vergessen wird: der Gebrauch der Volkssprache zielt letztlich darauf, die institutionelle Vermittlung Gottes durch die Kirche und ihre Amtsträger zugunsten der individuellen Erfahrung der einzelnen Gläubigen zurückzudrängen. Auch hier also spielt ein besonderer Kirchenbegriff die zentrale Rolle, der deutlich gemacht hätte werden müssen.

Die Lektüre dieses Bandes hinterließ bei der Rezensentin somit einen ambivalenten Eindruck: Einerseits ist es sehr zu begrüßen, und ist als innovativ anzusehen, dass Mystik endlich dem nur spirituellen Beigeschmack entkleidet wird und statt dessen lang vernachlässigte Aspekte der kirchenkritischen Kraft der Mystik aufgedeckt werden, um zu unterstreichen, dass gerade die Spannung der Pole Amt und Charisma die Originalität des Christlichen ausmachen und deshalb von jeder Generation aufs Neue „auszuhalten" und zu verarbeiten ist. Doch werden genauere hermeneutische Vorgaben vermisst, die die hierbei zugrunde liegenden Begriffe Kirche, Prophetie, Mystik in ihrer ganzen Komplexität und Spannungsvielfalt aufzeichnen. Zudem wird durch den bewussten Verzicht der Herausgeber, auch östliche Traditionen mit aufzunehmen gerade für die Zeit, die der erste Band abdeckt, ein liebgewordenes Klischee weiter verbreitet, dass zwischen Osten und Westen seit dem so genannten Schisma von 1054 keine wesentlichen Kontakte mehr bestanden hätten. Doch der eigentliche Bruch ist erst durch die Plünderung und Einnahme Konstantinopels 1204 und der darauf folgenden Errichtung eines westlichen Kaiserreichs entstanden. Inwieweit aber nicht gerade auch die in den Klosterbibliotheken verbreiteten Schriften der östlichen Kirchenväter eine besondere mystische Frömmigkeitsrichtung im Westen mit beeinflussten bleibt immer zu überlegen, keinesfalls aber von vorneherein auszuschließen.

Somit muss festgestellt werden, dass der Band die in der Einleitung angegebene Programmatik des Projektes nicht ganz überzeugend einlöst, aber nichtsdestotrotz reiche Erkenntnisse bietet, die sich vor allem auf die Werkanalyse der vorgestellten Personen beziehen.

Utrecht *Daniela Müller*

*Ceriotti, Luca u. a. (Hrg.): Storia della Diocesi di Piacenza I**, Guida alle Fonti. Archivi e biblioteche di Piacenza, Brescia, Editrice Morcelliana, 2004, 262 S., ISBN 88-372-2022-7.

*Ceriotti, Luca (Hrg.): Storia della Diocesi di Piacenza I***, Guida alle Fonti. Repertorio delle Pubblicazioni dal 1870, Brescia, Editrice Morcelliana, 2004, 289 S., ISBN 88-372-2018-9.

Piacenza, eine Stadt in der Emilia am rechten Ufer des Po, war im Mittelalter Hauptort einer guelfisch gesinnten Grafschaft, kam 1313 an die Visconti, 1512 an den Kirchenstaat, 1545 mit Parma als Herzogtum an die Farnese. Als Bischofssitz erscheint es bereits im 4. Jahrhundert, zunächst als Suffragan von Mailand, dann von Ravenna. Nach einigen strittigen Veränderungen erhielt das Bistum durch Papst Hadrian IV. Exemtion, wurde unter Gregor XIII. 1583 der neu errichteten Kirchenprovinz Bologna zugeteilt, kam unter Napoleon 1806 an Genua, bis es 1818 erneut Exemtion erhielt. Seit 1989 ist es mit Bobbio uniert, mit Bischofssitz in Piacenza. – Geplant ist eine Geschichte des bedeutenden Bistums in 3 Bänden: Medioevo (P. Racine), Età moderna (P. Vismara), Età contemporanea

(D. Menozzi). Die anzuzeigenden 2 vorbereitenden, sorgfältig gearbeiteten Bände bringen I* ein Verzeichnis der einschlägigen staatlichen, kirchlichen und sonstigen Archive und Bibliotheken (mit genauer Aufzählung und Beschreibung der einzelnen einschlägigen Bestände), II* die Titel aller Veröffentlichungen zum Thema von 1870 bis 2002. Man kann dem gut vorbereiteten Werk nur erfolgreiches Gelingen wünschen.

München *Georg Schwaiger*

Hausammann, Susanne, Alte Kirche, Band 5: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert. Unionsversuche mit Rom – Lehre vom Heiligen Geist – Mönchtum und Schau Gottes, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2005, X, 303 S., kt., ISBN 3-7887-2098-0.

Mit dem vorliegenden fünften Band kommt die ursprünglich auf vier Bände berechnete Darstellung über Geschichte und Theologie der Alten Kirche von Susanne Hausammann, der emeritierten Professorin für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, in erstaunlich kurzer Zeit zum Abschluss. Die darin vorliegende Leistung ist, zumal als Werk einer einzelnen Forscherin, auf jeden Fall außerordentlich bemerkenswert. Das muss hier nicht noch einmal näher begründet werden (vgl. dazu meine Rezension in: ZKG 115 [2004] 204–206). Sie verdient aber nach dem raschen Abschluss des Gesamtwerkes noch mehr Respekt und Anerkennung als bisher schon. Indem die Vf.in den geschichtlichen Rahmen der Alten Kirche verlässt und den *„anderen* Weg der Orthodoxen Kirchen" über das Mittelalter hinaus bis in die Gegenwart beschreibt, kommt das spezifische Profil des Werkes, das insbesondere dem Verständnis der östlichen Orthodoxie und dem Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zu den Kirchen des Westens gewidmet ist, nun noch deutlicher zum Ausdruck. Im Einzelnen behandelt die Vf.in drei Themenkomplexe: a) die Entfremdung der Kirchen des Ostens und des Westens bis zum Schisma zwischen Rom und Konstantinopel (1054) und die anschließenden Unionsversuche (bis 1453) (S. 1–154). Hier stehen die politischen Probleme im Vordergrund. – b) behandelt die tief greifenden *theologischen* (!) Differenzen zwischen Ost und West im Verständnis des Heiligen Geistes, wie sie am deutlichsten im Streit um das „filioque" im Zusammenhang mit der Anerkennung des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) sichtbar werden (S. 155–185) – und c) das hesychastische Mönchtum und seine Bedeutung für die Orthodoxen Kirchen (S. 186–287). Dabei geht es um das prägende Element orthodoxer Frömmigkeit, ein Thema, das – wie die Fragen der Pneumatologie – bis in die Gegenwart von aktueller Bedeutung ist. – Auf allen drei Ebenen, der politischen, der theologischen und der spirituellen Ebene, die sich nicht zufällig bisweilen durchdringen, erweist sich die Vf.in gleichermaßen als kompetent und engagiert und öffnet durch ihre Quellennähe und verständliche Sprache den Weg auch zu einer besseren gegenseitigen Verständigung der Kirchen in der Ökumene. – Der Band wird wiederum abgeschlossen durch ein Register zu Personen, Orten und einigen grundlegenden Begriffen (S. 288–303). Leider fehlt erneut ein Register zu den Auseinandersetzungen mit der Forschung (Literaturverzeichnis oder Namensregister), wie sie vor allem in den Fußnoten dokumentiert sind.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Kortenkamp, Gottfried, Die Urkunden des St. Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues an der Mosel, Geschichte und Kultur des Trierer Landes 3, Trier, Kliomedia, 2004, 399 S., 8 Abb., Ln/Su, 3–89890–077–0.

Als Gründung des Kardinals Nikolaus von Kues, der das Hospital samt Kapelle 1458 stiftete und aus seinem Vermögen mit über 20.000 Gulden fundierte, verdient diese noch heute bestehende und dem Stiftungszweck verbundene Institution auch über den lokalen und regionalen Kontext hinaus Beachtung. Umso bedauerlicher ist es, dass die Geschichte des Hospitals als noch nicht hinreichend erforscht gelten muss. Einer solchen Erforschung erweist das hier anzuzeigende Werk einen hervorragenden Dienst. Es bietet in erfreulich guter Ausstattung eine Edition aller im Hospital aufbewahrten Urkunden sowie der auf das Hospital bezogenen Urkunden, die heute in anderen Archiven liegen. Insgesamt werden 273 Urkunden und im Anhang ein Zinsregister erschlossen. Der Urkundenbestand umfasst die Zeit von 1370 bis 1772, vier jüngere Urkunden, die noch am Beginn des letzten Jahrhunderts vorlagen, müssen als verschollen gelten. Die Edition von Kortenkamp bietet alle Urkunden in einem ausführlichen Regest

nach aktuellem Standard, das Gros darüber hinaus in einer exakten Transkription. Bei Urkunden, „die lediglich in Kopialbüchern überliefert sind, oder bei Dokumenten, die einen ungewöhnlich langwierigen Wortlaut besitzen, deren Inhalt jedoch ohne Verständnisverlust oder Verfälschung des sachlichen Inhalts im Regest gefasst werden kann" (S. 13), glaubte der Editor auf eine Transkription verzichten zu können. Als Historiker wird man dies prinzipiell bedauern, selbst wenn die pragmatischen Erwägungen nachzuvollziehen sind. Den editorischen Grundsatz, Orts- und Personennamen an die heutige Sprache anzupassen, wird man ebenfalls kritisch zu befragen haben. Ungeschickt erscheint es, im Orts- und Personenregister auf die Urkundennummer anstatt auf die Seitenzahl abzustellen. Entgegen der Kennzeichnung als Personen- und Ortsregister bietet das Register im Übrigen immer wieder auch Sachbezüge. Stichproben machten einzelne Ungenauigkeiten sichtbar (unter dem Sachbegriff Pfarrkirche von Bernkastel steht der Ort Graach mit den Nr. 212 und 215, unter dem Ortsbegriff Graach fehlt dann aber Nr. 212). In einem sonst sehr sauber gesetzten Buch befremdet es etwas, wenn es nicht gelingt, das übliche Symbol für Heiratsschließung (∞) einzubauen (man behilft sich mit ∞).

Inhaltlich dominieren unter den edierten Urkunden solche, die Vermögensangelegenheiten betreffen. Diese sind für die Geschichte des Hospitals wie auch für die Lokalgeschichte im Allgemeinen interessant und machen deutlich, mit welch enormen wirtschaftlichen Schwierigkeiten eine Hospitalstiftung zu kämpfen hatte. Die innere Entwicklung des Hospitals erschließt sich über die Urkunden kaum (aufschlussreich sind Nr. 208.264.266.267, aus denen sich das Profil der Hospitalbewohner näher bestimmen lässt; Nr. 211 bietet interessante Aussagen zu Verstößen gegen die Hausordnung). Für den Bistums- und Kirchenhistoriker sind darüber hinaus einzelne Urkunden von speziellem Interesse. Nr. 25 vermittelt einen anschaulichen Beleg für das Engagement von Laien im Spätmittelalter, die eigene Pfarrkirche durch Stiftungen aufzuwerten. Sie gibt auch Aufschluss über das Vermögen eines Pfarrers. Nr. 212 macht die Ziele der nachtridentinischen Seelsorgereform in Gestalt einer Ordnung für die Pfarrkirche Bernkastel greifbar. Sehr deutlich wird auch, wie das Hospital immer wieder Begehrlichkeiten der Trierer Erzbischöfe weckte, die ihren Einflussbereich gegenüber dem vom Papst eximierten Hospital auszuweiten suchten. Kam den Päpsten in diesem Konfliktfeld im 15. Jahrhundert noch eine beträchtliche Bedeutung zu, so war von ihr am Beginn des 17. Jahrhunderts nichts zu spüren. Dies mag freilich auch ein Indiz dafür sein, dass das nachtridentinische Reformpapsttum Exemtionen weniger bereitwillig begünstigte.

Trier *Bernhard Schneider*

Llull, Ramon, Das Buch über die heilige Maria. (Katalanisch-Deutsch), hrg. v. Fernando Domínguez Reboiras, übers. v. Elisenda Padrós Wolff (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 19), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2005, XLVIII, 379 S., geb., 3–7728–2216–9

„Dieses Buch ist Unserer Lieben Frau gewidmet. Da Unsere Liebe Frau Königin, Jungfrau, Herrin und Frau ist, haben wir dieses Buch zu Ehren Unserer Lieben Frau hauptsächlich Königinnen, Jungfrauen, Herrinnen und Frauen zugedacht. Wir haben es mit größtmöglicher Klarheit und mit den einfachsten Worten geschrieben und vermeiden nach Kräften allzu große Subtilität, damit es verstanden werde. Das Buch geht aber im Prinzip von den Grundsätzen und Lehren der ›Ars demonstrativa, inventiva et amativa‹ aus" (Prolog 8, S. 5). So fasst Ramon Llull selbst die Besonderheiten des vorliegenden Werkes pointiert zusammen: Es handelt sich um Frauenliteratur im Horizont der mittelalterlichen Mystik, doch nicht von Frauen für Frauen, sondern von einem Mann geschrieben, der, nachdem er an der Pariser Artistenfakultät mit seinen theoretischen Werken auf enttäuschendes Unverständnis gestoßen war, nun um eine möglichst eingängige Darstellung seines Denkens bemüht ist.

Drei Frauen, die Personifikationen Lobpreisung, Gebet und Intention, begeben sich, frustriert vom unverbesserlichen Fehlverhalten der Menschen – sogar in der Marienverehrung, in die Abgeschiedenheit der Natur und diskutieren mit einem weisen, gottesfürchtigen Eremiten, „wie sie miteinander von Unserer Lieben Frau, der heiligen Maria, sprechen können" (Prolog 1, S. 3). Sie folgen dabei den ›Prinzipien‹ genannten Eigenschaften Mariens wie Gutheit, Größe, Standhaftigkeit, Barmherzigkeit, Schönheit, Jungfräulichkeit – insgesamt 30 an der Zahl, von denen einige in anderen Werken Llulls als Eigenschaften Gottes diskutiert werden. Diese sind hier ebenfalls Maria

zugeschrieben, da sie „das geschaffene Wesen ist, in dem sich mit größter Evidenz das Zeichen, die »Bedeutung« (»signum«, »significatio«) der göttlichen Attribute widerspiegelt" (S. XXX). Pro Prinzip stellt der Eremit drei Fragen, wovon die erste durch eine Definition beantwortet wird; die anderen beiden bleiben aus didaktischen Gründen offen, werden aber zum besseren Verständnis mit Beispielen illustriert, damit die Leser(-innen) selbst darüber nachdenken und diskutieren können. Hier deutet sich eine katechetisch-pastorale Dimension des ›Libre de sancta Maria‹ an.

Dieses Werk liegt nun „als Stimulans für die Llull-Forschung sowie zur Bekanntmachung für einen größeren Leserkreis" (S. VII) erstmals in deutscher Übersetzung vor. Zur Überbrückung der 715 Jahre, die uns von seiner Abfassung trennen, hat der Herausgeber, Fernando Domínguez Reboiras, der Textausgabe eine zusammen mit Blanca Garí, Professorin für Geschichte des Mittelalters an der Universität Barcelona, verfasste Einführung vorangestellt.

Diese Einführung bietet zunächst unter „1. Drei Religionen und ein Königreich. Ramon Llull und das okzitanisch/balearische Inselreich" (S. IX) eine knappe, aber meisterhafte historische Einordnung Llulls in den Kontext der damaligen religiösen und politischen Verhältnisse. Der Abschnitt erläutert zum Verständnis Llulls wichtige Elemente aus seiner Biographie sowie die Zustände in einem politischen Gefüge, das aus Festland und Inseln bestand, und einen Vielvölker- oder besser ›Viel-Religionen-Staat‹ darstellte. Die Ausführungen verzichten auf eine in der älteren Literatur oft noch anzutreffende Glorifizierung jener Epoche als ›Goldenes Zeitalter‹ mit einer imaginären Gleichberechtigung und reibungslosem Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen.

Unter „2. Eine apologetische ›Ars‹. Die Grundstruktur des Denkens von Llull" (S. XX) folgt eine knappe Skizze der theologischen Grundgedanken des doctor illuminatus. Obwohl er Laie und Autodidakt war, handelt es sich um ein sehr komplexes System theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlich-mathematischer Lehren. Dieser Teil dürfte in seiner Kürze und Prägnanz einen mit dem Denken Llulls noch nicht vertrauten Leser stellenweise überfordern. Obwohl er sehr gute Grundlagen legt, lassen sich die mitunter von den gängigen Schulmeinungen der Scholastik abweichenden Überzeugungen zu Trinität und Inkarnation, Ontologie und Kosmologie in ihrem interreligiösen Horizont nur andeuten. Doch wird das Ziel Llulls sehr deutlich, nämlich „dass der Christ sich seines Glaubens bewusst wird, das heißt, dass er ihn begreife […] um diesen Glauben denjenigen begreifbar zu machen, die nicht glauben" (S. XX).

Eine Einordnung Marias in Llulls Gedankensystem erfolgt unter „3. Maria im lullianischen Kosmos" (S. XXVIII). Sie stellt den ›Libre de sancta Maria‹ in einen weiteren Kontext. Llull hat mit über 230 Werken ein sehr umfangreiches Œuvre hinterlassen. Deshalb versucht die Einführung eine Systematisierung der zahlreichen verschiedenartigen marianischen Texte Llulls anhand der Struktur Dreifaltigkeit – Menschwerdung – Schöpfung. Die Bedeutung Mariens kann nicht hoch genug veranschlagt werden. „Sie ist der Ort, an dem die Vereinigung Gottes mit dem Menschen geschah. Das ganze göttliche Werk »ad extra« führt durch sie hindurch […]" (S. XXIX). Die Erlösung, die Llull ›Neuschöpfung‹ nennt, ist für ihn untrennbar verbunden mit der Schöpfung, und selbst letztere wäre nach Llull ohne Maria gar nicht geschehen. Nach dem Grundsatz ›Von etwas Schlechtem kommt nichts Gutes‹ ist die Inkarnation „in ihrer ursprünglichen Absicht nicht die Erlösung von der Erbsünde, sondern die Erhöhung der geschaffenen Natur" (S. XXXII). Hier wendet sich Llull gegen Augustinus und die traditionelle Erbsündenlehre mit ihrer Rede von einer ›felix culpa‹. Nach Ansicht des Herausgebers und seiner Koautorin verleiht Llulls Auffassung der Erlösung eine „neue theologische Dichte" (S. XXXII) und kosmologische Dimension. Dass jenes Theologumenon, welches die systematische Theologie etwas unbeholfen als ›absolute Inkarnation‹ bezeichnet, im Übrigen ähnlich von Rupert von Deutz, Bonaventura und anderen vertreten wurde, ist nicht erwähnt.

Die Ausführungen zur Lichtallegorik des Werks unter „4. »Fiat lux«, – »fiat mihi« Es werde Licht, mir geschehe" (S. XXXV) schlagen sowohl eine Brücke zur mittelalterlichen Mystik (S. XXXIX) wie – mit ihrem Hinweis auf Fatima, die Tochter des Propheten – zum interreligiösen Horizont: „Wenn aber das aurorale Bild in der islamischen Tradition einen klaren Bezugspunkt hat, finden wir die mütterliche Funktion, die dieses Bild verkörpert, eindeutig in die christliche Tradition eingeschrieben" (S. XXXVI). Dafür, ob die direkte Verbindung von Gen 1,3 und Lk 1,38 in der Überschrift auf Llull zurückgeht, bleiben die Autoren einen Beleg schuldig (cf. S. XXXVII).

Inhaltliche Anmerkungen zum Werk bietet schließlich „5. »Denn dieses Buch handelt von Unserer Lieben Frau« Der Schreibstil des ›Libre de sancta Maria‹" (S. XL). Das Werk enthält stark autobiographische Anklänge. Der Eremit trägt eindeutig Züge Llulls. Die Gleichsetzung von Maria mit der Morgenröte am Schluss des Buches lässt an Llulls frühere Erfolge als Troubadour denken. Es ist diese dritte Schrift, nach der ›Ars inventiva veritatis‹ und der ›Ars amativa‹ 1290 in Montpellier verfasst, mit der Llull „seine neubearbeitete Methode, Gott zu kennen und zu lieben, konkret erprobt. Denken und Liebe, Wissenschaft und Kunst des Liebens fließen schließlich in den einzigen Weg zusammen, der bezeichnenderweise auf die Gestalt Marias angewendet wird" (S. XLI). Faszinierend ist, wie Llull Systematik und Mystik, Theologie und Kontemplation, volkstümliche Marienfrömmigkeit und akademische Mariologie bruchlos verbindet. Deshalb werden die Autoren nicht müde, diese Besonderheit Llulls zu betonen: „Llull gelingt es auf diese Weise, in seine Apologetik und seine strenge Methodologie jene marianischen Elemente zu integrieren, die sich nicht in den scholastischen theologischen Diskurs seiner Zeitgenossen einfügen ließen" (S. XXXIV).

Der Abschnitt „6. Handschriftliche Überlieferung" (S. XLVI) fällt etwas dürftig aus. Aufgrund seines Adressatenkreises schließen die Herausgeber, dass der ›Libre de sancta Maria‹ ursprünglich auf Katalanisch verfasst worden ist. Es existieren noch zwei katalanische Handschriften und mehrere lateinische Übersetzungen. Für die lateinische Version sei auf die von Blanca Garí besorgte Edition im ›Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis‹ Bd. 182 (Turnhout 2003) verwiesen. Doch worauf genau beruht der hier vorgelegte Text? – Eine berechtigte Frage, zumal kein kritischer Apparat geboten wird. Wer das Vorwort liest, findet heraus: Es handelt sich um die korrigierte Fassung der vergriffenen altkatalanischen Ausgabe von Salvador Galmés. Die deutsche Übersetzung dieses Textes von Elisenda Padrós Wolff ist flüssig lesbar und bietet bisweilen eine kongeniale Wiedergabe des katalanischen Originals. Zum wissenschaftlichen Gebrauch wären ein Apparat mit Parallelstellen und ein Stichwortregister wünschbar. Angesichts der spärlichen Schriftzitate Llulls konnte auf ein Bibelstellenregister verzichtet werden. Insgesamt regt die vorliegende Ausgabe, die durchweg gelungen und ansprechend gestaltet ist, zur Beschäftigung mit Llull und seiner Mariologie an.

Tübingen/Barcelona *Annemarie C. Mayer*

Reformation und Frühe Neuzeit

Appold, Kenneth G., Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710 (Beiträge zur historischen Theologie, Bd.127), Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Geb., VIII, 359 S. € 84,-.

Mehr als 3.000 gedruckt vorliegende Disputationen aus der Zeit zwischen 1570 und 1710 bilden die Quellengrundlage der vorliegenden Studie, die als Habilitationsschrift für das Fach Kirchen- und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg erarbeitet wurde. Ihr zentrales Erkenntnisinteresse gilt der Frage, inwieweit das von der (älteren) Forschung vorgegebene und bislang (noch) weitgehend akzeptierte „Bild der doktrinalen Einheit in der lutherischen Orthodoxie" (S. 3) im Lichte neuer Quellen zu korrigieren ist. Die ausgewerteten Disputationen aus der Zeit zwischen der Neuordnung des theologischen Disputationswesen durch den aus Württemberg stammenden Jakob Andreä und dem aufkommenden Pietismus sind fraglos für diese Fragestellung hervorragend geeignet, weil die Quellendichte zum einen eine Analyse der vertretenen Lehrmeinungen über einen längeren Zeitraum erlaubt, zum andern aber auch die Variationsbreite der theologischen Meinungen in einem bestimmten Zeitabschnitt erkennbar werden lässt. Insofern wird über die Disputationen eine konzise Rekonstruktion des theologischen Diskurses an der Wittenberger Universität möglich.

Nach einer knapp gehaltenen Einleitung, die in eher oberflächlicher Weise vor allem auf das Forschungskonzept der Konfessionalisierung und Darstellungen zur (weithin vernachlässigten) Wittenberger Universitätsgeschichte Bezug nimmt, untersucht der Vf. im ersten Abschnitt der Arbeit die formalen und institutionellen Rahmenbedingungen des theologischen Disputationswesens an der Leucorea. Behandelt werden die vielfältigen Normie-

rungsmechanismen des theologischen Diskurses durch Kontrollmechanismen (Zensur, Verhaltenserwartungen der Obrigkeit, universitäre Ordnungen) über materiale Regulisierungsfaktoren (Schriftprinzip, Confessio Augustana invariata) und Praxisbezug (Kontroverstheologie, Katechese) bis zu den vornehmlich in der Kontroverstheologie aufscheinenden Grenzen der Diskursmöglichkeiten. Die Möglichkeiten einer inhaltlichen Normierung des theologischen Disputationswesens waren somit vielfältig. Gleichwohl, dies zeigt der zweite Abschnitt des Buches anhand einer quantitativen Auswertung der Disputationsthemen, zeugen die Vielfalt der erörterten Fragen und die Relativierung der eigenen Konfessionskirche, der als wahrer Partikularkirche eben nur der Status einer solchen zugesprochen wurde, von einer Aufgeschlossenheit und Toleranz, die ihrerseits einen hohen Grad an „diskursiver Autonomie" (315) innerhalb der Fakultät zur Voraussetzung haben. Dies hat, so der Vf., Konsequenzen für die Einschätzung des Verhältnisses von Politik und Religion im frühneuzeitlichen Konfessionsstaat: Die theologischen Fakultäten können eben nicht simplifizierend als Motoren im Konfessionalisierungsprozess betrachtet werden, als quasi-Handlanger obrigkeitlichen Willens. Ihr Grad an relativer Autonomie ist vielmehr wesentlich höher einzuschätzen, er schloss auch den Entwurf von Kirchenmodellen ein, die den obrigkeitlichen Herrschaftsanspruch über die (territoriale Konfessions)Kirche negierten oder zumindest relativierten.

Den Nachweis hierfür liefert der Autor im dritten, weitaus ausführlichsten Teil der Arbeit, der sich auf ein einziges Thema, die Ekklesiologie in den theologischen Disputationen, konzentriert. Spätestens in diesem Abschnitt wird deutlich, dass die Theologen der Leucorea ihre Kirchenentwürfe eben nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) an den Bedürfnissen des frühmodernen Staates orientierten, sondern selbstreferentiell ekklesiologische Problemstellungen diskutierten. Von besonderem Interesse hierbei ist die Vielfalt der denk-möglichen Positionen, als deren extremste Varianten die ekklesiologischen Entwürfe von Balthasar Meisner (1587–1626) und Jakob Martine (1570–1649) vorgestellt werden. Von „der" doktrinalen Einheit der lutherischen Orthodoxie wird nach der Lektüre dieses Abschnittes wohl nicht mehr unreflektiert die Rede sein können. Allerdings, auch dies wird deutlich, herrschte keine Beliebigkeit in dem stets von äußeren Faktoren (z. B. den Dreißigjährigen Krieg) mitgeprägten theologischen Diskurs: so war der Wortlaut des siebten Artikels der Confessio Augustana bei aller Individualität eben die Grundlage „der individuellen Improvisationen" (309), die Amtslehre hingegen bei allen Unterschieden im Ansatz der Ort, um das theologische Zentralanliegen wahrer Seelsorge (was semantisch im Begriff des pascere zum Ausdruck gebracht wurde) gegen politische Übermächtigung wie geistlichen Missbrauch zur Sprache zu bringen. Außerdem, so der Vf., gelte es darauf aufmerksam zu machen, dass die lutherischen Theologen nicht nur dem Absolutheitsanspruch ihres konfessionellen Gegners, der katholischen Kirche, widersprachen, sondern auch dem Exklusivitätsanspruch der eigenen Kirche wehrten. Indem sie wiederholt betonten, dass das Heil auch außerhalb der eigenen Kirche zu finden sei, verwahrten sie sich gegen einen Absolutheitsanspruch für die eigene Konfession.

Mit seinen überzeugend erarbeiteten Forschungsergebnissen leistet der Vf. aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um Dimension und Reichweite des Konfessionalisierungsprozesses in der frühen Neuzeit. Wurde bislang dem Etatismus der ursprünglichen, maßgeblich von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhardt inaugurierten Forschungskonzeptionen vorwiegend aus der Sicht mikrohistorisch arbeitender (Kirchen)Historiker widersprochen, so werden nun herkömmliche Vorstellungen von Konfessionalisierung auch aus Sicht der Theologiegeschichte in Frage gestellt. Allerdings, und eine Antwort auf diese Frage bleibt der Vf. schuldig, wäre eingedenk der rigiden Zensur in der Ära der kirchenpolitischen Wende Kursachsen 1574 (Hasse) zu fragen, inwieweit die relative Autonomie der Wittenberger Universität im Untersuchungszeitraum zwischen 1570 und 1710 nicht den (relativ) gefestigten Konfessionsstaat zur Voraussetzung hat. Wenn dem so wäre, dann verwiese die universitäre Autonomie weniger auf Freiräume denn auf einen nicht bestehenden obrigkeitlichen Regulierungsbedarf.

Stuttgart *Norbert Haag*

Müller, Hans-Joachim, Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 208, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 576 S., Ln., 3–525–358–601

Die quellengestützte, materialreiche, mit zahlreichen Anmerkungen versehene (überarbeitete) Göttinger philosophische Dissertation (2000) untersucht anhand des „Colloquium Charitativum" von Thorn 1645 die Praktiken und Vorstellungen gelehrter und politischer Kommunikation vornehmlich der Theologen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (15). Nach einer Klärung inhaltlich zentraler Begriffe (z. B. Irenik, Synkretismus, Toleranz) wendet sich der Vf. den Planungen für ein interkonfessionelles Religionsgespräch im polnischen Thorn zu, das durch König Władisław IV. einberufen und durch Vorgaben auch in seiner Kommunikationsstruktur beeinflusst wurde und das als letzter großer Versuch anzusehen ist, in der Tradition des 16. Jahrhunderts durch ein offiziell angesetztes Religionsgespräch zu einer Versöhnung der drei Konfessionen (Katholiken, Lutheraner, Reformierte) zu kommen (21). „Schon die Vorbereitung des Colloquium lässt das Zustandekommen des Religionsgesprächs als das Ergebnis eines komplexen Kommunikationsprozesses erscheinen" (20). Abschließend wird die Wirkung der vorbereitenden Meinungsbildung und der nachfolgenden Streitverläufe auf die spätere Historisierung des Colloquium bewertet.

Der Vf. zeichnet das Thorner Religionsgespräch zunächst in den zeitgeschichtlichen Rahmen ein: Die durch Medienrevolution und Reformation vorangetriebene Auflösung der Einheitskonzeption von „Wahrheit" führte zu öffentlich ausgetragenen Konflikten zwischen den konkurrierenden Konfessionen: „Im 17. Jahrhundert kamen Versuche zur Lösung der daraus entstandenen Konflikte verstärkt auch aus den Reihen der Theologen selbst. Ihre Vorschläge und Praktiken zum Aufheben der Gegensätze… bilden schließlich die Grundlagen für die Kommunikationsreform der Aufklärung, die ‚Wahrheiten' im Prozess der gelehrten Kooperation und Kritik ermittelte" (11). Am Ende des 16. Jahrhunderts taucht der Begriff „Irenik" auf, der „ein zentrales Thema der interkonfessionellen Diskussion besetzte: Die Form der Kommunikation sollte reformiert werden": Irenik wird hier also als „Kommunikationsreform" verstanden (33). Stand bei der herkömmlichen Form der Disputation der Wahrheitsschutz vor der Wahrheitsfindung, so erscheint „Irenik" als eine „Kommunikationsform, die mit den Strategien der Rhetorik über die hermeneutischen Autoritäten der Wahrheitsfindung stritt" (148). Das Thorner Religionsgespräch und die sich daran anschließenden Diskussionen zeigen die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen einer „Irenik" auf, die in das interkonfessionelle Kommunikationsgefüge eingebunden war; Irenik konnte damals „nicht von ihren konfessionellen Wurzeln getrennt werden" (515). Der Streit um die „Irenik" erforderte von allen Parteien Rückgriffe auf „polemische" Verhaltensmuster, um in den unterschiedlichen Öffentlichkeiten Geltung für die eigenen Positionen einzuklagen: „Das Verteidigen und das Finden von Wahrheiten war in das Verfahren eines sozialen Prozesses integriert" (272; vgl. 453), in die jeweilige politische Kommunikationsform eingebunden (321f.). Die „Ireniker" konnten ihre Vorstellungen deshalb nur in Ansätzen durchsetzen.

Betraf der Streit um das Gesprächsverfahren das Zentrum der Machtinteressen der jeweiligen Glaubensparteien, so bedeutet dies für das methodische Vorgehen, „dass vor einer Untersuchung der Inhalte die der Form ihrer Vermittlung stehen muss, weil die Inhalte nur vermittelt wirken konnten" (17). Im Blick auf Thorn 1645 entsprach die herkömmliche Disputation dem Bemühen der Protestanten nach Sicherung ihres Status quo, während die polnischen Katholiken die Protestanten mittels des Gesprächs zu überzeugen hofften (423). Dies hing wiederum mit den polnischen konfessionellen Verhältnissen zusammen: „Die Wahl der Kommunikationsformen hing wesentlich von den machtpolitischen Kontexten ab" (383). Dass in Thorn 1645 die politischen Vertreter die interkonfessionelle Kommunikation bestimmten (320, 323ff. u. ö.), dass die Umsetzung irenischer Bemühungen zwischen den Protestanten in Polen meist von politischen Amtsträgern ausging (320), dass die Politiker die Handlungsstränge meist fest in ihren Händen hielten (408), bedeutet für den Vf. angesichts der engen Verzahnung gelehrter, religiöser und politischer Autoritäten im Kampf um die Öffentlichkeiten nicht eine Belanglosigkeit theologischer Inhalte und der theologischen Kommunikationsformen (16; 452) für die Ausbildung einer „aufgeklärten" Öffentlichkeit (16). Öffentlichkeit entsteht in kommunikativen Prozessen, in die auch die Theologen eingebunden waren.

Der im weitesten Sinne sozialgeschichtliche Kontext der vorliegenden Arbeit ermöglicht es, auch vorwiegend kirchen- und theologiegeschichtliche Materien in die allgemeine Geschichte zu integrieren. Dies ist auch ein Verdienst der vorliegenden Arbeit. Allerdings hat diese Sichtweise auch ihre eigenen „dogmatischen" Voraussetzungen und damit Grenzen: Dimensionen wie gelebte Frömmigkeit, subjektiver Glaube und theologisches Bildungswissen treten doch zurück. „Irenik" ist jedoch, wie nicht nur der in Thorn 1645 involvierte Helmstädter Theologe Georg Calixt zeigt (414ff.), mehr als eine „Kommunikationsreform"; gleichwohl lässt sich Irenik in ihrer grundlegenden Intention nicht ohne dieses Ziel verstehen und angemessen beschreiben.

Ist die Irenik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gescheitert? – dieser Frage wendet sich der Vf. im Schlusskapitel zu. „Tatsächlich findet eine Kommunikationsreform, wie sie der polnische König und auch Comenius gefordert hatten, im Umfeld des Colloquium Charitativum nicht statt. Im Gegenteil: Die Vertreter des Gefüges konfessioneller Wahrheitsverwaltung versicherten sich ihrer Kommunikationsformen ... Irenik, so die These, kann nicht ohne die politischen Rahmenbedingungen verstanden werden: Der Mangel an für alle Konfessionen gültigen Autoritäten zur Wahrheitsfindung bewirkte, dass in der Praxis irenischer Bemühungen den politischen Handlungsträgern eine konfliktsteuernde Bedeutung zukam .... Die Theologen nutzten allerdings die Möglichkeiten, die ihnen der Freiraum religiöser Öffentlichkeit ließ: In Konfliktsituationen boten die Kanzel, mündlich verbreitete Gespräche, Supplikationen sowie auch Buchveröffentlichungen die Möglichkeit zur Artikulation oder gar Opposition" (515f.).

Das Thorner Religionsgespräch von 1645 wurde, wenn auch unbeabsichtigt, zu einer Etappe in der Rekatholisierung Polens (Irene Dingel). Auf der anderen Seite machen Forderungen nach einer „Kommunikationsreform" immer auch auf konfessionsbedingte und religionspolitische Interessenlagen aufmerksam. Irenik beinhaltet hier ein „Potential an Reformvorstellungen" (516). „Diesem Reformpotential allerdings eine Wirkung bis in die Aufklärung zuzuschreiben, ist nur dann berechtigt, wenn die Inhalte der Irenik tatsächlich auch an diese Zeit vermittelt wurden" (518). Hier schlägt der Vf. die Brücke zum Beginn seiner Arbeit (11), wenn er auf Johann Amos Comenius hinweist, dessen Vorstellungen „aus den seiner Ansicht nach gescheiterten irenischen Unternehmungen in Polen" (518) entwickelt seien! Ein sympathischer, aber m. E. doch etwas gewagter Schluss!

Kurz: Eine aspektreiche, gelehrte, auch für die kirchengeschichtliche Forschung relevante Arbeit!

Darmstadt-Eberstadt *Karl Dienst*

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 Seiten.

Die Autobiographie des Stralsunder Ratsherrn Bartholomäus Sastrow gehört zu den zentralen Selbstzeugnissen des 16. Jahrhunderts. Zwar haben Spezialuntersuchungen immer wieder Einzelaspekte untersucht, die Kindheitserlebnisse etwa[1], seine Erfahrungen mit der Ehe[2] oder politik- und ereignisgeschichtlich all das, was der Jurist und Diplomat über Reichstage und das Interim, den Schmalkaldischen Krieg und die Situation in Rom in der Mitte des 16. Jahrhunderts überliefert hat. Mit der Wiener Dissertation von Karl-Reinhart Trauner liegt nun eine umfangreiche Untersuchung der Autobiographie selbst vor, was eigentlich sehr zu begrüßen ist.

Nach einer sehr schwachen Einleitung, in welcher die Quellengattung „Autobiographie" fast wie in einer Seminararbeit als Überrest- und Traditionsquelle und so fort diskutiert wird, nähert sich Trauner dem Sastrowschen Werk auf vierfache Weise. In Kapitel II rekonstruiert er über diesen Bericht die wichtigsten Lebensstationen des Stralsunder Bürgers und dessen Familie. Kapitel III widmet sich der Autobiographie als literarisches Zeugnis. Auch wenn hier viele Fragen der Einleitung noch einmal aufgegriffen werden, zeigt Trauner in diesem Kapitel, dass er autobiographisches Schreiben grundsätzlich als Teil einer Identitätsbildung begreifen will. Kapitel IV fasst zusammen, in welcher Weise Sastrow als Zeitzeuge oder Protokollant wichtige Ereignisse des 16. Jahrhunderts erwähnt. Im letzten Ka-

[1] Ralph Franken, Kindheit und Autobiographie vom 14. bis 16. Jahrhundert: Psychohistorische Rekonstruktionen, 2 Bde. Kiel 1999.

[2] Anette Völker-Rasor, Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1993.

pitel V geht Trauner schließlich auf den Bereich Kirche und Religion ein, soweit diese über Sastrows Lebensbericht greifbar sind. Ein zusammenfassendes Schlusskapitel fehlt. Angefügt sind jedoch ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Trauner nimmt sich viel vor und löst jedoch nichts davon ein. Ob die Kapitel nun eigentlich die Ereignisgeschichte, die eigenen Lebensstationen oder Sastrows Religiosität zum Thema haben, sie bestehen immer aus kurzen Zitaten der Edition von Gottlieb Christian Friedrich Mohnike von 1823–24, obwohl Trauner selbst darauf hinweist, dass diese Ausgabe nicht vollständig ist und heutigen Editionsstandards nicht genügt, sowie einer knappen Kommentierung anhand der ihm vorliegenden Sekundärliteratur, die im übrigen häufig als überholt zu gelten hat. So greift er vielfach auf die Kulturgeschichte von Egon Friedell der 1920er Jahre oder auf Johan Huizingas „Herbst des Mittelalters" zurück und auch die dreibändige, sicher sehr verdienstvolle Kulturgeschichte von Richard van Dülmen aus den Jahren 1990–1994 wurde in vielen Einzelfragen durch neuere kultur- und religionsgeschichtliche Forschungen weitreichend differenziert. Dieses Procedere führt insgesamt zu einer dreifachen Wiederholung der immer gleichen Beschreibungen von Bartholomäus Sastrow. Über Reformation und den Schmalkaldischen Krieg oder das Interim etwa erfahren wir zunächst etwas im Zusammenhang des eigentlichen Lebenslaufes dieses Stralsunder Bürgers. Anschließend wird darauf als Teil der erwähnten Zeitgeschichte verwiesen und schließlich spielen diese Bereiche auch im Rahmen des Religionskapitels eine Rolle.

Das V. Kapitel „Religiös-kirchliches Selbstverständnis" erscheint zunächst das zentrale Kapitel der Dissertation zu sein, weil Trauner Identität in erster Linie religiös zu definieren versucht. Doch zeigen seine Erörterungen, dass er weder den Identitätsbegriff (vgl. z. B. die Seiten 102–103) noch die verschiedenen Facetten von Religion, Kirche, Kirchlichkeit, Religiosität und so fort durchdrungen hat. Denn in dem fast hundert Seiten starken letzten Kapitel nähert sich Trauner dem religiös-kirchlichen Selbstverständnis einfach dadurch, dass er zunächst überprüft, inwieweit dogmatische Grundannahmen Sastrows mit Luther übereinstimmen, anschließend nach der Schilderung des Konfessionskonfliktes im politischen Tagesgeschäft sucht und schließlich einige Passagen zitiert, in denen sich Sastrows „Gott-Vertrauen" spiegelt. Die Autobiographie des vielseitigen Stralsunder Bürgers wartet also noch immer auf eine analytische Bearbeitung.

Frankfurt a. M. *Renate Dürr*

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 4, hrg. von Rudolf Lenz (Viertes Marburger Personalschriften-Symposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, 644 S. Leinen € 68,-.

Nach nahezu 20 Jahre veranstaltete die Marburger Forschungsstelle für Personalschriften an der Philipps-Universität vom 28. bis 31. Oktober 2002 anlässlich ihres 25jährigen Bestehens wieder ein Symposium, das vierte in einer traditionsreichen Reihe, die bis 1974 zurückreicht. Als internationale Fachkonferenz von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragen, verdeutlichte die Veranstaltung, dass trotz einer langen Forschungstradition das Potenzial der Quellen für Fragestellungen verschiedenster Disziplinen noch lange nicht erschöpft ist.

Die reichhaltigen Erträge des Symposiums fanden ihren Niederschlag in dem vorliegenden, von Rudolf Lenz als Leiter der Forschungsstelle herausgegebenen Tagungsband. In ihm finden sich des weiteren ein kurzer Bericht über das Konzert des Dresdener Kreuzchores anlässlich der am 12. Oktober 2000 eröffneten Internationalen-Heinrich-Schütz-Tage und eine ausführliche Darstellung der Ausstellung „Deß einen Todt, deß andern Brod", die von Mitarbeitern der Forschungsstelle in Zusammenarbeit mit der Universitätsbibliothek konzipiert und in den Räumen der Universitätsbibliothek gezeigt wurde. Didaktisch geschickt konzipiert, vermittelte die Ausstellung nicht nur die Arbeit der Forschungsstelle einer größeren Öffentlichkeit, sondern reflektierte auch die eigene Geschichte. So stand die Leichenpredigt des oberschwäbischen Handelsherrn Johann Albrecht, die den entscheidenden Anstoß zur Leichenpredigten-Forschung in Marburg gab, im Zentrum des ersten Abschnittes der Ausstellung, die durch einen Ausblick auf zukünftige Arbeitsschwerpunkte der Forschungsstellen Marburg und der 1991 in Dresden gegründeten Schwesterinstitution beschlossen wurde.

Der Tagungsband folgt ansonsten in seinem Aufbau dem Verlauf des Symposiums. Er ist demzufolge in die Sektionen Christliche Leichenpredigt, Trauerkomposition / Trauerlieder, Begräbniswesen / Begräbnisformen, Epicedium / Epitaphium, Biographie, Werkstattberichte so-

wie Perspektiven gegliedert. Jede Sektion umfasst zwei bis vier Beiträge und wird durch einen bilanzierenden Diskussionsbericht beschlossen. Sie einzeln aufzulisten, erscheint mir wenig weiterführend. Statt dessen möchte ich in einer subjektiven Auswahl einige wenige Beiträge ausführlicher vorstellen, um auf diese Weise den reichhaltigen Ertrag des Symposiums für die Forschung insgesamt zu illustrieren. *Irene Dingel* (Sektion Christliche Leichenpredigt) analysiert am Beispiel dreier (für Prediger wie Laien gleichermaßen bestimmte) Sammlungen von Leichenpredigten aus der Zeit vor dem Schmalkaldischen Krieg (Johann Spangenberg) sowie der Ära nach dem Augsburger Religionsfrieden (Nikolaus Selnecker und Siegfried Sack) Kontinuität, Variationsbreite und Veränderungen der Leichenpredigten als besonderer Form evangelischer Verkündigung. Überzeugend arbeitet sie heraus, dass entsprechend lutherischer Tradition doctrina und consolatio stets aufeinander bezogen werden und es der evangelischen Leichenpredigt des 16. Jahrhunderts – im Unterschied zur spätmittelalterlichen ars moriendi – weniger um die Todesbewältigung denn um die rechte Bewältigung des Lebens zu tun ist, darum, „den Todt am leben [zu] achten" (Spangenberg). Als variabel und für Veränderungen offen erweisen sich die Anweisungen zur Lebenskunst vor allem hinsichtlich ihrer Einbeziehung der „weltlich-bürgerlichen Sphäre des täglichen Lebens" (31), dem am rechten Bekenntnis auszurichtenden Glauben und ihres Interesses an der Biographie des Verstorbenen. Der Trend zur Individualisierung ist besonders offensichtlich in der Sammlung von Sack, wobei offenbleibt, inwieweit dieser Befund der spezifischen konfessionspolitischen Situation im Erzstift Magdeburg zu verdanken ist, wo unter dem Administrator (und späteren Kurfürsten) Johann Friedrich aus dem Hause Zollern der allmähliche Übergang des katholischen Erzstiftes zum Luthertum durchgesetzt wurde. An schlesischen Beispielen zeigt *Anna Manko-Matysiak* (Sektion: Trauerkomposition / Trauerlieder), welch hoher Quellenwert den Leichenpredigten bei zentralen Forschungsaufgaben der Hymnologie zukommt, vor allem hinsichtlich von Leben und Werk der Liederdichter einerseits, dem Weg ihrer Schöpfungen von der Entstehung bis zur Aufnahme in das Gesangbuch andererseits. Überzeugend und nachdrücklich plädiert sie infolgedessen dafür, die Kategorie des Kirchenliedes in die systematische Auswertung der Leichenpredigten aufzunehmen. Der unterschiedliche Umgang mit dem fürstlichen Funeraldruck ist das Thema der Untersuchung von *Jill Bepler* (Sektion Begräbniswesen / Begräbnisformen). Während die Trauerfeierlichkeiten am kurfürstlichen Hof zu Dresden ganz um das vom Oberhofmeister verantwortete, eher spartanische Zeremoniell zentriert bleiben, in dessen Mitte im 16. und 17. Jahrhundert die Überführung der Leiche von den Residenz Dresden nach Freiberg stand, rückte an den Höfen zu Thüringen die in Dresden marginalisierte publizistische Würdigung des Trauerfalls ins Zentrum des Geschehens, unter reger Beteiligung bürgerlicher Gelehrter und Poeten bzw. der Fürsten. Die Wettiner praktizierten mithin eine höchst unterschiedliche höfische Begräbniskultur, wobei offen bleibt, inwieweit diese mit dem Machtgefälle zwischen dem Kurstaat und den ernestinischen Kleinstaaten Thüringens korreliert. Auffällig jedenfalls ist, dass dem Werkstattbericht *Philippine Casarottos* zufolge auch am Kaiserhof die katholische Leichenpredigt erst spät ihren Platz im Trauerzeremoniell fand, um schließlich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren quantitativen Höhepunkt zu erreichen. Fast ausschließlich von Jesuiten verfasst, diente die Literatur nun dazu, das Lob Gottes und den Ruhm der katholischen Kaiserdynastie zu mehren. In einer eindringlichen Interpretation des Grabmales Dietrich von Fürstenbergs, des Gegenreformators schlechthin auf dem Paderborner Bischofsstuhl, zeigt *Karin Trebbe* (Sektion Epicedium / Epitaphium), wie der Anspruch der antiken Rhetoriker an den vollkommenen Redner ins Bild übersetzt wurde: wie dieser sollte das Grabmal des Fürstenbergers belehren, erfreuen und bewegen – belehren, indem es die Taten und die Tugenden des Verstorbenen in Erinnerung rief, erfreuen durch die Vielfalt der Anspielungen und Bezüge seines Bildprogramms und bewegen durch die Pracht seiner Ausführung und den Pathos seiner Kernaussage, die die antizipatorische Ausrichtung auf das Jenseits mit der kommemorativ retrospektiven Verherrlichung der Taten des Fürstbischofs verbindet. *Ulrike Gleixners* Untersuchungen pietistischer Leichenpredigten aus Württemberg – Der Sprecher aus dem Off (Sektion Biographie) – arbeitet pointiert die traditionsstiftende Bedeutung dieser Literaturgattung heraus, die im württembergischen Bürgertum nicht nur den Erfordernissen individueller Introspektion genügen musste, sondern auch den Nachweis persönlicher Heiligung gegenüber den Brüdern und Schwestern im Glauben zu erbringen hatte. Der – häufig selbstverfasste – Lebenslauf und der biographische Sterbebe-

richt, die beide vor allem Männern die Möglichkeit zur Selbstdarstellung boten, besaßen somit konstitutiv eine überindividuelle Dimension, sie zielten auf die Akkumulation von „Ehrkapital" durch den pietistischen Familienverband.

Der Band ist, wie die ausgewählten Beiträge verdeutlicht haben dürften, eine Fundgrube für unterschiedlichste Forschungsdisziplinen. Er wendet sich allerdings vor allem an ein Fachpublikum, weniger an den historisch interessierten Laien.

Stuttgart *Norbert Haag*

Witte, John, Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation. Cambridge (Cambridge University Press) 2002, XIX, 337 S., kt., ISBN 0-521-01299-6.

„The Lutheran Reformation had brought fundamental changes to Theology and law, to spiritual life and temporal life, to church and state" (S. 4). Dieser Ausgangspunkt der Studie John Wittes antizipiert bereits deren Ergebnis. Anhand von sieben Kapiteln untermauert er, dass die Reformation für die Geschichte des Rechts weit mehr war als eine bloße Übergangsperiode (S. 28). Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre (Kap. 3) bildete vielmehr geradewegs das Fundament, von dem ausgehend Gesellschaft, Politik und Recht in Deutschland reformiert wurden (Kap. 4). Jeder getaufte Christ, so Luther, gehöre beiden Reichen an, was die traditionelle Hierarchie aufhob. Geistliche und Laien waren „fundamentally equal before God and before all others" (S. 107). Abgeleitet aus der Zwei-Reiche-Lehre Luthers wurden der weltlichen Obrigkeit Interventionen in das „Reich Gottes" (Luther) ausdrücklich erlaubt (S. 112). Vorgeschaltet sind diesen Kernstücken der Untersuchung Ausführungen über „Canon law and civil law on the eve of the Reformation" sowie ein Kapitel über die „Evangelical conversion" des Kanonischen Rechts. Das fünfte Kapitel befasst sich mit der frühen Rezeption der reformatorischen Lehre im Bereich der Konsiliartätigkeit. An den evangelischen Universitäten arbeiteten hierbei Juristen und Theologen Hand in Hand. Viele dieser Konsilien wurden gesammelt und publiziert und trugen so zur Verbreitung der „reformation laws" bei (S. 181). Mehr als vierzig solcher Konsiliensammlungen waren am Ende des 16. Jahrhunderts im Umlauf. Die beiden letzten Kapitel greifen aus dem Schnittfeld von Theologie und Recht mit Eherecht (Kap. 6) sowie Erziehung und Bildung (Kap. 7) zwei Themen heraus, die als Kernstücke der vorreformatorischen Theologie und des Kanonischen Rechts galten und somit dringend der reformatorischen Überarbeitung und juristischen Anpassung an evangelisches Verständnis bedurften. Die Schulreformen werden am Beispiel Braunschweigs (Johannes Bugenhagen) und Württembergs (Johannes Brenz) vorgestellt. Der nachhaltige Einfluss Melanchthons wird dabei deutlich sichtbar. Abschließend nimmt Witte kritisch die langfristigen Wirkungen der „legal legacy" bzw. der „theological legacy" der lutherischen Reformation in den Blick. Die Erkenntnis dieser Studie über Recht und Protestantismus, dass die lutherische Reformation die Entstehung des bürgerlichen Rechts beeinflusst und die Vorstellung von politischer Herrschaft sowie das Verständnis von Ehe, aber auch Vorstellungen von Erziehung und Bildung verändert hat, ist durchaus nicht neu, wird hier aber prägnant und überzeugend vorgestellt.

Tübingen *Sabine Holtz*

Kühlmann, Wilhelm, Schindling, Anton (Hrg.), Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 62), Stuttgart 2004, 295 S., ISBN 3-515-08551-3.

Zwei kleine Bitten zuvor. Die Namensschreibung für ein solch polyethnisches Territorium ist schwierig und in den meisten Fällen vorbildlich gelöst. Zu Rueber: Im „österreichischen Raum" gibt es heute wie früher eine ue-Schreibung, die auf die getrennte u-e Aussprache, und nicht auf eine ü-Aussprache verweist (man denke an den „Raxkönig" Huemer): So haben zeitgenössische Dokumente zu Recht die Schreibung des Namens des verdienten, in mehreren Beiträgen wie im Register aufscheinenden, für die altösterreichische wie altungarische Kirchen- wie Militärgeschichte gleich bedeutenden Feldhauptmanns Hans von Ru-eber verwendet, was leider von der bayrisch-österreichischen „Idiotica" unkundigen Historikern in *Rüber* verunstaltet und in dieser Form auch hier wiedergegeben wurde. Ich bitte, dies nicht als Beckmesserei zu verstehen. Gewichtiger, wenn auch den Wert dieser Beiträge keineswegs mindernd, scheint mir die unterschiedliche Verwendung der theologischen Begriffe melanchthonisch und philippistisch in den einzelnen Beiträgen zu sein (vielleicht auch nur,

weil ich als ein Vertreter der heute unpopulären „alten Garde" scharf zwischen dem jungen und dem alten Melanchthon unterscheide). Auch der alte Melanchthon verstand es meisterhaft, gerade so weit zu gehen, wie es innerhalb des von ihm mitgeschaffenen konfessionellen Luthertums möglich war. Die melanchthonische Form des theologischen Denkens (von seinem späthumanistischen Elan ganz zu schweigen) war auch den meisten (nicht allen, wie den Urflacianern) Gnesiolutheranern eigen. Nur die, die konsequent einen Schritt weiter gingen (und daher oft als Kryptocalvinisten bezeichnet oder verunglimpft werden konnten), sollte man Philippisten nennen. Vielleicht kann man das sogar e.g. personalisieren: Der – rechtzeitig von dem Gnesiolutheraner Heshusius – gleichfalls einem Melanchthonianer – „zurückgeholte" David Chyträus, der – auch hier zitierte – Reformator des österreichischen Kirchen- und Schulwesens, war ein irenischer, konservativer lutherischer Melanchthonianer, sein Bruder (und als Rostocker Universitätslehrer Kollege) Nathan hingegen Philippist (der als solcher den Weg zum Reformiertentum einschlagen konnte).

Die hier vorgelegten Aufsätze – man möchte keinen von ihnen missen – sind aus einem Arbeitsgespräch hervorgegangen, das 2001 in Zusammenarbeit des Wolfenbüttler Arbeitskreises für Renaissanceforschung und des Arbeitskreises der Budapester Akademie der Wissenschaften in Wolfenbüttel gehalten wurde. Sie zeigen den immensen Wert interdisziplinärer Zusammenarbeit von Kirchen-, Literar-, Kultur- und sog. Profaner, also politikwissenschaftlicher Geschichtsforsche. Besonderen Wert gewinnt der Band, wenn man die – auch einzeln überaus lesenswerten – Beiträge kombiniert, etwa: *Imre*, Mihály, Der ungarische Türkenkrieg als rhetorisches Thema in der frühen Neuzeit, 93–107, und: *Seidel*, Robert, Der ungarische Späthumanismus und die calvinistische Pfalz, 227–251, wo man etwa feststellen kann, dass selbst im reformierten Siebenbürgen, wo man sich bekanntlich zwischen den beiden antichristlichen Manifestationen Luthers – Papsttum und „der" Türke – für die Türken als dem kleineren Übel entschieden hatte, der als Hofprediger wie Hofdichter vorgesehene Georgius Thurius (reichlich illusorisch) 1615 den „unbezwinglichen" Kaiser als Türkenkämpfer hinstellte (242).

Einer soliden Einführung in die allgemeinen politischen Verhältnisse (*Brendle*, Franz, Ungarn in der Politik des Hauses Habsburg im 16. und frühen 17. Jahrhundert, 1–25) und in die Bedeutung des Türkenkrieges (*Imre* w. o.) folgt u. a. eine Analyse über die v.a. frühen Einwirkungen der Reformation durch die donauschwäbische Tübinger Landeskundlerin *Fata*, Márta (Deutsche und schweizerische Einflüsse auf die Reformation in Ungarn im 16. Jahrhundert. Aspekte der frühneuzeitlich-vormodernen Identität zwischen Ethnie und Konfession, 53–91, die auch zu den konfessionellen Schulen und Druckereien wichtige historische Karten (109–115) lieferte und in deren Ausführungen v.a. die über Kaschau, die „Schlüsselposition" an der Grenze zwischen dem habsburgischen Ungarn und der Machtsphäre Siebenbürgens und damit des Luthertums und des Calvinismus besonderes Interesse erregen (88f.). Übrigens sind auch andere Karten und Tafeln des Bandes recht informativ. Die Mehrzahl der Beiträge bezieht sich auf eine Zeit, in der sich in Altungarn laut Freund Kálmán *Benda* zwischen 75–80 % der Einwohner zum Protestantismus, nur 10 % zum Katholizismus bekannten (S. 160). Der Verweis auf die Bildungs- und literarischen Beziehungen zwischen dem ungarischen und deutschen Großraum (*Asche*, Matthias, Bildungsbeziehungen zwischen Ungarn, Siebenbürgen und den deutschen Universitäten im 16. und frühen 17. Jahrhundert, 27–52; *Balogh*, András F., Literarische Querverbindungen zwischen Deutschland und Ungarn in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, 117–133) zeigen dem Kirchenhistoriker, wie wichtig für ihn die Arbeiten historisch arbeitender Kulturexperten und Philologen (zu denen u. a. auch der Wien-erfahrene *Ötvös*, Peter (Aus Wittenberg heimgekehrt. Möglichkeiten und Grenzen der Aktivität in der Heimat, 199–206; gehört) sein können. Wie mehrere andere Beiträge ist der *Ötvös*-Aufsatz dadurch gekennzeichnet, der auch neue Einblicke in den Wittenberger „Coetus" eröffnet, dass er nicht nur magyarische, sondern auch heute slowakische Gebiete gebührend berücksichtigt. Das gilt analog für den besonders gelungenen Beitrag von: *Zach*, Krista, „... Eine kleine Biblia..." Rezeption und Resonanz des reformationszeitlichen Katechismus im historischen Ungarn (1530–1640), 151–183, die erfreulicherweise auch Trubar (166ff.) einbezieht: Schließlich wurde das ungarländische Übermurgebiet wichtiges Rückzugsgebiet des slovenischen Protestantismus. (Anfrage eines alles eher als großdeutschen Kirchenhistorikers: Ist die Schreibung Primož Trubar wirklich authentisch? In allen Hssen des 16. Jhdts habe ich nur Primus Truber gefunden, weiß aber nicht, ob ein Autograph dabei war). Eine Fülle überaus in-

teressanter Beiträge zu Einzelpersonen – zu siebenbürgischen Reformatoren (*Wien*, Ulrich Andreas, „Sis bonus atque humilis, sic te virtusque Deusque/ Tollet in excelsum, constituetque locum", Die humanistische Reformation im siebenbürgischen Kronstadt: Johannes Honterus und Valentin Wagner, 135–150) oder zu einem der interessantesten, aber angesichts des machtbewussten reformierten „Quasi-Episkopalismus" umstrittensten Calviners (*Keserü*, Bálint, Der Fall Imre Újfalvi. Die reformierte Opposition in Ostungam und die Melanchthon-Anhänger in Sachsen, 185–197) sowie zu Gästen in Altungam (*Aurnhammer*, Achim, Tristia ex Transilvania. Martin Opitz' Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen [1622/23], 253–273; *Németh*, Katalin S., Eine wiederentdeckte Reisebeschreibung. Veit Marchthaler, Ungarische Sachen, 1588, 207–218; *Szabó*, András, Der Copernicus-Jünger Georg Joachim Rheticus in Ungarn, 219–225) bzw. aus Altungam (*Seidel* w.o.) runden den Band ab, der nach den Herausgebern die Einheit der Nationen wie Konfessionen übergreifenden „res publica litteraria" als „wesentliches Element der Identität Europas" (XII) aufweisen will.

Eine kurze Anfrage sei mir noch (als einem absoluten Laien in dieser Hinsicht) zu dem diesem Band zugrunde liegenden Renaissance-Begriff gestattet. Hier scheint er primär auf den stark durch Melanchthons Einfluss geprägten sog. Späthumanismus bezogen zu sein. Ist von da aus eine neue Definition eines Renaissance-Humanismus und generell ein erweitertes Renaissance-Verständnis zu erwarten?

Es ist für den Rezensenten beglückend, in welchem Maße sich seine einstige Vision einer grenzüberschreitenden – territoriale wie konfessionelle „Schlagbäume" und Grenzen überwindende – Erforschung des Protestantismus in Mittel- und Ostmitteleuropa zu erfüllen beginnt.

Wien *Peter F. Barton*

Knall, Dieter, Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia, (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, Bd. 45), Graz 2002, 343 S., ISBN 3-901251-25-1

Altbischof Dr. Dieter Knall, Siebenbürgen wie der Steiermark gleich verbunden, legte eine auf intensivste Quellenstudien zurückgehende, die bisherigen Arbeiten Buchingers usw. weit überbietende, Untersuchung eines der düstersten Kapitel der politischen Geschichte wie der Kirchengeschichte Österreichs vor. Transmigrationen sollten mit (fast) allen Mitteln den Geheimprotestantisrnus in den „Erblanden" (einschließlich der Böhmischen Länder) ausrotten und die Stärkung konkurrierender Territorien durch Emigranten und Exulanten vermeiden. Die (lange überinterpretierte) Absicht, das Deutschtum, die Wirtschaft usw. im Osten der Habsburgermonarchie zu stärken, erwies sich angesichts der völlig unzureichenden Planung und Durchführung als wenig bedeutender Nebeneffekt. Die Todesraten der gezielt zerrissenen und zumeist der Subsistenzmöglichkeiten beraubten Familien waren bei Transmigrationen (wie zuvor bei Emigrationen) nach zwei Jahren im Schnitt 23 %: Bei dieser, der vorletzten geplanten und letzten durchgeführten Transmigration, waren, wie Knall nachweist, mehr als ein Drittel der Betroffenen an der Jahrhundertwende nicht mehr am Leben. Alle Aspekte dieser Transmigration werden hier genau und sorgfältig behandelt; die vorgelegten Details (etwa zur Familie Ebner, S. 236f.) sind erschütternd. Was bei der letzten geplanten Transmigration, der in Mähren, die – bereits begonnen – durch den Tod der Kaiserin verhindert wurde – eingesetzt wurde, die Vorspiegelung einer gewährten Toleranz, spielte schon hier eine Rolle. Besonders informativ ist auch die Schilderung der Frustration der Inquisitoren und Denunzianten, die auch nach der Veröffentlichung des Toleranzpatents nach Möglichkeit ihr Wirken fortsetzten. Wie umfangreich und wertvoll die immer wieder beschlagnahmten „Bücherschätze" der Geheimprotestanten waren (S. 74ff.), wird – wie der Kampf um die Kinder (die unter 14 Jahre alten Kinder wurden „beschlagnahmt" und zu deren Versorgung das meist spärliche Vermögen der Eltern zurückgehalten), hier deutlich gemacht. Knall spannt einen weiten Bogen vom Eindringen der Reformation in der Obersteiermark (Pfarre Stadl), den permanenten Verfolgungen seit der Zeit Ferdinand II. und Brenners, der ersten Transmigration unter Karl VI. (die einzige, die dank der Fürsorge des „Salzgrafen" humane Ansätze aufwies), bis zu der hier dargestellten letzten, wobei auch dem Fachmann viel Neues zur Kenntnis gebracht wird – etwa die ungute Rolle des Seckauer Bischofs, die subtil interpretierten Berichte des Statthalters Wolf Graf Stubenberg oder die Versuche des Hofkanzlers, Cajetan Graf Blümegen, Geistliches und Weltliches etwa in der Beichtfrage zu klären. Denn vor, während und nach der Beichte wurden zwecks Einliefe-

rung in die zuchthausartigen Konversionshäuser oder zur Abschiebung zur Zwangsarbeit den Beichtkindern auch die Denunziation ihrer nächsten Angehörigen auferlegt. Für katholische Forscher ist wohl besonders interessant, wie wenig die Maßnahmen sowohl der katholischen Reform als auch die der Regierung zur „Besserung des Klerus" vor Ort griffen. Das vorliegende Werk, das keine Wünsche offen lässt, ist weit mehr als eine Detailuntersuchung – es stellt einen wesentlichen Beitrag zu den vielfältigsten Fragestellungen zur Geschichte Mittel- und Ostmitteleuropas dar. Wie sensibel diese Materie auch heute noch ist, geht aus der Tatsache hervor, dass Knall diese vorzügliche Arbeit vor der Drucklegung von nicht weniger als sechs katholischen Historikern überprüfen ließ.

Wien *Peter F. Barton*

Neuzeit

Mannigel, Holger, Wallenstein in Weimar, Wien und Berlin. Das Urteil über Albrecht von Wallenstein in der deutschen Historiographie von Friedrich von Schiller bis Leopold von Ranke (= Historische Studien; 474), Husum 2003.

Albrecht von Wallenstein gehört zu jenen Protagonisten der deutschen und europäischen Geschichte, die im 19. und 20. Jahrhundert in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der Geschichtswissenschaft fanden. Er gilt als „außerordentlichste Gestalt" seiner Epoche (Leopold v. Ranke). Die Auseinandersetzung mit seiner Person, mit der Frage seines möglichen Verrats gegenüber dem Kaiser, seiner „Schuld", seinen Zielen war maßgeblich von der religiösen wie politischen Haltung der jeweiligen Historiker beeinflusst. Nicht zuletzt spiegelt sich in der Literatur über Wallenstein auch das Ringen um die Methodik der Geschichtswissenschaft wider. Holger Mannigel hat sich in seiner 2003 erschienenen Tübinger Dissertation der Darstellung Wallensteins in der deutschen Historiographie vor allem des 19. Jahrhunderts gewidmet. Er gibt damit zugleich einen Überblick über wesentliche Entwicklungen und treibende Motive der Geschichtswissenschaft in Deutschland.

Mannigel greift weit aus. Er zeigt Wallenstein als „Verräter, Justizopfer, Zerstörer des Alten Reiches, Friedensgeneral oder verhinderter Nationalheld" (555). Seine schon äußerlich äußerst umfangreiche Arbeit (623 S.) bietet dem Leser vorderhand eine Vielzahl detaillierter Informationen über einzelne Werke. Mannigel stellt eine große Zahl von Autoren vor, über dreißig ausführlich, er zeigt ihre Fragestellung und methodische Herangehensweise, ihre Verankerung in Forschungstraditionen und Oppositionen gegen andere, die eigenständigen Akzente wie inhärente Widersprüche. Am Anfang steht Schiller, auf dessen Wallensteininterpretation als einem entscheidenden Impuls immer wieder Bezug genommen wird. Mannigel greift dann zurück auf das Wallenstein-Bild des „Pragmatismus" mit seiner Betonung der moralischen Schuld Wallensteins. Nicht recht zu überzeugen vermag hier allein, warum der Pragmatismus „insbesondere im Kontext der Wallenstein-Geschichtsschreibung" ein „produktive[s] Geschichtskonzept" (86) gewesen sein soll, das über das Prinzip eines „moralische[n] Lehrstück[s]" hinausgehe (128). Im folgenden schreitet Mannigel zunächst chronologisch fort. Die Kontroverse der 1840er Jahre zwischen Friedrich Christoph Förster und Johann Graf Mailáth macht erkennbar, wie das Thema „Wallenstein" zu einem beherrschenden der zeitgenössischen Geschichtsschreibung werden konnte. Mit Förster trat ein erster entschlossener Verteidiger Wallensteins hervor, die archivalischen Quellen hatten als Prüfinstanz entscheidend an Bedeutung für die Ermittlung von „Wahrheit" gewonnen, und es zeigte sich bereits „in nuce die konfessionelle Konfrontation" (167), die in der Folgezeit grundlegend wurde. Es folgen Ausführungen zur Rolle Wallensteins bei sächsischen, mährischen, böhmischen sowie bayerischen Autoren. So entdeckte die bayerische Historiographie, geprägt von dem sich auf die Kapuzinerrelation stützenden Karl Maria Frh. v. Aretin, Tilly und Herzog Maximilian I. als Helden und stellte ihnen den „bösen Genius" (Aretin) Wallenstein gegenüber. Mit dem großdeutschen Wallensteinbild wendet sich Mannigel einem wenig beachteten Feld der Historiographiegeschichte zu. Er zeigt, wie Autoren wie Friedrich Emanuel v. Hurter, dem Historiographen Habsburgs, aber auch Höfler oder Klopp „das Alte Reich als Norm deutscher Staatlichkeit" galt (253) und sie das Moralisch-Sittliche zum Maßstab des his-

torischen Urteils machten. Wallenstein konnte hier tatsächlich nur als Bedrohung wahrgenommen werden (350). Das Streben danach, politisch Einfluss zu nehmen, wohnt aber schließlich auch der kleindeutschen Richtung inne. Ein Kapitel zu populären, nicht-wissenschaftlichen Darstellungen Wallensteins soll die Bedeutung des Themas für eine breite Öffentlichkeit aufzeigen und führt erneut zu den Interpretationslinien Försters. Den Schlusspunkt setzt Mannigel mit Leopold von Ranke und geht dabei auch auf die Rezeption des Rankeschen Wallensteinbildes ein. Rankes „Geschichte Wallensteins" erscheint als Abschluss einer langen Entwicklung und Beginn einer neuen. Erstmals sei hier das Erkenntnisinteresse „nicht an die Schuldfrage gebunden" worden, vielmehr habe Ranke „das intentionale Moment (...) zu ergründen" versucht (538) – eine Tendenz, die spätestens mit den Arbeiten von Heinrich Ritter v. Srbik, Hellmut Diwald und Golo Mann zum Durchbruch gekommen sei (549), obgleich sich bei Diwald die überkommene Schuldfrage noch findet.

Mannigel hat aus der schier riesigen Flut von Publikationen über Wallenstein vor allem diejenigen ausgewählt, die Neuartiges brachten, typisch für eine Forschungsrichtung oder sogar wegweisend waren. Zur Demonstration der Breite einer Interpretationsströmung werden allerdings auch Autoren präsentiert, deren Leistung darin besteht, in Nuancen Akzente anders gesetzt zu haben. Auch lohnt sich die Lektüre der Fußnoten. So findet sich in Fußnote 192 (247) eine gebündelte Schau über die mutmaßlichen Motive Wallensteins zum Antritt des zweiten Generalats (vgl. auch Fußn. 214 (398) zu Wallenstein als Landesherr). Angesichts der Fülle an Informationen sind die Zusammenfassungen der einzelnen Teilkapitel und das Resümee hilfreich, lassen sie doch besonders erkennbar werden, welche Bedeutung den einzelnen Verfassern und Thesen zukommt, welche Motivationen wirksam waren.

Es ist ein Verdienst Mannigels, auf die den Wallensteinbildern innewohnenden (gesellschafts-)politischen Zielvorstellungen und Handlungsanleitungen hinzuweisen. Anhand der Figur Wallenstein wurden zunächst vor allem ethisch-sittliche und religiöse Normen verhandelt, ab der Mitte des 19. Jahrhunderts projizierten klein- wie großdeutsche Historiker ihre nationalstaatlichen Erwartungen auf sie. Ihre Haltung gegenüber der habsburgischen Monarchie und dem Legitimitätsprinzip bestimmt ihre Werke nicht selten maßgeblich. Die Legitimitätsfrage, die Frage nach einer Vertragsverletzung durch den Kaiser oder durch einen anmaßend vorgehenden, die ständische Hierarchie verletzenden Wallenstein, blieb aber weiter virulent – man vergleiche nur Josef Polišenský/Josef Kollmann oder Christoph Kampmann.

Insgesamt gibt der Band einen facettenreichen Einblick in die deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts und macht die Bedeutung der Person Wallensteins im Prozess der „Historisierung des Denkens" (27) im Laufe des 19. Jahrhunderts deutlich. Mit immenser Literaturkenntnis und ungleich ausführlicher als Rudolf Pfefferkorn (1945/1998; vgl. auch Cécil Hensel von 1949) und ohne dessen Orientierung auf eine von Wallenstein angeblich intendierte zentrale Reichseinigung zeigt Mannigel, wie Wallenstein zur Verkörperung von Fragen nach Pflicht und Gehorsam, persönlicher Integrität, von Aufstieg und Fall, des sich selbst entwerfenden Individuums, der Maßlosigkeit und des Übermuts wurde.

Jena *Astrid Ackermann*

Altenberend, Johannes, Leander van Eß (1772–1847). Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung, Reihe: Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Band 41. Paderborn (Bonifatius) 2001, 448 S., geb., ISBN 3-89710-177-7.

„Der katholische Theologe Leander van Eß war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts inner- und außerhalb des deutschsprachigen Raumes eine bekannte Persönlichkeit. Seit 1807 gab er zusammen mit seinem Vetter Carl van Eß (1770–1824) eine muttersprachliche Ausgabe des Neuen Testamentes heraus, welche die weit verbreitetste katholische Übersetzung war und sowohl in Familien als auch in Schulen, theologischen Fakultäten und Priesterseminaren zur religiösen Erbauung und zum Studium benutzt wurde ... Wegen der Bibelübersetzung und der Bibelverbreitung blieb sein Name jedoch eine Herausforderung für die katholische und evangelische Historiographie." S. 11)

Mit diesen einleitenden Worten wird das Profil dieses interessanten Mannes und der Inhalt des vorliegenden Buches in Umrissen schon dargestellt.

Es ist eher ungewöhnlich, dass ein zu seiner Zeit so aktiver Mann wie Leander van Eß, für lange Zeit mehr oder weniger der Vergessenheit anheim fiel, und dann plötzlich Gegenstand dreier gründlicher

Untersuchungen werden sollte, auch wenn sein Hauptwerk, die Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache, noch viel gelesen wurde. Zwei potenzielle Verfasser zogen sich zurück und konnten ihre Erkenntnisse dem Autor dieses Werkes zukommen lassen (Vorwort, S. 9).

Die gründliche Archivarbeit führte den Verfasser der vorliegenden Studie in viele deutsche, in weitere europäische und auch in amerikanische Institute. Es handelt sich hier um eine materialreiche Untersuchung, die mit ihren Quellenangaben und ihrer Bibliographie für weitere Forschungen eine solide Grundlage bietet.

Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist umfassend und weist hin auf die sorgfältige Erforschung des erreichbaren einschlägigen Materials. Eine verwandte Untersuchung könnte hier noch angeführt werden, da sie an verschiedenen Punkten ähnliche Anliegen aus der Sicht der Christentumsgesellschaft und aus Basler Sicht aufgreift: „Hans Hauzenberger, Basel und die Bibel. Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Jubiläumsschrift der Basler Bibelgesellschaft. Basel 1996". Dort interessieren vor allem die Abschnitte über „Die Basler Bibelgesellschaft", „Basel und die katholischen Bibel- und Erweckungsbewegungen", (Christian Friedrich Spittler und Leander van Eß, Eine katholische Bibelgesellschaft im Kanton Aargau).

Für des Englischen nicht kundige Leserinnen und Leser mag bei der Angabe von Steinkopfs „Letters" bei den gedruckten Quellen und zeitgenössischer Literatur der Hinweis hilfreich sein, dass diese von der Deutschen Bibelgesellschaft in einer deutschen Version herausgegeben worden sind: Karl Friedrich Adolf Steinkopf, Reisebriefe. Europa 1812. Im Auftrag der Deutschen Bibelgesellschaft übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Ulrich Fick. Stuttgart 1987.

Interessant sind die dem Buch beigegebenen Porträts, die van Eß in verschiedenen Phasen seines Lebens zeigen und damit die innere Entwicklung, die sich auch im Gesicht abzeichnet, nachvollziehen lassen. Sein Werdegang wurde stark bestimmt durch die Aufhebung der Klöster zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Altenberend zeichnet diese Geschichte umfassend nach und beleuchtet auch die Auswirkung dieser Entwicklung für den Benediktinermönch Leander van Eß.

Die Geschichte der Bibelübersetzung und –verbreitung ist auch eine Geschichte der dabei beteiligten Menschen. Es sind viele Namen, die in Altenberends Buch auftauchen. Da ist es hilfreich, dass praktisch bei jedem neu auftauchenden Namen als Anmerkung die wichtigsten Lebensdaten, bei Theologen die Daten des geistlichen Werdeganges, aufgeführt werden.

Durch die Fülle des aufgearbeiteten Materials kann es auch einmal vorkommen, dass etwas doppelt erzählt wird (vgl. dazu Seite 167, Anmerkung 230: „A. A. Heidenreich, 1828 Militärarzt in Darmstadt, 1829 Heirat mit der bekannten Frauenärztin Dr. Charlotte Heitland genannt v. Siebold." und Seite 303: „Andreas Augustus Heidenreich ... Er arbeitete seit 1828 im Darmstädter Lazarett und heiratete ein Jahr später die bekannte Geburtshelferin und Frauenärztin Charlotte v. Siebold (1788–1859).").

Leander van Eß hat bleibende Verdienste aufzuweisen, vor allem im Blick auf Bibelübersetzung und Bibelverbreitung. Diese intensive Beschäftigung mit der Bibel hat auch sein ökumenisches Denken und Handeln angeregt und bestimmt. Das Erarbeiten von deutschsprachigen Bibeln von der eigenen Übersetzung bis zu Produktion, Vertrieb und aktive Verteilung wird dabei ergänzt durch die Bemühungen von van Eß, die Katholiken zum Bibellesen zu ermuntern und angesichts drohenden Verbotes deutschsprachiger Bibeln durch den Papst zunehmend darauf zu verweisen, wie seit eh und je Kirchenväter und Päpste sich für das Bibellesen eingesetzt hätten.

„Zeitlebens war van Eß mit Christen anderer Konfessionen verbunden ... (es) wird also zu fragen sein, ob und inwieweit er als typischer Vertreter der ‚katholischen Aufklärung' zu bezeichnen ist oder ob er eher der pietistisch geprägten Erweckungsbewegung zugerechnet werden muss. Dazu sollen sowohl die theologischen und religiösen Wurzeln seiner religiösen Einstellung als auch die Brüche in seiner persönlichen Lebensentwicklung dargestellt werden. Sein Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche durchzieht die Arbeit wie ein roter Faden." S. 17

Die Arbeit Altenberends versucht, der Person und dem großen Werk von van Eß gerecht zu werden, ohne in eine Glorifizierung dieses interessanten Mannes zu verfallen. Persönliche Fehler und Schwächen werden nicht verschwiegen.

Das vorliegende Werk stellt einen wesentlichen Beitrag dar zur Geschichte der Bibelübersetzung, Bibelherstellung und Bibelverbreitung. Es vermittelt mit Leander van Eß auch einen Einblick in die existenzielle Verbindung eines Menschen mit dieser Aufgabe. Die intensive Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Verbreitung

unter möglichst vielen Leuten öffnet den Sinn für ökumenisches Denken und Handeln. Das wird in diesem Buch beispielhaft aufgezeigt. Wer sich mit der Geschichte der Bibel und des Bibellesens befasst, wird in diesem Buch reiche Anregung und vielfältige Information finden. Mit Gewinn werden es auch Leute lesen, welche sich mit der interessanten Annäherung und Abgrenzung von evangelikaler Bewegung und katholischer Erweckung beschäftigen. Alles in allem bleibt diese historische Darstellung von Leander van Eß nicht in der Vergangenheit stecken, sondern zieht ihre Linien in unsere Zeit aus.

Hölstein *Hans Hauzenberger*

Cantow, Jan, Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.), Paul Gerhard Braune (1887–1954). Ein Mann der Kirche und Diakonie in schwieriger Zeit, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 351 S., 20 €.

Aus Anlass des 50. Todestages des Leiters der Hoffnungstaler Anstalten, einer der größten diakonischen Einrichtungen in Berlin-Brandenburg, entstand dieser Sammelband, der Leben und Wirken Braunes beleuchtet.

Den biographischen Spuren des Vaters bis zu seinem Weggang nach Lobetal 1922 folgt der Sohn Martin Braune in seinem Beitrag ‚Der Weg Paul Gerhard Braunes in die Diakonie' und kann dabei auf autobiographische Aufzeichnungen seines Vaters zurückgreifen, die vor allem dessen Kindheit in lebendigen Episoden nachzeichnet. 1906 begann Braune sein Theologiestudium in Bethel; die Betheler Eindrücke blieben für das gesamte Leben prägend. Danach studierte Braune in Halle und Berlin. Nach dem Predigerseminar und der Militärzeit trat Braune seine erste Pfarrstelle 1913, im Alter von 25 Jahren, an. Seine Verheiratung mit Gretel Walther erfolgte im selben Jahr. Ein weiterer Sohn, Paul Braune, beschreibt Paul Gerhard Braunes Tätigkeiten als Leiter von Lobetal unter dem Titel ‚Weimar – Drittes Reich – DDR: Leiten durch Zeitenwenden'. Leider bleibt hier der Mensch Braune im Hintergrund, dargestellt wird der Manager Braune, der in Personalunion Pastor, Anstaltsleiter und Bürgermeister der Hoffnungstaler Anstalten über 32 Jahre – d.h. bis zu seinem Tod – war. Zu diesen Funktionen kommen weitere dazu: Werner Braune beschreibt ‚Paul Gerhard Braune als Vizepräsident des Centralausschusses für Innere Mission (CA); Hannes Kiebel als ‚Pastor Paul Braune – Geschäftsführer der Wandererfürsorgeverbände'.

Insgesamt vier Aufsätze beleuchten Braunes Verhalten im Nationalsozialismus. Uwe Kaminsky fragt ‚Wer ist gemeinschaftsfähig? Paul Gerhard Braune, die Rassenhygiene und die NS-Euthanasie'. Kaminsky betont, dass es sich bei Braunes Haltung gegen Zwangssterilisation und ‚Euthanasie' um eine nationalkonservative Position handelte (vgl. 116), die die traditionelle Asylierung der Betroffenen vorsah, nicht ihre Sterilisation. Auch als das ‚Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses' erlassen wurde, hielt Braune an dieser Position fest, u. a. mit der Begründung, dass „durch hemmungslose Sterilisierte die Geschlechtskrankheiten weiter verbreitet werden" (118). Da es sich um eine staatliche Zwangsregelung handelte, betonte Braune zwar seine eigene Position, seine staatstreue Haltung verwehrte ihm jedoch die Behinderung der Durchführung. Die Zahlen der Sterilisationsanzeigen blieben in den Hoffnungstaler Anstalten allerdings sehr gering. Insgesamt sah Braune die Sterilisation und ihre Folgen als sittliche Gefährdung der Gesellschaft. In der Konfrontation mit der ‚Euthanasie' war Braune unmittelbar betroffen, weil aus dem in Erkner ansässigen Haus ‚Gottesschutz', einer Einrichtung der Gefährdetenfürsorge, 25 Bewohnerinnen ‚verlegt' werden sollten. Als die Abholung statt am 11. Mai schon am 10. Mai stattfinden sollte, schickte Braune den Transportleiter wieder weg. Braune war zu dieser Zeit schon genauestens über die Krankenmorde informiert. Im Juli 1940 verfasste Braune dann seine Denkschrift, deretwegen er (so jedenfalls seine eigene Sicht) im August desselben Jahres verhaftet wurde. Nach der Entlassung im Oktober agierte Braune verdeckt weiter gegen die Krankenmorde. Jan Cantow untersucht ‚Paul Braune im Gefüge der evangelischen ‚Nichtarierhilfe". Schon 1938 verfasste Braune eine Denkschrift an die Reichskanzlei, in denen es um konkrete Hilfen für die evangelischen ‚Nichtarier' ging, die nicht auswandern konnten. Obwohl Braune in den folgenden Jahren alle legalen Mittel ausschöpfte, um in Lobetal ‚Nichtarier' unterbringen zu können, konnte er die Deportation von mindestens 11 ‚Nichtariern' im April 1942 nicht verhindern. Ab 1943 leistete Lobetal jedoch eine konspirative Überlebenshilfe für ‚Nichtarier', verließ in diesem Handeln endgültig die Legalität und leistete individuellen Widerstand. Eine Randbemerkung: „den Sturm auf die Synagogen loszutreten" (148) ist ein unglückliches Bild.

Andreas Pretzel widmet sich dem Thema ‚Homosexuelle in Lobetal': Die

Hoffnungstaler Anstalten nahmen Homosexuelle auf, versuchten sie aber vom Ausleben ihrer Sexualität, die als Sünde bewertet wurde, abzuhalten. Als es im Jahr 1942 zu Verhaftungen in Lobetal kam, zu einem öffentlichen Prozess und schließlich sogar zu Todesurteilen – die im Juli 1943 an vier ehemaligen Insassen vollstreckt wurden –, stand Braune dem fassungslos gegenüber. Er hatte Gnadengesuche verfasst, die aber beim Strafgericht unberücksichtigt blieben. Der Beitrag von Jan Cantow ‚Erzeugungsschlacht als vaterländische Pflichterfüllung und Ausländereinsatz (1939–1945)' zeigt den unterschiedlichen Umgang mit Kriegsgefangenen und ZwangsarbeiterInnen je nach Volkszugehörigkeit: Französische Gefangene wurden ungleich freizügiger behandelt als russische. Deutlich wird wiederum, dass Braune als Nationalkonservativer und aus „pragmatischem Kalkül" (195) den Ausländereinsatz befürwortete.

Die letzten vier Aufsätze des Sammelbandes befassen sich mit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zum Tod Braunes. Dietmar Börnert untersucht den ‚Neubeginn unter realsozialistischer Herrschaft'. Dieser war, beginnend mit der Besetzung durch die Rote Armee, alles andere als einfach. Börnert zeigt, wie Braune in hartnäckigem Einsatz für seine Anstalten in zahllosen Eingaben und zäher Verteidigung gewisser Privilegien mit den schwierigen Bedingungen im Realsozialismus geradezu bravourös fertig wurde. Die schlechte Versorgungslage der unmittelbaren Nachkriegszeit, die zu einer hohen Sterblichkeit führte, konnte vor allem mit Lebensmittellieferungen durch das Evangelische Hilfswerk und die Innere Mission bewältigt werden. Bodenreform und Währungsreform waren weitere Herausforderungen, die Braune erfolgreich in die Hand nahm. Sein unermüdliches Engagement gipfelt darin, dass er 1948 einen Ehrendoktor von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität verliehen bekommt. Sein Vortrag zum Thema ‚Christ und Staat' reklamiert die ‚Freiheit eines Christenmenschen' gegenüber dem Absolutheitsanspruch des Staates (vgl. 233). Jochen-Christoph Kaiser widmet sich der fundamentalen Bedrohung, der Lobetal 1952/53 ausgesetzt war unter dem Titel ‚Die große Krise 1952/53'. Er beschreibt damit einen Höhepunkt der Repressionen der DDR-Regierung gegenüber den ansässigen diakonischen Anstalten (neben Lobetal Neinstedt und Züssow). Vorwürfe der mangelnden Solidarität und von Verstößen gegen das Sammlungsgesetz wurden öffentlich gemacht (vgl. 240). Die entsprechende Gerichtsverhandlung gegen Braune wegen seiner Sammelaufrufe endete jedoch mit einem Freispruch. Die Situation der verschärften Kirchenpolitik eskaliert dann im Mai 1953: Über 100 Personen besetzten die Hoffnungstaler Anstalten, um sie auf Missstände zu untersuchen. Faktisch ging es um die Ausschaltung einer Organisation, die der sozialistischen Weltanschauung nicht entsprach. Lobetal schien am Ende. Es gibt viele Gründe, warum es dann doch zu einem Fortbestehen kam, u.a. natürlich der Tod Stalins, der zu einem politischen Tauwetter führte (vgl. 248). Der Beitrag von Ellen Ueberschär „‚Sie gehen hin und weinen … und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben'. Theologie und Tod Gerhard Braunes" reflektiert über die theologische bzw. frömmigkeitliche Bindung Braunes und wertet dazu auch Predigten aus. Braune starb auf der Rückreise aus einem Urlaub auf der Zwischenstation in Bethel (!). Über sein Sterben äußerte sich Berta Braune, die zweite Frau, folgendermaßen: „Es ist mir wie ein Wunder […] dass wir miteinander im Schrecken des Todes den Einbruch der ewigen Welt Gottes im Trost seines Wortes an Vaters Sterbebett erleben durften." (267) Die christologische Fundierung von Braunes Theologie wird plastisch herausgearbeitet. Dass der Lobetaler Verwaltungsleiter sich in Düsselthal bei Graf von der Recke-Volmarstein bewarb (vgl. 264), kann allerdings nicht sein. Das ehemalige Trappistenkloster Düsselthal wurde im 2. Weltkrieg zerstört; der Gründer des dort ansässigen Rettungshauses Graf von der Recke-Volmarstein starb bereits 1874 (!). Hier wird es sich um eine Tarnbemerkung handeln. Vermutlich hat der Verwaltungsleiter sich in Düsseldorf-Kaiserswerth beworben. Abschließend beschreibt Jochen-Christoph Kaiser den ‚Ort Paul Gerhard Braunes in der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts' und betont, dass Braune im Gedächtnis der Forschung und kirchlich-diakonischen Öffentlichkeit einen festen Platz behalten muss und wird (vgl. 277). Dieser Sammelband wird hoffentlich Anteil daran haben.

Schade ist, dass die Person Braunes als Privatperson im Dunkeln bleibt. Was wurde aus seiner ersten Frau? Wann heiratete er die zweite Frau? Gab es Kinder aus der ersten Ehe? Gerne hätte man etwas über den Ehemann und Familienvater erfahren, wenn denn angesichts des enormen Arbeitspensums Paul Gerhard Braune überhaupt noch ein Privatleben kannte.

Wertvoll und für den persönlichen Eindruck wichtig ist der Dokumententeil am Schluss. Insgesamt ein Sammelband, der wichtige neue Fragestellungen aufnimmt, wie die instruktiven Aufsätze zu Braune im Nationalsozialismus und zu seinem Wirken nach dem Zweiten Weltkrieg – auch wenn eine Biographie dringendes Desiderat bleibt.

Siegen *Ute Gause*

Muschiol, Gisela (Hrg.), Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, Münster, Aschendorff-Verlag, 2003, 377 S., kart., 3–402–03432–8.

Als sich 1995 zwei von Irmgard Götz von Olenhusen herausgegebene Sammelbände explizit den Frauen in der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts zuwandten, geschah dies zum einen unter der Perspektive katholischer Frömmigkeit und zum anderen unter der Überschrift „Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen". Der vorliegende Sammelband kann teilweise als Fortführung des letztgenannten gelten, da auch hier der Frage nach den Handlungsspielräumen der Frauen eine zentrale Bedeutung zukommt. Kamen 1995 bereits die Grenzen der Frauenemanzipation innerhalb des Patriarchats deutlich zum Ausdruck, erscheinen hier die Katholikinnen selbst als diejenigen, die es „generell eher mit der Tradition als mit der Emanzipation gehalten haben." (Muschiol, S. 7) Dieses Ergebnis ergibt sich aus der Zusammenschau der achtzehn Beiträge, welche die Geschichte der katholischen Frauenbewegung zwischen ihrem Selbstverständnis und den Ansprüchen der katholischen Kirche in drei Perspektiven beleuchten: Katholische Frauenbewegung in Bildung und Beruf, die Auseinandersetzungen der Frauen innerhalb der Kirche und die politischen Aktivitäten der Katholikinnen von der Weimarer Republik bis in die Anfänge der Bundesrepublik. Die ausschließlich von Frauen verfassten Aufsätze des Bandes sind aus zwei wissenschaftlichen Tagungen in Anbindung an den Katholischen Frauenbund (KDFB) hervorgegangen, welcher im Jahr 2003 sein hundertjähriges Bestehen feierte.

Einen großartigen Auftakt liefert der Beitrag von Relinde Meiwes über das Verhältnis von katholischer Frauenbewegung und den neuen Frauenkongregationen. Diese könnten mit ihrem emanzipativen Potenzial durchaus als Vorläuferinnen der katholischen Frauenbewegung interpretiert werden. Problematisch werde die Zuordnung der Frauenkongregationen zur Frauenbewegung erst dann, „da die Frauenbewegung sich verstärkt politischen Fragen zuwandte und sich neuer Kommunikationsformen bediente." (S. 18) Sowohl Hergard Schwarte als auch Irmgard Niehaus gehen in ihren Beiträgen auf den Verein katholischer Lehrerinnen ein. Im Engagement der Zentrumspolitikerinnen gegen die Abschaffung des gesetzlichen Lehrerinnenzölibats (vgl. Niehaus S. 44f) zeigte sich die inhaltliche Rückständigkeit von Katholikinnen, die sich „immer in dem Spagat zwischen der Solidarität mit den Zielen der allgemeinen Frauenbewegung einerseits und der Loyalität zur Tradition der katholischen Kirche andererseits" bewegten. (S. 60) Gerlinde Wosnien schließt den ersten Teil mit einem Beitrag zur Geschichte der Münchner sozialen und caritativen Frauenschule ab.

Der zweite Teil beginnt mit der Gründungsgeschichte des Katholischen Frauenbundes in Freiburg (Dorothea Rohr). Hierbei bleibt allerdings unklar, wie stark die Verortung im liberal städtischen Klima gegenüber der ebenfalls konstatierten Ghetto-Mentalität zu gewichten ist. Letztlich erscheint der KDFB auch hier als „ungeplant" modern. Es folgen Beiträge zu unterschiedlichen Aspekten des kirchlichen Engagements und Selbstverständnisses des KDFB: Das Frauenbild anhand der Mitgliederzeitschrift aus dem Erzbistum Freiburg „Maria und Martha" zwischen 1916 und 1939 (Stefanie Schneider), den Bau der Frauenfriedenskirche in Frankfurt am Main (Regina Heyder), Weiblichkeitsideale im Spiegel der zwischen Dezember 1920 und Mai 1921 gegründeten Modekommission (Ines Weber), die Beteiligung von Frauen an den Katholikentagen in der Weimarer Republik (Cordula Janusch) sowie die Rolle der Frau im Diskurs der Katholikentage von 1948, 1958 und 1968 (Christine Schmitt). Schließlich geht Angela Berlis vergleichend auf den Bund Altkatholischer Frauen ein. Im Gegensatz zu den Beharrungskräften des KDFB wurde hier das Engagement für die Gleichberechtigung von Frauen als Laien, das zur ersten Priesterinnenweihe 1996 führte, ungleich progressiver vorangetrieben.

Marie-Emmanuelle Reytier behandelt zu Beginn des dritten Teils das politische Engagement des KDFB anhand der Biographie von Maria Freiin von Gebsattel (1885–1958), welche 1911 in Heidelberg die erste Katholische Soziale Frauenschule des Deutschen Reiches gegründet

hatte und als Abgeordnete der Zentrumspartei in den Heidelberger Bürgerausschuss gewählt wurde. (S. 223) In dieser dichten biographischen Skizze setzen sich die Komponenten „Frau", „katholisch" und „adelig" zu einem schlüssigen Bild einer Politikerin zusammen, deren Engagement in seiner typischen Prägung erhellt wird. Birgit Sack zieht souverän die großen Linien der Politisierung des KDFB im Kaiserreich bis zum parlamentarischen Wirken in der Weimarer Republik. Herausragende Bedeutung hatten hier die Abgeordnete Hedwig Dransfeld, die dem Leser bereits als treibende Kraft zum Bau der Frauenfriedenskirche in Frankfurt (vgl. Heyder) begegnet ist, sowie Helene Weber, „die herausragende Führungsgestalt der katholischen Frauenbewegung in der Weimarer Republik und Vorsitzende des Reichsfrauenrats der Zentrumspartei" (S. 252). Statt einer Verklärung weiblicher Führungsgestalten stellt Sack die Problematik „ihrer Politik der Abgrenzung nach rechts und links, also auch gegenüber der SPD" heraus, denn „damit trug sie [Helene Weber] auch zur ‚kompletten' Isolierung der SPD bei, die maßgeblich für das Scheitern der Weimarer Republik verantwortlich war". (Ebd.) Sehr interessant ist auch der Beitrag von Ingrid Richter über die Hinwendung der Eheberatung durch den KDFB vom Konzept der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Hier wird die Faszination der Katholiken und Katholikinnen gegenüber „einer sittlichen Umkehr zur Selbstkontrolle in eugenischer Hinsicht" (S. 273) analysiert, gegen die auch der KDFB nicht immun war. Jutta Müther zeigt, wie sich der KDFB zu Beginn der NS-Herrschaft schutzsuchend unter die Fittiche der Kirche begab, welche nun allerdings auch die Leitung beanspruchte. Die geschilderte Angst und Unsicherheit während des „Dritten Reiches" wird im Beitrag von Heide-Marie Lauterer am Beispiel der ehemaligen Zentrumspolitikerinnen Helene Weber, Christine Teusch und Helene Wessel weiter konkretisiert. Sie stellt dabei fest, dass die Katholikinnen durch ihren Rückhalt in der Kirche in einem größeren Maß geschützt waren als Politikerinnen anderer Parteien. (Vgl. S. 310) Petra Holz behandelt als Einzige die Zeit der Anfänge der BRD und zeigt hier die personellen und inhaltlichen Verflechtungen zwischen CDU und KDFB auf.

Insgesamt zeichnet sich der Sammelband durch eine klare Gliederung, gute Bebilderung und eine sehr ausführliche Auswahlbibliographie, erstellt von Cornelia Schomacher, aus. Die Einleitung hätte etwas ausführlicher in den Forschungsstand einführen können, der bereits angesichts der beeindruckenden Auswahlbibliographie nicht ganz so düster aussieht wie dargestellt. Das Forschungsfeld „Katholikinnen" ist zudem größer als die Geschichte des KDFB. Dieser muss hier freilich im Zentrum stehen, da sich der Band besonders an die Frauen des KDFB wendet, „die Einblicke in die Geschichte ihres eigenen Verbandes gewinnen wollen". (S. 8) Dies schmälert nicht den Wert des Bandes für die wissenschaftliche Katholizismusforschung, die hier in einem wichtigen Aspekt bereichert wird. Der von der Herausgeberin geplante Beitrag über die Rolle der Männer in den Anfängen des Frauenbundes konnte leider nicht mehr rechtzeitig fertig gestellt werden, so dass sich der Band gänzlich als Geschichte von Frauen über Frauen präsentiert. Er sei dennoch auch Männern zum Lesen empfohlen.

Münster *Nicole Priesching*

Heinsen, Elke, Bekenntnisgebundenes Wort, Amt und Funktionen. Der Berliner Superintendent Max Diestel in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 1933/34, Verlag Micheline Poli, Berlin 2005, geb., 142 S.

Regional- und lokalkirchengeschichtliche Studien gehören traditionell zum historiographischen Kernbestand der Geschichte des Verhältnisses von Nationalsozialismus und evangelischen Kirchen. Die neueste sozial- und mentalitätsgeschichtlich konzeptionierte Pfarrerforschung von Frank-Michael Kuhlemann und Norbert Gailus hat die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes vor allem deshalb eindrucksvoll unter Beweis stellen können, weil beide Autoren auf je unterschiedliche Weise tragfähige konzeptionelle, theoriegeleitete Antworten auf die am weitesten verbreiteten Mängel kirchlicher Regionalgeschichte entwickelt haben, zu denen quisquilienverliebter und theorieresistenter Positivismus, der heimatstolze Kontextualisierungsmangel von Kirchenturmperspektiven und die Ausblendung der theologischen Argumentation im Detail gehören. Von diesen innovativen Ansätzen ist der annotierte Aktenvortrag von Elke Heinsen über Aspekte der kirchenpolitischen Aktivitäten Max Diestels, einer Zentralfigur der Berliner Kirchen- und Theologiepolitik in der NS-Zeit, allerdings weit entfernt. Die Verfasserin weist selbst auf den erinnerungspolitischen Kontext ihrer Arbeit hin, die ursprünglich als Teil

einer Gesamtdarstellung der Berlin-Brandenburger Kirchenpolitik während der NS-Zeit angelegt war. (9) Gleichwohl kommt der Arbeit das nennenswerte Verdienst zu, auf die nicht nur für die Berliner Kirchengeschichte interessanten Dimensionen des kirchenleitenden Handelns von Diestel ausführlich hinzuweisen. Auf dessen Bedeutung ist schon Gailus in seiner großen Arbeit über ‚Protestantismus und Nationalsozialismus' am Beispiel der Berliner Pfarrerschaft 2001 gestoßen, ohne diesem Fall näher nachzugehen. Diestel stand, so Gailus, einem bestimmten, schichtungsspezifisch trennscharf von anderen Milieus abzugrenzenden Typus von Berliner Gemeinden im südwestlichen, vornehmen, wohlhabenden und gebildeten Berlin vor, dessen stratifikatorische Besonderheiten sich auf die Formierung und Behauptung der Bekennenden Kirche stark auswirkten. Nimmt man Gailus' so knappe wie sozialgeschichtlich allgemeine Makro- und Heinsens kirchenpolitische Mikroperspektive zusammen, ergeben sich gute Voraussetzungen für eine mehr denn je wünschenswerte Biographie des Berliner Superintendenten.

Heinsens Studie folgt in ihrem Aufbau bis in die Kapitelüberschriften chronologisch-thematisch den Quellen. Um so ärgerlicher ist es im Hinblick auf die Benutzbarkeit des Buches, dass der Verlag auf eine Quellenbestandsliste verzichtet hat, zumal der für die Arbeit getriebene archivische Aufwand für weitere Recherchen aufschlussreich ist. In einem dokumentarischen Zugriff kann Heinsen in drei größeren Kapiteln über Diestels Amtsstellung im Sommer 1933 im Zusammenhang mit der Neuordnung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, über seine Rolle im Frühjahr 1934 vor dem Hintergrund der Eingliederung der preußischen Unionskirche in die Reichskirche und über Aspekte seiner Auslandskontakte unter Berücksichtigung seiner Einbindung in die deutsche Auslandslandspropaganda wichtige Facetten der kirchen- und theologiepolitischen Agenda eines Akteurs in der sich etablierenden NS-Diktatur präsentieren. Von Interesse sind vor allem die Hinweise auf seinen Handlungs- und Ermessensspielraum jeweils am konkreten Beispiel. Gerade hier hätte Heinsen ihre Darstellung durch das begriffliche Instrumentarium der kirchlichen Zeitgeschichte, z. B. durch die grundlegenden Perspektivierungen von Mehlhausen im TRE-Artikel ‚Nationalsozialismus und Kirchen' (1994) präzisieren und so z. B. im Nebeneinander von partieller Regimekooperation bei grundsätzlicher Distanz geradezu den Idealtypus des pluralen Rollenverhaltens eines modernen, teils widerständigen, teils angepassten Menschen in einer modernen Diktatur erkennen können. Wenn Heinsen in ihrem Fazit mit Blick auf Diestels offenbar ausgesprochen punktuelle Kooperationen mit dem NS-Regime auf der Grundlage einer geradezu zum *cultural code* protestantischer Mehrheitskultur gehörenden, grundsätzlich positiven Wahrnehmung der ‚nationalen Revolution' von 1933 festhält, diese „ging (…) nicht so weit, daß grundlegende Prinzipien des theologisch-ekklesiologischen Selbstverständnisses der Kirche hätten aufgegeben werden müssen," (113) formuliert sie einen vielfach empirisch erhärteten Allgemeinplatz. Anpassung und widerständiges Verhalten gehören nur dann nicht untrennbar zusammen, wenn man nach wie vor den erinnerungspolitischen Inszenierungen der Bruderräte nach 1945 folgt, deren Historisierung die Voraussetzung für ein realistischeres Bild widerständigen Verhaltens in der deutschen Gesellschaft 1933–45 ist.

Neugierig machen Heinsens Befunde auf den ganzen Kontext seiner Auslandskontakte. Durch die in seiner Generation ungewöhnliche Tätigkeit als Auslandspfarrer in England (1897–1903) scheint Diestel früh auf die Bedeutung der Ökumene aufmerksam geworden zu sein. Nach 1914 war er im Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen engagiert, 1931 wurde er stellvertretender, 1935 geschäftsführender Vorsitzender. Wie Diestel seine ökumenische Auslandsarbeit u. a. durch die loyale Vertretung der NS-Außenpolitik abzuschirmen versuchte, deren Grundausrichtung einer Revision des Versailler Systems er wahrscheinlich mit der übergroßen Mehrheit aller Deutschen teilte, gehört zu den spannenderen Abschnitten von Heinsens Dokumentation. Auch hier gilt allerdings, dass eine weniger ausgeprägt dichotomische Alternativenbildung zwischen Widerstand oder „Verschleierung" (14) der wahren Ziele von Hitlers expansionistischer Außenpolitik – die Rede ist von 1933 und 1934 – dem historischen Kontext gerechter geworden wäre.

Die Aufmachung des schmalen Bändchens durch den Verlag, vor allem die Auswahl der zahlreichen Illustrationen, hinterlässt Ratlosigkeit. Wie kann man ernsthaft annehmen, dass Ausgaben der ‚Arbeiter-Illustrierten-Zeitung' mit Hitlerkritischen Titelblattkollagen von John Heartfield, erschienen in Prag (!) im Juni und September 1933, etwas mit der Selbstwahrnehmung bzw. dem Wahrneh-

mungshorizont der in dem Buch behandelten protestantischen Akteure zu tun haben? (89 u. 93). Gleichwohl oder vielmehr dennoch erreicht Heinsen das selbstgesteckte Ziel eines ersten Schritts zur Erschließung ausgesprochen interessanten Quellenmaterials. Jetzt sollten professionelle kirchliche Zeithistoriker die Anregung aufgreifen.

Karlsruhe *Rolf-Ulrich Kunze*

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 5: 1951. Bearbeitet von Dagmar Pöpping (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte A, Bd. 8). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2005. 647 S.

Zu den gravierendsten Desideraten der Kirchlichen Zeitgeschichte gehört auf evangelischer Seite das Fehlen wissenschaftlicher Editionen wichtiger Quellen. Vor allem für die Zeit nach 1945 ist hier in nahezu jeder Hinsicht ein empfindlicher Mangel zu konstatieren. Verglichen mit den Materialien, die vor allem von der Bundesrepublik, aber auch von der katholischen Kommission für Zeitgeschichte publiziert wurden, nehmen sich die Leistungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ausgesprochen bescheiden aus. Umso erfreulicher ist, dass nun, nach der Veröffentlichung der Protokolle des Rates der EKD aus den Jahren 1945 bis 1948 (1995/1997), ein neuer Band vorliegt, der das Jahr 1951 betrifft. Die seit längerem angekündigten Bände 3 und 4 für die Jahre 1949 und 1950 sind leider immer noch nicht erschienen.

Im Jahr 1951 hielt der Rat acht Sitzungen ab, deren Unterlagen hier mustergültig ediert worden sind. Aus der Vielzahl der behandelten Themen – von „Entscheidungen über Beihilfegesuche des Posaunenwerkes der EKD" bis zu „Beschlüssen über offizielle Äußerungen des Rates zu politisch bedeutsamen Themen des Zeitgeschehens", heißt es treffend in der Einleitung (7) – seien hier lediglich die fortgesetzten gesamtdeutschen Bemühungen, mit Einschluss der andauernden Auseinandersetzungen über die Wiederbewaffnung Westdeutschlands erwähnt, daneben die auf die Mitgestaltung der Bundesrepublik zielenden Aktivitäten zur Militärseelsorge und zur Kriegsdienstverweigerung, zur Gestaltung des Lastenausgleichs, der Fürsorge für Vertriebene und Flüchtlinge, aber auch die Überlegungen zum Geltungsbereich des Betriebsverfassungsgesetzes.

Die Protokolle sind überaus knapp gehalten. Sie fixieren lediglich Ergebnisse, ohne den Verlauf der Diskussion und die jeweilige Argumentation erkennen zu lassen. Umso wichtiger ist die Kommentierung und Erläuterung dieser Texte durch die Mitschriften von Ratsmitgliedern, durch Gutachten, Briefe und andere Dokumente. Sie werden hier in bewährter Manier nach dem überzeugenden Muster der vorangegangenen Bände vorgelegt.

Trotzdem bleiben Fragen offen, die allerdings Grundsätzliches berühren. Was hat es z. B. mit dem „tumultuarischen Ende" der Ratssitzung am 16./17. Juli in Elbingerode auf sich (328)? Warum ärgerte sich Ehlers so sehr über Lehrs Verhalten „anlässlich des Kirchentages" (379)? Undurchsichtig bleibt auch, wenn man nur die hier gedruckten Quellen vor Augen hat, inwiefern das „Ansehen Niemöllers in seiner Rolle als Leiter des Kirchlichen Außenamtes" durch den Streit mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche Italiens „empfindlich geschwächt" wurde (27). Man könnte noch weiter gehen und fragen, warum z. B. die aufschlussreichen Notizen von Smend zu TOP 8 (Sitzung vom 24. 5.) über die Lage in der DDR (191) fehlen. Das sind, wie gesagt, grundsätzliche Fragen, die an den Herausgeberkreis zu richten sind. Sicherlich ist es unmöglich, in dieser Edition sämtliche Informationen, Auseinandersetzungen und Vorgänge zu versammeln, die im Umkreis der Ratssitzungen und bei diesen eine Rolle spielten. Aber vielleicht sollten die vorhandenen Überlieferungen doch etwas ausführlicher eingebracht werden, damit die Spannungen und die echte Vielfalt der Verhandlungen des Rates der EKD prägnanter zum Ausdruck kommen.

Die wissenschaftliche Leistung dieser Edition kann und soll durch solche Überlegungen nicht gemindert werden. Der Bearbeiterin gebührt Anerkennung und Dank für diese Leistung. Es bleibt zu hoffen, dass ihre Tatkraft und Kompetenz für die Herausgabe der projektierten nächsten Bände genutzt werden kann.

Münster/ Westf. *Martin Greschat*

Sozialpolitische „Lückenbüßerin" und erfinderische „Nothelferin" im Schatten der Mauer. Ergebnisse zweier Neuerscheinungen zur Rolle der Caritas in der DDR[1] *

Gut zehn Jahre nach dem doppelten Epochenereignis der friedlichen Revolution in der DDR und der Wiedervereinigung gehört die Geschichte der SED-Diktatur zu den am besten erforschten Zeitabschnitten der deutschen Zeitgeschichte. Das Interesse der Opfer des Regimes wie auch der Mitglieder seines Herrschaftsapparates an der je eigenen Geschichte (bzw. ihrer Verschleierung), die bis vor kurzem einmalig günstige Quellenlage und ein Heer von Doktoranden und Habilitanden der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen haben ihren Beitrag dazu geleistet. Von Anfang an galt ein besonderes Interesse den Kirchen, hatten ihre Gemeinden – mit je nach Region und Konfession unterschiedlichen Akzenten – den Herbst 1989 zumindest ermöglicht oder sogar vorbereitet und aktiv mitgetragen. Denn schließlich boten allein die Kirchen einen gewissen gesellschaftlichen Freiraum im Staatssozialismus der DDR. Dieser Freiraum war oftmals nicht ohne einen politischen Preis zu haben, und so machte die bald einsetzende Debatte um die Stasi-Verstrickungen insbesondere führender Geistlicher und Mitarbeiter der evangelischen Landeskirchen deutlich, dass die Kirchen selbst sich mit einem doppelten geschichtlichen Erbe aus der Zeit vor 1989/90 auseinander zu setzen haben.

Die beiden hier besprochenen Bücher sind Teil der Auseinandersetzung mit diesem doppelten Erbe in den Reihen der katholischen Kirche in Deutschland[2]. Beide Bücher beschäftigen sich mit der Geschichte der Caritas in der DDR und sind das Ergebnis eines gemeinsamen Forschungsprojektes des Deutschen Caritasverbandes (DCV) und der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn. Ziel des Projektes war es, der Frage nach dem Ausmaß der Durchdringung der Caritasorganisation in der DDR durch das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) nachzugehen. Eine Tagungsveranstaltung mit Zeitzeugen sollte die kirchenpolitischen Befunde ergänzen und den Blick erweitern auf die Arbeitsbedingungen der Caritas unter den Bedingungen sozialistischer Herrschaft in der DDR. Inhaltlich sind beide Bücher daher bis in den Text und die Fußnoten hinein aufeinanderbezogen, ja miteinander verwoben, was zu einer gemeinsamen Besprechung herausfordert[3]. Dennoch könnten die beiden Bücher ihrem Duktus nach unterschiedlicher kaum sein: Der von Christoph Kösters herausgegebene Sammelband lebt, obschon er auch einige fachwissenschaftliche Beiträge enthält, vor allem von der Lebendigkeit (und Standortgebundenheit) der berichtenden Zeitzeugen. Im zweiten Buch präsentiert Kösters als Autor ein akribisch aus den Quellen erarbeitetes, umsichtig argumentierendes und die bisherigen Forschungen zur katholischen Kirche in der DDR fortschreibendes wissenschaftliches Werk.

Die Existenz organisierter kirchlicher Werke der christlichen Nächstenliebe in der DDR war im gesamten Ostblock eine Ausnahme. Die Mitarbeiter der DDR-Caritas selbst zitierten, nicht ohne einen gewissen Stolz, gerne den dem Berliner Kardinal Bengsch zugeschriebenen Ausspruch von der „'einzige(n) Caritas zwischen Elbe und Wladiwostok.'"[4] Diese Sonderrolle verdankte sich zunächst der

---

[1] Christoph Kösters (Hrg.), Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen, Paderborn u.a. 2001; Ders., Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR, Paderborn u. a. 2001.

* – Anm. der Redaktion: Aus technischen Gründen konnte diese schon länger vorliegende Rezension erst in diesem Heft erscheinen.

[2] Vgl. dazu den Literaturbericht von Christoph Kösters in dieser Zeitschrift 121(2001), S. 532–580.

[3] Vgl. den Ausblick auf weitere Forschungsperspektiven in Kösters, Staatssicherheit, S. 197–198, in dem ausdrücklich auf den Sammelband verwiesen wird. Umgekehrt skizziert der Sammelband nicht nur einleitend den Forschungsstand und zitiert dabei und im folgenden wiederholt die Monographie (vgl. Kösters (Hrg.), Caritas, S. 14–15), sondern enthält auch eine Präsentation zentraler Ergebnisse der Monographie. Vgl. ebd., S. 87–135.

[4] Christoph Kösters/ Wolfgang Tischner, Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989 – Ergebnisse der Diskussion, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 238. Vgl. zur Prominenz des

unmittelbaren Nachkriegsgeschichte. Die Not der Nachkriegsjahre war ohne die Hilfe der Kirchen und ihrer caritativen Einrichtungen auch in der SBZ nicht zu bewältigen. Einrichtungen wie Krankenhäuser, Kinderheime, Altersheime, Kindergärten und andere Hilfsstellen, die die NS-Diktatur überdauert hatten, blieben unentbehrlich. Kurzzeitig gelang es nach 1945 sogar, von den sowjetischen Machthabern einige Konzessionen für neue Einrichtungen zu erlangen.[5] Die Caritasgeschichte der Jahre nach 1949/50 ist dann über weite Strecken die Geschichte eines zähen Festhaltens an jeder einzelnen Einrichtung und des permanenten Ringens um deren zeitgemäße Ausstattung und Weiterentwicklung[6]. Zu den Erfolgen eines punktuell gegen den Staat durchsetzbaren Ausbaus der Caritas in der DDR gehörte nach 1950 insbesondere der Auf- und Ausbau eines eigenständigen Ausbildungswesens für den kirchlich-caritativen Dienst[7]. Dies war umso wichtiger, als nach dem gravierenden Einschnitt des Mauerbaus die Frage der Rekrutierung und Ausbildung des kirchlichen Personals mehr den je zu einer Existenzfrage wurde. Gegen Ende der DDR gab es im Bistum Berlin 70, in Dresden-Meißen 76, in Erfurt-Meiningen 167, in Magdeburg 46, in Görlitz 29 und in Schwerin 34 Einrichtungen der Caritas[8]. Besonders die Krankenhäuser erfreuten sich zum Teil weit über katholische Kreise hinaus und sogar bis in die Reihen führender DDR-Funktionäre hinein großer Beliebtheit, konnten sie doch einerseits – dank umfangreicher finanzieller und materieller Hilfen aus dem Westen – mit einem vergleichsweise modernen medizinischen Standard aufwarten und andererseits in der Pflege auf eine Einsatzfreude der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Sinne praktischer Nächstenliebe bauen[9]. Aus der Sicht der SED bzw. des Staates waren und blieben diese unter ideologischem Gesichtspunkt gleichsam widersinnigen Einrichtungen des Klassenfeindes ungeliebte, aber unverzichtbare ‚Lückenbüßerinnen' in einer sozialistischen Sozial- und Gesundheitspolitik, die sich vor allem im Hinblick auf die unter Honecker propagierte Einheit von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung je länger desto mehr nicht mehr aus eigenen Kräften verwirklichen ließ[10]. Treffend fasst Josef Pilvousek daher den grundsätzlichen Spielraum der Caritas im Hinblick auf die SED-Diktatur folgendermaßen zusammen: „Die Hilfe der Kirche und ihrer Caritas wurde immer dort angenommen, wo der Staat nicht in der Lage war, seinen eigenen umfangreichen Anspruch zu realisieren[...]

Schlagwortes Josef Pilvousek, Strukturen und Alltag der Caritas in der DDR, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 180 und Anm. 126.

[5] Kösters/ Tischner, Caritas, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 238–239. Grundlegend dazu Wolfgang Tischner, Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1951. Die Formierung einer Subgesellschaft im entstehenden sozialistischen Staat (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 90) Paderborn u. a. 2001, S. 385–417.

[6] Aus Prinzip sei bis zum Ende der DDR an jeder Einrichtung festgehalten worden, „da eine Neueröffnung etwa eines Kindergartens kaum möglich gewesen sei: ‚Wir haben uns in der Direktorenkonferenz [der Caritas]", so Hellmut Puschmann als Zeitzeuge, „immer gegenseitig verschworen, keinen Kindergarten aufzugeben'". Kösters/ Tischner, Caritas, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 237.

[7] Vgl. Silvia Kroll, Aus- und Weiterbildung für den kirchlich-caritativen Dienst in der DDR, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 203–227; Roland Steinke, „St. Josefsheim, Berlin, Pappelallee 61" – Ein Zentrum kirchlich-caritativer Ausbildung, in: ebd., S. 229–233; Dieter Stolte, Verhandlungen und Regelungen für die kirchlich-caritativen Einrichtungen im Bereich des Gesundheits- und Sozialwesens, in: ebd., S. 73–85.

[8] Vgl. Pilvousek, Strukturen, in: ebd., S. 145–181, hier S. 176–177.

[9] Vgl. die Einleitung in Kösters (Hrg.), Caritas, S. 17–19, die eine schöne Satire von 1986 zum Alltag eines katholischen Krankenhauses im staatssozialistischen Gesundheitswesen zitiert. Vgl. Peter Willms, Teilaspekte caritativen Wirkens katholischer Krankenhäuser vor und nach der Wende, ebd., S. 189–201, bes. S. 200–201. Vgl. auch Kösters/ Tischner, Caritas, in: ebd., S. 238.

[10] Vgl. zu diesen Rahmenbedingungen Hans Günter Hockerts, Caritas in der „Fürsorgediktatur". Über Rahmenbedingungen caritativen Handelns im SED-Staat, in: ebd., S. 27–36.

und immer dann abgelehnt, wenn die herrschende Partei Sorge hatte, daß der Einfluß der Kirche Langzeitwirkung haben könnte“[11], d. h. das Machtmonopol der SED beeinträchtigt werden könnte.

Wie lässt sich diese Position der Caritas als einer letztlich geduldeten Lückenbüßerin in der „‘Fürsorgediktatur’“ der DDR[12] näher hin erklären? Abgesehen von der schon angesprochenen zunehmenden wirtschaftlichen Schwäche der DDR spielen verschiedene Faktoren eine Rolle. Zunächst ist festzuhalten, dass diese Duldung seitens des DDR-Regimes nicht von Anfang an problemlos gewährt wurde. Vielmehr waren die fünfziger Jahre von einer scharfen kirchenpolitischen Konfrontation geprägt, die auch vor der Caritas und ihren Einrichtungen nicht Halt machte. Die katholische Kirche reagierte auf diese weltanschauliche Auseinandersetzung bekanntlich mit dem sogenannten Döpfner-Erlaß von 1957, der die politischen Kontakte der Kirche zu Staat und Partei strikt zentralisierte und alle anderen Kontakte von Priestern und kirchlichen Mitarbeitern zu ihnen innerkirchlich meldepflichtig machte. Damit wurden die Angriffsflächen für das MfS bzw. die Stasi zunächst einmal erfolgreich minimiert. Kösters, der im Rahmen des Forschungsprojektes 183 Führungskräfte der Caritas als solche systematisch auf ihre mögliche Verstrickung als IM mit der Stasi untersucht hat[13], kann zeigen, dass die ‚Erfolge‘ der Stasi insgesamt mehr als bescheiden waren. Zwischen 1950 und 1989 unterhielten nur drei Personen der untersuchten Führungsschicht „nachweislich konspirative Kontakte zum MfS, ohne dies ihrem Dienstvorgesetzten mitzuteilen. Vier weitere – [Prälat Johannes] Zinke, [Prälat Otto] Groß, [der spätere Schweriner Bischof Theodor] Hubrich und [Caritasdirektor Norbert] Kaczmarek – nahmen mit Wissen ihres Bischofs oder Dienstvorgesetzten in der Grauzone zwischen kirchlicher Interessenvertretung und konspirativem Kontakt Gespräche und Verhandlungen mit dem MfS wahr.“[14]

Mit dieser eher statistischen Aussage allein wäre gleichwohl noch nicht viel gewonnen, denn unter den Bedingungen geheimdienstlicher Tätigkeit zählt nicht nur die Zahl, sondern auch die Qualität konspirativer Kontakte. Sorgfältig geht Kösters daher anhand der verfügbaren Quellen jedem Einzelfall nach und ordnet sie in den größeren Zusammenhang des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Staat/Partei ein. Dabei stellt sich heraus, dass die Geschichte der Caritas auf das engste mit den Entwicklungslinien der allgemeinen Kirchenpolitik verwoben war. Nach dem Mauerbau wandelte sich das konfrontative Verhältnis der 50er Jahre zunächst in eine „pragmatische Koexistenz“ und seit 1968/71 dann immer mehr in ein Verhältnis der „partiellen Kooperation“ von Kirche/Caritas und Staat/Partei. Auf kirchlicher Seite waren dafür vor allem die strikte Einordnung aller caritativen Organisationen und Aktivitäten in die kirchliche Hierarchie und noch mehr die personellen Konstellationen in Berlin entscheidend. Schlüsselfigur in den 60er Jahren war Johannes Zinke, der – zwischen West- und Ostberlin ungehindert pendelnd – die wesentlichen Gesprächskontakte und Aktivitäten in seiner Person vereinte. Umsichtig schuf er in Gesprächen mit Partei, Staat und MfS die Möglichkeiten eines organisierten und geregelten Devisentransfers aus der Bundesrepublik zugunsten caritativer Einrichtungen in der DDR (das sogenannte Kirchengeschäft C). Gemeinsam mit Vertretern der Evangelischen Kirchen vermittelte er

---

[11] Pilvousek, Strukturen, in: ebd., S. 177.

[12] Vgl. zu dieser, von ihm mit einigen Vorbehalten versehenen begrifflichen Einordnung Hockerts, Caritas, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 28–34.

[13] Kösters schildert sehr sorgfältig die ihm zugänglichen Quellen, die datenschutzrechtlichen Bestimmungen und die Probleme einer angemessenen Auswertung und Interpretation des Quellenmaterials. Untersucht werden die 183 Personen daher nicht im Hinblick auf ihren persönlichen Lebenslauf insgesamt, sondern auf ihre jeweilige Aufgabe und Tätigkeit in der Caritasarbeit. Vgl. Kösters, Staatssicherheit, S. 12–17. Zur Quellenlage auch S. 199–207.

[14] Ebd., S. 53. Angesichts der Schwierigkeit, überhaupt Informanten im Führungskreis der Caritas in der DDR zu gewinnen, versuchte das MfS außerdem gezielt, Mitarbeiter wie Sekretärinnen oder Hausmeister in den Ordinariaten oder wichtigen Caritaseinrichtungen als IM zu gewinnen, was aber anscheinend auch nur sehr sporadisch gelang; vgl. ebd., S. 39–47. Eine zeitweise sehr ergiebige Informationsquelle der Stasi waren mitgehörte Telefongespräche; vgl. ebd., S. 50–52.

die ersten innerdeutschen Familienzusammenführungen und organisierte zusammen mit dem Berliner Anwalt Wolfgang Vogel die Anfänge des „Häftlingsfreikaufs" (das sogenannten Kirchengeschäft B)[15]. Bei allen „Kirchengeschäften" spielte auf Seiten des Staates das Interesse an zusätzlichen Deviseneinnahmen die entscheidende Rolle.

War Zinke als Person über jeden Zweifel eines Missbrauchs seiner Rolle als Gesprächsbeauftragter der Bischöfe erhaben, so sieht Kösters die Fülle der Kompetenzen seines Nachfolgers Otto Groß als problematisch an. Groß, dem ein virtuoser Umgang mit den Machthabern der DDR bescheinigt wird, gelang es 1967/69, der DDR die indirekte Erlaubnis zur Errichtung eines eigenständigen katholischen Hilfswerks, des Bischöflichen Werks „Not in der Welt" abzuringen. Kösters zeigt aber, dass dies nur möglich war, weil Groß den Boden der politischen Neutralität gegenüber der DDR verließ. Um die Zustimmung zu erlangen, gingen die ersten kirchlichen Spenden des Werkes in Absprache mit dem MfS und dem Ministerium für Außenhandel an die Caritas und die notleidende Bevölkerung im 1962 unabhängig gewordenen Algerien. Dieses Engagement lag ganz im außenpolitischen Interesse der um ihre internationale Anerkennung ringenden DDR: Algerien zählte 1970 zu den ersten blockfreien Staaten, die die DDR diplomatisch anerkannten.

Nach dem überraschenden Tod Prälat Groß im Jahre 1974 wurden seine vielfältigen Aufgaben auf verschiedene Personen mit entsprechenden Gesprächsaufträgen verteilt. Im einzelnen sind die personellen Konstellationen in Kösters verdienstvollen, auch für die weitere Forschung hilfreichen Übersichten zu entnehmen[16]. Obschon Kösters sich eines abschließenden Urteils enthält, wird aus der Darstellung deutlich, dass in der Phase der partiellen Kooperation Theodor Hubrich wie Norbert Kaczmarek über das unbedingt notwendige Maß hinaus mit dem MfS zusammengearbeitet haben und sich diese Kontakte auch nach deren Ausscheiden aus ihren jeweiligen caritasbezogenen Funktionen fortgesetzt und womöglich vertieft haben, was vor allem bei Hubrich keine Bagatelle darstellt[17]. So problematisch diese Kontakte und ihre historische wie moralische Bewertung waren bzw. sind, Kösters Untersuchung zeigt deutlich, dass die wenigen Einzelfälle nicht ausreichten, um dem an den Aktivitäten der Caritas durchaus interessierten MfS entscheidende Einblicke zu gewähren oder ihm gar Steuerungsmöglichkeiten im größeren Umfang zu eröffnen.

Jenseits der politischen Ebene war und blieb der Alltag im Caritasengagement zwischen West- und Ostdeutschland bestimmt von den vielfältigen Beschaffungsfragen zugunsten der kirchlichen Einrichtungen sowie von den humanitären Anliegen der vom System Betroffenen oder Verfolgten, zu denen in den 80er Jahren vor allem die steigende Zahl der Ausreisewilligen hinzukam. Die Erinnerungen und Berichte der Zeitzeugen vermitteln einen lebendigen Eindruck von diesen Herausforderungen: Hellmuth Puschmann, gebürtiger Dresdener und von 1991 bis 2003 Präsident des DCV, beschreibt die Probleme der Arbeit der Zentralstelle Berlin im Ostteil Berlins. Informationen wurden demnach aus Sicherheitsgründen ausschließlich „über den ‚kirchlichen Dienstweg'"[18] weitergegeben und verließen Ostberlin in der Regel über westliche Mitarbeiter und Vertrauensleute der Caritas. Hauptaufgaben der Zentralstelle waren die Sicherung der Finanzierung der Caritasarbeit, die Organisation der Verteilung der Mittel und insbesondere die Durchführung von Baumaßnahmen, Ausbildungs- und Schulungsarbeit der Mitarbeiter und nicht zuletzt die direkte Hilfe in humanitären Angelegenheiten. Einen illustrativen, wenn auch knappen Einblick in diese Arbeit eröffnen die Erinnerungen des Anwalts Wolfgang Vogel, der in Ostberlin als Mittelsmann der DDR-Regierung in Fällen der Familienzu-

[15] Vgl. ebd., 90–111.

[16] Vgl. ebd., S. 127 und S. 150.

[17] Vgl. ebd., S. 141–168, bes. S. 146–147 zu Kaczmarek sowie S. 168 und S. 189 zu Hubrich, der ausweislich der wenigen, aber jetzt vorliegenden Quellen (vgl. die Anm. auf S. 163) als Bischof von Schwerin der einzige katholische Bischof war, der in der Geschichte der DDR konspirative Gespräche mit dem MfS geführt hat.

[18] Hellmuth Puschmann, Arbeit und Bedeutung der Zentralstelle Berlin des Deutschen Caritasverbandes, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 47–58, hier S. 48.

sammenführung, des Häftlingsfreikaufs und von Ausreisefragen zuständig war[19]. Der langjährige Leiter der Hauptvertretung des DCV im Westteil Berlins, Heinz Dietrich Thiel, schildert die Arbeit seiner Dienststelle, die auf DDR-offiziell genehmigten Wegen etwa die Geldtransferleistungen und Materialtransporte organisierte und dort, wo keine Genehmigung zu erwarten war, nach Möglichkeiten suchte, wie die Mauer trotzdem zu überwinden war – etwa versteckt in der Manteltasche des Leiters der Zentralstelle oder im Kofferraum seines von der Grenzkontrolle befreiten Autos. „Richtschnur aller Aktivitäten war das Bemühen, diese Grenze zu überwinden. Notwendig war dafür ein großes Maß an Vertrauen und Vertraulichkeit."[20] Aus dieser Perspektive kann man die Caritas als eine erfindungsreiche „Nothelferin" auffassen, der es vor 1989 gelungen ist, in der Berliner Mauer wenigstens einige Schlupflöcher für Menschen, Wissen und Waren zu schaffen.

Kritisch anzumerken ist die Tatsache, dass unter den vortragenden Zeitzeugen kirchlicherseits niemand zu finden ist, der vor 1989 westlich der Elbe gelebt und gewirkt hat. Gerne hätte man mehr gelesen etwa zur Rolle des DCV in Freiburg, des Bonifatiuswerks und natürlich der Deutschen Bischofskonferenz, die zusammen einen Großteil der finanziellen Grundlagen der Caritasarbeit in der DDR gestellt haben[21]. Interessanterweise werden im Beitrag von Hellmuth Puschmann und im abschließenden Diskussionsbericht durchaus solche Fragen angeschnitten bzw. aufgeworfen, aber nicht weiter verfolgt. Diese Perspektive zu vertiefen, erscheint dem Rezensenten für weitere Forschungen durchaus wichtig, vielleicht sogar wichtiger als die verschiedentlich angesprochene, vermutlich auf einer Überschätzung der Beteiligten beruhende und wohl schwerlich empirisch zu beantwortende Frage, ob die praktische Caritas-Arbeit in der DDR letztlich nicht doch einer Systemstabilisierung gleichkam[22]. Sorgfältig zu prüfen, weil bislang bestenfalls summarisch bekannt[23], wäre auch, ob die verschiedentlich vorgeschlagene, zukünftige Erforschung der Geschichte des Caritasalltags, insbesondere einzelner Bistümer oder Einrichtungen, für das Selbstverständnis der Caritas, die Geschichte des katholischen Milieus in der DDR und/oder die Geschichte des (Herrschafts-)Alltages in der DDR einen wichtigen Beitrag leisten könnte. Gleiches gilt für die Frage nach konfessionell vergleichenden Studien zur Geschichte von Caritas und Diakonie in der DDR. Angemerkt sei, dass einige Bildzeugnisse im Text, insbesondere im Sammelband, wünschenswert gewesen wären. Sie hätten manche der dargestellten Sachverhalte eindrücklicher und leichter nachvollziehbar gemacht.

Insgesamt ergibt sich aus den beiden für die Forschung wertvollen Büchern der Befund, dass die praktische Caritas-Arbeit in der DDR gemessen am ideologischen Selbstverständnis und Anspruch des SED-Staates einen zwar sehr eingegrenzten, aber gleichwohl beachtlichen Freiraum besaß, den sie zum Wohle der katholischen Minderheit wie der Bevölkerung insgesamt zu nutzen verstand. Politisch beruhten diese Freiräume auf einer strikten Einbindung der Caritas in die kirchliche Hierarchie und damit in die kirchenpolitische Linie der Berliner Ordinarien- bzw. später Bischofskonferenz und ihres jeweiligen Vorsitzenden. Diese

---

[19] Wolfgang Vogel, Erinnerungen an meine anwaltlichen Kontakte zum Deutschen Caritasverband, in: ebd., S. 137–141. Eine historisch fundierte Bewertung des Handelns Vogels wie der damit zusammenhängenden Gesamtproblematik wird wohl angesichts der Quellenlage noch auf sich warten lassen.

[20] Heinz Dietrich Thiel, Aufgaben und Handlungsspielräume der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin, in: ebd., S. 37–45, hier S. 45.

[21] Der Beitrag von Dorothee Wilms, die als Zeitzeugin erklärtermaßen nur über die Jahre ihres Wirkens als Bundesministerin für innerdeutsche Beziehungen von 1987 bis 1991 sprechen konnte, fasst andernorts Bekanntes zusammen. Dorothee Wilms, Unterstützung für die Caritasarbeit in der DDR durch die Regierungen der Bundesrepublik Deutschland, in: ebd., Caritas, S. 59–69. Vgl. auch Ulrich von Hehl/ Hans Günter Hockerts (Hrg.), Die Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte, Paderborn u.a. 1996.

[22] Vgl. Kösters, Staatssicherheit, S. 195; Kroll, Weiterbildung, in: Kösters (Hrg.), Caritas, S. 226.

[23] Vgl. Dieter Grande, Caritasalltag in der DDR am Beispiel des Bistums Dresden-Meißen, in: ebd., S. 183–188; Pilvousek, Strukturen, in: ebd., S. 170–177.

strikte Unterstellung und Einbindung bewahrte die Caritas auch weitgehend vor dem direkten Zugriff und dem zersetzenden Einfluss des MfS. So überrascht es nicht, dass sich die Befunde Kösters zur Stasi-Problematik im engeren Sinne mit denen anderer Untersuchungen aus jüngster Zeit größtenteils decken, ja letztlich in allen Darstellungen die Aktionen einer weitgehend deckungsgleichen Personengruppe, nämlich insbesondere die der Gesprächsbeauftragten der katholischen Bischöfe in Berlin, ins Zentrum des Interesses rücken[24]. Die Caritas der DDR war somit – politisch gesehen – kein eigenständiger Akteur, sondern stets ein Instrument in den Händen der Bischöfe. Es ist das Verdienst der Arbeit Kösters, den durch Quellen und Zeitzeugenaussagen gesättigten Nachweis geführt zu haben, dass die älteren West-Ost-Verbindungen der Caritas-Arbeit in der Diaspora – teils mit Wissen und Zustimmung der DDR-Herrscher, teils gegen deren erklärte Absicht – als Werkzeug dienten, den eisernen Vorhang und die Berliner Mauer schon vor 1989 an einigen Stellen durchlässiger zu machen.

Jena *Antonius Liedhegener*

Campiche, Roland J., Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Unter Mitarbeit von Raphaël Broquet, Alfred Dubach und Jörg Stolz. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh (ausgenommen Kapitel 2 und 4) Zürich (TVZ Theologischer Verlag Zürich) 2004, 395 S., kt. ISBN 3-290-17337-2.

Im Rahmen der seit den 60er Jahren auch in der Schweiz institutionell initiierten und vom Nationalfonds wie vom Schweizer Evangelischen Kirchenbund geförderten religionssoziologischen Forschung legt Roland J. Campiche, em. Professor für Religionssoziologie (Lausanne/ Genf), ein Werk vor, das auf den seitdem zunehmend systematisch vorangetriebenen Feldforschungen basiert und über ein Jahrzehnt soziologische Betrachtung der Religion informiert (1989 bis 1999). Deutschschweiz, Romandie wie Tessin sind in ihren Unterschieden berücksichtigt. Einen Gesamtüberblick über die Analyse der Religion der voraufgehenden letzten Jahrzehnte findet sich in der Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", hrg. von Alfred Dubach und Roland J. Campiche, Zürich 1993). Die Resultate der Umfrage von 1989 bilden einen Ausgangs- und Vergleichspunkt für den vorliegenden Band. Der Zehnjahreszeitraum (1989 bis 1999) ermöglicht einen gediegenen Religionsvergleich für die Schweiz mit hohem Aktualitätswert. Dabei wird auch der internationale methodische Diskurs religionssoziologischer Forschung nicht unberücksichtigt gelassen. Zwei Kapitel werden von deutschschweizerischen Kollegen bestritten (Kap.2: „Religion und Sozialstruktur" von Jörg Stolz, Lehrstuhlnachfolger von R. J. Campiche und Leiter des „Observatoire des Religions en Suisse"; Kap. 4: „Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in den Volkskirchen" von Alfred Dubach, Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen, der als Herausgeber schon 1993 an „Jede(r) ein Sonderfall?" beteiligt war.

Die in der „Sonderfallstudie" (1993) noch stärker betonte Individualitätsthese wird im vorliegenden Band durch das Konzept einer „Dualisierung der Religion" ersetzt. Damit wird jenem Kontinuum Rechnung getragen, dass „institutionelle Religion" und „universale Religion" in einem unlösbaren Zusammenhang stehen. (132) Als *universelle* Standards, die von der Kultur im weitesten Sinn getragen werden, gelten: Berufung auf die Menschenrechte, Anerkennung der Existenz einer höheren Macht, Auffassung von Religion als Privatsache, Akzeptanz des Gebets als Ausdruck der Spiritualität des Einzelnen. Drei weitere Standards werden als Beleg für den nach wie vor verbleibenden residuellen Einfluss der institutionellen Religion auf die schweizerische Kultur verstanden: Habitus der deklarierten Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession (über 85 Prozent der Wohnbevölkerung der Schweiz), Begehung von Übergangsriten, Konsens bezüglich der erzieherischen Rolle der Kirche in religiösen Belangen. Dazu kommen individuelle Standards, die ausschließlich die institutionelle Religion regulieren: Gottesdienst- oder Messbesuch, Bindung an Kirchgemeinde oder religiöse Gemeinschaft, Primärbezug

[24] Vgl. Dieter Grande/ Bernd Schäfer, Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR, unter Mitarbeit von Manfred Ackermann, Georg Diederich, Karl-Joseph Hummel und Hubertus Zomack, Leipzig 1998; Bernd Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR (= Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Bd. 8) Köln – Weimar – Wien 1998.

auf das Christentum, Widerstand gegen Privatisierung der Religion. Dabei durchdringen universelle und institutionelle Standards einander.

Mit der These der „Dualisierung der Religion" oder der „zwei Gesichter der Religion" (Titel) reiht sich das Buch ein in die Serie der Versuche, den religiösen Wandel seit den 60er Jahren zu interpretieren. Der Autor legt „seine Auffassung über jene einander ablösenden Konzepte dar, die allererst das Ende der Religion, dann deren Rückkehr und schließlich deren Anverwandlung in Spiritualität ankündigten" (11). Diese Thesen hatten ihre zeitbezogene Berechtigung, aber auch ihr Verfallsdatum. Die schweizerischen Verhältnisse ließen sich nicht erfassen, wenn man die starke christliche Prägung und das föderalistische politische System ausblende. Beide Faktoren erklären nach Ansicht des Verf. „zumindest teilweise, Modalitäten und Rhythmus der Umgestaltung der Religion" in der Schweiz.

Ein Blick auf die Disposition des Bandes: Werden in Kap. 1 die Grenzen der Theorie der Individualisierung der Religion und das vom Verf. bevorzugte Konzept einer „Dualisierung der Religion" vorgestellt, so knüpft Kap. 2 an die von Max Weber inaugurierte soziologische Tradition an, in der das Verhältnis von Religion und Sozialstruktur stärker zur Geltung kommt. Kap. 3 setzt die ein Jahrzehnt früher begonnene Analyse der religiösen Orientierungen fort und zeigt: „Auszug aus der Religion" und „Auszug aus *einer* Religion" sind nicht dasselbe. In Kap. 4 wird die Frage nach der sozialen Bindung an religiöse Organisationen auch im Blick auf Thomas Luckmanns These von einer Deinstitutionalisierung und Privatisierung der Religion kritisch erörtert. Bei der Volkszählung im Jahre 2000 haben sich nach wie vor mehr als 80 Prozent der Bevölkerung als katholisch oder protestantisch bezeichnet. Die beiden letzten Kapitel 5 und 6 behandeln neue, in der „Sonderfallsstudie" von 1993 noch nicht angeschnittene Fragestellungen (z. B. ob Religion wirklich Privatsache sei; kritische Überprüfung der These von der „Marginalisierung der Religion" als „harte Version der Säkularisiationstheorie").

Die durch zahlreiche Tabellen und Diagramme im Text wie auch im Anhang (309–395) bestückte Untersuchung unterlegt die in aspektreichen, oft minutiösen Analyseschritten ermittelte religiöse Bestandsaufnahme zehn Jahre nach der ersten Gesamtanalyse: *institutionelle* Religion und *universelle* Religion als zwei unterschiedliche Religionstypen sind keine einander ausschließenden Größen (43). Eine reichhaltige Bibliografie (287–307) ist beigegeben.

In sechs Kapiteln, übersichtlich systematisch untergliedert, liegt so ein datengesichertes religionssoziologisches Gesamtwerk über die Schweiz vor. Die landesübergreifende Problematik religionstheoretischer Diskussion wird punktuell berücksichtigt. Doch will Verf. ausdrücklich „keinen systematischen Vergleich mit anderen europäischen Ländern" bieten, deren Daten bei einer vergleichenden Analyse strikt identisch erhoben werden müssten, wie dies bei der Europäischen Wertestudie oder der Umfrage des International Social Survey Program (ISSP) zutrifft, deren Ergebnisse indes im Anhang einen tabellarischen Vergleich ermöglichen.(13)

Wenn auch die Fülle der Einzelanalysen und ihre abgewogene Auswertung im fortlaufenden Text des Werkes sich verständlicherweise einer auch nur annähernden Beschreibung im Rahmen einer Rezension entzieht, so sei doch auf einzelne Sachverhalte hingewiesen, die die instruktive Aspektfülle der gewonnenen Erkenntnisse des Bandes – wenngleich nur eklektisch – andeuten können. Innerhalb des letzten Jahrzehnts (1989–1999) war trotz der im ganzen günstigen Diagnose eine deutliche Abnahme der institutionellen Religion zu konstatieren. Fühlten sich die Befragten 1989 zu 53,7 % als Mitglieder einer religiösen Gruppe, so im Jahre 1999 nur noch 41,5 %. Das wird u. a. auf den Generationseffekt zurückgeführt: Die im Laufe eines Jahrzehnts nun erstmals befragten 16- bis 25-Jährigen fühlen sich nur zu 27,4 % als Mitglieder einer Pfarrei oder religiösen Gemeinschaft, während die damals 66- bis 75-Jährigen bei der Befragung 1999 entfielen.(80f.) – Frauen haben eine signifikant höhere institutionelle Religiosität als Männer; Auswirkungen des Bildungsgangs waren ebenfalls deutlich (84). – Die Jugend habe sich weitgehend von der institutionellen Religion abgewandt, beanspruche aber deren Dienste bei der Begehung der Übergangsriten (Konfirmation, Hochzeit usw.; 110, 144). Die Akzeptanz der Verträglichkeit von christlichen und nichtchristlichen Orientierungen habe in zehn Jahren merklich zugenommen.

Der Trend, Religion auf religiöse Orientierungen zu reduzieren (Glaube ohne soziale Zugehörigkeit; so Grace Davie: Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging, Oxford 1994) ist nicht Sache des Verf., der stärker die soziokulturellen Auswirkungen der Religion in

den Fragestellungen berücksichtigt. Außerdem erweise sich die Gleichung „Religion = Privatsache" als unangemessen und sei inzwischen ernsthaft in Frage gestellt. Die konstatierte Integrationskraft der Volkskirchlichkeit (s. Kap. 4) relativiert die Individualisierungs- und Privatisierungsthese ebenfalls. Der Verlust der Kirchlichkeit bei Schichten schwacher Kirchenbindung darf nicht verwechselt werden mit einem spurlosen Verschwinden von Religion, als ob Religiosität bei abbröckelnden Beziehungen zur Kirche „verdampfe". Bei ihnen schwinde nicht Religion als solche, sondern die kirchliche Religion zugunsten einer offenen, diffusen, uneindeutigen Religiosität. Hier wird Übereinstimmung mit Troeltsch aus dem Jahre 1922 konstatiert: „Die Gegenwart besitzt außerordentlich viel religiöses Leben, das in gar keinem oder doch nur ganz losem Zusammenhang mit der Kirche steht"(151). Die Volkskirchen als Stätten religiöser Deutungskultur und lebenskundiger Deutungskompetenz integrieren unterschiedliche Mitgliedschaftstypen und unterscheiden sich so von Freikirchen und religiösen Bewegungen (152); Verschiebungen unter den verschiedenen Mitgliedschaftstypen sind bemerkbar (154). Der Unterschied zwischen katholischem und reformiertem Kirchentum wird berücksichtigt, wenn auch der Bezug auf die Konfessionalität in den Hintergrund tritt. In der Rubrik Austrittsneigung wird mehrheitliche Kirchenzugehörigkeit in der Schweiz konstatiert(85 %): die Zahl der Konfessionslosen stieg zwischen 1960 und 2000 von 28 000 auf 809 000 an. Allerdings: Ihre Zunahme „lässt sich als Emanzipation vom exklusiven Anspruch der Kirchen auf Welt- und Lebensdeutung begreifen. Der gesellschaftliche Druck, Mitglied einer Kirche zu sein, lässt deutlich nach".(167) Weithin gilt in der Umfrage Religion als eine „Ressource für schwierige Zeiten", aber auch als Ressource zur Korrektur sozialer Dysfunktionen (232f.). Kantonale Abstimmungen über eine Trennung von Staat und Kirche verliefen allesamt negativ (staatsunabhängig lediglich im Kanton Genf seit 1907, auch Neuenburg).

Die Zuschreibung einer gesellschaftsrelevanten Rolle an die Religion und einer öffentlichkeitswirksamen Rolle an die Kirchen wird entschieden mit dem Christentum verbunden, und zwar immer dann, wenn deren Befürworter die Religion als Mittel sozialer Kommunikation erfahren haben. Das Vertrauenskapital, das die Kirchen in der Schweiz noch besäßen, spreche möglicherweise dafür, dass der Prozess der Deinstitutionalisierung an seine Grenze gelangt sei, erfordere allerdings auch eine erneute und weitere Stärkung des sozialen und ökumenischen Engagements der Kirchen. Bescheiden und unabhängig, aber entschieden ihren Auftrag zur Humanisierung der Gesellschaft fortzusetzen, laute die Devise, die sich nicht zuletzt aus den Antworten auf die Frage nach der Rolle der Kirchen in der Gesellschaft (vgl. Kap. 5) ergäbe (286).

Leipzig *Kurt Meier*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Andenna, Giancarlo, Breitenstein, Mirko, Melville, Gert (Hrg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter,* Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 26, Münster, LIT-Verlag, 2005, 520 S., Br., 3-8258-8765-0
2. *Hotz, Brigitte, Päpstliche Stellenvergabe am Konstanzer Domkapitel.* Die avignonesische Periode (1316 – 1378) und die Domherrengemeinschaft beim Übergang zum Schisma (1378), Vorträge und Forschungen, Sonderband 49,Ostfildern, Thorbecke-Verlag, 2005, 752 S., Geb., 3-7995-6759-3
3. *Holzfurtner, Ludwig, Die Wittelsbacher.* Staat und Dynastie in acht Jahrhunderten, Urban-Taschenbücher, Bd. 592, Stuttgart,Verlag W. Kohlhammer, 2005, 488 S., 7 Karten, 12 Stammtafeln, Kart., 3-17-018191-2
4. *Frassek, Ralf, Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit.* Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen im sächsischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte des Wittenberger Konsistoriums, Jus Ecclesiasticum, 78, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 367 S., Geb., 3-16-148685-4
5. *Schwerhoff, Gerd, Zungen wir Schwerter.* Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200 – 1650, Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, Bd. 12, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2005, 361 S., Br., 3-89669-716-1
6. *Frank, Günter, Leinkauf, Thomas, Wriedt, Markus (Hrg.),* Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 10, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2006, 424 S., Geb., 3-7728-2263-0
7. *Wüst, Wolfgang u. a. (Hrg.), Der Augsburger Religionsfriede 1555.* Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung, Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben, Bd. 98, Augsburg, Wißner-Verlag, 2005, 416 S., Geb., 3-89639-507-6
8. *Kröger, Bernward, Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794-1802),* Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Bd. 203, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2005, 299 S., Ln., 3-8053-3401-X
9. *Flügel, Wolfgang, Konfession und Jubiläum.* Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617 – 1830, Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 14, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2005, 335 S., Hardcover, 3-86583-014-5
10. *Trippen, Norbert, Josef Kardinal Frings (1887 – 1978).* Bd. I: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland., Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 94/104, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2003 / 2005, 676 / 587 S., Geb., 3-506-79999-1 / 3-506-71345-0
11. *Brechenmacher, Thomas, Der Vatikan und die Juden.* Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München,C. H. Beck, 2005, 328 S. mit 9 Abb., Geb., 3-406-52903-8
12. *Mitchell, Margaret, Young, Frances M. (Ed.),The Cambridge History of Christianity.* Vol. 1: Origins to Constantine, Cambridge, University Press, 2006, XLV, 740 S., Abb., Karten, Geb., 0-521-81239-9
13. *Gilley, Sheridan, Stanley, Brian (Ed.),The Cambridge History of Christianity.* Vol. 8: World Christianities c. 1815 – c. 1914, Cambridge, University Press, 2006, XVI, 683 S., Geb.,0-521-81456-1
14. *McLeod, Hugh (Ed.), The Cambridge History of Christianity.* Vol. 9: World Christianities c. 1914 – c. 2000, Cambridge, University Press, 2006, XVIII, 715 S., Geb., 0-521-81500-2
15. *Weissenberg, Timo J., Die Friedenslehre des Augustinus.* Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Theologie und Frieden, Bd. 28, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2005, 564 S., Geb., 3-17-018744-9