N12<524976030 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

118. Band 2007
Heft 1

118
4.7.56
2007

TR
lose

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

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 118. Band (Vierte Folge LVI) Heft 1

Untersuchungen

Hans Schneider, Contentio Staupitii. Der „Staupitz-Streit" in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512 1

Annette Hinz-Wessels, „Skandal im Erziehungsheim" – Heinrich Grüber und der Fall Waldhof-Templin 45

Jörg Seiler, Der Musealisierung zum Opfer gefallen? Historisch-theologische Reflexionen zur Kirchengeschichte in Ausstellungen und Museen 81

Kontroverse

Rainer Decker, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine Richtigstellung 106

Theo Salemink, Das Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine zweite Richtigstellung 110

Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorausschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2007 112

Literarische Berichte und Anzeigen 113

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

118. BAND 2007
VIERTE FOLGE LVI

Verlag W. Kohlhammer



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.
Redaktion Aufsatzteil: Roland Löffler.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Andreas Holzem.

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

Inhalt

Thomas Brakmann, Körpererfahrung und Heiligkeit in der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' 161

Rainer Decker, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine Richtigstellung 106

Annette Hinz-Wessels, „Skandal im Erziehungsheim" – Heinrich Grüber und der Fall Waldhof-Templin 45

Jochen-Christoph Kaiser, Die Funktionalisierung einer Heiligen. Zum Wandel des Elisabethbildes in den gesellschaftlichen und konfessionellen Modernisierungsprozessen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts 367

Volker Leppin, Christus nachfolgen – Christi Nähe erfahren – Christus repräsentieren. Zur Glaubenswelt Elisabeths von Thüringen 320

Roland Löffler, Apostelfahrten und Königserinnerungen. Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller und politischer Prediger von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges 213

Gisela Muschiol, Elisabeth von Thüringen: Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch 348

Theo Salemink, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine zweite Richtigstellung 110

Joachim Schmiedl, Elisabeth von Thüringen – Landgräfin, Hospitalschwester, Heilige 305

Hans Schneider, Contentio Staupitii. Der „Staupitz-Streit" in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512 1

Gury Schneider-Ludorff, Die Transformation der Heiligen. Zur Elisabeth-Rezeption in der hessischen Reformation 336

Jörg Seiler, Der Musealisierung zum Opfer gefallen? Historisch-theologische Reflexionen zur Kirchengeschichte in Ausstellungen und Museen 81

Lothar Vogel, Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit 187

Gh 2554

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart S – T, U-Z, bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber (Winfried Hecht) S. 285
Ambrosius von Mailand. De Fide [Ad Gratianum] Über den Glauben [An Gratian] (Basil Studer) S. 397
Andenna, Giancarlo, Breitenstein, Mirko, Melville, Gert (Hrg.): Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter (Gudrun Gleba) S. 136
Angenendt, Arnold: Liudger: Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter (Pius Engelbert) S. 262
Bakke, O. M.: When Children Became People (Hubertus Lutterbach) S. 257
Aufbruch in soziale Verantwortung II: Beispiele kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen in der Weimarer Republik. *Hrg. von Wolfgang Belitz u. a.* (Hans Otte) S. 158
Becker, Eve-Marie, Pilhofer, Peter (Hrg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus (Christof Landmesser) S. 252
Bergstedt, Clemens; Heimann, Heinz-Dieter (Hrg): Wege in die Himmelsstadt. Bischof – Glaube – Herrschaft 800–1550 (Gudrun Gleba) S. 260
Bodarwé, Katrinette: Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg (Cordula Nolte) S. 128
Boetzinger ,Vera: „Den Chinesen ein Chinese werden" (Monika Gänßbauer) S. 299
Braunisch, Reinhard (Bearb.): Johannes Gropper: Briefwechsel II 1547–1559 (Hubert Filser) S. 279
Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden (Joachim Schmiedl) S. 291
Bremer, Kai: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Markus Friedrich) S. 281
Browe, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter (Benedikt Kranemann) S. 125
Buchholz, Marlies: Anna selbdritt. Bilder einer wirkungsmächtigen Heiligen (Günter Lange) S. 273
Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Dietmar Mieth) S. 268
Büchner, Christine., Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler (Dietmar Mieth) S. 268
Bünz, Enno (Bearb.): Das Mainzer Subsidienregister für Thüringen von 1506 (Alexander Jendorff) S. 278
Bulisch, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit" (1947 – 1990) (Rudolf Mau) S. 298
Burgsmüller, Anne: Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius. (Franz Risch) S. 256
Burkard, Dominik: Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts (Claus-Ekkehard Bärsch) S. 292
Chadwick, Henry: East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence (Josef Rist) S. 120
Chadwick, Henry: The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great (Wolfram Kinzig) S. 121

Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums (Peter Walter) S. 137
Cozzo, Paolo: La geografia celeste dei duchi di Savoia (Wolfgang Reinhard) S. 414
Dalarun, Jacques (Ed.): Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France (Gudrun Gleba) S. 132
Deeters, Hermann: Widersprechen und Widerstehen (Manfred Gailus) S. 301
Diem, Albrecht: Das monastische Experiment (Hubertus Lutterbach) S. 263
*Donati, Claudio, Flachenecker Helmut (Hrg.): Le secolarizazzioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani (*Peter Hersche) S. 418
Dramm, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr? (Victoria J. Barnett) S. 294
Fätkenheuer, Frank: Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600 (Sabine Holtz) S. 149
Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten (Wolfram Kinzig) S. 123
Flasch, Kurt: Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie (Dietmar Mieth) S. 268
Flügel, Wolfgang: Konfession und Jubiläum (Martin Tabaczek) S. 283
Fragmenta Melanchthoniana. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit Band 1, hrg. v. *Günter Frank* und *Sebastian Lalla* (Johannes Schilling) S. 141
Freitäger, Andreas: Johannes Cincinnius von Lippstadt (ca. 1485–1555). Bibliothek und Geisteswelt eines westfälischen Humanisten (Harm Klueting) S. 139
Friedrich, Martin: Kirche im gesellschaftlichen Umbruch (Wilfried Loth) S. 288
Gerdes, Uta: Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten (Victoria Barnett) S. 430
Grenzmann, Ludger u. a. (Hrg.): Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit (Peter Walter) S. 113
Gerhard May, Markion: Gesammelte Aufsätze, *hrg. von K. Greschat und M. Meiser* (Tobias Nicklas) S. 255
Die Benediktusregel. Eingeleitet und hrg. von Katharina Greschat und Michael Tilly (Michaela Puzicha) S. 401
Haarländer, Stefanie: Rabanus Maurus zum Kennenlernen(Winfried Wilhelmy) S. 266
Harms, Ludwig: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe, Teilband 1: Einleitung und Briefe 1830–1859; Teilband 2: Briefe 1860–1865 (Wolfgang Artur Bienert) S. 425
Harris, W.V. (Hrg): The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation (Heike Grieser) S. 391
Hartmann, Peter Claus, Florian Schuller (Hrg.): Das Heilige Römische Reich und sein Ende 1806 (Michael Salewski) S. 417
Hatt, Cecilia A. (Hrg.): English Works of John Fisher, Bishop of Rochester (1469–1535). Sermons and other Writings (Martin Ohst) S. 144
Hauschild, Wolf-Dieter: Konfliktgemeinschaft Kirche (Martin Greschat) S. 286
Honnefelder, Ludger: Duns Scotus (Georg Gasser) S. 264
Hotz, Brigitte: Päpstliche Stellenvergabe am Konstanzer Domkapitel (Sabine Arend) S. 275
Istituto per le scienze religiose Bologna. Giuseppe Alberigo (Hrg.): Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. I. The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787) (Heinz Ohme) S. 248
Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877 (Hanspeter Marti) S. 415

Jungmayr, Jörg: Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, Übersetzung und Kommentar. Bd. 1: Einleitung und Text (Carola L. Gottzmann) S. 133
Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche 1939 – 45 (Kurt Meier) S. 295
Kaufhold, Hubert, Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat (Raphaela Veit) S. 429
Klieber, Rupert, Hold, Hermann (Hrg.): Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes (Helmut Wagner) S. 420)
Klueting, Edeltraud: Monasteria semper reformanda (Gudrun Gleba) S. 403
Klueting, Edeltraud, Klueting, Harm, Schmidt, Hans-Joachim (Hrg.): Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Alfred Wendehorst) S. 402
Kolb, Robert: Bound choice, election, and Wittenberg theological method: from Martin Luther to the Formula of Concord (Udo Kern) S. 411
Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949. Bearbeitet von Michael Kühne (Christine Koch) S. 298
de Lange, Albert, Utz Tremp Kathrin (Hrg.): Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale" (Jochen Desel) S. 407
Lehmann, Hartmut, Geyer, Michael (Hrg.): Religion und Nation, Nation und Religion (Michael Hochgeschwender) S. 151
Lieu, Judith M.: Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World (Andreas Müller) S. 115
Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz. Das zweite Rom (Axel Bayer) S. 119
Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste (Rolf-Ulrich Kunze) S. 409
Lupold von Bebenburg: De iuribus regni et imperii. Über die Rechte von Kaiser und Reich. *Hrg. von Jürgen Miethke* (Malte Prietzel) S. 267
Luttenberger, Albrecht P. (Hrg.): Katholische Reform und Konfessionalisierung (Andreas Holzem) S. 413
Marjanen, Antti, Luomanen, Petri (Hrg.): A Companion to Second-Century Christian 'Heretics' (Dietmar W. Winkler) S. 392
Meuthen, Erich: Das 15. Jahrhundert (Jürgen Dendorfer) S. 407
Miletto, Gianfranco: Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation. Der salomonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (Friedmann Eißler) S. 147
Militzer, Klaus, Die Geschichte des Deutschen Ordens (Jörg Seiler) S. 403
Mörke, Olaf, Die Reformation (Caroline Schnyder) S. 277
Nichtweiß, Barbara (Hrg.): Bonifatius in Mainz (Hubertus Lutterbach) S. 261
Oberste, Jörg: Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters; Bd. 2: Städtische Eliten in Toulous (Andreas Holzem) S. 130)
Padberg, Lutz E. von: Bonifatius. Missionar und Reformer (Hubertus Lutterbach) S. 128
Padberg, Lutz E. von: Christianisierung im Mittelalter (Martin Kaufhold) S. 400
Pamphile et Eusèbe de Césarée: Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée. Sur la Falsification des Livres d'Origène (Wilhelm Geerlings) S. 395
Panzig, Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart (Dietmar Mieth) S. 268
Plongeron, Bernard: Des Résistances religieuses à Napoléon (1799–1813) (Laure Ognois) S. 421
Proust, Évelyne: La sculpture romane en Bas-Limousin. Un domaine original du grand art languedocien (Peter Diemer) S. 126

Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung (Karl Härter) S. 149
Rothkegel, Martin: Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts (Joachim Bahlcke) S. 282
Rüpke, Jörg: Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom (Monique Dondin-Payre) S. 253
Repertorium Poenitentiariae Germanicum VI: Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Sixtus' IV. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1471–1484, 1. Teil: Text, bearb. von *Ludwig Schmugge* unter Mitarbeit von Michael Marsch und Alessandra Mosciatti; 2. Teil: Indices, bearb. von *Hildegard Schneider-Schmugge* und *Ludwig Schmugge* (Francesco Roberg) S. 404
Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende. Herausgegeben und kommentiert von Gabriela Signori (Nicole Priesching) S. 406
Bartolomé de Las Casas: Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder (Brevísima relación de la destrucción de las Indias), hrg. von *Michael Sievernich.* (Georg Schild) S. 410
Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen" (Andreas Heuser) S. 289
„Ihr Ende schaut an...". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. *Hrg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat* (Kurt Meier) S. 426
Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter (Ferdinand Peter Moog) S. 259
Schurig, Sebastian, Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. (Thomas Graumann) S. 394
Schwaiger, Georg, Heim, Manfred: Kleines Lexikon der Päpste (Harald Zimmermann) S. 115
Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene (Bernhard Schneider) S. 287
Stock, Konrad: Die Theorie der christlichen Gewissheit. Eine enzyklopädische Orientierung (Michael Basse) S. 247
Todt, Sabine: Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit (Christian Plath) S. 276
van't Spijker, Willem: Calvin. Biographie und Theologie (Harm Klueting) S. 142
Voltmer Rita: Wie der Wächter auf dem Turm (Uwe Israel) S. 274
Walter, Jochen: Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz (Richard Klein) S. 396
Weichselgartner, Carolin Renate: Kloster und Stadt: Das Angerkloster in München im Mittelalter (Dieter Berg) S. 134
Wiendlocha, Jolanta: Die Jugendgedichte Papst Urbans VIII. (1623–1644) (Eckhard Lefèvre) S. 416
Wolf, Hubert (Hrg.): Römische Inquisition und Indexkongregation (Andreas Holzem) S. 421

Verzeichnis der Rezensenten

Arend, Sabine S. 276

Bärsch, Claus-Ekkehard S. 294
Bahlcke, Joachim S. 283
Barnett, Victoria J. S. 295, 432
Basse, Michael S. 248
Bayer, Axel S. 120
Berg, Dieter S. 136
Bienert, Wolfgang Artur S. 426

Dendorfer, Jürgen S. 407
Desel, Jochen S. 408
Diemer, Peter S. 128
Dondin-Payre, Monique S. 255

Eißler, Friedmann S. 149
Engelbert, Pius S. 263

Filser, Hubert S. 280
Friedrich, Markus S. 282

Gänßbauer, Monika S. 301
Gailus, Manfred S. 301
Gasser, Georg S. 266
Geerlings, Wilhelm S. 395
Gleba, Gudrun S. 133, 137, 261, 403
Gottzmann, Carola L. S. 134
Graumann, Thomas S. 395
Greschat, Martin S. 287
Grieser, Heike S. 392

Härter, Karl S. 149
Hecht, Winfried S. 286
Hersche, Peter S. 420
Heuser, Andrea S. 291
Hochgeschwender, Michael S. 158
Holzem, Andreas S. 132, 414, 425
Holtz, Sabine S. 150

Israel, Uwe S. 274

Jendorff, Alexander S. 279

Kaufhold, Martin S. 401
Kern, Udo S. 413
Kinzig, Wolfram S. 123, 125
Klein, Richard S. 397
Klueting, Harm S. 140, 144
Koch, Christine S. 298
Kranemann, Benedikt S. 126
Kunze, Ulrich S. 410

Landmesser, Christof S. 253
Lange, Günter S. 273
Lefévre, Eckard S. 417
Loth, Wilfried S. 289
Lutterbach, Hubertus S. 128, 258, 262, 264

Marti, Hanspeter S. 416
Mau, Rudolf S. 299
Meier, Kurt S. 297, 429
Mieth, Dietmar S. 273
Moog, Ferdinand Peter S. 260
Müller, Andreas S. 119

Nicklas, Tobias S. 256
Nolte, Cordula S. 130

Ognois, Laure S. 421
Ohme, Heinz S. 251
Ohst, Martin S. 146
Otte, Hans S. 160

Plath, Christian S. 277
Priesching, Nicole S. 407
Prietzel, Malte S. 268
Puzicha, Michaela S. 402

Reinhard, Wolfgang S. 415
Risch, Franz S. 257
Rist, Josef S. 121
Roberg, Francesco S. 406

Salewski, Michael S. 418
Seiler, Jörg S. 404
Schild, Georg S. 411
Schilling, Johannes S. 142
Schmiedl, Joachim S. 292
Schneider, Bernhard S. 288
Schnyder, Caroline S. 278
Studer, Basil S. 399

Tabaczek, Martin S. 285

Veit, Raphaela S. 430

Wagner, Helmut S. 420
Walter, Peter S. 114, 138
Wendehorst, Alfred S. 402
Wilhelmy, Winfried S. 267
Winkler, Dietmar W. S. 394

Zimmermann, Harald S. 115

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2007 kostet im Abonnement € 189,– zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 71,– 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 Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.
Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.
Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

UNTERSUCHUNGEN

Contentio Staupitii

Der „Staupitz-Streit" in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512

Von Hans Schneider

Der Konflikt unter den deutschen Augustinereremiten zu Ende des ersten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts, genauer gesagt: zwischen einigen observanten Konventen und ihrem Oberen, dem Generalvikar Johann von Staupitz, hat nicht nur in der Ordenshistoriographie Aufmerksamkeit gefunden,[1] sondern auch das Interesse der Luther-Biographen erregt. Diese Auseinandersetzungen bildeten nämlich den Hintergrund für Luthers Romreise. Melanchthon berichtet in seiner Skizze der Biographie Luthers, dieser sei *propter Monachorum controversias* nach Rom gezogen,[2] und Luther selbst erinnert sich in einer Tischrede: *Romam profectus sum causa contentionis Staupitii.*[3]

Grundlegend für die Darstellung des Ordensstreites, die Erörterung der Romreise und der damit zusammenhängenden Fragen wurde die gründliche Monographie über „Luthers Romfahrt", die 1914 von dem damaligen Marburger Kirchenhistoriker Heinrich Böhmer veröffentlicht wurde.[4] Seine Ergebnisse sind in der Lutherforschung weithin rezipiert worden; auf ihnen fußen seither fast alle biographischen Darstellungen Luthers sowie andere Untersuchungen, die seine Romreise berühren. Wer sich jedoch einmal genauer mit jener Episode beschäftigt, bemerkt bald, welch gewagte Brückenkonstruktionen von Hypothesen ein überaus sumpfiges Terrain überspannen. Die recht dürftige Quellenlage konnte in den letzten Jahrzehnten verbessert werden: Die Register des Ordensgenerals Aegidius von Viterbo, die Böhmer nur wenige Stunden und bei schlechtem Licht einsehen und exzerpieren konnte, liegen inzwischen in einer sorgfältigen Edition vor,[5] die

---

[1] Vgl. Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. V. Teil: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974, 453–467.

[2] Vorrede zu Band II der lateinischen Schriften in der Wittenberger Lutherausgabe (1546); CR 6, 160.

[3] WA.TR 2, 2717.

[4] Heinrich Böhmer, Luthers Romfahrt, Leipzig 1914.

[5] Aegidii Viterbiensis O.S.A. Resgestae Generalatus, I: 1506–1514, hg. Albericus de Meijer, Rom 1988; Aegidii Viterbiensis O.S.A. Registrum Generalatus 1514–1518, hg. Albericus de Meijer, Rom 1984. Die für unseren Zusammenhang relevanten Passagen habe ich durch Autopsie überprüft und nur seltene geringfügige Versehen festgestellt (s. u. Anm. 106).

für den teilweise lückenhaften Textbestand erhaltene Kopien und Auszüge auswertet.[6] Durch die Edition lassen sich nun auch endgültig die Jahresdaten in Böhmers Exzerpten als irrig erweisen.[7] Vor nunmehr 50 Jahren brachte R. Weijenborg neue Dokumente ans Licht, die von ihm aber teils polemisch missdeutet wurden.[8] Vor 30 Jahren publizierte W. Eckermann weitere neue Quellen mit sorgfältigen Erläuterungen,[9] deren Bedeutung für den Gesamtzusammenhang von der Forschung noch nicht gebührend erkannt worden ist. Bei der Suche nach zusätzlichem Quellenmaterial zum Ordensstreit konnte ich zehn unbemerkt gebliebene Stücke ermitteln, die vor allem eine bislang unbekannte Phase des Konflikts beleuchten.[10] Dadurch ergibt sich ein detailliertes und in wesentlichen Aspekten korrigiertes Gesamtbild des Ordensstreites. Die Romreise Luthers und ihre Einordnung in die *contentio Staupitii* kann im vorliegenden Beitrag hingegen nur beiläufig behandelt werden, doch wird erkennbar sein, dass die Sicht Böhmers auch hierin einer völligen Revision bedarf.[11]

---

[6] Zur Textüberlieferung vgl. Francis Xaver Martin, The registers of Giles of Viterbo. A source on the reform before the Reformation, 1506–1518, in: Aug(L) 12.1962, 142–160; ders., The registers of Giles of Viterbo: their recovery, reconstruction and editing, in: Egidio da Viterbo e il suo tempo, Rom 1983, 43–52, sowie die Einleitungen zur Edition von Albericus de Meijer. In unserem Zusammenhang relevant ist eine Handschrift, ehemals in der Berliner Staatsbibliothek (Ital. Fol. 173), auszugsweise abgedruckt von Gustav Kawerau, Aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis, ZKG 32.1911, 603–604, und von Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 29f., übernommen. Es handelt sich um Auszüge von Eintragungen, die deutsche Verhältnisse betreffen und im 18. Jahrhundert angefertigt wurden. Seit 1945 galt die Handschrift als verschollen (Adolar Zumkeller, Manuskripte von Werken des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken, Würzburg 1966, 49 und 565, no. 79), so dass auch A. de Meijer auf Kaweraus Publikation angewiesen war. Inzwischen konnte ich ermitteln, dass sich die Handschrift heute in der Biblioteka Jagielonska in Krakau befindet, die mir freundlicherweise einen Mikrofilm anfertigte. Über die von Kawerau zuverlässig abgedruckten Passagen hinaus enthalten die Registerauszüge aber keine für unsere Fragestellung relevanten Eintragungen.

[7] Die falschen Jahreszahlen sind schon Alphons Viktor Müller, Der Augustinerobservantismus und die Kritik und Psychologie Luthers, in: ARG 18.1921, 1–35, aufgefallen und haben ihn zu Zweifeln an der Zuverlässigkeit der Register als historischer Quelle geführt. Demgegenüber hat Hubert Jedin, Die römischen Augustinerquellen zu Luthers Frühzeit, in: ARG 25.1928, 256–270, hier 256–262, richtiggestellt, dass nur ein Versehen Böhmers vorliegt, der sich durch später von anderer Hand zugefügte Jahreszahlen hat täuschen lassen.

[8] Reinhold Weijenborg, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise, in: Antonianum 33.1957, 147–202. Der Beitrag verzerrt vor allem Staupitz' Vorgehen. Vgl. zu Weijenborgs Luther-Deutung Franz Lau, Père Reinoud und Luther. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien, in: LuJ 27.1960, 64–122.

[9] Willigis Eckermann, Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der sächsischen Reformkongregation, in: AAug 40.1977, 279–296.

[10] S.u. bei Anm. 90, 158, 222, 224, 228, 229, 234, 238, 240. Eine kommentierte Edition im vollen Wortlaut soll 2008 in AAug erscheinen. – Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 58 Anm.1, hielt „weiteres Suchen" nach Quellen „für vergebliche Liebesmüh"!

[11] Die Hauptergebnisse Böhmers, dass Luther im Winterhalbjahr 1510/11 im Auftrag der oppositionellen Klöster nach Rom reiste, sind nicht länger haltbar; auch seine Rekonstruktion der Reiseroute bedarf der Revision. Die Erörterung dieser Fragen wird an anderer Stelle erfolgen.

I. Das Projekt einer Union zwischen deutscher Kongregation und sächsischer Provinz

Johann von Staupitz, der die deutsche Reformkongregation der Augustinereremiten seit 1503 leitete, hatte mit seinem in den Jahren 1505/06 unternommenen Versuch, die deutschen Observanten durch die Verbindung mit der lombardischen Kongregation zu stärken und vom Generalat unabhängig zu machen, seinen Ordensverband in eine schwere, dessen Existenz bedrohende Krise geführt.[12] Erst durch den Wechsel in der römischen Ordensleitung war eine Entspannung eingetreten. Mit dem neuen Generalprior Aegidius von Viterbo, der selbst einer observanten Kongregation entstammte und sich nach seinem Amtsantritt sogleich der Ordensreform annahm, eröffneten sich für Staupitz auch neue Perspektiven. Seine Ordenspolitik trat nun in eine weitere Phase. Unter den veränderten Rahmenbedingungen musste er freilich seine Ziele und die Mittel ihrer Durchführung modifizieren. In seinen weitgesteckten Plänen war der Spielraum durch eine Entscheidung des Papstes vom 24. März 1506 erheblich eingeschränkt worden. An eine Exemtion der deutschen Kongregation vom Gehorsam gegenüber dem Ordensgeneral war nicht mehr zu denken. Staupitz musste einsehen, dass er bei künftigen Unternehmungen nur in Zusammenarbeit mit der Ordensleitung etwas erreichen konnte. Die Bereitschaft zur Kooperation konnte ihm aber nun unter dem Generalvikar und künftigen Generalprior Aegidius von Viterbo leichtfallen, der selbst der Observanz entstammte. Bei ihm konnte Staupitz Unterstützung für seine Pläne zur Ausweitung der Ordensreform in Deutschland finden.

Der nächste Schritt auf dem Wege zur Verwirklichung dieser Pläne erfolgte Ende des Jahres 1507. Im August hatte Papst Julius II. den Kardinal Bernardino López de Carvajal[13] als *legatus a latere*[14] mit außerordentlichen Vollmachten zu Kaiser Maximilian geschickt.[15] Auf seiner Reise durch Süddeutschland stellte der Kardinallegat am 15. Dezember 1507[16] in

---

[12] Vgl. Hans Schneider, Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506), in: ZKG 115.2004, 295–317.

[13] Vgl. Konrad Eubel/Wilhelm van Gulik/Ludwig Schmitz-Kallenberg (Hgg.), Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, Bd. III, Münster 1923, 4f. (Nr. I,14); Arsenio Pacheco, Bernardino López de Carvajal, in: Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, Bd. I, Toronto-Buffalo-London 1985, 274f.

[14] *Legati a latere (scil. Pontificis)* waren nach dem Dekretalenrecht (die Stellen bei Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. I, Berlin 1869 [Ndr. Graz 1959], 511–516) Kardinäle, die mit umfassenden Vollmachten in Stellvertretung des Papstes zu besonderen Missionen entsandt wurden.

[15] Vgl. Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, III/2, Freiburg [11]1956, 750f.

[16] *Datum Memmingen Augustensis Dioecesis Anno Incarnationis Dominicae Millesimo Quingentesimo Septimo Decimo Octavo Kalendas Januarii, Pontificatus praefati Domini Nostri Papae Anno quinto.* Datiert ist nach dem *calculus Florentinus* – so richtig Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 53 Anm. 2, gegen Theodor Kolde, Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise, ZKG 2.1878, 460–472, hier 463 –, der in

Memmingen eine Bulle aus, in der eine Entscheidung getroffen wurde, die für die Geschichte des Augustinerordens in Deutschland folgenreich werden sollte: der Zusammenschluss von Reformkongregation und sächsischer Ordensprovinz.[17]

Die Vorgeschichte dieses Vorgangs kann nur zum Teil, anhand der in der Bulle selbst erwähnten Fakten, erhellt werden. Es gibt aber Indizien, dass längere Planungen vorausgegangen waren. Mit großer Wahrscheinlichkeit sind bereits bei dem Zusammentreffen Staupitz' mit Aegidius in Bologna um den Jahreswechsel 1506/07 Pläne erörtert worden, die nun zur Verwirklichung gebracht werden sollten.[18]

Die Bulle entschied über eine von Staupitz als Generalvikar der Observantenkongregation sowie von dem Provinzial, den Prioren und Brüdern der sächsischen Ordensprovinz kürzlich (*nuper*) vorgelegte Petition. Nach einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Observanz von den fünf Urkonventen bis zum Zusammenschluss mit der lombardischen Kongregation wurde der Inhalt der Bittschrift referiert. Demnach wünschten Provinzial[19], Prioren und Brüder der sächsischen Ordensprovinz, vom Eifer für das Ordensleben (*religionis zelo*) geleitet, einmütig (*unanimiter*), fortan unter der Observanz zu leben und der deutschen Kongregation angeschlossen zu werden. Vikar und Brüder der Kongregation stimmten dem zu, sofern dies ohne Teilung der Kongregation, Verminderung ihrer Privilegien und ohne Nachteil für die Ordensdisziplin geschehen könne. Eine Übereinkunft beider Seiten sehe vor, dass die Konvente der sächsischen Provinz künftig der Kongregation angeschlossen und deren Privilegien auf die anzugliedernden Konvente ausgedehnt werden sollten. Auf einem gemeinsamen Kapitel solle jemand gewählt werden, der zugleich sächsischer Provinzial und Generalvikar der Observanz in ganz Deutschland sein solle. Wählbar solle aber nur ein bisheriger Angehöriger der Observanz sein. Das Definitorium solle mit je zwei Definitoren aus der sächsischen Provinz und aus der deutschen Kongregation paritätisch besetzt werden. Die bisher noch unzureichend reformierten Konvente der sächsischen Provinz sollten sich den übrigen angleichen. Andernfalls sei der Vikar-und-Provinzial gehalten, im Auftrag des Kapitels oder des Definitoriums einen Konvent nach dem andern gründlich zu reformieren und gegebenenfalls Personen einzusetzen oder zu versetzen. Der künftige Vikar-und-Provinzial dürfe aber vom Gehorsam gegenüber dem

---

der päpstlichen Kanzlei seit Martin V. wieder herrschte. Das ergibt auch der Vergleich mit der Zählung nach den Pontifikatsjahren: das fünfte Pontifikatsjahr Julius' II. begann am 31. Oktober (Wahl) bzw. 26. November (Krönung) 1507.

[17] Ausfertigungen scheinen nicht mehr erhalten zu sein. Abdruck bei Anton Höhn, Chronologia Provinciae Rheno-Sueviae F.F. S.P. Augustini, [Würzburg] 1774, 142–148; danach Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 161–166. Korrektur einiger Druckfehler bei Weijenborg. – Zur diplomatischen Gattung der Legatenurkunden, die den Papsturkunden nachgebildet sind, vgl. Thomas Frenz, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit, Stuttgart 1986, § 157.

[18] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 311.

[19] Eine Schwierigkeit bietet die Lesung *ipsi vinciales*. Die schon von Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation II, Tübingen $^{3/4}$1921–1930, 414 Anm. 11, vorgeschlagene Konjektur *ipse provincialis* erscheint mir plausibel.

jeweiligen Ordensgeneral unter keinem Vorwand eines Privilegs oder einer Exemtion abweichen; er solle den General als Haupt des ganzen Ordens demütig ehren und ihm die üblichen Dienste und Abgaben vollständig leisten und ihm, soweit er Erlaubtes befehle, immer ergebenst gehorchen. Innerhalb von drei Jahren solle der Vikar-und-Provinzial alle Konvente einmal visitieren. In Ordensangelegenheiten sollten die Definitoren keinen Beschluss ohne den Rat der ältesten Brüder und besonders der Lehrer der Heiligen Schrift fassen.

Soweit wird die Petition referiert, die dem Legaten als Vertreter des Apostolischen Stuhls zur Entscheidung vorlag. Sie enthält ein durchdachtes Unionsprojekt, genauer gesagt: den Plan einer Ausweitung der Observanz auf alle Konvente der sächsische Provinz durch deren Eingliederung in die Reformkongregation. Das kommt einmal darin zum Ausdruck, dass die bisherigen Rechtsverhältnisse der Kongregation uneingeschränkt fortbestehen und nach der Vereinigung auf die Konvente der Provinz ausgedehnt werden sollten. Zum andern sollte für das Leitungsamt des vereinigten Ordensverbandes nur ein Angehöriger der Kongregation wählbar sein. Es liegt nahe, dass von Anfang an dabei an Staupitz gedacht war. Der Plan, auf dem diese Petition fußte, trug aber auch den Konflikten der vergangenen Jahre Rechnung. Ausdrücklich wurde für die Gegenwart und Zukunft eine Exemtion der Kongregation ausgeschlossen und der notwendige Gehorsam gegenüber dem Ordensgeneral betont.[20] Die Konzeption enthielt auch eine klare Abfolge einzelner Schritte:

1. Durchführung eines gemeinsamen Kapitels von Kongregation und Provinz.
2. Wahl eines Oberen des neu geschaffenen Verbandes, der in Personalunion Vikar der Kongregation und Provinzial der bisherigen Provinz sein sollte.
3. Einführung der Observanz in den bisherigen Provinz-Konventen mit Hilfe von Visitationen.

Diese Petition wurde in der Urkunde vom Kardinallegaten kraft apostolischer Autorität in allen Punkten bewilligt. Die Konvente der sächsischen Provinz, die der Reformkongregation angeschlossen werden sollen, führte die Bulle einzeln auf, doch sind nicht alle sicher zu identifizieren. Genannt wurden: Alsfeld[21], Einbeck[22], Helmstedt[23], Quedlinburg[24], Königsberg in der Neumark (heute: Chojna)[25], Stargard (heute: Szczeciński)[26], Anklam[27], Friedeberg in

[20] Die Formulierung: „sofern er Erlaubtes befiehlt", ist kein Versuch Staupitz', doch noch eine Hintertür offen zu lassen, sondern entspricht allgemeinen Rechtsauffassungen.
[21] Zu Alsfeld vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 259–264.
[22] Zu Einbeck vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 256–259.
[23] Zu Helmstedt vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 183–187.
[24] Zu Quedlinburg vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 217–220.
[25] Zu Königsberg in der Neumark vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 229–232.
[26] Zu Stargard vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 237–240.
[27] Zu Anklam vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 249–255.

der Mark (heute: Strzelce Krajeńskie)[28], Gartz in Pommern (heute: Gardziec)[29], Mariathron bei Stettin[30], Konitz (heute: Chojnice)[31], Heiligenbeil (heute: russ. Mamonowo, poln. Święta Siekierka)[32], Rössel im Ermland (heute: Reszel)[33], Herford[34], Osnabrück[35], Lippstadt[36], Appingedam[37], Münnerstadt in Franken[38], Würzburg[39], Schmalkalden[40] und Zerbst[41]. Unklar sind *Dam*[42], *Sanctae Trinitatis*[43], *Novi Ortus*[44], *Labosius*[45].

---

[28] So auch Kunzelmann V (wie Anm. 1), 234. Der Augustinerkonvent Friedberg in der Wetterau kommt nicht in Frage, da er nicht zur sächsischen Provinz gehörte. Für Friedeberg in der Mark spricht auch die Einordnung zwischen geographisch benachbarte Klöster. Zum Kloster vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 232–235.

[29] Zu Gartz vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 235–240.

[30] Zu Mariathron vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 269–271.

[31] Zu Konitz vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 271f.

[32] Zu Heiligenbeil vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 288–290.

[33] Zu Rössel vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 276–282; A. Poschmann, Das Augustinerkloster in Rössel, in: Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands 24.1932, 81–189.

[34] Zu Herford vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 195–202.

[35] Zu Osnabrück vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 123–125.

[36] Zu Lippstadt vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 187–195.

[37] Appingedam bei Groningen. Zu Appingedam vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 291–296.

[38] Zu Münnerstadt vgl. Hemmerle, Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern, München 1958, 57–61; Kunzelmann V (wie Anm. 1), 146–151.

[39] Zu Würzburg vgl. Hemmerle, Klöster (wie Anm. 38), 96–100; Kunzelmann V (wie Anm. 1), 125–146.

[40] Zu Schmalkalden vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 264–268.

[41] Zu Zerbst vgl. Gottfried Wentz, Das Augustinereremitenkloster in Zerbst, in: Das Bistum Brandenburg, II (GermSac I/3,2), Berlin 1941, 430–440; Kunzelmann V (wie Anm. 1), 296–299.

[42] Kunzelmann V (wie Anm. 1), 291 und 295 nimmt eine Dittographie (Dam Appingedam) an; Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 160 Anm. 2, denkt an das Kloster Damme bei Brügge; Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 53 Anm. 4, lässt beide Möglichkeiten offen.

[43] Von Theodor Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, 234 Anm. 1, und Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 53, nicht identifiziert. Wahrscheinlich handelt es sich um das Kloster Patollen (Patuly), das ein S. Trinitas-Patrozinium besaß; so Kunzelmann V (wie Anm. 1), 305.

[44] Um Neustadt an der Orla kann es sich kaum handeln, da es sich um einen zur Observanz gehörigen Konvent handelte. Da im Druck zwischen Sanctae Trinitatis und Novi Ortus kein trennendes Satzzeichen steht, will Weijenborg es als einen Namen deuten: „Heilige Dreifaltigkeit des Neuen Entstehens, vielleicht im Unterschied zu einem älteren Dreifaltigkeitskloster der Provinz". Er verbindet diese Angabe mit dem folgenden Ortsnamen Labosius.

[45] Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 234 Anm. 1 und Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 164 geben den Namen als Labosig wieder. Der originale Druck sowie die Wiedergabe bei Höhn (wie Anm. 17), 146 bieten aber ein hochgestelltes –us-Kürzel. – Von Kolde und Böhmer nicht identifiziert; vielleicht Lippehne in der Neumark (heute poln. Lipiany). Weijenborg nimmt einen Lesefehler an und denkt an Patollen.

Schließlich werden die Erzbischöfe von Magdeburg, Freising und Bamberg beauftragt, wenn es nötig sei oder sie von dem Vikar-und-Provinzial oder den Brüdern der Kongregation darum gebeten würden, die Bulle des Legaten und ihren Inhalt zu publizieren und die Ausführung der einzelnen Bestimmungen nach Kräften zu fördern. Eine Appellation dagegen sei nicht zu gestatten.

Bereits Theodor Kolde hat herausgestellt, „welche ungeheure Umwälzung jene Bulle, wenn sie wirklich zur Ausführung kam, allenthalben hervorrufen musste".[46] Angesichts der „mehr als fünfzigjährigen Streitigkeiten mit den Oberen der sächsischen Provinz" hat er bezweifelt, dass die Petition wirklich von dem Provinzial und den Prioren dieser Provinz ausgegangen sei. Vielmehr meint Kolde, dass hier ein „frommer Betrug" Staupitz' vorliege, der „auf eigene Faust" gehandelt und die Zustimmung der Sachsen nur vorgegeben habe, in der Hoffnung, dass diese „sich schließlich ins Unvermeidliche fügen würden". Dass er von deren Vereinigungswillen keineswegs überzeugt gewesen sei, zeige auch die hinausgezögerte Veröffentlichung der Bulle.[47]

Dieser Deutung stehen aber schwere Bedenken entgegen. Denn in den Streitigkeiten der folgenden Jahre spielte nur die Opposition aus den Reihen der Observanz eine Rolle; von Widerständen der sächsischen Provinz gegen die Unionspolitik Staupitz' hören wir hingegen überhaupt nichts, was bei einem Überrumpelungsversuch kaum denkbar wäre. Dies wird – trotz der dürftigen Quellenlage – kaum auf Zufälle der Überlieferung zurückzuführen sein. Ebenso gewichtig erscheint aber ein anderes Argument: Staupitz war wegen seines Vorgehens bei der Verbindung mit den Lombarden schon einmal bei der Ordensleitung und an der päpstlichen Kurie in Misskredit geraten, so dass sogar die Existenz der deutschen Observanz gefährdet schien.[48] Er hätte es nicht wagen können, durch die Fingierung einer gemeinsame Petition das wiedergewonnene Vertrauen erneut aufs Spiel zu setzen. Entgegen Koldes Deutung wird man also davon ausgehen können, dass tatsächlich eine gemeinsame Petition von Staupitz und dem sächsischen Provinzial Gerhard Hecker[49] vorlag. Die gleichzeitige Anwesenheit von Staupitz und einem Abgesandten der sächsischen Provinz in Bologna ließ die Vermutung einer konzertierten Aktion aufkommen.[50] Es bliebe schließlich die Möglichkeit, dass die Pläne zu einer Vereinigung von deutscher Kongregation und sächsischer Provinz auf Aegidius von Viterbo zurückgingen. Doch dies ist unwahrscheinlich; er hielt sich während einer Einarbeitungsphase zu Beginn seines Generalats mit ordenspolitischen Initiativen deutlich zurück[51] und war auch mit den Verhältnissen in Deutschland wohl noch zu wenig vertraut.

---

[46] Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 234.

[47] Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 235.

[48] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 300–302.

[49] Wer 1507 das Amt des Provinzials innehatte, galt bisher als ungewiss. Hecker war für 1508 urkundlich als Provinzial bezeugt. Ein Eintrag im Kollektenbuch des Generals zum Jahr 1506 belegt jetzt, dass Hecker in der Amtsperiode 1506 bis 1509 Provinzial war. Generalarchiv OSA, Ll B, (Bononiae, 24 dec 1506): *Recepimus a magistro Gerardo Hecker provincialis huius provinciae* [Saxoniae et Turingiae] *per manus fratris Helye cursoris florenos renenses triginta duos pro parte collecti presentis anni.* Vgl. Resgestae (wie Anm. 5), Nr. 15.

[50] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 313f.

[51] Zur Ordensreform bei Aegidius vgl. John W. O'Malley, Giles of Viterbo and Church Reform, Leiden 1968, 149–151.

Auf jeden Fall kann es sich bei der Bulle des Kardinallegaten nicht um die kurzfristig vor Ort getroffene Bewilligung einer Petition handeln, die ihm erst während seines Aufenthalts in Deutschland vorgetragen worden wäre. Eine so einschneidende und folgenschwere Entscheidung in einer Ordensangelegenheit hätte selbst ein mit außerordentlichen Vollmachten ausgestatteter *legatus a latere* nicht ohne vorherige Absprachen mit der Ordensleitung und nicht ohne kuriale Rückendeckung getroffen. Der Inhalt der Bulle muss zuvor in Rom beraten und genehmigt worden sein. Diese Vermutung lässt sich durch eine Beobachtung untermauern: Der Augustiner Nikolaus Besler, der seinerzeit für Staupitz die Verhandlungen in Rom und der Lombardei geführt hatte[52] und sich noch in Rom aufhielt, trug in zwei Indulgenzbriefen, die er im Januar 1508 für sein Münchner Kloster erwirkte (dessen Prior er rechtlich noch immer war[53]) den Amtstitel „Generalkommissar und Generalprokurator der reformierten Union[54] des Augustinereremiten-Ordens in Deutschland".[55]

II. Schritte zur Verwirklichung der Union

Die bisherige Forschung war der Meinung, dass sich der Vollzug des verordneten Zusammenschlusses verzögert habe, weil Staupitz vorerst die Bulle vom 15. Dezember 1507 gar nicht publiziert, sondern dies erst im Herbst 1510 zu tun „gewagt" habe. Doch wird sich noch zeigen, dass ihre Veröffentlichung *im Druck* – zusammen mit anderen Dokumenten –, die Staupitz im Oktober 1510 vornahm, eine andere Funktion hatte, als deren Inhalt überhaupt erstmals bekannt zu machen. Bei einer genaueren Untersuchung und sorgfältigen Interpretation der Quellen, besonders der inzwischen durch Weijenborg und Eckermann publizierten Stücke[56], lässt sich aufweisen, dass Staupitz keineswegs fast drei Jahre zauderte, sondern

---

[52] Vgl. Schneider, Intervention, und ders., Ein Franke in Rom. Römische Wanderungen des Nürnberger Augustinereremiten Nikolaus Besler im Jahre 1507, in: Prüft alles, und das Gute behaltet. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2004, 239–270.

[53] „Wie lange Besler das Amt des Priors innehatte", ist nach Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, VI: Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation, Würzburg 1975, 338, angeblich „nicht genau festzustellen"; er folgt der Annahme von Gottfried Wentz, Das Augustinereremitenkloster in Wittenberg, in: Das Bistum Brandenburg, II (GermSac I/3,2), Berlin 1941, 440–499, hier 460, dass auf dem Kapitel der Kongregation am 18. Okt. 1508 in München ein Nachfolger bestimmt worden sei. Dies ist aber keine bloße Vermutung, sondern geht aus Beslers eigener Angabe hervor: Vita Nicolai Besleri Augustiniani ab ipso conscripta, in: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen 1732, Leipzig 1732, 356–371, hier 362.

[54] Die Bezeichnung *unio* meint hier wie oft den observanten Ordensverband, ist synonym mit *congregatio* oder *vicariatus*.

[55] Vgl. Josef Hemmerle, Archiv des ehemaligen Augustinerklosters München, München 1956, 43f., Urkunden Nr. 86 und 87.

[56] S.o. Anm. 8 und 9.

prudentissime[57], sehr zielstrebig, aber umsichtig, die Realisierung der Vereinigung vorantrieb.

Die in der Bulle des Kardinallegaten getroffenen Bestimmungen sind schon bald bekannt geworden. Von ersten – negativen – Reaktionen hören wir aus Nürnberg. Wie schon in dem früheren Konflikt um die deutschen Observanten[58] war es der Rat der Reichsstadt, der hier Stellung bezog. Hatte er 1506 ganz auf der Seite von Staupitz gestanden, so zeigte er sich jetzt über die neue Entwicklung alarmiert, machte Bedenken gegenüber der Unionspolitik geltend und entwickelte Gegenvorstellungen. Der Rat übte sogar massiven Druck auf das Nürnberger Augustinerkloster aus, indem er den Mönchen die Trinkwasserversorgung sperrte und sie nur unter der Bedingung wieder gewährte, dass sich der Konvent bei Staupitz um den Fortbestand seiner Privilegien bemühte, die durch dessen Unionspolitik gefährdet schienen.[59]

Doch Staupitz setzte unbeirrt den eingeschlagenen Weg fort. Am 18. Oktober 1508 fand in dem observanten Konvent in München[60] ein Kapitel der deutschen Kongregation statt.[61] Man erwartete vergeblich den Besuch des Generalpriors,[62] der vielleicht schon bei jenem ersten Treffen zwischen Aegidius und Staupitz in Bologna verabredet worden war. Unter der Autorität des persönlich anwesenden Generals hätte wohl die Union in die Wege geleitet werden sollen. Koldes bloße Vermutung[63], dass auf dem Münchner Kapitel über die Vereinigung gesprochen worden sei, lässt sich inzwischen zur Gewissheit erheben; es wurde sogar ein Beschluss gefaßt, der den geplanten Zusammenschluss billigte.[64] Staupitz sandte im Winter 1508/09 den Münchner Lektor Georg Mayr nach Rom.[65] Zweck der Mission war wahrscheinlich, den Ordensgeneral über den Stand der Dinge zu unterrichten und das weitere Vorgehen mit ihm abzustimmen. Staupitz bediente sich dabei eines Vertrauensmannes, denn Mayr war ihm seit der gemeinsamen Studienzeit in Tübingen[66] bekannt und 1504 Prior des Wittenberger

---

[57] Vgl. die Bemerkung im Schreiben des Generals Aegidius von Viterbo an Staupitz vom 25. Juni 1510: *Omnia tamen agas (ut soles) prudentissime.* Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 156, Dokument V.

[58] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 302.

[59] Bayer. StA Nürnberg, Ratsverlässe 1508, Nr. 5; vgl. Kolde, Bewegungen (wie Anm. 16), 465.

[60] Vgl. Josef Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München 1956; ders., Klöster (wie Anm. 38), 50–57.

[61] Besler, Vita (wie Anm. 53), 362: *Anno deinde 1508 ad festum S. Luce in capitulo Monachi celebrato* [...].

[62] Besler, Vita (wie Anm. 53), 62: *ubi etiam, frustra licet, magistro Egidius generalis antedictus, expectabatur.*

[63] Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 236.

[64] In den Artikeln des Neustädter Kapitels vom 8. Sept. 1510 (s.u.) heißt es: *sicut in unionem fiendam capitulariter congregati in conventu Monacensi conclusive consensimus* – siehe Weijenburg, Dokumente (wie Anm. 8), 154.

[65] Besler, Vita (wie Anm. 53), 362f.

[66] In Tübingen immatrikuliert am 31. Mai 1497, einen Tag nach Staupitz – so Heinrich Hermelink (Hg.), Die Matrikel der Universität Tübingen, I: 1477–1600, Stuttgart 1906 [Repr. Tübingen 1976], 116, Nr. 21.

Augustinerkonvents gewesen.[67] Offenbar ließ Staupitz den General dringend um sein persönliches Erscheinen in Deutschland bitten. Denn am 23. April 1509, als Mayr von Aegidius die Erlaubnis zur Rückkehr erhielt,[68] teilte dieser am selben Tag Staupitz mit, dass er – wohl angesichts der gefährlichen politischen Lage in Oberitalien[69] – nicht kommen könne, und kündigte seinen Besuch für ruhigere Zeiten an. Wahrscheinlich hatte Mayr den General ausführlich darüber informiert, wie sich Staupitz das weitere Vorgehen dachte. Denn dieser erhielt die Anweisung, dafür zu sorgen, dass *omnia pacifice et sancte* ins Werk gesetzt werden solle.[70] Mayr nahm wohl dieses Schreiben mit nach Deutschland, als er am 5. Mai zusammen mit Besler aus Rom abreiste; schon am 31. Mai trafen sie in München ein.[71] Dass sie den Weg ausnahmsweise zu Pferde zurücklegen durften[72] und *cum equis defatigatis* die Isar erreichten, weist darauf hin, dass der General die schnelle Benachrichtigung Staupitz' für dringlich hielt.

Aus dem weiteren Gang der Ereignisse lässt sich schließen, für welche konkreten Schritte sich Staupitz durch seinen Emissär der Zustimmung des Generals versichert hatte. Denn am 9. September 1509[73] tagte ein Kapitel der sächsischen Provinz in Münnerstadt, das die Union mit den Observanten billigte.[74] Das war nach dem gleichstimmigen Beschluss, den das Kapitel der Kongregation bereits im Herbst 1508 in München getroffen hatte, eine weitere

---

[67] Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 460.

[68] *Fratri Gregorio qui ex congregatione ad nos missus est facta est facultas redeundi* (Resgestae [wie Anm. 5] Nr. 210; dort ohne Identifizierung der Person).

[69] Genau ein Monat zuvor, am 23. März 1509, hatte Papst Julius II. seinen Beitritt zur antivenezianischen Liga von Cambrai erklärt, am 27. April verhängte er das Interdikt. Inzwischen hatten schon die ersten Kriegshandlungen begonnen. Vgl. Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste (wie Anm. 15) III/2, 762–764. – Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 27 Anm. 2, und 55, hat infolge der von ihm im Generalsregister falsch zugeordneten Jahreszahlen die Ereignisse des Jahres 1508 vor Augen.

[70] *Vicario reformate congregationis Alamanie, ut, quoniam nos illuc ire non potuimus, curaret omnia pacifice et sancte agi, pollicentes ut cum tranquilla erunt tempora, nos illuc ituros* (Resgestae Nr. 210).

[71] Besler, Vita (wie Anm. 53), 363.

[72] Vgl. Constitutiones, cap. 20: *Nulli porro sine licentia vicarii in scriptis habita equitare liceat* (Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, Bd. 5: Gutachten und Satzungen, Berlin u.a., 2001, 206, Z. 27).

[73] In einem von mir neu gefundendenen Schreiben von 1510 (s.u. Anm. 90) heißt es: *anno preterito dominica post nativitatem beate virginis festum.* Das Datum war bislang unbekannt. Kunzelmann (V, 148) gibt unter Berufung auf einen Eintrag im Register des Generals vom 1. Mai 1510 diesen Tag als Datum des Provinzialkapitels an. In der Eintragung wird der in Münnerstadt zum Provinzial gewählte Staupitz als *provincialis electus* bezeichnet. Der Vermerk stellt aber nur den *terminus ante quem* für das Provinzialkapitel dar. An anderen Stellen vermutet Kunzelmann im selben Band (V, 374 und 455) jedoch zu Recht, dass das Provinzialkapitel wahrscheinlich noch im Laufe des Jahres 1509 stattfand. Dafür sprach auch, dass die dreijährigen Amtsprediode Gerhard Heckers, der seit 1506 Provinzial war, 1509 ablief.

[74] Die einzige Nachricht über das Kapitel boten bisher die Beschlüsse des Kapitels in Neustadt/Orla vom 8. Sept. 1510 (s.u.).

wichtige Etappe auf dem Wege zur Verwirklichung des Zusammenschlusses. Denn mit der Zustimmung ihrer Entscheidungsgremien hatten beide Ordensverbände alle Voraussetzungen für den entscheidenden Schritt geschaffen, der im Stufenplan der Bulle von 1507 vorgesehen war: ein gemeinsames Kapitel von Kongregation und Provinz, auf dem die Vereinigung vollzogen werden sollte.

Das Münnerstädter Provinzialkapitel traf aber neben seiner Zustimmung zur Union noch eine weitere, höchst folgenschwere Entscheidung: es wählte nämlich Staupitz zum neuen Provinzial der sächsischen Provinz. Diese Wahl konnte auf den ersten Blick als eine besonders geschickte Aktion erscheinen, und sie ist gewiss nicht ohne Zustimmung oder Mitwirkung Staupitz' – der von nun an auch als Provinzial auftrat – zustande gekommen. Vielleicht war sie sogar als geschickter Schachzug von ihm selbst eingefädelt worden. Es konnte scheinen, als würden die nächsten Schritte, die Durchführung des Unionskapitels und die Wahl eines gemeinsamen Oberen, dadurch wesentlich erleichtert. Die dann fällige Neuwahl konnte geradezu als vorweggenommen erscheinen, indem bereits jetzt, durch die Wahl der Münnerstädter Väter, eine Personalunion in der Leitung beider Ordensverbände hergestellt worden war. In der Doppelfunktion als Vikar der Kongregation und Provinzial der sächsischen Provinz konnte Staupitz nun darangehen, die nächsten Maßnahmen zur beiderseitigen Zusammenführung einzuleiten.

III. Die Formierung der Opposition

So friedlich, wie es der General in Rom gewünscht hatte und Staupitz es plante, ließ sich die weitere Durchführung der Union allerdings nicht bewerkstelligen. Bald stellte sich nämlich heraus – und Staupitz bekam es binnen kurzem zu spüren –, dass die Münnerstädter Wahl ein schwerer taktischer Fehler gewesen war, gegen die sich aus den Reihen der Kongregation massive Widerstände erhoben. Sie sind zwar quellenmäßig erst im Frühjahr 1510 sicher nachweisbar, doch müssen sie schon bald nach dem Bekanntwerden der Münnerstädter Vorgänge ihren Ursprung genommen haben.

Da, wie jetzt ermittelt werden konnte, das Münnerstädter Provinzialkapitel bereits Anfang September 1509 stattfand, könnte damit ein Vorgang in Verbindung stehen, der von der Forschung bislang nicht befriedigend geklärt werden konnte: Luthers plötzliche Rückkehr von Wittenberg nach Erfurt.[75] Denn wie sich zeigen wird, bildete die Wahl von Staupitz zum Provinzial der sächsischen Provinz auf jenem Münnerstädter Kapitel den Hauptanstoß für sieben ‚renitente' Klöster, die sich zur Opposition gegen seine Unionspolitik formierten, darunter Luthers Mutterkloster Erfurt. Die Rückberufung des im Vorjahr an die Wittenberger – wohl zur Behebung eines personellen

[75] Der Zeitpunkt seiner Rückkehr ist nicht bekannt. Die Angabe „Herbst 1509" in den Luther-Biografien ist nur eine hypothetische Kalkulation aufgrund von Luthers vager Bemerkung in WA.B 1, 30,35f. Fixpunkte für eine absolute Chronologie – wie etwa das Datum seiner Wittenberger Promotion zum Baccalaureus sententiarum – fehlen leider.

Engpasses[76] – ‚ausgeliehenen' Bruders Martinus könnte eine erste Reaktion des Erfurter Konvents auf die Nachricht von Staupitz' Wahl darstellen und somit ein früher, indirekter Protest gegen dessen Unionspolitik sein.[77]

Die Ereignisse im Frühjahr 1510 lassen jedenfalls erkennen, dass der Konflikt inzwischen ein fortgeschrittenes Stadium erreicht hatte und dass sich schon eine Opposition innerhalb der Kongregation organisiert hatte. Diesen Vorgängen müssen gescheiterte Bemühungen von Staupitz' Seite vorausgegangen sein, die widerstrebenden Konvente von seinen Plänen zu überzeugen.

Lässt sich die Fraktion der Renitenten näher bestimmen? Ein Brief des Nürnberger Rates vom 19. September des folgenden Jahres erwähnte eine Gruppe von sieben Klöstern.[78] Auch Johannes Cochläus wußte von *septem monasteria* der Opposition.[79] Felix Milensius, der Geschichtsschreiber des Augustinereremitenordens im 17. Jahrhundert, spach ebenfalls von *septem coenobia* und teilt – z. T. in verderbter Form – ihre Namen mit.[80] Doch erst durch ein von Eckermann aufgefundenes Notariatsinstrument[81] sind alle rätselnden Konjekturen[82] überflüssig geworden. Es handelte sich um: 1. Himmelpforten im Harz[83], 2. Erfurt[84], 3. Nürnberg[85], 4. Kulmbach[86], 5. Nordhausen[87], 6. Sangerhausen[88] und 7. Sternberg in Mecklenburg[89]. Diese sieben Konvente

---

[76] Vgl. die folgende Anm. und Martin Brecht, Martin Luther. I: Sein Weg zur Reformation. 1483–1521, Stuttgart 1981, 97f.

[77] Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 215 erwägt den Observantenstreit als Hintergrund für die Rückberufung Luthers, verwirft diese Möglichkeit aber dann doch: „Das die Pläne Staupitz' bekämpfende Erfurter Kloster könnte den Wunsch gehabt haben, sein auswärtiges Mitglied den Wittenberger Einflüssen zu entziehen. Aber warum musste denn die Rückkehr so plötzlich erfolgen, wie es geschah? Wahrscheinlicher ist doch, dass das Generalstudium der Erfurter Augustiner seine Kraft brauchte. Vor einem Jahr dem bedrängten Wittenberger Kloster auf Widerruf überlassen, wurde er jetzt von dem offenbar selbst in Verlegenheit geratenen Mutterkloster zurückgefordert. [...] Lehrermangel ist es wohl gewesen, der Luthers Rückkehr nötig machte." Scheel war freilich die Bedeutung der Münnerstädter Wahl für den Ordensstreit noch nicht bekannt. Sie böte eine Erklärung für die unerwartete und plötzliche Rückberufung. Vgl. auch Brecht, Luther I (wie Anm. 76), 98.

[78] Text bei Kolde, Bewegungen (wie Anm. 16), 470–472.

[79] Johannes Cochläus, Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, fol. C 2; abgedruckt bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 8f.

[80] Felix Milensius, Alphabetum de Monachis et Monasteriis Germaniae et Sarmatiae citerioris Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, Prag 1613, 223.

[81] Eckermann, Dokumente (wie Anm. 9).

[82] Vgl. Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 24f.

[83] Zum Kloster Himmelpforten vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 220–228.

[84] Vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 4–104.

[85] Vgl. Julie Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg, in: MVGN 30.1931; Hemmerle, Klöster (wie Anm. 38), 66–70.

[86] Vgl. Hemmerle, Klöster (wie Anm. 38), 33–36; Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. III. Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters, Würzburg 1972, 4–6, 194–200.

[87] Zum Kloster Nordhausen vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 241–249.

[88] Zum Kloster Sangerhausen vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 214–217.

[89] Zum Kloster Sternberg vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 490–493.

machten zwar nur ein Viertel der damals etwa 30 Konvente umfassenden Reformkongregation aus, doch mit Erfurt und Nürnberg gehörten zwei der bedeutendsten Klöster zu dieser Gruppierung, die Staupitz und seinen Plänen in der Folgezeit schwer zu schaffen machen sollte.

Der früheste Beleg für die bereits formierte Opposition ist eine von mir neu aufgefundene Quelle, ein Schreiben der Prioren der fünf Konvente Himmelpforten, Nürnberg, Kulmbach, Erfurt und Sternberg an Prior und Kapitulare des Konvents Sangerhausen, ausgestellt in Erfurt am 5. April 1510.[90] Die Absender bildeten schon eine feste Gruppe, die weitere Konvente – hier: Sangerhausen – zu gewinnen suchte. (Tatsächlich schlossen sich dann noch Sangerhausen wie auch Nordhausen der Opposition an.) Die Argumentation des Schreibens ist grundlegend für den Widerstreit der renitenten Klöster: Der bisherige Vikar Staupitz habe entgegen den Rechten der Kongregation und gegen seine eidliche Verpflichtung bei der Amtsübernahme auf dem Kapitel in Eschwege (1503) nun auf dem Kapitel der sächsischen Provinz in Münnerstadt die Wahl zum Provinzial angenommen und übe dieses Amt auch schon aus. Dadurch habe er sich von der Kongregation getrennt und sich seines Amtes als Vikar entäußert. Somit sei es nötig, die Kongregation mit einem neuen Oberen zu versehen.[91] Zur Beratung der Lage und zur Wahl eines neuen Vikars solle am Sonntag Cantate (28. April 1510) ein Kapitel im Kloster Himmelpforten stattfinden. Hervorgehoben wurde in der Absenderangabe, dass das Schreiben der Prioren mit einstimmiger Billigung der Kapitularen und Magistri erfolge, unter denen auch zwei Definitoren des Münchner Kapitels seien[92] – also jenes Kapitels, das 1508 die Union prinzipiell gebilligt und Staupitz als Generalvikar der Kongregation bestätigt hatte.

Noch bevor die oppositionellen Konvente zusammentraten, lud Staupitz die Vertreter aller observanten Konvente zu einer Zusammenkunft nach Neustadt/Orla ein, die auf den 15. Juni anberaumt wurde.[93] Der dringliche Charakter der Einladung zeigte jedenfalls, dass Staupitz der Versammlung eine sehr hohe Bedeutung beimaß. Er befahl nämlich den Prioren zu erscheinen *sub oboedientia salutari, et poena absolutionis ab officiis et 20 florenos Rhenensium, nec*

---

[90] Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 237–239.

[91] *Cum nuper anno preterito dominica post nativitatem beate virginis festum* [9. Sept. 1509] *in capitulo provinciali provincie Thuringie et Saxonie in Munderstat Franconie celebrato Reverendus Pater Magister Johann de Staupitz annis precedentibus quondam noster vicarius preter et contra privilegia vicariatus nostri et fedus medio juramento in capitulo Eschwegensi initum provincialatus suscepit officium, in cujus officii provincialatus etiam existit possessione pacifica, seu quasi ac per hoc sese a nobis et nostri vicariatus gremio alienaverit cesseritque et renuntiaverit aut cessisse et renuntiavisse videtur dicto officio vicariatus, expedit certe ob id nobis et nostre congregacioni reformate de alio superiore seu capite ac presidente providere.*

[92] *de unanimi consensu suorum capitularium et magistrorum, inter quos et duo difinitores capituli Monacensis.*

[93] Dies geht hervor aus den Nachrichten bei Arnold Neelsbach, Monasterii Coloniensis fratrum Eremitarum S.P. Augustini Historiae quinque-saecularis libri sex, 1676 (Bonn, Universitätsbibliothek, Ms. S 350, f. 477). Auf dieses wichtige Werk, das auf heute verlorenen urkundlichen Quellen fußt, hat Eckermann, Dokumente (wie Anm. 9), 291 Anm. 37, aufmerksam gemacht.

non excommunicationis latae sententiae.[94] Die Androhung von derart schweren Strafen im Falle des Nichterscheinens – Amtsenthebung, hohe Geldstrafe und gegebenenfalls sogar Exkommunikation! – lässt zugleich auf die massiven Widerstände zurückschließen, die sich gegen Staupitz in der Kongregation erhoben hatten und einen Boykott der Versammlung durch einige Konvente befürchten ließen. Diese Sorge erwies sich als durchaus berechtigt. Denn trotz der drohenden Sanktionen widersetzte sich die Opposition dem Befehl. Hatte Staupitz schärfste Strafen angedroht, um den Ordensgehorsam zu erzwingen und alle Konvente zur Teilnahme zu bewegen, so griffen auch seine renitenten Gegner zu einer drastischen Maßnahme. Sie artikulierten ihre Gegenwehr, indem sie am 21. April 1510 gegen den Befehl von Staupitz an den Ordensgeneral bzw. den Papst (*ad generalem aut Pontificem*) appellierten.[95] Sie bedienten sich also des Rechtsmittels der Appellation, um gegen das ihnen unrechtmäßig erscheinende Auftreten Staupitz' Einspruch einzulegen. Die Wendung *ad generalem aut pontificem* beschreibt den Instanzenweg: wenn der Appellation an den General (*ad generalem melius informandum*) kein Erfolg beschieden sein würde, sollte der Papst angerufen werden.[96]

Diese Appellation, die erst 1977 durch die Veröffentlichung Eckermanns bekannt geworden ist, macht deutlich, wie sehr sich die Fronten schon verhärtet hatten. Eine Appellation – jedoch erst im Herbst 1510 – war zwar von Böhmer und der ihm folgenden Forschung vermutet worden, doch fehlten dafür eindeutige Quellenbelege. Nun wird erkennbar, dass die Opposition bereits erheblich früher aktiv wurde und schon im April 1510 appellierte.

Das Datum der Appellation liegt eine Woche vor dem außerordentlichen Kapitel der renitenten Konvente in Himmelpforten. Wahrscheinlich ist von ihnen schon hier der Kulmbacher Prior Simon Kaiser[97] zum Vikar anstelle von Staupitz, dem die sieben Konvente den Gehorsam aufkündigten, gewählt worden. Kaiser, der in der Folgezeit stets als Wortführer der Opposition begegnet, war in den Augen der Renitenten der wahre Leiter der Observanz, obwohl dieser Anspruch nur von einer Minderheit der Kongregationsklöster anerkannt wurde.

Die neuen Quellen beweisen, dass Weijenborg die Einstellung der Observanten völlig falsch einschätzt, wenn er meint, es sei ihnen „gleichgültig" gewesen, „ob er [Staupitz] persönlich auch Provinzial von Sachsen war oder

---

[94] Neelsbach, Monasterii (wie Anm. 93), 477.

[95] Ebd.

[96] Auch der frühere Vikar der Kongregation Andreas Proles hatte 1476 mit dem Erfurter Konvent im Konflikt mit dem General *an yn selbs, besser und warhafftiger berichtunge zgu thunde, oder ab not sin wurde, an unsern heiligsten vater den babst nach rechts form sich beruffen und appelliret* - Proles an Herzog Wilhelm III. von Sachsen; Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 420; vgl. auch den Bericht Herzog Wilhelms an den Rat von Gotha: Proles habe *an denselben general selbs uf beßer underwissunge oder wo er die gutlich uf zu nehmen wegerte, dan an unßen heiligsten vater den Babst, wie recht ist,* appelliert – siehe Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 426.

[97] Über ihn vgl. Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 466f. Anm. 5; Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 490; Kunzelmann V (wie Anm. 1), 275 Anm. 1436.

nicht".[98] Wie schon das Schreiben der Prioren lässt nämlich auch die Begründung der Appellation erkennen, dass für die Renitenten gerade hier der Stein des Anstosses lag: Da Staupitz Provinzial von Sachsen geworden sei, er aber von Rechts wegen nicht zwei Ämter gleichzeitig innehaben könne, sei er des Generalvikariats der Reformkongregation verlustig gegangen – mit der Folge, dass er nichts mehr anordnen könne.[99] Staupitz hatte also nach der Rechtsauffassung seiner Gegner durch die Wahl zum Provinzial sein Amt als Generalvikar der Kongregation *ipso iure* verloren, und es war daher nur konsequent, dass sie sich sogleich anschickten, einen neuen Vikar zu wählen.

IV. Die Entscheidung des Ordensgenerals

Eine Appellation hatte nach kanonischem Recht Übergangs- (Devolutiv-) Wirkung; die Gewalt der bisherigen Instanz galt als erschöpft, die der höheren wurde wirksam. Zugleich hatte eine Appellation aufschiebende (Suspensiv-) Wirkung; die angefochtene Entscheidung wurde nicht rechtswirksam und konnte nicht vollstreckt werden.[100] So sah sich Staupitz genötigt, das Kapitel in Neustadt zunächst zu verschieben.[101] Die gefährliche Zuspitzung der Situation veranlasste ihn, sich persönlich zum Ordensgeneral nach Rom zu begeben.

Staupitz muss sich zu dieser Reise entschlossen haben, noch bevor seine Gegner die Appellation vollzogen hatten, die ihm aber vermutlich von den Renitenten zugleich mit der Verweigerung ihrer Teilnahme an dem einberufenen Kapitel angekündigt worden war. Noch im Frühjahr 1510 trat er die Romreise an, wie aus einem Registereintrag des Generals vom 1. Mai hervorgeht. Diese Notiz verdient besondere Beachtung: *Vicarius congregationis Alamaniae et provincialis electus provinciae Saxoniae Romam se confert.*[102] Die Wendung *se confert* meint nicht, dass Staupitz schon in Rom eingetroffen sei[103], sondern der Vermerk hält eine empfangene briefliche Ankündigung des Besuchs fest. Erst in dem Schreiben des Generals vom 26. Juni wird seine Ankunft in Rom vorausgesetzt.[104] Wichtiger als dieses chronologische Detail ist aber, dass Staupitz in der Notiz vom 1. Mai nicht nur als *vicarius congregationis Alamaniae*, sondern zugleich als *provincialis electus provinciae Saxoniae* bezeichnet wird, was sich auf die erfolgte Wahl zum Provinzial auf dem Kapitel der sächsischen Provinz in Münnerstadt bezieht. Nach den Provinzialkapiteln

---

[98] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 172.

[99] *non obstante se, eo quod esset simul provincialis provinciae Saxoniae et Thuringiae, ipso iure communi, non patiente quem simul habere duo beneficia regularia, privatum esse Vicariatu Congregationis Reformatae* – siehe Neelsbach, Monasterii (wie Anm. 93), 477.

[100] Zur Appellation vgl. A. Amanieu, Art. „Appel", in: DDC 1.1935, 764–807, sowie die Lehrbücher des Kirchenrechts.

[101] Das geplante Kapitel fand dann erst am 8. September nach Staupitz' Rückkehr aus Rom statt.

[102] Resgestae (wie Anm. 5), Nr. 588.

[103] So Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 31.

[104] *tu* [...] *in urbem* [...] *te conferre curasti. Vidimusque* [...]. Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8) 155, (Dokument IV).

pflegten man deren Akten an den General zu schicken, der dann jeweils die Beschlüsse und die Wahl des neuen Provinzials bestätigte. Das war bisher offenbar noch nicht erfolgt, und daher wird Staupitz *provincialis electus* genannt.[105]

Nachdem Staupitz in Rom eingetroffen war, unterrichtete er den General über die Entwicklung der Lage in Deutschland. Einen Hinweis auf die Opposition unter den deutschen Observanten enthält ein Registereintrag des Generals vom 25. Mai 1510, der den Inhalt eines Schreibens wiedergibt, das er an die Brüder der deutschen Kongregation richtete. Aegidius von Viterbo ermahnte sie zum Frieden und befahl ihnen, während des Romaufenthalts des Vikars keine Neuerungen vorzunehmen.[106] Das Verbot betraf höchstwahrscheinlich das Vorgehen der Renitenten, an Staupitz' Stelle einen neuen Vikar zu wählen; diese – inzwischen wohl schon verwirklichte – Absicht muss Staupitz gekannt und dem General mitgeteilt haben.

Aus den Monaten Juni und Juli liegen mehrere Registereinträge des Generals vor, die sich auf Staupitz und den Ordensstreit beziehen. Ihr historischer Zusammenhang, der bisher schwer durchschaubar erschien, wird jetzt auf dem Hintergrund der inzwischen genauer bekannten Widerstände in der Kongregation verständlich. Es war die Wahl Staupitz' zum Provinzial der sächsischen Provinz, die Irritationen und heftige Gegenwehr ausgelöst hatte. Die Opposition wandte sich formal gegen das Doppelamt, das Staupitz in seiner Person vereinigte, doch damit richtete sie sich zugleich grundsätzlich gegen die eingeleitete Verbindung von Kongregation und Provinz. Es widersprach dem Selbstverständnis der Observanten, dass ein Provinzial der unreformierten Konventualen zugleich als Vikar die Reformkongregation leitete. Durch die Wahl zum Provinzial der sächsischen Ordensprovinz war Staupitz in den Augen der Opposition kompromittiert und hatte sein Amt als Vikar der Kongregation verwirkt.

Gegen diese Bestreitung der Legalität des Doppelamtes richtete sich die Entscheidung des Generals. Nach der Notiz im Berliner Registerauszug wurde Staupitz am 14. Juni 1510 erneut (*iterum*) zum Vikar der deutschen Kongregation und zugleich der Provinz Sachsen „kreiert".[107] Die merkwürdige Ausdrucksweise hat Anlaß zu manchen Hypothesen gegeben. Worauf bezieht sich *iterum*? Welche Bedeutung hat *creatur*? Als *Vikar* brauchte

---

[105] Die bisherige Forschung kannte den Registereintrag vom 1. Mai nur in dem Wortlaut, den der Berliner Registerauszug bietet: *Germaniae congregationis vicarius Romam se confert, congregationis colla religionis jugo subjecturus* (Kawerau, Aus den Actis [wie Anm. 6] 603). Wie der Vergleich mit dem oben mitgeteilten originalen Text des Registerbandes Dd 11 im römischen Generalarchiv der Augustiner ergibt, handelt es sich bei dem Zusatz, dass Staupitz den Hals der Kongregation dem Joch des Ordens unterwerfen werde, um eine Interpretation, die offenbar auf den Verfasser der Auszüge im 18. Jahrhundert zurückgeht.

[106] Dd 11, 47r: *Hortamur fratres Congregationis Alemaniae ad pacem et charitatem mandamusque, ut dum vicarius est Romae nihil innovent* (in den edierten Resgestae Nr. 612 Lesefehler: *patres* statt recte *fratres* und *madamusque* statt recte *mandamusque*).

[107] Berliner Registerauszug – siehe Kawerau, Aus den Actis (wie Anm. 6): *Magister Joh. Stupiz vicarius iterum creatur tam congregationis quam Saxonum.* Danach auch Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 29.

Staupitz vom General überhaupt keine Ernennung noch Bestätigung; als Provinzial bedurfte er zwar der Bestätigung, wurde aber nicht „kreiert". Weijenborg hat in dem Wortlaut eine von Aegidius bewußt gewählte, für Staupitz zutiefst demütigende Formulierung sehen wollen.[108] Doch im Registerband Dd 11 des Augustiner-Generalarchivs fehlt dieser Eintrag! Wir werden wie bei dem oben besprochenen Text auch hier eine Interpretation des Exzerpisten zu sehen haben, die zudem unter falschem Datum eingeordnet ist. Denn im Registerband findet sich – allerdings unter dem 25. Juni 1510 – ein Eintrag, demzufolge der General Johann von Staupitz als Vikar und als Provinzial bestätigt (*confirmamus*).[109]

Ein Schreiben des Ordensgenerals an Staupitz vom folgenden Tag, dem 26. Juni 1510[110], gibt näheren Aufschluss darüber, wie die im Register festgehaltene Entscheidung vom Vortag zu verstehen ist. Es handelt sich dabei nicht um eine neuerliche Entschließung, sondern der Eintrag bietet nur das Regest der urkundlichen Ausfertigung des Entscheids vom Vortag, der wohl in einer *Minuta* festgehalten worden war.[111] Weijenborg hat dieses Schreiben so verstanden, dass der General darin Staupitz „in einer merkwürdigen Weise zum Provinzial von Sachsen bestellte".[112] Schon die demütigende Anrede, in der Staupitz nicht als Generalvikar, sondern nur als Magister adressiert werde, suggeriere, dass dieser „wie ein amtsloser Untertan vor ihm stehe und von ihm alle seine Aemter zu empfangen habe".[113] Die Formulierung „dezernieren wir dich [...] als Provinzial von Sachsen und als Vikar der Kongregation von Deutschland" sei „ein diplomatisches Meisterstück". Sie erwecke den Eindruck, „dass der Ordensgeneral Staupitz jetzt für beide Ämter angestellt habe, ohne dass dies jedoch klar behauptet" werde; denn die Bestätigung des Vikars der Kongregation stand dem General nicht zu, wohl aber die des Provin-

---

[108] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 174.

[109] Resgestae Nr. 644. Hier ist auf ein Problem einzugehen, das der Wortlaut des Registereintrags bietet und das der Forschung viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Denn Staupitz wird als Provinzial der Provincia *Reni* bezeichnet: *Confirmamus in vicarium Congregationis Alemaniae et provincialem provinciae Reni Magistrum Johannem Staupitz.* Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 55, hat hieran weitgehende Überlegungen geknüpft und vermutet, dass Staupitz auch zum Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz ausersehen gewesen sei. Diese Folgerung ist jedoch abwegig. Es handelt sich vielmehr ganz offensichtlich um ein bloßes Schreibversehen (*Reni* für *Saxoniae*; auch Albericus de Meijer korrigiert in seiner Edition der Resgestae [Nr. 644] in *Saxoniae*). Das beweist nicht nur das Schreiben des Generals an Staupitz vom folgenden Tag, sondern auch ein weiteres vom 30. Juli, in dem von dem rheinisch-schwäbischen Provinzial als von einer *nicht* mit Staupitz identischen Person die Rede ist (Resgestae Nr. 679). Als Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz war am 28. Oktober 1509 Sigfried Calciatoris bestätigt worden (Resgestae Nr. 400). Siegfried Calciatoris war 1509 auf dem Provinzialkapitel der rheinisch-schwäbischen Provinz in Hagenau wiedergewählt worden, der auch noch am 17. Mai 1510 als solcher begegnet.

[110] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 155f. (Dokument IV). Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 31 Anm. 1.

[111] So schon Jedin, Augustinerquellen (wie Anm. 7), 259f.

[112] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 174.

[113] Ebd.

zials.[114] Diese Deutung des Schreibens lässt sich aber nicht aufrecht erhalten. Schon sein Gesamttenor spricht dagegen. Denn der General würdigte die Bemühungen um den Ausgleich der früheren Streitigkeiten zwischen Kongregation und Provinz, hob ausdrücklich Staupitz' Anteil daran hervor und zollte dessen mühevollem Einsatz seine Anerkennung. Die dann folgende Entscheidung wurde mit der Hoffnung begründet, dass Staupitz dies alles künftig noch wirkungsvoller und eifriger erreichen könne.[115]

Der von Weijenborg in den Mittelpunkt seiner Deutung gestellte Passus lautet: *per has nostras litteras te Provincialem Saxoniae et Vicarium congregationis Alamaniae decernimus, declarantes te potiri utraque auctoritate et potestate, sicut hactenus tam provincialis praedictae provinciae quam vicarius praedictae congregationis potiti sunt: In nomine patris et filii et spiritus sancti, Amen.*[116] Wie die Verben *decernere* und *declarare* sowie die *Invocatio Trinitatis* zeigen, handelt es sich um einen feierlichen Rechtsentscheid des Generals. Dies wird unterstrichen durch die anschließende *Sanctio*: Der General befiehlt allen Angehörigen der Provinz und der Kongregation unter Androhung der auf Rebellion stehenden Strafe und bei Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts, Staupitz denselben Gehorsam zu leisten wie ihm, dem General, selbst.[117] Aus der Vorgeschichte, die erst anhand der von Eckermann veröffentlichten Quellen und des von mir gefundenen Schreibens vom April 1510 genauer rekonstruiert werden kann, die Weijenborg noch nicht bekannt waren, lässt sich klar erkennen, worauf sich die Entscheidung des Generals bezieht. Die renitenten Konvente hatten in ihrer Appellation die Rechtsauffassung vertreten, dass Staupitz durch die Annahme der Wahl zum Provinzial sein Amt als Vikar verloren habe und dessen Rechte nicht mehr ausüben könne.[118] Um diesen Einspruch gegen die Legalität des Doppelamtes ging der Rechtsstreit, und auf diese offene Frage bezieht sich das Urteil, das Aegidius fällte. Daher ist es formal-rechtlich ganz korrekt – und keineswegs eine beabsichtigte Demütigung – wenn die Amtsbezeichnungen Staupitz', die doch gerade Gegenstand des Verfahrens waren, in der Adresse nicht genannt werden. Der General „dezerniert" nicht Staupitz *zum* Provinzial und Vikar, sondern er entscheidet in dem anhängigen Streit, *dass* Staupitz zu Recht sächsischer Provinzial *und* Vikar der deutschen Kongregation *ist*[119] und deshalb die Ausübung der *autoritas* und *potestas beider* Ämter mit Recht geschieht. In diesem Sinne muß die Bestätigung (*confirmamus*), von der in dem Registereintrag vom Vortag die Rede war, verstanden werden.

---

[114] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 175.

[115] [...] *tu post longos labores in urbem ad omnia componenda et pacanda non sine tuo quam maximo incommodo te conferre curasti. Vidimusque, quantum laboris quotque incommoda passus sis, dum haec agitares, et animum tuum ad ea omnia peragenda, quae paci omnium ac quieti conducere viderentur* – siehe Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument IV, Abs. 3.

[116] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument IV, Abs. 4–5.

[117] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument IV, Abs. 6.

[118] S.o. 14f.

[119] Der Satz ist also als ein um den Infinitiv verkürzter AcI zu verstehen: *te Provincialem Saxoniae et Vicarium congregationis Alamaniae* [esse] *decernimus*.

Einen Monat später, am 25. Juli 1510, richtete Aegidius von Viterbo ein weiteres Schreiben an Staupitz.[120] Darin reagiert er auf Nachrichten, dass viele Brüder sich unerlaubt außerhalb der Kongregation (*extra congregationem*) aufhielten. Weijenborg meint, es handele sich „um Kongregationsangehörige, die der Meinung waren, dass Staupitz durch seine Unionspolitik seine Befugnisse überschritten habe, und die deswegen aus dem Generalvikariat geflohen waren".[121] Doch es geht nicht nur um „vereinzelte Gegner und Flüchtlinge".[122] Das *extra congregationem esse* ist hier grundsätzlicher zu verstehen; wenn von *multi fratres* die Rede ist, so zielt das auf jene Konvente, die sich einer von dem Provinzial (und daher ihrer Meinung nach Nicht-mehr-Vikar) Staupitz geleiteten Kongregation nicht länger zugehörig fühlten und schon einen neuen Vikar gewählt hatten. Der General ermächtigte Staupitz, gegen diese vorzugehen und sie – notfalls mit Hilfe des weltlichen Arms – zu zwingen, in die Kongregation, d.h. unter die Jurisdiktion Staupitz' als des rechtmäßigen Vikars, zurückzukehren.

Diese Deutung wird gestützt durch das Schreiben des Ordensgenerals vom 29. Juli 1510, in dem er sich an alle Mitglieder der deutschen Kongregation wandte. Daraus ist erkennbar, dass sich schon das vorherige Schreiben an Staupitz gegen die Opposition unter den deutschen Observanten richtete. Denn hier befiehlt der General, Streit und Auflehnung aufzugeben und dem Vikar Gehorsam zu leisten. Im Falle der Nichtbefolgung seines Befehls müsse er gegen die Ungehorsamen als Rebellen und Feinde des Ordens vorgehen.[123] Unter dem 30. Juli ist im Register des Generals der Befehl an Staupitz vermerkt, die Brüder, *qui extra congregationem sunt*, zur Rückkehr zu zwingen. Um jede Ausweichmöglichkeit abzuschneiden, wurde zugleich den Provinzialen der bayerischen und der rheinischen Provinz die Aufnahme von Angehörigen der Kongregation untersagt.[124]

Staupitz konnte also mit der Bilanz seiner Romreise zufrieden sein. Der General hatte sich voll und ganz auf seine Seite gestellt und ihm für das weitere Vorgehen die nötige Rückendeckung verschafft. Wann Staupitz nach Deutschland zurückkehrte, ist nicht sicher, und es steht auch nicht fest, ob er die Schreiben des Generals vom Juni und Juli mitbrachte oder ob sie ihm nachgesandt wurden.[125] Das ist auch von geringerer Bedeutung als die Tatsache, dass er diese Dokumente zur rechtlichen Basis seines weiteren Vorgehens machte.

---

[120] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 156 (Dokument V).

[121] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 176.

[122] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 178.

[123] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 157 (Dokument VI).

[124] Resgestae Nr. 679.

[125] Kunzelmann V (wie Anm. 1), 458, nimmt an, dass Staupitz bis Anfang August bei dem General in dessen Sommerresidenz Soriano blieb und Ende August wieder in Deutschland eintraf. Er habe die Briefe wohl persönlich in Empfang genommen, da er sie schon im September in Neustadt/Orla habe vorzeigen können; dies sei aber im Fall der Nachsendung kaum möglich gewesen. – Die Artikel der Neustädter *convocatio* lassen aber nicht erkennen, ob Staupitz die Schriftstücke vorlegte.

V. Das Neustädter Unionskapitel

Offenbar hat Staupitz nun Anfang August erneut zu der verschobenen Versammlung in Neustadt an der Orla eingeladen und sich dabei auf die Entscheidung des Generals berufen. Denn am 16.[126] August erfolgte bereits eine zweite Appellation der renitenten Konvente *contra mandatum tam ipsius generalis quam Staupitii*[127], die eine Reaktion auf die erneute Aufforderung zur Teilnahme darstellte. Die Renitenten akzeptierten also das Urteil des Generals nicht, sondern wandten sich nun – wie bereits in der ersten Appellation angekündigt – an die höchstrichterliche Instanz des Papstes.

Staupitz hat diese erneute Appellation nach der erfolgten Rückendeckung durch den General ignoriert. Am 8. September 1510 trat die verschobene *convocatio patrum* in Neustadt an der Orla zusammen,[128] an der die Appellanten selbstverständlich nicht teilnahmen. Auffällig ist diese Bezeichnung der Zusammenkunft als *convocatio patrum*. Kolde vermutet, dass dort ein Kapitel der Reformkongregation stattgefunden habe;[129] nach Weijenborgs Ansicht handelte es sich „nicht um ein eigentliches Kapitel, weil ein solches erst für 1511 vorgesehen war, sondern nur um eine Sitzung, bei der nur eine beschränkte Anzahl der kapitelberechtigten Amtsträger anwesend war",[130] und ähnlich meint Kunzelmann, es habe sich wohl nur um eine Versammlung der führenden Köpfe, vor allem der Prioren, gehandelt.[131] Doch Staupitz' Einladung war eine solche *ad Capitulum*. Auch das dort verabschiedete Dokument, die Neustädter Artikel[132], legen diese Deutung nahe. Mehr noch: Offensichtlich war die Versammlung in Neustadt das in der Bulle von 1507 vorgesehene Unionskapitel, an dem sowohl Observante als auch Konventuale teilnahmen. Denn die Beschlüsse verweisen gleichermaßen sowohl auf das Münchner Kapitel der Kongregation als auch auf das Kapitel der Provinz in Münnerstadt: *Item probamus et observari disponimus definitiones capitulorum Monacensis et Minnerstadensis.*[133] Auf ein Unionskapitel weist auch hin, dass von den Versammelten das Vorgehen (*processus*) Staupitz', „uns gegenseitig zu

---

[126] Als Datum gibt Neelsbach, Monasterii (wie Anm. 93), 477 *die veneris 19 Augusti* an. Der 19. August war 1510 aber ein Montag. Da sich eher bei der Ziffer als bei dem Wochentag ein Schreib- oder Lesefehler eingeschlichen haben kann, ist wohl zu lesen: *die veneris 16. Augusti*.

[127] Neelsbach, Monasterii (wie Anm. 93), 477. Auch diese Appellation wurde erst durch die Veröffentlichung Eckermanns (wie Anm. 9) bekannt.

[128] Der dortige Konvent der Augustinereremiten gehörte zur Reformkongregation.

[129] Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 239; ihm folgt Rudolf Großkopf, Das Augustiner-Eremiten-Kloster in Neustadt (Orla) im Rahmen der Heimatgeschichte, Neustadt/Orla 1925, 84f.

[130] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 179.

[131] Darauf weise der terminologische Gegensatz zu dem erwähnten *capitulum Monacense* hin; Kunzelmann V (wie Anm. 1), 166 Anm. 896.

[132] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 154f. (Dokument II). Vgl. Adolar Zumkeller, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt, II: Augustinerkloster Münnerstadt, Würzburg 1967, Nr. 1101.

[133] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument II, Abs. 8.

vereinen" (*nos mutuo uniendo*) gebilligt wurde.[134] Nur ein Kapitel, nicht aber eine Konferenz von Vertretern der Kongregation konnte ratifizieren (*ratificamus*), wollen und befehlen (*volumus et mandamus*), gutheißen (*probamus*), verfügen (*disponimus*); nur ein Unionskapitel konnte Anordnungen über die Anpassung der Konventualen-Konvente geben.

Die Deutung der Neustädter Versammlung als abschließendes Unionskapitel erfährt ihre Bestätigung durch eine längst veröffentlichte, aber in unserem Zusammenhang unbeachtet gebliebene Quelle. Herzog Georg von Sachsen teilte am 28. Oktober 1510 seinem Amtmann in der Stadt Sangerhausen, wo sich eines der renitenten Augustinerklöster befand, folgendes mit: *Wir sein von den wirdigen u.l.a.* [unseren lieben Andechtigen] *den vetern s. Augustins einsidelerordens irsucht mit bericht, das sye neben andern iren clostern itzt vorschynner zeit ein gemeyn capitel zur Newestat an der Orlaw des vicariats und provicialats halben, wie es hinfurder dem orden zu gut domit sul furgenommen und gebraucht werden, gehalten und eyn entliche meynunge beslossen haben.*[135]

War die Neustädter *convocatio* also ein gemeinsames Kapitel von Vikariat und Provinz, das vorgesehene Unionskapitel, so erscheinen die Neustädter Artikel in einem neuen Licht. Alle schweren Vorwürfe, die Weijenborg gegen das angeblich unrechtmäßige Vorgehen der Neustädter Väter erhoben hat, sind dann völlig grundlos. Denn Weijenborg geht von der falschen Voraussetzung aus, dass sie die Ernennung Staupitz' zum Provinzial und die dabei erhaltenen Vollmachten als „eine rechtsgültige Herbeiführung der Union" betrachtet, andererseits sich aber – im Widerspruch dazu – auf die Memminger Bulle berufen hätten. Dies sei „ein Musterbeispiel eines herabgekommenen Rechtsdenkens".[136] Tatsächlich entsprach das Vorgehen aber durchaus dem in der Bulle vorgesehenen Ablauf. Indem nämlich von den Anwesenden die Kapitelsbeschlüsse von München und Münnerstadt ratifiziert wurden, in denen die Kongregation und die Provinz je für sich den Unionsplan gebilligt hatten, wurde der Zusammenschluss beider Verbände durch die *convocatio* aus Vertretern beider Teile bestätigt und die Union vollzogen. Die versammelten Väter bezeugten feierlich, dass sie so, wie sie der zu vollziehenden Union (*in unionem fiendam*) auf dem Kapitel in München (bzw. die Provinz in Münnerstadt) zugestimmt haben, nun auch der vollzogenen (*in factam* [*unionem*]) zustimmen gemäß den Artikeln der Memminger Bulle.

Ausdrücklich wurde betont, dass die Absicht des Zusammenschlusses nicht die Vernichtung des Vikariats ist, sondern das Wachstum der Observanz. Bei den künftigen Wahlen sollte die Empfehlung und Bestätigung durch den Präsidenten des Kapitels ausreichend sein, wie es in der Kongregation üblich war (d. h., sie bedürfen keiner Approbation durch den General); dies galt unbeschadet des sonstigen Gehorsams gegenüber dem General. Das Vorgehen von Staupitz bei der gegenseitigen Vereinigung wurde ratifiziert, alle etwaigen rechtliche Fehler und Mängel sollten als behoben gelten. Den Distrikt-

---

[134] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument II, Abs. 5.

[135] Felician Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik des Herzogs Georg von Sachsen, I, Leipzig 1905 [Ndr. 1985], XXVf. Anm. 2.

[136] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 179 (zu Art. I), und passim.

(Provinzial-) Vikaren[137] wurde aufgetragen, für die Beachtung der Vereinigungsartikel getreu zu sorgen, die einzelnen Brüder darüber zu informieren und mit höchster Sorgfalt über die wesentlichen Punkte wachen. Die Neustädter Väter verlangten ferner, dass die Mitglieder der Union den Brüdern, die vom Gehorsam gegenüber dem Vikar-und-Provinzial abgefallen waren und vor Laien und Außenstehenden übel redeten, ruhig und affektlos (*absque passione*) die Unschuld von Staupitz und der Union erklärten. Die Entscheidungen der Kapitel von München und Münnerstadt wurden gebilligt und zu beobachten befohlen. Die (Provinzial-) Vikare sollten sie den Konventen übermitteln und verpflichtend machen.

Im letzten Artikel wurde gefordert, *quod consuetudines singulorum conventuum, quantum sine scandalo fieri poterit, pro dispositione legum observantiae moderentur vel omnino deponantur.*[138] Es ist völlig klar, dass es sich bei den *consuetudines* der einzelnen Konvente, die den Gesetzen der Observanz entweder angeglichen oder gänzlich aufgehoben werden sollen, um die Klöster der *Konventualen* in der sächsischen Provinz handelt. Sonst ergäbe die Formulierung *pro dispositione legum observantiae* gar keinen Sinn; denn in den Konventen der Kongregation galten ja bereits die *leges observantiae*. Dieser Artikel entsprach vollkommen den Bestimmungen der Memminger Bulle, die vorsahen, dass die noch nicht hinlänglich reformierten Konvente der sächsischen Provinz sich den übrigen (nämlich denen der Observanz) angleichen sollten.[139] Es ist eine völlige Missdeutung und die Folge arger Voreingenommenheit, wenn Weijenborg aus dieser Bestimmung herauslesen will, dass die Neustädter Väter „die Konvente ihrer *observanten Richtung* auf(forderten), ihre althergebrachten frommen Sondergewohnheiten zugunsten einer totgeborenen Union auf das Mindestmass zu beschränken".[140]

In der Memminger Bulle war die Neuwahl eines Oberen der Union (eines Vikars-und-Provinzials) vorgesehen, doch war dies überflüssig geworden; hatte doch der General schon Staupitz in diesem Doppelamt bestätigt. Jedenfalls trat dieser in der Folgezeit als Vikar-und-Provinzial auf.

Nach diesen Neustädter Beschlüssen ließ Staupitz nun im Herbst 1510 bei dem Wittenberger Drucker Johannes Rhau-Grunenberg[141] eine Dokumentensammlung drucken.[142] Sie enthielt außer der Bulle des päpstlichen Kardinallegaten aus dem Jahre 1507 sowie den Artikeln der Neustädter *convocatio* die Schreiben des Generals vom 26. Juni, 25. Juli und 29. Juli 1510.

---

[137] Die Amtsbezeichnung lautet hier *vicarii districtuum*. Vgl. dazu Wilhelm Ernst Winterhager, Martin Luther und das Amt des Provinzialvikars in der Reformkongregation der deutschen Augustiner-Eremiten, in: Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm, hg. v. Franz J. Felten und Nikolaus Jaspert, Berlin 1999, 707–738.

[138] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), Dokument II, Abs. 9.

[139] *permittantur domus seu conventus ipsius Provinciae Saxoniae non satis reformati sese propositis Capitulis componere et caeteris conformare.*

[140] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 182; meine Hervorhebung.

[141] So die begründete Vermutung bei Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 151.

[142] Offenbar ist nur noch ein einziges Exemplar in der Vatikanischen Bibliothek vorhanden. Druckbeschreibung bei Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 151f.

In dem Begleitschreiben, datiert zu Wittenberg am 30. September 1510[143], bezeichnet sich Staupitz als Vikar-und-Provinzial. Dieser Druck enthielt somit alle rechtlich relevanten Unionsdokumente. Es handelte sich bei dem Vorgang also nicht, wie die bisherige Forschung meinte, um die erst jetzt von Staupitz veranlaßte Bekanntmachung der Bulle von 1507 als *Auftakt* zur Durchführung der Unionspläne, sondern um die Publikation der Rechtsgrundlagen für die soeben *vollzogene* Union.

VI. Die Fortdauer der Opposition und die angebliche(n) Gesandtschaft(en) der Renitenten nach Rom

Über ablehnende Reaktionen bei den Konventualen der sächsischen Provinz ist überhaupt nichts bekannt. Dagegen erfahren wir, dass in der Kongregation die sieben renitenten Konvente auch weiterhin ihren Widerstand fortsetzten. In dem zitierten Schreiben Herzog Georgs vom 28. Oktober 1510 wird die andauernde Opposition des Sangerhauser Konvents, der zu den sieben renitenten Klöstern gehörte, erwähnt: *Uber dyeselbige ufgerichte und beslossene ordenunge, so durch die veter obgnant dem orden zu nutz und gedeyen irkant, sollen sich dye samplunge* [der Konvent] *obgedachts ordens zu Sangerhusen neben andern iren anhengern understehen, derselbigen ufgerichten ordenunge, zu Newestat beslossen, aus mutwilligem furnehmen zu widerstreben entkegenzusetzen* [...].[144] Der Orden – also wohl Staupitz[145] – habe die Hilfe des Herzogs erbeten, damit der Konvent in Sangerhausen den Neustädter Beschlüssen Folge leiste. Daher wies Herzog Georg seinen Amtmann an, die Brüder im Namen des Fürsten aufzufordern, dass sie sich nach dem, was das Neustädter Kapitel beschlossen habe, *gehorsamlich halten und nicht widerstrebelich irzeigen, uf das uns nicht ursach gegeben, in ander wege dareynzusehen*. Für den Fall, dass der Widerstand fortgesetzt werde, wurde dem Amtmann aufgetragen, die Kleinodien des Klosters *uf furder ansuchen des vicarien*, also Staupitz', zu inventarisieren, damit die Brüder diese nicht etwa zur Finanzierung ihres Ordens-„Krieges" verwenden könnten.[146]

Böhmer und die ihm folgenden Forscher haben angenommen, dass die oppositionellen Klöster (erst!) im Herbst 1510 – nämlich unmittelbar nach der angeblichen ‚Veröffentlichun' der Bulle durch Staupitz – aktiv geworden seien, um die Durchführung der Pläne zu verhindern. Die sieben renitenten Konvente hätten sich nun entschlossen, an den Papst zu appellieren und zu diesem Zweck zwei Abgesandte nach Rom zu schicken: einen namentlich nicht bekannten Mönch und Martin Luther. Diese ganz hypothetische Konstruktion ist durch die genauere Kenntnis der Streitigkeiten nun hinfällig.

---

[143] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 153f. (Dokument I). Der Druck wird demnach im Oktober 1510 erfolgt sein.

[144] Sächs. HStA Dresden, Kop. 112, fol. 136; Auszug: Gess (wie Anm. 135) I, XXVf. Anm. 1.

[145] S.u. die Formulierung *uf furder ansuchen des vicarien*!

[146] Wie Anm. 144.

Denn die renitenten Klöster sind nicht erst nach Staupitz' Publikation der Unionsdokumente tätig geworden. Wie inzwischen bekannt ist, hatten sie bereits am 21. April 1510 und erneut am 16. August 1510 appelliert. Während sich diese Appellationen quellenmäßig belegen lassen, entbehrt die von Böhmer und der ihm folgenden Forschung hypothetisch postulierten Appellation im Herbst jeden Anhalts in den Quellen.

Böhmer versucht, die Hypothese über einen angeblichen Beschluss der sieben renitenten Konvente mit einer Nachricht über die Reise Natins und Luthers nach Halle zu verbinden. Die *vorschrifft*, die man von dem Magdeburger Erzbischof erlangen wollte, wird als Genehmigung für eine Appellation in Rom gedeutet. Böhmers Verlegung in den Herbst des Jahres 1510 ist von der Absicht bestimmt, einen Zusammenhang mit der für diese Zeit angenommenen Romreise herzustellen; die Episode gehört aber in das Jahr 1506.[147] Böhmer vermutet, dass der Vorstoß in Halle erfolglos geblieben und dass nun auf einer Konferenz der Renitenten in Nürnberg ein Beschluss zur Appellation gefaßt worden sei. Doch dieses entscheidende Gelenk seiner Darstellung hat nicht die Spur eines Quellenbelegs für sich. Über eine Zusammenkunft der Renitenten im Herbst 1510 ist nichts bekannt, und die Verlegung nach Nürnberg resultierte allein aus der Rolle, die Böhmer dem Nürnberger Konvent bzw. dem Rat der Reichsstadt in dem Konflikt beimisst.

Nach Böhmer hätten sich nun die Abgesandten der renitenten Konvente auf die Reise nach Rom begeben, um dort ihre Klage an der Kurie vorzubringen. Böhmer nimmt dabei ein grob ungesetzliches Verhalten an: „Diese Beschwerde war nach der Bulle Carvajals zweifellos rechtlich nicht mehr zulässig. Sie ließ sich weiter kaum mit den Statuten der Kongregation vereinbaren, welche den Gliedern derselben ausdrücklich verboten, ohne spezielle Erlaubnis des Generalvikars irgendeine Gesandtschaft zu übernehmen, und endlich war sie auch, wie die Renitenten sich bei einiger Überlegung im voraus hätten sagen können, vollkommen aussichtslos, da die zentralen Ordensbehörden notorisch auf der Seite des Vikars standen."[148] Gleichwohl sei die Delegation, „sicherlich ohne erst die hierzu von Staupitz nötige Spezialerlaubnis einzuholen",[149] nach Rom gezogen. Diese Argumentation lässt sich nach dem jetzigen Kentnisstand nicht mehr aufrecht erhalten. Die Renitenten betrachteten Staupitz gar nicht mehr als ihren Vikar, sondern Simon Kaiser!

In den Augen der Ordensleitung war das Verhalten der Renitenten, zumal nach der Entscheidung des Generals, jedenfalls ein schwerer Verstoß gegen die Ordensdisziplin. Wären Abgesandte in Rom erschienen, hätte es ihnen teuer zu stehen kommen können – wie die Behandlung zeigt, die Nikolaus Besler wenige Jahre zuvor erfahren hatte.[150] Im Vergleich zu dessen Vergehen wog

[147] Eine Begründung habe ich dargelegt in einem Beitrag für die leider ungedruckt gebliebene Festschrift für Tibor Fabinyi zum 70. Geburtstag; ich werde ihn an anderer Stelle publizieren.

[148] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 57f.

[149] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 58.

[150] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 300.

das Verhalten der Opposition noch weit schwerer; war es doch gegen ausdrückliche Befehle des Ordensgenerals gerichtet, der die Ungehorsamen mit der auf Rebellion stehenden Strafe bedroht hatte.

Böhmer bezieht eine Notiz im Register des Generals, der im Januar 1511 ein Appellationsverbot aussprach, auf das Erscheinen der Delegation der renitenten Konvente in Rom. Der Eintrag, der nur nach dem Wortlaut des Berliner Registerauszug bekannt ist, lautet dort: *Appellare ex legibus Germani prohibentur. Ut res Germanae ad amorem et integram oboedientiam redigerentur, Fr. Johannes Germanus ad Vicarium missus est.*[151] Böhmer deutet: „Die Opponenten versuchten im Januar 1511 in Rom zu appellieren. Aber es ward ihnen die hierzu nötige Erlaubnis versagt."[152] Er entwirft folgenden Ablauf der Ereignisse: „Im Januar 1511 langten die beiden Delegierten in der ewigen Stadt an. Sie hielten sich bei der Ausrichtung ihrer Mission streng an den in den Ordensstatuten vorgeschriebenen Instanzenzug. D.i. sie suchten gleich am zweiten Tage nach ihrer Ankunft den Ordensprokurator in San Agostino auf, präsentierten ihm ihre Beglaubigungsschreiben und baten um die Erlaubnis, ihre Sache an der Kurie weiter zu verfolgen. Aber der Prokurator wies sie ab. Es blieb ihnen daher nichts anderes übrig, als nach vierwöchigem Aufenthalte in Rom wieder nach Deutschland zurückzukehren."[153] Die anschauliche Schilderung ist freilich vollständig das Produkt historischer Fantasie!

Nun ist inzwischen bekannt, dass eine – von Böhmer nur vermutete – Appellation tatsächlich stattfand, jedoch schon Mitte August; es war zudem bereits die zweite Appellation der Renitenten (und zwei weitere sollten noch folgen). Wenn die Delegation aber erst im Januar in Rom eingetroffen wäre, hätte die Abreise aus Deutschland erst geraume Zeit nach der August-Appellation stattgefunden. Oder man müsste annehmen, dass die Abgesandten zwar schon früher in Rom eingetroffen wären, die Entscheidung über ihre Appellation sich aber länger hinausgezögert hätte. Bei genauerem Hinsehen weist die hypothetische Rekonstruktion Böhmers noch eine Reihe von weiteren Inkonsistenzen auf: Er nimmt an, dass die Delegierten, die sich nach seiner Meinung doch mit ihrem ganzen Unternehmen ohne Genehmigung Staupitz' über die Ordensstatuten hinweggesetzt und gegen die Weisungen gehandelt hatten, sich jetzt strikt an die Ordensstatuten und den darin vorgeschriebenen Instanzenweg gehalten hätten. Er lässt sie nicht beim General, sondern beim Ordensprokurator[154] vorstellig werden und diesen sie abweisen. Nun ist das Appellationsverbot im Register zwar – wie die meisten dort festgehaltenen Entscheidungen – passivisch formuliert; doch wird hier nicht eine Entscheidung des Generalprokurators referiert, sondern das Subjekt der Entscheidung ist zweifellos der General selbst. Entschließungen

---

[151] So im Berliner Registerauszug (Kawerau, Aus den Actis [wie Anm. 6], 604; danach in Resgestae I, 811 (Originalregister verloren).

[152] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 31.

[153] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 58f.

[154] Generalprokurator des Ordens war (bis 1518) Ioannes Antonius de Chieti OESA. Vgl. David Gutiérrez, Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518–1648, Rom 1975, 40, 42–45.

des Prokurators sind, soweit ich sehe, niemals in dem Register vermerkt. Der General und nicht der Prokurator war es ja auch, der einen deutschen Augustiner (aus Rom) zu Staupitz schickte.

Es ist auch nicht plausibel, warum die Gesandtschaft überhaupt bei der Ordenskurie die Genehmigung zur Appellation einholen sollte, wollten sie doch auch gegen den General appellieren. Da sie die Appellation beim Papst vorzubringen gedachten, wäre es zudem wenig sinnvoll gewesen, überhaupt bis nach Rom zu wandern, denn den Winter 1510/11 verbrachten Papst Julius II. und die päpstliche Kurie in Bologna.[155] Auch Staupitz war, als er einige Jahre zuvor, Geschäfte an der Kurie zu erledigen hatte und sich damals der Papst ebenfalls in Bologna aufhielt, nicht nach Rom gezogen.[156]

Gegen Böhmers Darstellung lässt sich noch ein grundsätzlicher Einwand vorbringen. Es ist ein bloßes Postulat, dass die (von ihm nur angenommene) Appellation der Renitenten von Abgesandten in Rom persönlich überbracht wurde. Diese Annahme ist allein dadurch motiviert, Luthers Romreise mit einer Appellation der Renitenten in Verbindung zu bringen. Doch gibt es in den Quellen überhaupt keinen Hinweis darauf, dass Bevollmächtigte der Opposition zu irgend einem Zeitpunkt nach Rom gezogen wären, um (eine der insgesamt vier) Appellationen zu überbringen; auch in dem Registereintrag ist nicht die Rede davon, dass eine Gesandtschaft in Rom erschienen war. (Luther ist später auch nicht nach Rom gezogen, als er *ad Papam melius informandum* appellierte!) Es genügte eine Erklärung vor einem Notar, der darüber ein Notariatsinstrument anfertigte und sog. „Apostel" (Apostelbriefe)[157] ausstellte, die an die angerufene Instanz befördert wurden. Wie sich noch zeigen wird, besaßen die Renitenten einen Prozessbevollmächtigten in Rom, so dass auch deshalb eine riskante Delegation unnötig erscheinen musste.

Das Verbot der Appellationen kann durch ein von mir neu aufgefundenes Schreiben des Generals vom 17. Januar 1511 an die sieben renitenten Konvente aufgeklärt werden.[158] Zweifellos handelt es sich um das Dokument, das im Register resümiert wird. Aegidius von Viterbo skizzierte darin als den Zweck der Union die Beendigung der Streitigkeiten zwischen Kongregation und Provinz. Zur Befriedung habe der General die geschlossene Union und die Verträge gebilligt und schriftlich bestätigt. Um alles umso friedlicher und ruhiger zu gestalten, habe er „eurem Vikar auch die Last der Provinz auferlegen" wollen. Nun aber sei ihm die Appellation zu Gesicht gekommen,

---

[155] Julius II. hatte am 17. August 1510 Rom verlassen und kehrte erst am 26. Juni 1511 dorthin zurück. Den Winter verbrachte er in Bologna. Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste (wie Anm. 15), 784–810.

[156] Vgl. Schneider, Intervention (wie Anm. 12), 309–311.

[157] Apostelbrief ist im mittelalterlichen Verfahrensrecht der Bericht, den die untere richterliche Instanz (*iudex a quo*) bzw. ein Notar auf die Bitte einer Partei, die gegen eine Entscheidung appelliert, an die höhere Instanz (*iudex ad quem*) sendet. Er enthält eine Schilderung des bisherigen Verfahrensablaufes und eine Beurteilung der Berechtigung der Appellation sowie ggf. auch die bisherigen Prozessakten. Vgl. Johann Baptist Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Bd. II, Freiburg/Br. ^{4}1934, 342.

[158] Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 261–263 (Abschrift).

die ihn höchst verwundert habe. Dem Argument, dass der Vikar nicht zwei Ämter bekleiden könnte, hielt Aegidius entgegen, dass nach geschlossener Union auch einem Amtsinhaber alle Vollmachten zu geben seien, da durch zwei Ämter leichter Zwietracht und Streitigkeiten entstünden. Damit nicht die Union beschädigt und die Anordnung des Generals beeinträchtigt werde, befahl Aegidius unter Hinweis auf den Ordensgehorsam und unter Androhung der Strafe für Rebellion, „dass ihr von derartigen Appellationen gänzlich Abstand nehmt und die Union und die früheren Verträge haltet,"[159] zumal es keinen Grund für ein anderes Verhalten gäbe. Nochmals drohte der General an, sonst mit schwereren Strafmaßnahmen gegen sie vorzugehen.

Zweifellos bezieht sich das Schreiben des Generals auf die zweite Appellation der Renitenten. Nachdem Aegidius nach der ersten Appellation vom April 1510 schon im Sommer desselben Jahres über den anhängigen Streitfall sein Urteil gefällt hatte, erklärte er jetzt aufgrund der Rechtslage (das meint der Registereintrag mit *ex legibus*) die Appellation für unzulässig. Der General schickte nun einen deutschen „Bruder Johannes" an Staupitz, der diesen wohl über die Entscheidung informieren sollte.[160]

Böhmers Beschreibung der Absicht des Generals, durch die Entsendung eines deutschen Ordensbruders aus Rom „die Mißvergnügten zu versöhnen", weckt verkehrte Assoziationen. Zum einen wurde er nicht zu den Renitenten geschickt, sondern zu Staupitz, zum andern war es erklärtes Ziel des Generals, die Rebellen zurückzuführen *ad amorem et integram oboedientiam*. Zu diesem Zweck leitete Aegidius im Frühjahr 1511 flankierende Maßnahmen ein, indem er sich an Kaiser Maximilian und an deutsche Fürsten wandte. Diese Aktionen lassen deutlich werden, wie ernst der Ordensgeneral die Lage einschätzte. Einem Registervermerk vom 18. März 1511 zu Folge schrieb Aegidius an den Kaiser und bat ihn um Hilfe bei der Befriedung der deutschen Kongregation.[161] Es handelt sich dabei um eine Antwort auf ein Schreiben des Kaisers. Da beide Dokumente nicht erhalten sind,[162] lässt sich leider nicht mit Sicherheit feststellen, ob der Kaiser sich in der Angelegenheit des Ordens-

---

[159] *ut ab hujusmodi appellacionibus omnino cessetis et unionem atque prima pacta teneatis.*

[160] Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 193f., nimmt an, dass es sich um Johannes Klein, den deutschen Subprior des römischen Klosters Sant' Agostino, handelte. Diese Vermutung hat große Wahrscheinlichkeit für sich, da Johannes Parvus im folgenden Jahr mit der Kollekte von Staupitz nach Rom zurückkehrte (Generalarchiv OSA Rom, Ll 2, fol. 57^{v}; abgedruckt: Resgestae I, Nr. 874). Zu Klein vgl. Kunzelmann VI (wie Anm. 53), 19–23. Allerdings wird dieser in anderen Eintragungen, in denen er im Register erscheint, meist *Joannes Parvus* genannt (Resgestae Nr. 304.587.663.874.1236); anders: 644 (*Germano*). 680.730.

[161] Resgestae I, Nr. 815: *Mart. 18 ad Imperatorem Maximilianum literae missae sunt. Responsumque his, quae ipse miserat, actaeque gratiae sunt, quod adeo familiariter scripsisset, tot etiam ac tanta promisisset. Oratusque est, ut id unum faceret, ut Germana Congregatio tanti principis auctoritate pacata ordini capitique attutum pareret.*

[162] Wie mir Herr Kollege Hermann Wiesflecker, Graz, freundlicherweise mitteilte, sind Korrespondenzstücke zwischen Kaiser Maximilian und dem Ordensgeneral aus den Jahren 1510–1512 nicht erhalten. Auch im römischen Generalarchiv der Augustiner sind diese Schreiben nicht nachweisbar.

streites an den General gewandt hatte; es spricht aber einiges dafür, weil die Registernotiz außer diesem Thema keine anderen Inhalte nennt. Trifft dies zu, so zeigt sich, welche Kreise die Auseinandersetzung schon gezogen hatte. Am ehesten ließe sich vermuten, dass der Kaiser von Seiten beunruhigter Reichstände wie etwa Nürnbergs um Intervention gebeten worden war.

Diese Annahme lässt sich auch durch eine weitere Eintragung im Register des Generals stützen. Danach sandte Aegidius am 1. April verschiedene Schreiben nach Deutschland, deren Adressaten *tam fratres, tam principes* waren; der Ordensgeneral ermahnte sie zum Frieden und zum Gehorsam gegenüber Staupitz.[163] Zugleich schickte er jetzt einen deutschen Bruder Dietrich (Theodoricus)[164] zum Kaiser, um die Angelegenheit durch einen persönlichen Abgesandten zu betreiben.[165] Schon im Vorjahr, als Aegidius Staupitz aufgefordert hatte, die Renitenten unter Strafandrohung zur Rückkehr in den Verband der Kongregation zu bewegen, hatte der General gestattet, *ut brachio saeculari utaris*.[166] Nun bemühte der General selbst den weltlichen Arm, wandte sich an den Kaiser und an Fürsten, um der Opposition Herr zu werden.

Bevor diese Briefe ihre Empfänger erreichten, hatte der Nürnberger Rat am 2. April 1511 eine Eingabe an den Ordensgeneral gerichtet.[167] Nach einer Darstellung der großen Verdienste der Reichsstadt um den Augustinereremitenorden kommt das Schreiben auf den gegenwärtigen Streit zu sprechen. Die Ursache der Zwietracht sah der Rat in dem Versuch einiger, unter dem Vorwand einer guten Sache den Orden zu untergraben. Es sei zu befürchten, dass – und nun wird der konkrete Anlaß genannt – durch die Union (der observanten Klöster) mit der sächsischen Provinz verderbliche Ärgernisse folgten und die Gefahr drohe, dass *regularis vita ac honesta conversatio* gänzlich vernichtet und beseitigt würden. Daher bat der Rat den Generalprior, dies nicht zu dulden, sondern die Sache gütlich beizulegen. Sollte dies dem General wegen der *importunitas* der gegnerischen Seite nicht möglich sein, möge wenigstens den (Nürnberger) Brüdern der Rechtsweg nicht verschlossen werden, sondern offenstehen.

Böhmer deutet dieses Dokument so, dass im April des Jahres 1511 eine *zweite* Gesandtschaft nach Rom gegangen sei, die dort dieses Protestschreiben des Rates gegen die Union übergeben habe. „Dass die Gesandten Ordensleute waren, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber versteht sich von selbst."[168] Das Schreiben verlange – nach dem (angeblichen) Scheitern der ersten Delegation – die Gewährung der Appellationsmöglichkeit für die Renitenten. Der

---

[163] Resgestae I, Nr. 819: *Ad Germanos scriptum est, tam fratres, tam principes, ut paci studentes vicario subsint.*

[164] Nicht identifiziert.

[165] Resgestae I, Nr. 819: *Ad rem efficiendam frater Theodoricus Germanus ad Imperatorem destinatur.*

[166] S.o. 19.

[167] Bayer. StA Nürnberg, Briefbücher des Rates Nr. 66, f. 186; Abdruck bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 166f.; zum Datum vgl. Eckermann, Dokumente (wie Anm. 9), 286, Anm. 14.

[168] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 32.

[169] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 32, 60.

Rechtsweg dürfe ihnen nicht – wie durch das Appellationsverbot des Generals geschehen – verwehrt werden, sondern müsse ihnen offen stehen.[169] Böhmer lässt die Frage in der Schwebe, ob an der Unternehmung „alle Konvente beteiligt waren oder nur der Nürnberger".[170] Gegen diese Deutung erheben sich aber mehrere Bedenken: Es geht aus dem Schreiben nicht hervor, dass der Brief durch eine Gesandtschaft überbracht werden sollte. Und dass es sich dabei um Ordensangehörige gehandelt habe, sei schon gar nicht „selbstverständlich"; war es doch – wie Böhmer in anderem Zusammenhang selbst anmerkt[171] – den Mönchen durch die Constitutiones der Kongregation verboten, *ambasiatam alicuius personae ecclesiasticae vel saecularis seu communitatis* [...] *sine vicarii licentia speciali* zu übernehmen.[172] Es handelte sich ferner um eine Aktion des Nürnberger Rates, nicht des Augustinerkonvents, so dass die Überlegung Böhmers, ob noch weitere renitente Konvente daran beteiligt gewesen sein könnten, abwegig ist.

Vor allem aber lässt sich aus dem Schreiben des Nürnberger Rates durchaus nicht schließen, dass es sich um eine zweite *Gesandtschaft* gehandelt hätte. Der Brief bot dem General weitere Auskünfte durch die Unterzeichner bzw. Siegler (*consignatores*)[173], nicht aber durch die Überbringer an. Aus dem Schriftstück geht auch keineswegs hervor, „dass die Nürnberger [...] die in Rom im Januar gefällte Entscheidung als eine Rechtsverletzung betrachteten".[174] Denn von einer bereits getroffenen Entscheidung ist nicht die Rede. Vielmehr wird der Generalprior überhaupt erst gebeten, *ut non tam nefandum accidere patiatur, sed benigne (ut vestram decet reverentiam) causam hanc sedare ac discutere velit.* Nur für den Fall (*sin vero*), dass dies wegen der *importunitas* der Gegner nicht möglich sei, möge doch der Rechtsweg den genannten Brüdern (des Nürnberger Konvents) nicht verschlossen werden, sondern offenstehen. Aus diesen Formulierungen lässt sich nicht erkennen, ob die Nürnberger Ratsherren von einem Appellationsverbot des Generals überhaupt Kenntnis hatten. Wenn dies der Fall war, so haben sie bewußt vermieden, darauf Bezug zu nehmen. Vollends lässt sich damit Böhmers Annahme, dass schon eine Delegation der renitenten Konvente aus Rom zurückgekehrt war und bereits eine erste abschlägige Antwort des Generals mitgebracht hatte, nur schwer in Einklang bringen. So kann das Schreiben des Nürnberger Rates weder als Beleg für eine noch gar für zwei Gesandtschaften herangezogen werden.

---

[170] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 60.
[171] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 58.
[172] Constitutiones (s.o. Anm. 72), cap. 20.
[173] [...] *quemadmodum P. V. ex harum literarum consignatoribus latius informari poterit.*
[174] So Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 299.

VII. Zwischen Vermittlung und Verurteilung

Über eine Reaktion des Generals, den das Generalkapitel in Viterbo am 27. Mai 1511 in seinem Amt bestätigte[175], auf das Schreiben der Stadtväter ist nichts bekannt.[176] Sie lässt sich aber als Hintergrund für das weitere Vorgehen von Staupitz vermuten. Dieser hatte im Sommer 1511 in Begleitung Nikolaus Beslers eine Visitationsreise durch Holland, Brabant, Westfalen und Sachsen durchgeführt.[177] Nach seiner Rückkehr unternahm er noch einen Vermittlungsversuch bei einer Zusammenkunft mit den Renitenten in Jena.

Der langwierige, zermürbende Konflikt blieb im Lager der Renitenten nicht ohne Erosionen. Schon *vor* dem Jenaer Treffen war es offenbar im Erfurter Konvent, der bisher auf Seiten der Opposition gestanden hatte, zu Kontroversen um die künftige Haltung in dem Ordensstreit gekommen. Es scheint, dass damals Johannes Lang[178] und auch Luther für Staupitz Partei ergriffen und dass der Wechsel beider nach Wittenberg im Spätsommer / Herbst 1511 damit in direktem Zusammenhang stand. Langs[179] Immatrikulation in Wittenberg am 24. August 1511[180] lässt sich mit der Parteinahme gegen seinen Erfurter Heimatkonvent in Verbindung bringen. Denn der Erfurter Augustiner-Theologe Bartholomäus Arnoldi von Usingen hat Lang später daran erinnert, dass er ihn aus dem Wittenberger „Exil" zurückgerufen habe „nach der anfänglichen Abpaltung von unserer Kongregation, der du angehangen hast gegen deinen Heimatkonvent – ob aber zu Recht oder zu

---

[175] Vgl. Eustasio Esteban, De capitulis generalibus ordinis tempore Aegidii Viterbiensis celebratis, in: AAug 9.1919, 171–182, hier 173f.

[176] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 60, will den Erfolg der Demarche aus einem Schreiben des Nürberger Rates an Staupitz vom 19. September 1511 herauslesen; darin wird aber die frühere Intervention beim General mit keinem Wort erwähnt. Vgl. dazu unten 33f.

[177] Besler, Vita (wie Anm. 53), 363. Am 12. April (*vigilia Palmarum*) war Staupitz in Mühlheim (Ehrenbreitstein) eingetroffen; von dort brach er mit Besler auf.

[178] Martin Burgdorf, Johann Lange der Reformator Erfurts, Kassel 1911; Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 416, 419ff.; Reinhold Weijenborg, Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt, in: RHE 55.1960, 819–875, hier 849; Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 482f.

[179] In der Matrikel steht Frater *Johannes Langkerur* (Carl Eduard Förstemann, Album Academiae Vitebergensis, I, Leipzig 1841, 38). Nach der plausiblen Erklärung von Hermann Hering, Epistolae Langianae, Halle 1886, 2, ist der verballhornte Eintrag als *frater Joh. Langk Erfur[dianus]* zu lesen; zustimmend Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 482.

[180] Die Immatrikulation erfolgte *Dominica decima* (Förstemann, ebd.). Georg Oergel, Vom jungen Luther. Beiträge zur Lutherforschung, Erfurt 1899, 132, interpretiert: „d.h. Ende August"; Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 428 Anm. 14 errechnet den „17. August". Der 17. August war der 10. Sonntag *nach Pfingsten*, der aber nicht gemeint sein kann, da das in der Matrikel *voraufgehende* Datum *Dominica post Assumpcionis* ist und dies 1511 der 17. August war, dem dann erst *Dominica decima* folgt. Es muss sich also um den 10. Sonntag *nach Trinitatis* handeln, den 24. August 1511. Das richtige Datum nennt Carl Bertheau in seinem Artikel über Heinrich von Zütphen in RE^3 22.1908, 737–742, hier 737, Z. 54.

Unrecht will ich hier nicht entscheiden".[181] Lang war aber nicht der einzige, der Erfurt verließ; dort sprach man später im Rückblick von einem großen Personalwechsel (*magna patrum mutacio*), der 1511 stattgefunden habe.[182] Für Luthers (zweiten und diesmal endgültigen) Wechsel nach Wittenberg steht kein Datum fest; wohl weil er bereits 1508 in Wittenberg immatrikuliert worden war,[183] wurde er nicht nochmals eingeschrieben. Die Vermutung, dass er ebenfalls während der Zuspitzung des Ordenskonflikts im Spätsommer 1511, etwa zur selben Zeit wie Lang, von Erfurt nach Wittenberg wechselte, kann aus Luthers Angabe hergeleitet werden, dass er nach der Rückkehr von seinem ersten Wittenberger Aufenthalt in Erfurt eineinhalb Jahr geblieben sei.[184] Damit lässt sich eine bei Johannes Cochläus überlieferte Nachricht verbinden: Er habe von Mitbrüdern Luthers gehört, „dass dieser von den sieben Klöstern, denen er damals gegen die anderen Brüder angehangen hatte, zu seinem Staupitz abgefallen sei".[185] Dass mit Luthers „Abfall zu seinem Staupitz" sein endgültiger Wechsel nach Wittenberg in Verbindung stand, hat hohe Wahrscheinlichkeit für sich.[186]

Am 1. September[187] fand eine Zusammenkunft der streitenden Parteien in Jena statt[188], wo es zwar kein Augustinerkloster, aber eine Erfurter Terminei gab.[189] An dem Treffen nahmen Staupitz mit seinen Parteigängern einerseits und sein Gegenspieler, der Vikar Simon Kaiser[190] mit den Vertretern der

---

[181] *Ab exilio te revocavi post primariam nostrae unionis factionem, cui tu adhaesisti contra nativum conventum tuum, an autem probe vel improbe nolo hic definire.* Arnoldi von Usingen, Sermo de sancta cruce, Erfurt 1524; zit. bei Oergel, Vom jungen Luther (wie Anm. 180), 132.

[182] Alfred Overmann, Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster, III: Die Urkunden des Augustinereremitenklosters, Magdeburg 1934, 404, Anhang Nr. 14 (nach 1519).

[183] Förstemann, Album (wie Anm. 179), 28.

[184] Vgl. Luthers Bemerkung in WA.B 1, 30,35f.

[185] *Audivi vero a fratribus ejus eum* [Luther] *a septem monasteriis, quibus tum contra alios fratres adhaeserat, ad Staupitium suum defecisse* (JohannesCochläus, Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, fol. C 2; abgedruckt bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 8f.

[186] Bei der Annahme, Luther wäre im Auftrag der Renitenz 1510/11 nach Rom gezogen, hätte dieser „Abfall zu Staupitz" ein halbes Jahr nach der Rückkehr stattgefunden. Tatsächlich hat er aber erst nach dem „Abfall" von Wittenberg aus im Auftrag von Staupitz die Romreise angetreten.

[187] Das Datum war bis zur Veröffentlichung des Appellationsinstrument vom 10. September durch Eckermann (wie Anm. 9) unbekannt. Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 60f. nahm „etwa Mitte Juli" an. In dem Appellationsinstrument heißt es: *nondum decem diebus elapsis.*

[188] War früher das einzige Zeugnis über diese Konferenz der genannte Brief des Nürnberger Rates vom 19. September 1511, so tritt nun das von Eckermann edierte Notariatsinstrument hinzu. Besler, Vita (wie Anm. 53) schweigt in seiner Autobiographie leider über das Jenaer Treffen wie über den gesamten Ordensstreit.

[189] So schon die Vermutung Koldes, Bewegungen (wie Anm. 16), 467. Eine Terminei in Jena (die erste des Erfurter Klosters) lässt sich urkundlich belegen; vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 11.

[190] Kaiser wird in einem Schreiben des Nürnberger Rates, das auf die Jenaer Zusammenkunft Bezug nimmt, *vicarius* genannt. Damit soll er aber nicht als Distriktsvikar bezeichnet werden – vgl. Kolde, Bewegungen (wie Anm. 16), 466f. Anm. 5, der

sieben renitenten Konvente andererseits teil. Das Ergebnis der Zusammenkunft war ein schriftlicher Rezess,[191] dessen genauen Inhalt wir leider nicht kennen. Ihm stimmten alle Anwesenden unter dem Vorbehalt der Billigung durch ihre jeweiligen Konvente zu; innerhalb von zwei Monaten sollten alle ihre Stellungnahme mitteilen.[192]

Böhmer will aus einem Brief des Nürnberger Rates auf eine Reaktion des Generals und einen von Staupitz initiierten Kompromissvorschlag bei den Jenaer Verhandlungen schließen. Er meint, dass der General „es für angezeigt hielt, den Rückzug anzutreten". Er habe „den wichtigsten Punkt des Unionsprojektes, die Vereinigung der Observanten und der aggregierten Klöster zu einem Kapitel und einer Kongregation" aufgegeben und „statt dessen nur mehr eine Art Personalunion zwischen dem deutschen Generalvikariat und dem Provinzialat Saxoniae" gefordert.[193] Dies sei auch der Inhalt des Jenaer Rezesses gewesen. Die Opposition habe damit eigentlich zufrieden sein können, da der Hauptanstoß, die Verschmelzung von Kongregation und Provinz aufgegeben worden sei; „dass aber ihr Oberhaupt zugleich Provinzial von Sachsen bleiben sollte, konnte ihr gleichgültig sein".[194] Dieses Urteil erweist sich angesichts der inzwischen bekannten Vorgeschichte als völlige Fehleinschätzung, da doch gerade diese Personalunion der Stein des Anstoßes war und blieb. Aber in eben dieser Grundsatzfrage machte Staupitz in Jena keine Konzessionen und hielt an seinem Rechtsstandpunkt fest, wie die weitere Verwendung beider Titel, Vikar-und-Provinzial, beweist.[195]

Simon Kaiser und seine Anhänger haben das Ergebnis der Jenaer Zusammenkunft nicht akzeptiert. Staupitz' Gegenspieler begab sich von Jena aus in das zur Opposition gehörende Augustinerkloster Nordhausen und

---

auf Luther als Distriktvikar nach 1515 hinweist; vgl. auch Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 57 und Kunzelmann V (wie Anm. 1), 275, A. 1436: „fränkischer Distriktvikar"). Vielmehr hatten die renitenten Konvente ja schon im Frühjahr 1510 Kaiser zum – nach ihrer Meinung rechtmäßigen – Vikar der Kongregation gewählt.

[191] Kunzelmann V (wie Anm. 1), 464–466; Weijenborg, Dokumente (wie Anm. 8), 195ff. Zu letzterem bemerkt Brecht, Luther I (wie Anm. 76), 468 Anm. 11, zu Recht: „Seine Angaben über den Jenaer Rezeß lassen sich den Quellen schwerlich entnehmen."

[192] *welchs aber der gedacht prior sampt den andern seins tails allein biss auf ein hinder sich pringen ir jedes convent angenommen und sich verfangen, inwendigs zwaier monat den nechsten Ew. Erwirde darauff irer maynung und willens zu berichten* [Nürnberger Rat an Staupitz, 19. September 1511, abgedr. bei Kolde, Bewegungen (wie Anm.16) 432].

[193] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 60 (Böhmers Hervorhebungen).

[194] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 61.

[195] Im Dekanatsbuch der Wittenberger juristischen Fakultät wird er am 1. September 1511 *vicarius et provincialis heremitarum* genannt – so Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 447. Die doppelte Amtsbezeichnung begegnet auch in einem Bruderschaftsbrief für Christoph Scheurl vom 6. Oktober 1511 – vgl. Theodor Kolde, Ein Bruderschaftsbrief des Joh. v. Staupitz für Chr. Scheurl d.Ä., in: ZKG 6.1884, 296–300, hier 296). Dass Staupitz an der Verbindung mit dem Amt als sächsischer Provinzial festhielt, geht auch hervor aus einem noch zu besprechenden Schreiben des Nürnberger Rates vom 19. September sowie aus einem bisher unbeachteten Eintrag im Kollektenbuch des Ordensgenerals vom 28. November.

appellierte am 10. September 1511 in einem feierlichen Akt vor einem Notar und zwei Zeugen *pro seipso ac sibi adhaerentibus* erneut an den Papst.[196]

In der im Wortlaut erhaltenen Appellation legt Kaiser im Namen der renitenten Konvente ausführlich deren Rechtsauffassung dar. Er stellt heraus, dass zu den durch päpstliche Vollmacht verliehenen Privilegien zum Schutz der Observanz auch die Leitung der Kongregation durch einen Vikar gehöre, dessen Wahl keiner weiteren Bestätigung (durch den General) bedürfe. Diese vom Apostolischen Stuhl gewährten Rechte seien sowohl durch den General als auch durch Staupitz verletzt worden. Der General dürfe nämlich nicht einen Provinzial, der die unreformierten Konvente leite (scil. Staupitz nach seiner Wahl durch die sächsische Provinz), als Vikar über die observante Kongregation einsetzen und diese seinem Gehorsam unterwerfen; daraus entstehe sowohl Verwirrung der Unreformierten als auch Ruin der (observanten) Ordensreform (*et irreformatorum et reformatorum confusionem inquietam et reformationis ruinam*). Durch die Entscheidung, dass der Provinzial Staupitz auch Vikar sein solle, habe sich der Generalprior rechtswidrig in die Verfügung über das Vikariat eingemischt (*se huiusmodi vicariatum disponendo intromisisse*). Staupitz habe durch seine vorgebliche ordentliche Autorität die sieben Konvente zu einem (in den Augen der Renitenten: unrechtmäßigen) Gehorsam nötigen wollen. Ausdrücklich verweist Kaiser auf eine frühere Appellation gegen Staupitz, die aufrecht erhalten werde. Es werden „Aposteln"[197] erbeten, durch die der Papst als angerufener Richter von der Appellation zu unterrichten war.

Sechs Tage nach der Appellation der Renitenten, hielt Staupitz am 16. September 1511 im Wittenberger Kloster eine Zusammenkunft (*sinodus*) von Augustinern ab. Dass die Versammlung im Dekanatsbuch der juristischen Fakultät vermerkt wurde,[198] lässt darauf schließen, dass Staupitz in dieser kritischen Situation bei den Rechtsgelehrten fachkundigen Rat einholte. Wahrscheinlich wurde schon auf der Wittenberger Zusammenkunft beschlossen, Delegierte zum Ordensgeneral nach Rom zu schicken.

Unterstützung erhielten die Renitenten aber erneut aus Nürnberg. Am 19. September 1511 wandte sich der Rat der Stadt an Staupitz, um noch einmal seine Vorbehalte gegen die Union und gegen die Jenaer Vereinbarungen darzulegen.[199] Der Nürnberger Prior habe über die Zusammenkunft und seine Ergebnisse unterrichtet. Der Rat machte Vorbehalte gegen den Jenaer Rezess geltend, weil darin die Verbindung des Vikariats mit dem sächsischen Provinzialat aufrecht erhalten wurde. Er verwies auf die päpstlichen

---

[196] Ausführliche Inhaltsangabe und Text des Notariatsinstruments bei Eckermann, Dokumente (wie Anm. 9), 288–292, 292–295. – Unter den Urkunden des Augustinerklosters im Stadtarchiv Nordhausen befinden sich weder eine Kopie dieses Dokuments noch andere auf den Ordensstreit bezügliche Quellen.

[197] Vgl. Anm. 157.

[198] *Reverendissimus pater Johannes de Staupitz, vicarius et provincialis heremitarum, Wittenbergae in monasterio per eum constructo celebravit sinodum suorum fratrum* – abgedruckt bei Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 447. Wentz vermutet freilich zu Unrecht, dass bereits damals Staupitz' Unionspläne liquidiert worden seien).

[199] Text bei Kolde, Bewegungen (wie Anm. 16), 470–472.

Freiheiten, die dem Nürnberger Augustinerkloster gewährt worden seien, und auf die Gefahr für die geistliche Disziplin, die durch die Union drohe. Der Rat machte seinerseits einen Vorschlag zur Beilegung der Streitigkeiten: Ein Kapitel allein der Kongregation solle über die Angelegenheit beraten. Falls dies aber erfolglos bleibe, schlägt der Rat ein letztes Mittel vor, dass *alssbald von inen ain verständiger unpartheyischer richter in teutschen landen erkorn und angenommen, vor dem diese geprechen in der gut mit wissen* [in Güte mit Gewissenhaftigkeit] *oder rechtlich* [auf dem Rechtsweg] *ertragen und geendet werden sollte.*

Diese Vorschläge und vor allem die letzte Alternative sind für die Haltung des Nürnberger Rates höchst aufschlussreich und sie unterscheiden sich von dem Vorgehen, das Simon Kaiser gewählt hatte. Es entsprach der allgemeinen Tendenz der Politik der Reichsstände – wie sich auch wenige Jahre später wiederum im Luther-Prozess zeigen sollte –, wenn die Regierung der Reichsstadt sich für eine Lösung des Konflikts durch Richter *in teutschen landen* einsetzte. Schon hundert Jahre zuvor, im Konstanzer Konkordat Martins V. mit der deutschen Nation (1418), war das Zugeständnis erreicht worden, dass die Entscheidungen über Appellationen an den Papst nicht in Rom, sondern durch *iudices in partibus* getroffen werden sollten,[200] und in der Folgezeit hatte man sich stets darum bemüht, dass Streitfälle, die Deutsche oder deutsche Angelegenheiten betrafen, auch in Deutschland entschieden wurden. Die Appellationen Simon Kaisers, die ja auf eine höchstrichterliche Entscheidung durch den Papst in Rom abzielten, waren demnach nicht im Sinne des Nürnberger Ratspolitik. Auch von dieser Erwägung her wird die Rolle, die Böhmer in seiner hypothetischen Rekonstruktion den Nürnbergern bei angeblichen Gesandtschaften der Appellanten zuschreibt, zweifelhaft.

Die Nürnberger Vorschläge, die das gesamte Unionsprojekt zur Disposition stellten, konnten freilich für Staupitz kaum annehmbar erscheinen. Doch verschärfte der hartnäckige Widerstand des Nürnberger Rates noch zusätzlich die Opposition der sieben renitenten Konvente. Der Augustiner-Historiograph Felix Milensius berichtet, dass bereits am 1. Oktober der Ordensgeneral und der Kardinal Raphael Riario[201] als Ordensprotektor[202] über die Widerspenstigen *ut saepius monitos semperque contumaces* die Exkommunikation verhängten und Staupitz mit der Verkündung beauftragten.[203] Während Scheel vermutet, dass „wir es mit einer der vielen Phantasien des Milensius zu tun" haben,[204] will Böhmer die Nachricht „nicht einfach beiseite werfen", obwohl auch er Milensius als einen sehr schlechten Zeugen beurteilt und ein

[200] Angelo Mercati (Hg.), Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili, I: 1898–1914, Rom ²1954, 157–165.

[201] Es handelt sich um Raffaele (Sansonus) Riario, vgl. Alphonsus Ciaconius, Vitae et Res Gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium Ab initio nascentis Ecclesiae vsque ad Clementem IX. P.O.M., III, Rom 1677, 70–76; Eubel, Hierarchia (wie Anm. 13) III, 3 (Nr. I,6). Armando Schiavo, Profilo e testamento di Raffaele Riario, in: Studi Romani 8.1960, 414–429.

[202] Nicht Ordensprokurator, wie es bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 61 heißt; Ordensprokurator war Ioannes Antonius de Chieti (s.o. Anm. 154).

[203] Milensius, Alphabetum (wie Anm. 80), 223; vgl. Eckermann, Dokumente (wie Anm. 9), 286 Anm. 16.

[204] Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 428 Anm. 10.

Versehen in der Jahreszahl und in der Adresse nicht ausschließt.[205] Mit der Antwort der renitenten Konvente auf den Jenaer Rezess könne die Exkommunikation aber nicht zusammenhängen, da die Nachricht über die Ablehnung – Böhmer geht von dem Brief des Nürnberger Rates aus – nicht in so kurzer Zeit nach Rom gelangt sein könne. Daher ließen sich Anlass und Absicht des Generals bei dieser Maßnahme nicht mehr feststellen.[206]

Die genauere Einsicht in die Vorgänge, vor allem die neu erlangte Kenntnis der Appellation Simon Kaisers vom 10. September, erhärtet aber die Glaubwürdigkeit der Nachricht des Milensius und macht es wahrscheinlich, dass der gescheiterte Vermittlungsversuch in Jena der Grund der Exkommunikation war. Aber wie ist diese überaus schnelle Reaktion der Ordensleitung vorstellbar? Zeitlich nur schwer möglich wäre, dass Staupitz sofort nach der Jenaer Zusammenkunft die Ordensleitung – etwa durch berittene Boten[207] – über den fortdauernden Widerstand der Renitenten unterrichtet hätte. Doch der Bericht von Milensius zeigt, dass es sich anders verhielt; er fährt nämlich fort: *Ipsi vero Staupitio excommunicationis publicatio committitur, qui Romam* [...] *accesserat.*[208] Das heißt nicht, dass „Staupitz mit der Publikation der ‚Bannbulle' beauftragt wurde, *weil er damals in Rom war*".[209] Das Plusquamperfekt im Relativsatz ist zu beachten: „der in Rom gewesen war" oder „der sich an Rom gewandt hatte". Das heißt, offenbar war eine Exkommunikationsurkunde Staupitz schon bei dessen Romaufenthalt im Sommer 1510, als der anhaltende Widerstand der renitenten Konvente erkennbar war, ausgehändigt worden – für den Fall, dass diese auch weiterhin in ihrer „Rebellion" verharrten.[210] Nachdem nun dieser Fall eingetreten war und auch die Jenaer Ausgleichsverhandlungen nicht zu einer Verständigung mit der Opposition geführt, diese sogar erneut appelliert hatte, konnte Staupitz die Exkommunikation verkünden.

Gleichwohl war die Situation für Staupitz, wie nicht zuletzt das Schreiben des Nürnberger Rates zeigte, äußerst prekär. Daher entschloss er sich, Abgesandte nach Rom zum General zu schicken. Einer der beiden war, wie wir von Nikolaus Besler später beiläufig erfahren,[211] Johann von Mecheln, ein früherer Wittenberger Student und Prior von Enkhuizen.[212] Am 16. Septem-

---

[205] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 61.

[206] Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 61f.

[207] Besler benötigte für die Reise von Rom bis München zu Pferde 27 Tage.

[208] Milensius (wie Anm. 80), 223.

[209] So Scheel, Luther II (wie Anm. 19), 428 Anm. 10, der kommentiert: „Das ist notorisch falsch."

[210] Die prophylaktische Ausstattung mit Urkunden für verschiedene denkbare Fälle ist nicht ungewöhnlich. Erinnert sei etwa an die päpstlichen Legaten auf dem Basler Konzil, die im März 1433 sogar fünf Bullen für unterschiedliche Entscheidungsmöglichkeiten mitbrachten, derer sie sich nach Bedarf bedienen konnten – vgl. Charles Hefele/Henri Leclerq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, VII/2, Paris 1916, 792f.

[211] Vgl. Anm. 237 über seine Rückkehr: *Romam missus redierat.*

[212] Über ihn vgl. Wentz, Augustinereremitenkloster Wittenberg (wie Anm. 53), 473f.; Alberic de Meyer, Adriaan Florisz van Utrecht in zijn contacten met de Augustijnen, in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 2.1960, hier 7 Anm. 2.

ber 1511, dem Tag der Wittenberger Zusammenkunft, war er mit drei anderen Augustinern zum Doktor der Theologie promoviert und am 4. Oktober 1511 in den Senat der theologischen Fakultät aufgenommen worden.[213] Für dessen Reisebeginn nach Rom bildet dieses Datum den terminus post quem. Mechelns Begleiter war – wie die ältere Forschung vor Böhmer zu Recht vermutete – Martin Luther, freilich nur auf der Hinreise.[214]

Der Ordensgeneral Aegidius von Viterbo hielt sich im Winter 1511/12 nicht in Rom auf. Etwa Ende November 1511 schickte ihn der Papst in diplomatischer Mission in die Toskana, wo er bis Anfang April 1512 blieb.[215] Wenn Johann von Mecheln und sein Begleiter den General in Rom aufsuchten, müssen sie vor Ende November dort angekommen sein. Das ist bei einer Reisezeit von etwa acht Wochen durchaus realistisch. Am 28. November ist die Anwesenheit des Generals in Rom zuletzt nachweisbar. An diesem Tag traf ein anderer Bote von Staupitz, Johannes Parvus, der sich seit etwa Februar/März in Deutschland aufgehalten hatte,[216] mit den Jahresabgaben der sächsischen Provinz beim General ein.[217]

VIII. Ein reichsstädtischer Vermittlungsversuch

Unterdessen waren aber in Deutschland die Fronten ein wenig in Bewegung geraten. Neu gefundene Quellen geben Aufschluss über bislang unbekannte Vorgänge in dieser Phase des Streites. Auf Initiative des Nürnberger Rates fand am 28. Oktober eine erneute Zusammenkunft beider Parteien im dortigen Augustinerkloster statt. Sie war offenbar kurzfristig auf Druck der Stadt Nürnberg anberaumt worden, denn von Seiten der Renitenten nahmen nur die fränkischen Konvente Nürnberg und Kulmbach teil.[218] Als Schlichter hatte der Rat den Propst von St. Lorenz (damals Dr. Anton Kreß[219]) sowie die Ratsherren Anton Tucher und Willibald Pirckheimer delegiert. Diese hochrangige Besetzung zeigt wie das ganze Unternehmen das große Interesse der

---

[213] Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Leipzig 1838, 10; Christoph Scheurl's Briefbuch, hg. v. Franz von Soden und J[oachim] K[arl] F[riedrich] Knaake, I, Potsdam 1867 [Ndr. Aalen 1962], 78.

[214] Mehr darüber demnächst in meinem in Anm 11 angekündigten Beitrag.

[215] Resgestae I, Nr. 875: *Circa huius mensis finem mittit nos in Thusciam Iulius 2. ubi usque ad mensem Aprilis moram fecimus. Nihil in registro apparet ad mensem Maii inclusive.* Erst am 5. April 1512 ist Aegidius wieder in Rom nachweisbar; vgl. Anna Maria Voci Roth (Hg.), Egidio da Viterbo OSA. Lettere familiari, II, Rom 1990, 169f.

[216] S.o. Anm. 160.

[217] Das Kollektenbuch des Generalats enthält unter diesem Datum folgenden Eintrag: *Collectae duae allatae pro annis duobus 1510* [et] *1511 nomine provincialis magistri Ioanni* [sic !] *de Stupiz per magistrum Ioannem Parvum aurei de camera quadraginta octo lati – a. 48.* Generalarchiv OSA Rom, Ll 2, fol. 57v; abgedruckt: Resgestae I, Nr. 874.

[218] Das geht aus der späteren Korrespondenz mit den mitteldeutschen Konventen hervor.

[219] Über ihn vgl. Friedrich Merzbacher, Dr. Anton Kreß, Propst von St. Lorenz (1478–1513), in: MVGN 58.1971, 121–138.

Reichsstadt an einer Beilegung der Ordensstreitigkeiten.[220] Das Ergebnis der Verhandlungen war ein bis zum nächsten Kapitel befristeter Kompromiss in fünf Punkten, der von Pirckheimer abgefasst wurde:

1. Der Vikar der sieben Konvente (Simon Kaiser) soll anerkennen, dass er Vikar durch apostolische Autorität und (die Autorität) von Staupitz ist, der gleichwohl Vikar ist.
2. Die sieben Konvente wollen der Union mit der sächsischen Provinz zustimmen.
3. Dies geschieht ohne Präjudiz und Zeitverzug; die Streitigkeiten, Appellationen, Kontroversen zwischen beiden Parteien ruhen bis zum künftigen Kapitel.
4. Wenn der Vikar der sieben Konvente sich nicht Vikar durch apostolische Autorität nennen mag, soll er (seinem Titel Vikar) hinzufügen: auch durch Autorität des Magisters von Staupitz. Wenn er sich aber ohne Zusatz (*absolute*) Vikar nennen will, soll ihm das freistehen.
5. Innerhalb eines Monats sollen die sieben Konvente Staupitz mitteilen, ob sie diesen Bestimmungen zustimmen wollen, und wenn sie diese Übereinkunft billigen, sollen sie *cum pleno mandato* ihre Zustimmung erteilen. Staupitz soll unterdessen seinen Mittelsmännern (*procuratoribus*) nach Rom schreiben, dass sie in der Streitsache nichts unternehmen sollen.

Dieser Nürnberger Schlichtungsvorschlag löste bei den Renitenten eine rege Aktivität aus. Die mitteldeutschen Konvente wurden von dem Nürnberger Prior Joannes Rücker[221] informiert und um ihre Stellungnahme gebeten.[222] Die Erfurter arbeiteten unter Federführung von Johannes Natin[223] eine Zustimmungserklärung aus, die eine präzisierend-einschränkende Interpretation des Nürnberger Rezesses darstellte. Immerhin wird die Union mit der sächsischen Provinz gebilligt, ohne dass in diesem Punkt ein kommentierender Vorbehalt erfolgt. Alle anderen Punkte der Nürnberger Vereinbarung erhielten restriktive oder Sicherheitsklauseln. Hieß es dort, Staupitz sei gleichwohl Vikar, so fügten die Erfurter hinzu: des hochwürdigsten Generalpriors. Das war zwar formal zutreffend, da die (General-) Vikare aller Kongregationen rechtlich als Vertreter des Generals galten; in der Konfliktsituation bedeutete dies aber, dass die Renitenten Staupitz nach wie vor nicht mehr als Vikar der Kongregation, sondern nur als vom General eingesetzten Bevollmächtigten ansahen. Aus dieser Anerkennung, so wird mit juristisch absichernden Klauseln weiter festgestellt, dürften keine Maßnahmen gegen die Privilegien der Kongregation hergeleitet werden, da sonst die Zustimmung

---

[220] Zu den möglichen Motiven solcher Interessen vgl. die verschiedenen Beiträge in Dieter Berg (Hg.), Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur frühen Neuzeit, Werl 1998.

[221] Vgl. Kunzelmann III (wie Anm. 86), 279 Anm. 1071.

[222] Erhalten ist das Schreiben an den Prior Andreas Lör von Sangerhausen. Universitäts- und Landesbibliothek Halle, Stolb.-Wern. Zh 92 l, Nr. 32.

[223] Das ergibt sich aus einem Schreiben Simon Kaisers an den Prior in Nordhausen (s.u. Anm. 228).

als nicht erfolgt und daraus folgende Ernennungen als nichtig gelten sollen. Dem Stillhalteabkommen bis zum nächsten Kapitel wolle man beitreten, wenn auch der General sich in dieser Angelegenheit ruhig verhalte. Sollte Staupitz der Nürnberger Übereinkunft zufolge seine Prokuratoren in Rom anweisen, nichts in der Streitsache zu unternehmen, so fügen die Erfurter hinzu, dass er auch nicht dafür sorgen dürfe, dass durch den General die sieben Konvente oder irgendeiner ihrer Brüder behelligt würden.

Ein Formular für die Anforderung eines Notariatsinstruments[224] enthält noch einige wertvolle Nachrichten über die bisherigen Vorgänge. In dem Dokument werden nämlich Bevollmächtigte angegeben, denen die Vertretung der Streitsache in Rom und überhaupt nach außen (*in Urbe et foris*) obliegt. Eine bisherige Vollmacht für den (wohl inzwischen verstorbenen) einstigen Erfurter Prior Winand von Dietenhofen[225] wird revoziert, hingegen der Dekan des Erfurter Marienstifts Dr. Johannes Weidemann[226] sowie Simon Kaiser und der Nürnberger Prior Johannes Rücker[227] in dieser Funktion bestätigt. Da Weidemann sich in jener Zeit überwiegend in Rom aufhielt, konnte er als Prozessbevollmächtigter *in Urbe* agieren.

Die Aktivitäten der renitenten Konvente zeigen, dass sie der Nürnberger Vermittlungsvorschlag unter einen erheblichen Zugzwang gesetzt hatte. Simon Kaiser wies in einem Brief an den Prior von Nordhausen darauf hin, dass *optimi fautores nostri*, die Nürnberger Ratsherren, die Übereinkunft angeraten und abgefasst hätten, so dass man diese ohne großes Risiko und ohne Unwillen bei ihnen zu erregen nicht abschlagen könne.[228] So gaben denn offenbar nach dem Muster der in Erfurt konzipierten Erklärung mit all ihren Kautelen die renitenten Konvente ihre Zustimmung ab – erhalten ist die der Sangerhäuser Augustiner vom 13. Dezember 1511.[229]

---

[224] Universitäts- und Landesbibliothek Halle, Stolb.-Wern. Zh 92 l, Nr. 32.

[225] Zu Winand von Dietenhofen vgl. Kunzelmann V (wie Anm. 1), 91–93.

[226] Zu Johann Weidemann vgl. Erich Kleineidam, Das Stiftskapitel der Marienkirche zu Erfurt am Beginn der Reformation, in: Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck, hg. v. Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis, Leipzig 1974, 27–34; ders., Universitas Studii Erffordensis, Bd. III: Reformation und Gegenreformation, Leipzig 1980, 10–12.

[227] Vgl. Anm. 220.

[228] Universitäts- und Landesbibliothek Halle, Stolb.-Wern. Zh 92 l, Nr. 32.

[229] Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 253–258 (Abschrift).

IX. Die Beilegung des Streits und ihre Hintergründe

Vielleicht wartete Staupitz noch die vereinbarte Frist von einem Monat ab, innerhalb derer sich die Parteien erklären sollten, bevor er über Regensburg[230] und München nach Salzburg reiste,[231] wo er den Winter verbrachte und bis in die Fastenzeit 1512 blieb.[232] Hier wartete er auf die Rückkehr seiner nach Rom gesandten Delegierten und auf die Nachrichten, die sie vom Ordensgeneral mitbrächten.

Doch noch von München aus ließ Staupitz am 27. Januar 1512 die Einberufung für das nächste Kapitel ausgehen, das am Sonntag Jubilate, dem 2. Mai, im Kölner Kloster[233] des Ordens beginnen sollte. In dem neu entdeckten Ausschreiben[234] kündigt Staupitz an, dass die bevorstehende Zusammenkunft nach den Jahren des Streits ein Kapitel des Friedens und der Eintracht sein solle. Ausdrücklich verlangte Staupitz, dass über die ordentlichen Kapitulare hinaus auch diejenigen Ordensangehörigen bei den Verhandlungen anwesend sein sollten, die an den Vorgängen der Vergangenheit aktiv beteiligt gewesen seien, da sie die beste Kenntnis über die Ursprünge der Streitigkeiten hätten.[235]

Am 25. Februar 1512 traf Johann von Mecheln auf der Rückreise von Rom bei Staupitz in Salzburg ein. Über die Verhandlungen, die er und sein Begleiter[236] an der Ordenskurie geführt hatte, und über die Weisungen, die er vom General mitbrachte, wissen wir nichts. Staupitz sandte ihn zusammen mit Nikolaus Besler zur Vorbereitung des bevorstehenden Kapitels nach Köln.[237]

---

[230] Zum Regensburger Augustinerkloster vgl. Hemmerle, Klöster (wie Anm. 38), 76–80.

[231] Besler, Vita (wie Anm. 53), 363.

[232] Vgl. Johann Sallaberger, Johann von Staupitz. Luthers Vorgesetzter und Freund und seine Beziehung zu Salzburg, in: Augustiniana 28.1978, 108–154. – Ernst Wolf, Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, Leipzig 1927, 276, teilt aus einer Salzburger Handschrift die Nachricht mit, dass Staupitz in der Fastenzeit eine Reihe von zwölf Predigten hielt, die er „am erychtag (6. April) nach letare angefangen". Wolf hat das Datum allerdings falsch aufgelöst; Dienstag (*erychtag*) nach Laetare 1512 war der 23. März.

[233] Zum Kölner Kloster vgl. Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. IV. Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters, Würzburg 1972, 8–47, V. Teil (wie Anm. 1), 455f. und VII. Teil: Die kölnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation, Würzburg 1976, 554f.

[234] Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 291–293 (Abschrift).

[235] Das erklärt auch die Anwesenheit Luthers auf dem Kölner Kapitel (s.u. Anm. 244f.).

[236] Besler, dem wir die Nachricht über die Rückkehr der römischen Delegation verdanken, notiert leider nicht, wer Johann von Mechelns Reisegefährte war.

[237] Besler, Vita (wie Anm. 53), 363: *Unde* [scil. Salzburg, s.o. Anm. 232] *postea anno 1512 in carnisprivio a p[aternitate] sua missus sum Coloniam ob capituli ibi celebrandi praeparationem cum P. Magistro Jo. Mechlinia, qui tunc Romam missus redierat.*

Am 17. März wandte sich Vikar Simon Kaiser an die Konvente der Renitenz.[238] Das Schreiben ist in Nordhausen abgefasst und lässt somit vermuten, dass Kaiser die Klöster seiner mitteldeutschen Anhängerschaft bereiste, um sich mit ihnen über die weitere Strategie zu beraten. Da die Renitenten dem Nürnberger Kompromiss zugestimmt hätten, müssten sie dem Ausschreiben von Staupitz Folge leisten. Er fordert aber die Kapitulare der sieben Konvente auf, sich schon am 24./25. April (*dominica Misericordia Domini vel sabbato precedenti*), also eine Woche vor dem von Staupitz einberufenen Kölner Kapitel, in der Kartause zu Koblenz[239] einzufinden. Dort sollten offenbar vor der Teilnahme an dem Kapitel letzte Absprachen über das gemeinsame Auftreten getroffen werden.

Trotz des versöhnlichen Tons in Staupitz' Einberufungsschreiben war den Vertretern der Renitenz wohl nicht recht klar, was sie in Köln erwartete. Sie kannten die genauen Absichten der Gegenseite nicht, wussten nicht, ob Staupitz seine Mittelsmänner in Rom im Sinne der Nürnberger Vereinbarung instruiert hatte und welche Anweisungen von Seiten des Generals ergangen waren. Nicht zuletzt galten Simon Kaiser und seine Anhänger offiziell noch als exkommuniziert. Angesichts dieser unsicheren Situation traf Kaiser zwei Vorsichtsmaßnahmen. Er besorgte sich von dem Magdeburger Erzbischof Ernst von Sachsen eine schriftliche Fürsprache zur Vorlage bei dem Kölner Erzbischof Philipp II. von Daun-Oberstein; sie ist ausgestellt in der Residenz Moritzburg in Halle am 21. März.[240] Von der Gunst des Kölner Erzbischofs durfte sich Kaiser während des Kapitels einen gewissen Schutz für sich und die Seinen erhoffen. Und zwei Wochen später, am 5. April 1512, appellierte Kaiser ein letztes Mal an den Papst.[241] Der Text ist nicht erhalten, doch vermutlich stellte diese Appellation eine vorsorgliche Rechtsverwahrung für alle negativen Eventualitäten dar, die sich in Köln ereignen konnten. Aber die Befürchtungen sollten sich bald als unbegründet erweisen.

Wenige Tage vor dem Beginn des Kapitels wandte sich der Nürnberger Rat am 26. April 1512 an die in Köln zusammentretenden Kapitulare.[242] Es ist auffällig, dass dieses Schreiben auf den vor einem halben Jahr in Nürnberg ausgehandelten Vergleich überhaupt nicht mehr eingeht, sondern wieder die Position der anfänglichen Fundamentalopposition einnimmt. Hatte der Kompromiss eine Anerkennung der Union mit der sächsischen Provinz vorgesehen, so hießt es nun, diese Vermengung der Observanten mit der Provinz Saxonia sei nicht nur für die Augustinereremiten in Nürnberg äußerst

---

[238] Erhalten ist die Kopie des Schreibens an den Konvent in Sangerhausen. Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 297–299 (Abschrift).

[239] Von dem 1331 bis 1802 bestehenden Kartäuserkloster hat noch heute der Stadtteil Karthause im Süden von Koblenz seinen Namen.

[240] Thüring. StA Rudolstadt, A VIII Hessesche Collectaneen 1d Nr. 11 Bd. 4, 287–289 (Abschrift).

[241] Neelsbach, Monasterii (wie Anm. 93), 477: *Tertia denique* [*appellatio*] *de Anno 1512, 5. Aprilis, in qua apparet Vicarium (ut puto Congregationis) fuisse Simonem Caesarem. Latius contenta non scribo, quia inter Conventus appellantes non invenitur hic noster Coloniensis* [...].

[242] Bayer. StA Nürnberg, Briefbücher des Nürnberger Rates, Nr. 68, 131; abgedr. bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 167 (Beilage Nr. 3).

verdrießlich, sondern auch für den Rat gänzlich intolerabel. In scharfer Form verlangte der Rat den Fortbestand der bisherigen Observanz.[243]

Am Sonntag Jubilate, dem 2. Mai 1512, trat in Köln das angekündigte Kapitel zusammen, auf dem der langjährige Streit endlich beigelegt wurde. Das Einberufungsschreiben war von Staupitz als Generalvikar an die Mitglieder der Kongregation gerichtet, doch erschienen neben deren Kapitularen[244] offenbar auch solche aus der sächsischen Provinz wie der Zerbster Prior Wilhelm[245], die wohl vom Fortbestand der geschlossenen Union ausgingen. Schon die Dauer des Kapitels, das vier Tage (vom 2. bis zum 5. Mai[246]) währte, lässt die Schwierigkeit der Verhandlungen ahnen. Da die Akten nicht erhalten und bisher auch keine anderen Nachrichten über die Ergebnisse bekannt sind, bleibt dem historischen Betrachter nur ein Rückschlussverfahren übrig, das von den Verhältnissen der Folgezeit seinen Ausgang nimmt. Demnach erfolgte die Beilegung des Streites in der Weise, dass die Union zwischen Kongregation und sächsischer Provinz aufgegeben wurde. Sichere Indizien dafür sind, dass von dieser Verbindung in den nächsten Jahren keine Rede mehr ist und Staupitz nicht mehr in dem Doppelamt als Vikar-und-Provinzial erscheint,[247] sondern nur noch als Generalvikar der Kongregation.[248] Vermutlich noch 1512 erhielt die säch-

---

[243] [...] *hanc permixtionis seu fratrum sub vicariatu viventium cum provincia Saxonie confusionem non solum fratribus in Urbe nostra degentibus molestissimam, sed etiam nobis omnino fore intollerandam. Rogamus igitur ac in Domino vos hortamur, imo requirimus* [...], *ut Regularis vita in suo esse perduret nosque illesi absque offensa maneamus.*

[244] Nach einem Schreiben des Augustiners Peter Wechmann an den Zerbster Rat aus dem Jahre 1525 sind in Köln u.a. *dabey gewesen doctor Yssleben* [Johann Vogt], *doctor Martinus* [Luther], *doctor Wenslaus* [Link] – zit. bei Gottfried Wentz, Das Augustinereremitenkloster in Zerbst (wie Anm. 41), 437. Die Teilnahme Luthers wurde bisher lediglich indirekt erschlossen durch seine späteren Bemerkungen über die schlechte Akustik des Kölner Doms (WA.TR 3, Nr. 3781), die Reliquien der Heiligen Drei Könige und einen besonderen Wein (WA 34/I, 22,1–7), die auf seinen, nur 1512 möglichen Aufenthalt in der Stadt zurückgeführt wurden. Vgl. Gustav Kawerau, Luther in Köln, in: ThStKr 1908, 348f.; Otto Clemen, Luther in Köln, in: ders., Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1897–1944), hg. v. Ernst Koch, Bd. VI, Leipzig 1985, 201–203.

[245] Seine Teilnahme an dem *capitel zu Collon* wird erwähnt in dem Schreiben des Zerbster Augustiners Peter Wechmann (s. die vorige Anm.).

[246] Vgl. den Schuldbrief Staupitz' für den Nürnberger Rat: *Actum in capitulo nostro triennali Coloniensi die Mercurii quinta Maii Anno a reconciliata divinitate millesimo quingentesimo duodecimo* – siehe Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 439f. Die üblichen Personalentscheidungen wurden erst am letzten Tag getroffen; vgl. Besler, Vita (wie Anm. 53), 363: *In eo capitulo denuo confirmatus fui Nurnbergensis prior 5. Maii, que erat dies Mercurii post Dominicam Jubilate 1512.*

[247] Nach einer Eintragung im Kollektenbuch des Generalats überbrachte Staupitz 1513 bei einem nicht genauer datierten Besuch in Rom allerdings die Abgaben der sächsischen Provinz für das Jahr 1512, wird aber (anders als früher, vgl. oben Anm. 217) als *vicarius* bezeichnet: *Romae 1513. Haec provincia* [Saxoniae] *solvit collectam per manus vicarii magistri Ioannis Stupiz pro anno MDXII aureos viginti quatuor – a. 24* (Generalarchiv OSA Rom, Ll 2, f. 57v).

[248] Erstmals in einem noch in Köln ausgefertigten Darlehensvertrag; s.u. 44.

sische Provinz wieder einen eigenen Provinzial, und wahrscheinlich war das erneut Gerhard Hecker.[249]

Letztlich hatten also die Renitenten über Staupitz gesiegt, obwohl sie in der Kongregation nur eine Minderheit darstellten. Wie ist es zu dieser überraschenden Wendung gekommen? Gewiss war es nicht nur die Hartnäckigkeit der Opposition. Ohne die politische Unterstützung durch den Nürnberger Rat, die schon Böhmer und die ihm folgende Forschung zu Recht betonten, wäre dieser Ausgang nicht möglich gewesen. Die neuen Quellen über die vom Nürnberger Rat initiierte Vermittlungsaktion unterstreichen noch einmal die Bedeutung der Reichstadt in diesem Konflikt. Allein, es darf nicht übersehen werden, dass nicht nur der Ordensgeneral auf Staupitz' Seite stand und drei Viertel der Konvente seiner Kongregation zu ihm hielten, sondern dass Staupitz auch gewichtige politische Unterstützer wie Herzog Georg von Sachsen hatte.[250]

Ein Umstand, auf den bereits Hausrath hinwies,[251] hat in der neueren Forschung keine Beachtung gefunden. Die Bulle vom 15. Dezember 1507, in der die Union von deutscher Kongregation und sächsischer Ordensprovinz gebilligt worden war und die Staupitz am 30. September 1510 als grundlegendes Unionsdokument hatte drucken lassen, war von dem Kardinallegaten Bernhardin Carvajal ausgefertigt worden. Carvajal hatte aber in der Folgezeit zu den Gegnern der Politik Julius' II. gehört, die sich mit dem Papst überwarfen.[252] Im September 1510, als Staupitz die Bulle zum Druck brachte, verließ Carvajal mit vier anderen oppositionellen Kardinälen Bologna, den damaligen Aufenthaltsort der Kurie, und reiste nach Mailand in französisches Gebiet. Dort stellten sie am 16. Mai 1511 die Einberufungsbulle für das gallikanische Konzil von Pisa aus, das im September zusammentreten sollte.[253] Am 24. Oktober 1511 verhängte Julius II. über ihn und die anderen

---

[249] Kunzelmann V (wie Anm. 1), 375f., dessen Argumentation nicht konsistent ist, rechnet mit einer Amtsperiode Hermann Dreiers von 1511 (!) bis 1514 und lässt Gerhard Heckers Amtszeit 1514 beginnen. Für ein Provinzialat Dreiers gibt es aber keinen eindeutigen Beleg. In einer lippischen Urkunde vom 9. Juli 1511 wird er zwar Provinzial und Prior genannt (Otto Preuß/August Falkmann [Bearb.], Lippische Regesten aus gedruckten und ungedruckten Quellen, Bd. IV, Lemgo-Detmold 1868 [Ndr. Osnabrück 1975], 266f. Nr. 2988), doch scheint dies sich auf sein einstiges Amt zu beziehen; denn noch im Herbst 1511 ist Staupitz in seinem Doppelamt als Vikar-und-Provinzial sicher belegt. Wenn Gerhard Hecker bereits 1514 als Provinzial erwähnt wird, das nächste Provinzialkapitel, auf dem der Provinzial gewählt wurde, aber erst 1515 stattfand – Kunzelmann V (wie Anm.1), 375f. Anm. 1914; vgl. jetzt die Ernennung des Präsidenten durch den General am 5. Februar 1515 in Registrum (wie Anm. 5) Nr. 295 – muss Hecker schon im voraufgehenden Triennium 1512–1515 Provinzial gewesen sein.

[250] S.o. 23f.

[251] Adolf Hausrath, Martin Luthers Romfahrt nach einem gleichzeitigen Pilgerbuche erläutert, Berlin 1894, 74.

[252] Hugo Roßbach, Das Leben und die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Bernardino Lopez de Carvajal, Cardinals von S. Croce in Gierusalemme in Rom, und das schismatische Concilium Pisanum, Erster Theil, Diss. Breslau 1892.

[253] Olivier de la Brosse, Lateran V, in: ders./Joseph Lecler/Henri Holsten/Charles Lefebvre, Lateran V und Trient, Mainz 1978, 41f.

abtrünnigen Kardinäle die Exkommunikation, die ebenso wie die Schreiben des Papstes an Könige, Herzöge und Fürsten im Druck verbreitet wurde.[254] Der Papst beeilte sich nun seinerseits, ein Konzil für 1512 in den Lateran einzuberufen. An der Vorbereitung dieses V. Laterankonzils war der Ordensgeneral Aegidius von Viterbo maßgeblich beteiligt.[255] Dieser Aspekt ist auch bei der überraschenden Wendung im Ordensstreit mit zu bedenken. In der neuen kirchenpolitischen Situation musste es aus der Sicht von Staupitz als höchst inoppurtun erscheinen, sich auf ein von dem gebannten Carvajal ausgefertigtes Dokument zu berufen.[256]

Weitaus wichtiger erscheint ein anderer Gesichtspunkt: Durch das Pisaner Konzil war eine äußerst kritische kirchenpolitische Lage entstanden. Neben dem französischen König unterstützte zunächst auch Kaiser Maximilian die Veranstaltung. Es war anfangs keineswegs absehbar, ob dem Pisanum oder dem erst noch bevorstehenden Laterankonzil Erfolg beschieden sein würde oder ob gar ein Schisma drohte. Der militärische Konflikt zwischen der Heiligen Liga (Papst, Venedig, Spanien) und Frankreich unterstrich den Ernst der Lage. Die Erfolge der Franzosen, die noch am 11. April 1512 dem spanisch-päpstlichen Heer bei Ravenna eine schwere Niederlage beibrachten, boten Anlass zur Sorge.[257] Deutlich standen die Verhältnisse während des Großen Abendländischen Schismas und während des Konflikts um das Basler Konzil vor aller Augen; waren doch damals auch die meisten Orden in verschiedene Oboedienzen gespalten gewesen.[258] In dieser Situation musste es aus der Sicht der Kurie und des Generals als höchst gefährlich erscheinen, die Zerwürfnisse in der deutschen Augustinerkongregation zu vertiefen. Die Unionspläne von Staupitz, so lässt sich vermuten, wurden den höheren Zielen der päpstlichen Politik geopfert. Am 3. Mai 1512, als in Rom das V. Laterankonzil – mit einer Predigt des Augustinergenerals Aegidius[259] – eröffnet wurde, war in Köln das Kapitel der deutschen Augustiner-Kongregation versammelt, auf dem der Streit beigelegt wurde.

Obwohl wir über die Details kaum etwas wissen, gibt es doch einige sprechende Indizien für die Befriedung der Lage. Simon Kaiser, der Wort-

---

[254] Pastor, Geschichte der Päpste (wie Anm. 15) III/2, 820 mit Anm. 1; de la Brosse, Lateran V (wie Anm. 253), 47f. Die Exkommunikation wurde erst im Sommer 1513 von Leo X. aufgehoben; de la Brosse, Lateran V (wie Anm. 253), 69f.

[255] Vgl. Resgestae I, Nr. 858. 860.

[256] Wie spätere Äußerungen Luthers zeigen, war auch ihm die Rolle Carvajals bei dem Zustandekommen des Pisaner Conciliabulum durchaus bekannt. Vgl. WA.TR 4,4785, auch WA.TR 2,2246.

[257] Vgl. dazu Aegidius' Bemerkungen in seiner Eröffnungspredigt auf dem V. Lateranense; s.u. Anm. 259.

[258] Zu den Augustinereremiten vgl. Adolar Zumkeller, Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel, in: AAug 28.1965, 5–56.

[259] Mansi 32, 669–676. Übersetzung in Auswahl bei de la Brosse, Lateran V (wie Anm. 253), 457–469. Vgl. Resgestae I, Nr. 885. Vgl. dazu Clare O'Reilly, Without Councils We Cannot Be Saved. Giles of Viterbo Adresses the Fifth Lateran Council, in: Aug (L) 27.1977, 166–204.

führer der Renitenten, wurde zum Studium an die Kölner Universität abgeordnet, wo er im August immatrikuliert wurde;[260] damit war der hartnäckige Gegenspieler Staupitz' zunächst ruhig gestellt und von der aktiven Ordenspolitik fern gehalten. Der Nürnberger Konvent gewährte Staupitz und der Kongregation ein Darlehen von 200 Goldgulden *in publicam communemque ordinis et fratrum nostrorum utilitatem*,[261] das wohl auch zur Begleichung jener „unnützen Ausgaben" dienen sollte, die Staupitz als Begleiterscheinung des Konflikts im Ausschreiben des Kölner Kapitels beklagt hatte. Es ist aber recht unwahrscheinlich, dass ein Bettelordenskloster derart vermögend war, um eine so hohe Summe verleihen zu können. Plausibler erscheint, dass der Nürnberger Rat oder wohlhabende Patrizierkreise die eigentlichen Darlehensgeber waren und der Augustinerkonvent nur als Vermittler fungierte. Voraussetzung für den großzügigen Kredit war höchstwahrscheinlich der Ausgang des Kapitels entsprechend den Nürnberger Wünschen.[262] Hatte der Ordensgeneral in dem nun beigelegten Konflikt die längste Zeit auf der Seite von Staupitz gegen die Renitenten gestanden, so konnte es nun als versöhnliches Zeichen erscheinen, wenn nicht nur in Wittenberg,[263] sondern auch in dem reichsstädtischen Zentrum der Opposition die Ansprache nachgedruckt wurde, die Aegidius von Viterbo bei der Eröffnung des Laterankonzils gehalten hatte.[264] Und schließlich wurde Staupitz selbst im Herbst des Jahres 1512 freundlich in Nürnberg empfangen, wo er unter großem Zulauf predigte.[265]

Der langwierige Konflikt hatte somit einen friedlichen, aber nicht wirklich befriedigenden Ausgang gefunden. Die vielfach spürbaren Nachwirkungen reichen hinüber bis zu jener tiefer greifenden Auseinandersetzung, die dann einige Jahre später um die rechte *observantia religiosa* entbrannte und die nicht nur die Kongregation, sondern den ganzen Orden in Deutschland vor eine Zerreißprobe stellte.

---

[260] Hermann Keussen, Die Matrikel der Universität Köln, II: 1476–1559, Bonn 1919, 698, Nr. 20.

[261] Abgedruckt bei Kolde, Augustiner-Congregation (wie Anm. 43), 438f.

[262] So schon die Vermutung bei Böhmer, Romfahrt (wie Anm. 4), 63 Anm. 3.

[263] Oratio prima synodi sive concilij lateranensis habita per P. Egidium Viterbiensum Augustiniani Ordinis generalem, Wittenberg : Gronenbergk, 1512 [UB München, SStB Augsburg].

[264] Oratio prima Synodi Lateranensis habita per Egidium Viterbiensem Augustiniani ordinis Generalem, Nürnberg : Stuchs, 1512 [UB München, UB Eichstätt, UB Würzburg]. Vorlage ist der römische Druck: Oratio prima synodi Lateranensis [...], Rom 1512 [SB München].

[265] Scheurl's Briefbuch (wie Anm. 213), 101 und 104. Zu der sich wohl erst später bildenden Sodalitas Staupitziana vgl. Berndt Hamm, Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, in: MVGN 76.1989, 65–147, hier 133–143.

„Skandal im Erziehungsheim" – Heinrich Grüber und der Fall Waldhof-Templin

Von Annette Hinz-Wessels

1. Einleitung

Heinrichs Grübers Hilfsmaßnahmen für verfolgte ‚nichtarische' Christen während des Nationalsozialismus sind nicht nur dem eher kleinen Kreis der Kirchenhistoriker, sondern auch der breiten Öffentlichkeit bekannt. Für seinen Einsatz erhielt der Berliner Probst und Bevollmächtigte der EKD bei der Regierung der DDR nach 1945 zahlreiche in- und ausländische Ehrungen und Auszeichnungen. Ende 1938 hatte Grüber (1891–1975) zunächst in der Oranienburger Straße, später in der Straße ‚An der Stechbahn' in Berlin eine Hilfsstelle für rassisch verfolgte Christen eingerichtet, die mit über 20 regionalen Zweigstellen im gesamten Reichsgebiet mannigfaltige Unterstützung in Form von Auswanderer- und Rechtsberatung, Stellenvermittlung usw. leistete.[1]

Zwischen 1700 und 2000 wegen ihrer ‚Rassezugehörigkeit' vom NS-Regime verfolgte Menschen konnten nach späteren Schätzungen mit Hilfe des ‚Büros Pfarrer Grüber' das Deutsche Reich verlassen und so dem sicheren Tod in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern entgehen. Ende 1940 wurde Grüber von der Gestapo verhaftet und zunächst in das Konzentrationslager Sachsenhausen, später in das Konzentrationslager Dachau überstellt, aus dem er erst im Juni 1943 wieder entlassen wurde.

Zum Zeitpunkt seiner Verhaftung versah Grüber eine Pfarrstelle in Berlin-Kaulsdorf, die er im Februar 1934 nach heftigen gemeindeinternen Auseinandersetzungen mit den Deutschen Christen übernommen hatte.[2] Vor

---

[1] Hartmut Ludwig, Die Opfer unter dem Rad verbinden. Vor- und Entstehungsgeschichte, Arbeit und Mitarbeit des ‚Büro Pfarrer Grüber', Berlin, Humboldt-Universität, Diss. B, 1988, 274 ff; Jochen-Christoph Kaiser, Protestantismus, Diakonie und „Judenfrage" 1933–1941, in VfZ 37.1989, 673–714, 701ff.

[2] Dieter Winkler, Heinrich Grüber – Protestierender Christ. Berlin-Kaulsdorf (1934–1945), Berlin 1993, 24ff.

seiner Berufung arbeitete er rund sechseinhalb Jahre von Dezember 1926 bis zum Juli 1933 am evangelischen Erziehungsheim Waldhof in Templin (Uckermark), zunächst als Erziehungsleiter, ab 1. April 1927 dann als Direktor der Einrichtung. Über diese Tätigkeit Grübers ist bisher wenig bekannt; der folgende Beitrag will zur Schließung dieser biographischen Lücke beitragen und befasst sich vor allem mit dem ‚Fürsorgeskandal' und dem anschließenden Prozess gegen mehrere Erzieher des Waldhofs, der in den Jahren 1931 und 1932 republikweit großes Aufsehen erregte.

2. Die Erziehungsanstalt Waldhof-Templin

Seit seiner Gründung als Fürsorgeeinrichtung „für vernachlässigte und verlassene, sittlich gefährdete und verwahrloste Knaben" gehörte das Erziehungsheim Waldhof-Templin zur Inneren Mission der evangelischen Kirche. 1854 war es als ‚Rettungshaus Templin' vom ‚Verein zur Erziehung sittlich verwahrloster Knaben' eröffnet worden. Im Laufe der Zeit vergrößerte sich das Heim, das 1891 mit 17 Jungen aus der ersten, sehr bescheidenen Einrichtung in ein neues Gebäude mit Landfläche vor den Toren Templins gezogen war, durch Anbauten und Erweiterungen erheblich. Seit 1913 führte es den Namen ‚Waldhof-Templin'.[3] Die Oberleitung des Waldhofs lag in den Händen eines neunköpfigen Vorstandes, dessen Vorsitz satzungsgemäß der jeweilige Superintendent des Kirchenkreises Templin führte.[4] Auch die übrigen Vorstandsmitglieder waren Persönlichkeiten aus Templin und Umgebung.

Im 1925 erschienenen Handbuch der Inneren Mission wurde der Waldhof als „Sonderanstalt für geistig abnorme Knaben im Alter zwischen sechs bis 21 Jahren" geführt. In der Praxis handelte es sich bei den vom Waldhof betreuten Jugendlichen und Kindern vornehmlich um Fürsorgezöglinge, die das Landesjugendamt Berlin und der Landesdirektor der Provinz Brandenburg dem Waldhof überwiesen. In geringerer Zahl schickten auch die Provinzen Sachsen und Schlesien schwererziehbare Jugendliche. Von den Berliner Bezirksjugendämtern kamen vereinzelt Kinder und Jugendliche, für die keine Fürsorgeerziehung angeordnet war. Da das Landesjugendamt Berlin die meisten Jugendlichen überwies, übte es in Absprache mit den Provinzialbehörden das Aufsichtsrecht über die Erziehungsanstalt aus. Bei den Berliner Kinder und Jugendlichen handelte es sich nach zeitgenössischen Beschreibungen vorrangig um „schwachsinnige Fürsorgezöglinge", zum Teil mit „mehr oder minder psychopathische[n] Züge[n]" sowie „asoziale Fürsorgezöglinge mit schweren Umweltschäden". Die Provinzen Brandenburg und

[3] Festausgabe zum 30jährigen Bestehen des jetzigen Heims. 1891–1921 (= Waldhof-Templin. Grüße und Gedanken 1. Jg. Nr. 7 vom 21. August 1921), 1.

[4] Verfassung der Erziehungs-Anstalt für Knaben „Waldhof-Templin", Templin 1926; Festschrift zum 130. Jubiläum des Waldhofes Templin. 1854–1984, hg. von Werner Braune, o.O., o.J. [Berlin 1984], 5.

Sachsen wiesen der Templiner Einrichtung vornehmlich minderjährige „Schwachsinnige" und „Psychopathen schwererer und schwerer Art" zu.[5]

Der Waldhof verfügte Mitte der 20er Jahre über 160 Betten und beschäftigte einen Diakon als Anstaltsleiter sowie drei weitere Diakone, elf Erziehungs- und Pflegekräfte und fünf technische Angestellte.[6] Bei letzteren handelte es sich vornehmlich um Landwirte, da der Waldhof einen umfangreichen Agrarbetrieb mit Ackerbau und Viehzucht unterhielt. Hier arbeitete ein großer Teil der schulentlassenen Jugendlichen, der andere Teil erhielt entweder eine handwerkliche Ausbildung auf dem Waldhof oder war in Lehrstellen in Templin und Umgebung untergebracht. Die noch schulpflichtigen Jungen besuchten die anstaltseigene Hilfsschule.

Grübers Vorgänger, Diakon Gustav Zietlow, hatte die Leitung des Waldhofs fast 39 Jahre lang inne und gab sie am 1. April 1927 nur auf äußeren Druck in neue Hände.[7] Als zukünftiger Direktor verfügte Grüber bei seinem Eintritt in den Waldhof im Dezember 1926 – zunächst als Erziehungsleiter – allerdings nur über geringe praktische Kenntnisse in der Arbeit mit schwach begabten und verhaltensauffälligen Kindern, die er zuvor während seiner rund anderthalbjährigen Tätigkeit als Anstaltsgeistlicher und Leiter zweier Erziehungsheime der Düsselthaler Anstalten in der Rheinprovinz gesammelt hatte. Eine pädagogische Ausbildung und Erfahrungen im Umgang mit schwererziehbaren schulentlassenen Fürsorgezöglingen fehlten ihm völlig.[8]

3. Krise in der Fürsorgeerziehung

Grüber trat seinen Dienst im Waldhof zu einer Zeit an, als die Jugendfürsorge schon wenige Jahre nach Inkrafttreten eines modernen reformorientierten Gesetzes für Jugendwohlfahrt (Reichsjugendwohlfahrtsgesetz RJWG)[9] in eine tiefe Krise stürzte und die Fürsorgeerziehung sich immer mehr zu einem heiß umkämpften politischen Skandalthema entwickelte. Im Folgenden

---

[5] Urteil des Landgerichts Prenzlau vom 14. 6.1932, in: ADW, EREV Nr. 208.

[6] Handbuch der Inneren Mission, Bd. II, Statistik der Evangelischen Liebestätigkeit, Berlin 1925, 194 f. Seit 1929 hatte der Waldhof zudem einen Filialbetrieb in Carlshorst bei Fürstenberg/Havel, der jedoch im März 1932 verpachtet worden war. Im April 1932 wurde dort ein freiwilliges Arbeitsdienstlager eingerichtet.

[7] Siehe den Abschnitt 5 dieses Aufsatzes „Rückblick. Die Berufung Grübers zum Leiter des Waldhofs".

[8] Grüber leitete von Juli 1925 bis Dezember 1926 die Zweiganstalten Alt-Düsselthal und Zoppenbrück, die mit 200 normal- und 50 schwachbegabten Schülern belegt waren. Zuvor arbeitete er als Gemeindepfarrer in Dortmund-Brakel. Hier hatte er sich nach eigenen Angaben besonders für die Kinder- und Jugendarbeit interessiert, siehe Lebenslauf Grübers (undatiert), in: Archiv Waldhof, Akte Waldhof Direktor und Vorstand bis 1934 (künftig Akte Direktor). Grübers Personalakten im Archiv der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg–schlesische Oberlausitz sowie sein Nachlass im Geheimen Preußischen Staatsarchiv (GStA) enthalten nur sehr spärliche Angaben über seine Arbeit in den Düsselthaler Anstalten und im Waldhof.

[9] RGBl. 1922 I, 633ff.

sollen kurz die Struktur der Fürsorgeerziehung in der Weimarer Republik und die auf sie wirkenden Faktoren skizziert werden.

A) In der Weimarer Republik war die Fürsorgeerziehung noch weitestgehend ein Arbeitsgebiet der beiden großen christlichen Konfessionen und ihrer Wohlfahrtsverbände. Von den insgesamt 776 Erziehungsheimen, die 1926 gezählt wurden, waren 420 evangelisch, 240 katholisch, acht jüdisch und nur 97 staatlich.[10] Die Wurzeln der modernen Heimerziehung liegen in den christlichen Rettungshäusern für verwaiste und verwahrloste Kinder, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts zuerst im süddeutschen Raum entstanden. Der bedeutendste Vertreter der so genannten Rettungshausbewegung war Johann Hinrich Wichern, der 1833 bei Hamburg das ‚Rauhe Haus' als Rettungsanstalt für gefährdete Kinder und Jugendliche gründete, um sie „vom zeitlichen und ewigen Verderben mit der Kraft des Evangeliums zu erretten".[11] Wicherns pädagogisches Konzept war in manchen Ansätzen neu, orientierte sich aber weitgehend an einer restaurativen Gesellschaftsordnung: Das Leben im Rettungshaus sollte in familienähnlichen Kleingruppen und unter weitestgehendem Verzicht von Zwang stattfinden.[12] Neben dem Familienprinzip spielte vor allem die Erziehung zur Arbeit eine zentrale Rolle. Wichern orientierte sich mit dem Ziel, dem Zögling die Bedeutung von ‚Zusammenleben' und ‚Arbeit' für die spätere Alltagsbewältigung nahe zu bringen, an der Lebenswelt des Zöglings und brach damit radikal mit früheren, vor allem auf die „Vermittlung von Sekundärtugenden und Anpassungsbereitschaft" angelegten Erziehungskonzepten.[13] An den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen wollte er aber nicht rütteln: Die Zöglinge sollten „die ‚gesegnete Armut' und den Stand, für den sie ihrer Geburt nach von Gott bestimmt sind, annehmen und ehren".[14] Das Wichernsche Modell bildete das Vorbild für zahlreiche Neugründungen von Rettungshäusern, die weitestgehend ohne staatliche Finanzierung und Kontrolle ihre Erziehungsarbeit an den gefährdeten und verwahrlosten Kindern und Jugendlichen wahrnahmen.

Die Dominanz der auf religiöser Grundlage arbeitenden Erziehungsheime blieb auch mit dem Preußischen „Gesetz betreffend die Unterbringung verwahrloster Kinder" vom 13. März 1878 und dem Preußischen „Gesetz über die Fürsorgeerziehung Minderjähriger" vom 2. Juli 1900 bestehen. Der Staat regelte nun zwar die Einweisung der straffällig gewordenen und verwahrlosten Kinder und Jugendlichen in die Fürsorgeerziehung per Gesetz, errichtete aber nicht ausreichend eigene Anstalten, sondern beließ die Sorge

[10] Carola Jüllig, Zwischen Rettungshaus und „Fürsorgehöllen", in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hgg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Berlin 1998, 182–191, 183.

[11] Zitiert nach Jüllig, Zwischen Rettungshaus und „Fürsorgehöllen" (wie Anm. 10), 182.

[12] Ausführlich zur Wichernschen Pädagogik siehe Bettina Lindmeier, Die Pädagogik des Rauhen Hauses. Zu den Anfängen der Erziehung schwieriger Kinder bei Johann Hinrich Wichern, Bad Heilbrunn 1998.

[13] Lindmeier, Die Pädagogik des Rauhen Hauses (wie Anm. 12), 409f.

[14] Ingeborg Grolle, Rettungshaus Rauhes Haus, Hamburg 1998, 13.

für die Erziehung gegen Erstattung der Unterbringungskosten weitestgehend bei den bisherigen Einrichtungen. Eine Anpassung der evangelischen Anstaltsarbeit an die mit den gesetzlichen Regelungen verbundene Änderung des bisherigen Zöglingsmaterials fand nicht statt. Vielmehr setzte man in Abkehr von den Wichernschen Prinzipien immer mehr auf harte Strafmaßnahmen, militärischen Drill und straff organisierten Tagesablauf zur Disziplinierung der nun verstärkt eingewiesenen straffälligen Kinder und Jugendlichen. Auch das von Wichern vertretene Konzept der Lebensweltorientierung fand keine entsprechende Umsetzung. Die sich mit der Industrialisierung wandelnden Gesellschafts- und Arbeitsverhältnisse wurden in der Erziehungsarbeit weitgehend ignoriert.[15] Die häufig aus der industriell geprägten Großstadt stammenden Fürsorgezöglinge mussten in den teilweise sehr abgelegenen Heimen zur Sicherung der Selbstversorgung zumeist in der Landwirtschaft arbeiten und erhielten nur selten eine zukunftsweisende Berufsausbildung.

Daran änderte sich auch nichts durch das 1922 nach langen Diskussionen verabschiedete Reichsjugend-Wohlfahrtsgesetz, kurz: RJWG, das aufgrund der schwierigen Haushaltslage erst am 1. April 1924 in reduzierter Form in Kraft trat und erstmals die bestehenden gesetzlichen Regelungen auf dem Gebiet des Jugendrechts für ganz Deutschland einheitlich zusammenfasste. Auch jetzt sah der Staat keine Veranlassung, die Erziehung selbst in die Hand zu nehmen, sondern überließ sie „unter öffentlicher Aufsicht" weiterhin den bestehenden Fürsorgeanstalten. Diese Regelung musste jedoch im säkularen Staat auf Dauer zu Spannungen mit den konfessionellen Trägern führen. Deren Anstaltserziehung zielte zuallererst auf die Bildung des Zöglings zu einer christlichen Persönlichkeit[16], während der Gesetzgeber in § 1 RJWG den weltanschauungsneutralen Anspruch verkündet hatte, „jedes deutsche Kind hat ein Recht auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit".[17] Diesen Widerspruch zwischen staatlichem Erziehungsauftrag und konfessioneller Anstaltserziehung kritisierte vor allem die politische Linke. Sie betrachtete die Fürsorgeerziehung als ein Feld, auf dem der grundsätzliche Kampf um die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft geführt werden musste.

B) Darüber hinaus stand die gesamte Fürsorgeerziehung unter dem Einfluss der krisenhaften Wirtschaftsentwicklung in der Weimarer Republik. Die 1929 einsetzende Weltwirtschaftskrise zwang den Staat zu einschneidenden Sparmaßnahmen in der Wohlfahrtspflege. Unter der durch Notverordnung verfügten drastischen Kürzung der Staatszuschüsse für die Fürsorgeerziehung und den sinkenden Pflegesätzen litten sämtliche Erziehungsanstalten, in besonderem Maße aber die konfessionellen, da der Staat im Zeichen

---

[15] Jüllig, Zwischen Rettungshaus und „Fürsorgehöllen" (wie Anm. 10), 185.

[16] Wilhelm Backhausen/Johannes Steinwachs/Johannes Voigt, Die evangelische Anstaltserziehung mit besonderer Berücksichtigung der Fürsorgeerziehung. Leitfaden zur Ausbildung von Erziehern in Anstalten für männliche Zöglinge, Hannover 1922, 89.

[17] Michael Häusler, „Dienst an Kirche und Volk". Die Deutsche Diakonenschaft zwischen beruflicher Emanzipation und kirchlicher Formierung (1913–1947), Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 106f.

knapper Kassen zunächst seine eigenen Einrichtungen belegte.[18] Die unzulänglichen Finanzmittel wirkten sich nicht nur auf den Anstaltsalltag, sondern auch auf die Qualität der Erziehungsarbeit aus: zahlreiche Erzieher mussten entlassen, Freizeitangebote eingestellt werden.

C) Schließlich wurde die Öffentlichkeit durch dramatische Berichte über pädagogische Missstände auf die Anstaltserziehung aufmerksam. Zunächst wenig beachtet kam es in der zweiten Hälfte der 20er Jahre zu zahlreichen Zöglingsrevolten und Misshandlungsskandalen sowohl in den Erziehungsanstalten.[19] Erst durch die 1928 von Peter Martin Lampel unter dem Titel „Jungen in Not" publizierte Sammlung von Selbstzeugnissen jugendlicher Fürsorgezöglinge und mehr noch durch sein kurz darauf erschienenes Theaterstück ‚Revolte im Erziehungshaus', in dem er die Erfahrungsberichte der Zöglinge dramatisch verarbeitete, gerieten die Vorfälle in das unmittelbare Blickfeld einer breiteren, interessierten Öffentlichkeit. Gegen Lampels erfolgreiche und heftig diskutierte Veröffentlichungen über die alltäglichen Missstände in den Fürsorgeerziehungsanstalten liefen die betroffenen Behörden und vor allem bürgerliche, konfessionelle und konservative Parteien empört Sturm.[20] Dagegen nutzte die KPD die aufgedeckten Revolten und Skandale für einen Generalangriff auf die Fürsorgeerziehung in der von ihr bekämpften Weimarer Republik.[21] In Fachkreisen war man sich durchaus bestehender Defizite in der Anstaltserziehung bewusst. Hier wurde vor allem auf die unzureichende Ausbildung des Erziehungspersonals und die wachsende Finanznot verwiesen, die die Durchführung der Fürsorgeerziehung gefährdeten. Einen Ausweg aus der Krise erblickten viele Fachvertreter in der Aussonderung der ‚unerziehbaren' Zöglinge. Auch ein Bewahrungsgesetz für diese Fälle wurde in den Fürsorgeverbänden und in der Politik bereits lebhaft diskutiert.[22]

Vor dem Hintergrund der reformpädagogischen Bestrebungen, die seit Beginn des Jahrhunderts das gesamte Bildungs- und Erziehungswesen erfassten und vor allem die Bedürfnisse und Fähigkeiten des Kindes in den Mittelpunkt stellten[23], richtete sich die Kritik fortschrittlicher Pädagogen vor

---

[18] Häusler, „Dienst an Kirche und Volk" (wie Anm. 17), 108.

[19] Detlev J.K. Peukert, Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge 1878 bis 1932, Köln 1986, 240ff.; Marcus Gräser, Der blockierte Wohlfahrtsstaat. Unterschichtjugend und Jugendfürsorge in der Weimarer Republik, Göttingen 1995, 102ff; Sabine Blum-Geenen, Fürsorgeerziehung in der Rheinprovinz von 1971–1933, Köln 1997, 393ff.; Claudia Prestel, „Jugend in Not": Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft (1901–1933), Wien – Köln – Weimar 2003, 265ff.

[20] Im Preußischen Landtag kam es am 26.2.1929 zu einer Großen Anfrage von DNVP, Zentrum, DVP, Wirtschaftspartei und Deutscher Fortschrittspartei wegen der Angriffe auf die Fürsorgeerziehung, siehe Preußischer Landtag, 52. Sitzung am 26.2.1929, 4007ff.

[21] Blum-Geenen, Fürsorgeerziehung in der Rheinprovinz (wie Anm. 19), 449.

[22] Peukert, Grenzen der Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19), 263ff.

[23] Zur Reformpädagogik siehe der Überblick bei Wolfgang Scheibe, Die reformpädagogische Bewegung 1900–1932. Eine einführende Darstellung, unv. Nachdruck der 10. erw. Aufl., Weinheim, Basel 1999.

allem gegen die noch immer dominierende, weitgehend an einem traditionell-autoritären Weltbild orientierte evangelische Anstaltspädagogik[24], obwohl die Misshandlungen auch in staatlichen Heimen beobachtet wurden. In den Einrichtungen klagte man dagegen über das schwierige Zöglingsmaterial, das kaum Chancen für eine erfolgreiche Erziehung bot.

Unter den bekannt gewordenen Fürsorgeskandalen erregten Anfang der 30er Jahre vor allem die Prozesse um die Erziehungsanstalten Rickling und Scheuen republikweites Aufsehen. Im Fall Scheuen, eines offenen Landerziehungsheimes der Stadt Berlin, war es am 18. Februar 1930 nach jahrelangen Misshandlungen von Zöglingen zu einer Revolte gegen die Erziehungsmethoden des Anstaltsdirektors gekommen, die dieser mit ihm ergebenen Zöglingen zu unterdrücken suchte. Im Verlauf der Auseinandersetzungen erlitt einer der revoltierenden Zöglinge so schwere Misshandlungen, dass er zwei Wochen später an den Folgen der Verletzungen starb. Das Schwurgericht in Lüneburg verurteilte den Anstaltsdirektor am 24. Juni 1931 wegen Körperverletzung im Amt und vorsätzlicher Körperverletzung bzw. deren Veranlassung und Duldung in 25 Fällen zu zwei Jahren Gefängnis. 31 Zöglinge erhielten wegen schwerer Körperverletzung und Körperverletzung mit tödlichem Ausgang bzw. wegen Bildung eines ‚bewaffneten Haufens' Gefängnisstrafen zwischen acht Monaten und vier Wochen.[25]

Zuvor hatte das Schöffengericht in Neumünster am 26. April 1930 den Leiter und zwei Erziehungsgehilfen der evangelischen Anstalt Rickling, die dem Landesverein für Innere Mission in Schleswig-Holstein gehörte, wegen Misshandlung von Zöglingen zu Freiheitsstrafen zwischen einem halben und vier Monaten verurteilt.[26] Auch in dem dritten aufsehenerregenden Fürsorgeerziehungsprozess gegen sieben ehemalige Mitarbeiter des Waldhofs im Jahr 1932 ging es um die Misshandlung von Zöglingen.

Zu den Vorwürfen, die die Gerichte in allen genannten Fällen zu klären hatten, zählte die Anwendung von Schlägen als Erziehungsmittel. Offiziell war die Prügelstrafe für schulentlassene Fürsorgezöglinge im Zuge der Modernisierung der Zwangserziehung in der Weimarer Republik fast überall in Deutschland abgeschafft worden, auch wenn dies nach Einschätzung fortschrittlicher Pädagogen kaum der Einstellung der Bevölkerungsmehrheit entsprach.[27] In Preußen hatte der Minister für Volkswohlfahrt durch Erlass vom 10. Februar 1923 jedes Schlagen grundsätzlich verboten. Erlaubt war lediglich als eine besondere Form der körperlichen Züchtigung, die so genannte Prozedur, die in genau vorgeschriebener Weise zu erfolgen hatte.[28]

---

[24] Jüllig, Zwischen Rettungshaus und „Fürsorgehöllen" (wie Anm. 10), 188.

[25] Heinrich Webler, Das Berliner Landerziehungsheim in Scheuen, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 23.1931/32, 206–210.

[26] Heinrich Webler, Die Lehren von Rickling, in Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 23.1931/32, 121–128. Siehe auch Häusler, „Dienst an Kirche und Volk" (wie Anm. 17), 113.

[27] Curt Bondy, Scheuen. Pädagogische und psychologische Betrachtung zum Lüneburger Fürsorgeerziehungsprozess, Berlin 1931, 28.

[28] Der Direktor allein durfte züchtigen, die Art des Stockes war bestimmt, nur eine gewisse Anzahl Schläge war zulässig und nur auf das bekleidete Gesäß.

Mit dem Erlass vom 1. April 1926 beschränkte der Minister die Anwendung der ‚Prozedur' dann auf die „allerschwersten Fälle" und erklärte sie bei Mädchen über 16 Jahren für gänzlich unzulässig. Schließlich erging am 12. Juli 1929 die Anordnung, dass „Mädchen gleichviel welchen Alters, Knaben im vorschulpflichtigen Alter sowie im 1. und 2. Schuljahr und schulentlassene männliche Zöglinge [...] nicht körperlich gezüchtigt werden" durften.[29]

Die Stadt Berlin war mit eigenen Anordnungen noch über diese ministeriellen Forderungen herausgegangen und hatte schon 1921 jegliche Form der körperlichen Züchtigung in ihren eigenen Anstalten untersagt. Mit den Richtlinien vom 27. Dezember 1927 verpflichtete sie schließlich auch die Privatanstalten, „jede körperliche Züchtigung auch Ohrfeigen, Schläge auf den Kopf, Stossen, Ziehen am Ohr" zu unterlassen.[30] Danach waren in dem von Berlin beaufsichtigten Fürsorgeerziehungsheim Waldhof Prügelstrafen oder andere körperliche Züchtigungen verboten.

4. Der Fall Waldhof Templin

In seinen 1968 erschienen „Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten" erwähnte Heinrich Grüber den Sensationsprozess gegen sieben Erzieher des Waldhofs während seiner Zeit als Direktor der Einrichtung nur am Rande. Rückblickend schrieb er mehr als dreißig Jahre nach den Ereignissen in seiner Autobiographie:

„Eines Tages geriet unsere Anstalt in den Blickpunkt der Öffentlichkeit, zum Schaden unserer Arbeit und zum Schaden unserer Jungen. 1928 spielte man das Sensationsstück *Revolte im Erziehungshaus* von Peter Martin Lampel. Dadurch wurde das Interesse der Öffentlichkeit auf die Erziehungsanstalten gelenkt, auch auf unsere Arbeit, die nur dann wirkungsvoll sein konnte, wenn man sie in aller Stille vollzog. In der Presse erschienen Artikel, in denen man Aussagen unserer Zöglinge zitierte. Der Geltungsdrang, der bei unseren kranken Jungen naturgemäß besonders stark war, wurde von Reportern skrupellos ausgenutzt. Schließlich sah sich die Staatsanwaltschaft gezwungen, beim zuständigen Landgericht in Prenzlau ein Verfahren wegen Mißbrauchs der Erziehungsgewalt einzuleiten [...] Wir waren fest davon überzeugt, dass dieser Prozeß nur erweisen konnte, dass das Recht auf unserer Seite stand. Deshalb hatte ich einen einfachen Anwalt aus Prenzlau als Verteidiger bestellt. Als aber der Vertreter der Gegenseite [...] aus der Sache ein Politikum machte, die Jungen durch geschickte Fangfragen dahin brachte, die Wahrheit zu verdrehen, schien unsere Sache so gut wie verloren. Kurzentschlossen verpflichtete ich einen Berliner Rechtsanwalt, den ‚Starverteidiger' Sack, der die Jungen ebenso geschickt dazu brachte, ihre falschen Aussagen zu

[29] Damit war die körperliche Züchtigung nur noch für männliche Fürsorgezöglinge im Alter von acht Jahren bis zur Schulentlassung – also normalerweise bis zum 14. Lebensjahr – zulässig. Siehe Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 21.1929/1930, 243.

[30] Zitiert nach Urteil im Waldhof-Prozess vom 14. 6.1932, in: ADW, EREV 208.

widerrufen. Der Prozeß endete mit einem Freispruch und einer öffentlichen Anerkennung unserer Arbeit."[31]

Grübers knappe Darstellung wird dem Aufsehen, die das Gerichtsverfahren damals erregte, in keiner Weise gerecht, auch gibt sie den tatsächlichen Prozessausgang nicht korrekt wieder. Im Folgenden soll daher eine Rekonstruktion der Ereignisse versucht werden, die im Wesentlichen auf der Auswertung der umfangreichen Presseberichterstattung sowie auf den im Archiv des Diakonischen Werkes (ADW) überlieferten Unterlagen und Prozessberichten des Evangelischen Reichserziehungsverbandes (EREV) und der noch im Waldhof verwahrten Dokumente beruht.[32]

Der ‚Fall Waldhof-Templin' wurde ausgelöst durch einen Artikel der kommunistischen Tageszeitung *Berlin am Morgen* am 27. Juni 1931. Unter der Schlagzeile „Wir klagen wieder an! Templin – ein zweites Scheuen" berichtete das Blatt, zu dessen Autoren auch Peter Martin Lampel zählte[33], auf der Titelseite über „beispiellose Misshandlungen", denen die im christlichen Erziehungsheim Waldhof untergebrachten Jungen ausgesetzt seien. Nach Zeitungsangaben erhielten die Jungen beim geringsten Grund Prügel und wurden „aus den lächerlichsten Anlässen" eingesperrt; darüber hinaus existierten in der Einrichtung drei Strafabteilungen. Der Waldhof, so der Artikel, zeige sich auch nur bei oberflächlicher Nachprüfung als eine der schlimmsten Fürsorgehöllen, in der unmenschliche Prügel das oberste Erziehungsgesetz seien. Ein Junge habe sich „seinen fortgesetzten Verfolgungen" durch Selbstmord entzogen. Dem Landesjugendamt Berlin warf man Vertuschungspolitik vor, weil es schon vor Wochen eine Untersuchungskommission nach Templin geschickt, die Öffentlichkeit aber nicht über die Ergebnisse informiert habe.

Der Beitrag über die angeblich beispiellosen Misshandlungen im Waldhof wurde nur drei Tage nach der Urteilsverkündung im Prozess gegen den Leiter und zahlreiche Zöglinge des Berliner Landerziehungsheims in Scheuen veröffentlicht. Auch im Fall Scheuen waren dem Landesjugendamt schwere Unterlassungen vorgeworfen worden. Trotz wiederholter Beschwerden über die Misshandlung von Jugendlichen hatte die Berliner Behörde erwiesenermaßen keine Gegenmaßnahmen ergriffen, sondern die Missstände zu vertuschen versucht.[34]

---

[31] Heinrich Grüber, Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten, Köln – Berlin 1968, 73f.

[32] Die Akten des Landgerichts Prenzlau sowie der Staatsanwaltschaft beim Landgericht Prenzlau und der Berliner und brandenburgischen Fürsorgebehörden zum „Fall Waldhof" sind nicht überliefert.

[33] Walther G. Oschilewski, Zeitungen in Berlin. Im Spiegel der Jahrhunderte, Berlin 1975, 155.

[34] Webler, Das Berliner Landerziehungsheim (wie Anm. 25), 210.

5. Rückblick: Die Berufung Grübers zum Leiter des Waldhofs

Der Waldhof stand wegen fragwürdiger Erziehungsmethoden nicht zum ersten Mal in der (Presse)-Kritik. Bereits im August 1926 hatte zunächst die kommunistische *Rote Fahne*, dann auch die *Welt am Abend* und andere linke Zeitungen über „skandalöse Zustände" im „christlichen" Erziehungsheim Waldhof berichtet.[35] Man beklagte die angeblich mangelhaften hygienischen Verhältnisse, die unzureichende ärztliche Versorgung der Zöglinge sowie den militärischen Erziehungsstil und Prügelstrafen. Über zwanzig Zöglinge, so *Die Rote Fahne*, seien in letzter Zeit wegen der schlechten Kost und Behandlung aus der Anstalt geflohen.

Auf Drängen des Preußischen Ministeriums für Volkswohlfahrt leitete der zuständige Oberpräsident daraufhin eine Untersuchung der Vorwürfe ein. Die Vernehmung der beiden Jungen, die der *Roten Fahne* als Informanten gedient hatten, führte Obermagistratsrat Hermann Knaut vom Berliner Landesjugendamt. Knaut hielt zwar die Beschuldigungen der beiden Jungen für übertrieben, kam aber aufgrund seiner Recherchen trotzdem zu dem Ergebnis, dass die Verhältnisse in der Anstalt den pädagogischen Ansprüchen einer modernen Fürsorgeerziehung tatsächlich nicht genügten. Das Landesjugendamt forderte vom Vorstand des Waldhofs daraufhin vor allem eine qualitative Verbesserung der Personalsituation, in erster Linie die Neueinstellung eines geeigneten Erziehungsleiters und weiterer Lehrkräfte. Der Vorstand ging auf diese Forderungen umgehend ein, warb aber zugleich um Verständnis für die schwierige Situation der Erzieher, die über keine geeigneten Mittel zur Zurechtweisung der Jugendlichen verfügten. Auch bei noch so unerträglichem Betragen, so der Vorstand, dürfe dem Zögling weder etwas an Schlaf noch an Essen abgezogen oder mehr Arbeit als anderen zugemutet werden.[36]

Wie angekündigt bemühte sich der Vorstand umgehend um neues pädagogisches Personal. Durch persönliche Vermittlung[37] von Pastor Hermann Beutel, dem damaligen Direktor des EREV, trat Heinrich Grüber am 1. Dezember 1926 als Erziehungsleiter in den Waldhof ein und übernahm am 1. April 1927 dessen Leitung. Darüber hinaus stellte der Waldhof-Vorstand einen Hilfsschullehrer und einen staatlich geprüften Krankenpfleger ein. Die Wohlfahrtsbehörden betrachteten ihre Forderungen damit als erfüllt und sahen keine Notwendigkeit, „weiteres von Aufsichtswegen zu veranlassen".[38]

---

[35] Die Rote Fahne vom 20.8.1926; Welt am Abend vom 23.8.1926; Bergische Arbeiterstimme vom 25.8.1926.

[36] Waldhof-Vorstand an Landesjugendamt vom 18.9.1926, in: GStA I HA Rep 77B Nr. 2235, Bl. 178.

[37] Waldhof-Vorstand an Ev. Oberkirchenrat vom 27.9.1926, in: Archiv Waldhof, Akte Direktor.

[38] Oberpräsident an Minister für Volkswohlfahrt vom 2.3.1927, in: GStA I HA Rep 77B Nr. 2235, Bl. 183.

6. Reaktionen auf den ‚Waldhof-Skandal'

Anders als im Jahr 1926 verlor die kommunistische Presse fünf Jahre später allerdings nicht so rasch ihr Interesse an den Vorgängen im Waldhof. Zu sehr hatte sie die Fürsorgeerziehung inzwischen zu einem zentralen Thema in ihrem publizistischen Kampf gegen die verhasste Weimarer Republik gemacht. Nur einen Tag nach dem Aufmacher auf der Titelseite schob *Berlin am Morgen* am 28. Juni 1931 die Meldung nach, das Jugendamt habe auf seine Enthüllung des neuesten Anstaltsskandals reagiert. Zugleich forderte das Blatt das Eingreifen der Staatsanwaltschaft, weil ihr durch die Zeitungsveröffentlichung strafbare Handlungen zu Ohren gekommen seien. Am 1. Juli 1931 fragte *Berlin am Morgen* abermals „Wo bleibt der Staatsanwalt", und eine Woche später konnte man endlich mit Genugtuung der Leserschaft eröffnen, dass die Staatsanwaltschaft Prenzlau aufgrund der Zeitungsmeldungen ein Ermittlungsverfahren eingeleitet habe.

Tatsächlich hatte das Berliner Landesjugendamt schon im Mai 1931 aufgrund von Beschwerden einzelner Waldhof-Zöglinge den Direktor der städtischen Erziehungsanstalt Lindenhof, Otto Krebs, mit einer Untersuchung der Vorwürfe beauftragt. Krebs besuchte am 8. Juni 1931 die Einrichtung und fertigte anschließend einen umfangreichen Bericht[39] an, in dem er die im Waldhof geltenden pädagogischen Grundsätze als sehr anfechtbar bezeichnete. Konkret übte Krebs Kritik am baulichen Zustand der ‚Besinnungsräume' und an der langen Aufenthaltsdauer von entwichenen Jugendlichen in den Strafabteilungen. Dies hielt er ebenso für pädagogisch unvertretbar wie die Praxis, offensichtlich sinnlose Arbeit als Strafmittel einzusetzen. Schließlich stellte Krebs wörtlich fest: „Die Untersuchung hat ergeben, dass im Waldhof geprügelt wird und zwar nicht nur unerlaubt von Erziehern, sondern auch vom Erziehungsleiter, vom Hauptlehrer und sogar vom Direktor selbst." Durch diese Prügelmethoden wurde seiner Auffassung nach vor allem die Erziehung der in Templin gehäuft untergebrachten ‚schwachsinnigen', schulentlassenen Jugendlichen stark behindert. Da die Einrichtung insgesamt keinen guten Eindruck auf Krebs machte, vielmehr eher vernachlässigt aussah, empfahl er, „das Heim Waldhof Templin nicht mehr mit Schulentlassenen zu belegen". Die Rücknahme der schulpflichtigen Kindern hielt er allerdings nicht für erforderlich, da sie sich seiner Einschätzung nach in der Einrichtung wohl fühlten und keine oder nur wenige Schläge erhielten. Das Erziehungspersonal machte auf Krebs teilweise einen sehr primitiven und unzureichenden Eindruck und war seiner Auffassung nach der Erziehung von schulentlassenen Fürsorgezöglingen nicht gewachsen.

Auf seinen Untersuchungsbericht hin beschloss die Berliner Fürsorgebehörde am 23. Juni 1931 – also noch vor der ersten Presseveröffentlichung – tatsächlich die kurzfristige Rücknahme der schulentlassenen Berliner Jugend-

[39] Der vollständige Untersuchungsbericht liegt nicht vor. Laut Vossischer Zeitung vom 26. 11. 1931 handelte es sich um ein 24seitiges Protokoll, das Berlin am Morgen am 27. 11. 1931 in Auszügen veröffentlichte. Siehe auch Krebs an Landesjugendamt vom 12. 6. 1931, in: Archiv Waldhof, Prozess Waldhof.

lichen aus dem Waldhof. Auch die brandenburgischen Fürsorgebehörden wurden nach Erhalt des Krebsschen Untersuchungsberichts und der Zeitungsmeldungen aktiv. Allerdings sah man hier nach einer unangemeldeten Revision der Anstalt durch Landesdirektor Dr. Hugo Swart, Landesrat Reinhold Fink und Erziehungsbeirat Pastor Bredereck, den Direktor des brandenburgischen Landesjugendheims in Strausberg, zunächst keinen dringlichen Grund für eine Entfernung der Fürsorgezöglinge.[40] Zwar stellte man ähnlich wie Krebs durchaus Mängel fest, z. B. den Zustand der als „Besinnungsräume" bezeichneten Arrestzellen, die nur über eine „mangelhafte Heizmöglichkeit im Winter" verfügten. Zudem gab Heinrich Grüber als Direktor das unberechtigte Züchtigen der Fürsorgezöglinge durch angestellte Erzieher in Einzelfällen zu. Positiv für den Waldhof wirkte sich jedoch die Tatsache aus, dass sich die Berliner Fürsorgezöglinge tags zuvor gegen ihren Abtransport aus der Erziehungsanstalt gewehrt hatten und den brandenburgischen Fürsorgebeamten gegenüber erklärten, lieber im Waldhof als in Berliner Erziehungsheimen zu leben. Daher plädierten die brandenburgischen Beamten dafür, zunächst den Erfolg der von Grüber angekündigten Verbesserungen abzuwarten, und empfahlen eine nochmalige Überprüfung der Anstalt zu einem späteren Zeitpunkt.

Die Vorgänge in Waldhof kamen am 20. Oktober 1931 auch im Preußischen Landtag anlässlich der Forderung der KPD nach einer „Untersuchung der Verhältnisse und Zustände in den von den Fürsorgebehörden und Landesjugendämtern zur Unterbringung von Minderjährigen benutzten Anstalten" zur Sprache.[41] Bereits in dem kommunistischen Fraktionsantrag vom 8. Juli 1931 auf Einsetzung eines Untersuchungsausschusses[42] hatte es unter anderem geheißen: „Die empörenden Vorgänge in den Fürsorgeerziehungsanstalten und sogenannten Erziehungs- und Erholungsheimen (Scheuen, Gütergotz, Templin, Rickling, Betseda in Friedland (Schlesien), Berlinchen, Rastenburg, Struweshof und vielen anderen) haben die Öffentlichkeit und insbesondere die Arbeiterschaft aufs stärkste erregt." In seiner Antragsbegründung vor dem Landtag griff der KPD-Abgeordnete Karl Schulz den Waldhof als christliche Erziehungsanstalt massiv an: „Diese Anstalt gab schlechtes Essen, mißhandelte die Kinder, gab schlechte Kleidung, beleidigte, beschimpfte und quälte in jeder Weise die Jugendlichen."[43] In der sich anschließenden Aussprache warb die Zentrumsabgeordnete Helene Wessel für eine sachliche Auseinandersetzung mit den Problemen der Fürsorgeerziehung und warf den Kommunisten „politische Verhetzungen" der Jugendlichen vor. Nachfolgend lehnte auch die SPD-Abgeordnete Hedwig Wachenheim den KPD-Antrag unter Hinweis auf die bereits aufgeklärten Fälle sowie die noch schwebenden Gerichtsverfahren ab und distanzierte sich von der „Arbeitsweise der Kommunisten". In der anschließenden Abstimmung fand

[40] Revisionsbericht vom 4. 7. 1931, in: ADW, EREV 208.

[41] Preußischer Landtag, 253 Sitzung am 20. 10. 1931, 22358–22394.

[42] Preußischer Landtag, 3. Wahlperiode, 1. Tagung 1928/31: Drucksache Nr. 7481, 7264.

[43] Preußischer Landtag, 253 Sitzung am 20. 10. 1931, 22352.

der KPD-Antrag auf Einsetzung eines Untersuchungsausschusses nicht die erforderliche Mehrheit.

7. Eröffnung der Voruntersuchung

Nur fünf Wochen später löste die Entscheidung der Staatsanwaltschaft Prenzlau, die Eröffnung einer Voruntersuchung gegen den Direktor und 13 Erzieher des Waldhofs zu beantragen, einen überregionalen Pressewirbel aus. Deutschlandweit griffen die Zeitungen, vor allem die kommunistischen Blätter, die Angelegenheit mit reißerischen Überschriften wie „Auspeitschungen im Heim der Inneren Mission" und „Waldhof übertrifft Scheuen" erneut auf.[44] Derartige Schlagzeilen, die die gesamte evangelische Erziehungsarbeit in Misskredit bringen konnte, forderten nun auch die Reaktion evangelischer Stellen heraus. Hier witterte man einmal mehr einen grundsätzlichen Angriff auf die konfessionelle Wohlfahrtspflege. In einer am 27. November 1931 veröffentlichten Presseerklärung setzte sich der EREV als Dachverband der evangelischen Erziehungsvereine[45] gegen die „grobe[n] Entstellungen und Verdrehungen" durch einen Teil der Presse zur Wehr. Zu einer rückhaltslosen Unterstützung Grübers konnte sich der EREV angesichts der massiven Vorwürfe ganz offensichtlich aber nicht entschließen: Unter Hinweis auf die noch ausstehenden staatsanwaltlichen Ermittlungen lehnte er eine endgültige Stellungnahme ab; gesichert schien ihm lediglich, „dass ein Vergleich mit Scheuen in keiner Weise in Betracht kommen kann".[46]

Nicht nur die kommunistische, auch die liberale und sozialdemokratische Presse reagierte auf diese Erklärung von evangelischer Seite mit scharfer Kritik. Nach Auffassung des sozialdemokratischen *Vorwärts*, der die Zustände im Waldhof für schlimmer als in der inzwischen aufgelösten evangelischen Anstalt Rickling hielt[47], versuchte der EREV, „die fürchterlichen Vorgänge zu ignorieren, zu vertuschen oder zu bestreiten".[48] Die *Vossische Zeitung* aus dem Ullstein-Verlag äußerte nicht nur Unverständnis über die Erklärung des EREV sondern auch über die Tatsache, dass Grüber bis zur Klärung der Vorwürfe nicht suspendiert worden sei.[49] Grüber, so der Vorwurf der *Voss*, sei bestrebt gewesen, einen Skandal zu vermeiden und habe nichts gegen die fünf Selbstmordversuche von Jugendlichen unternommen.[50]

---

[44] Auch im Ausland berichtete man über die Vorfälle. Siehe Reichspost, Wien, vom 27.11.1931; Prager Presse vom 26.11.1931. Das Neue Wiener Journal informierte seine Leser am 4.6.1932 über den Prozess.

[45] Zur Geschichte des EREV siehe York-Herwarth Meyer, Die Geschichte des Evangelischen Reichs-Erziehungs-Verbandes (EREV). Zur Entstehung und Entwicklung eines diakonischen Fachverbandes, Diss. Ev. Theologie, Universität Heidelberg 1997.

[46] Zitiert nach Berliner Tageblatt vom 27.11.1931.

[47] Vorwärts vom 26.11.1931.

[48] Vorwärts vom 28.11.1931.

[49] Vossische Zeitung vom 27.11.1931.

[50] Vossische Zeitung vom 26.11.1931.

Ganz anders reagierte die deutschnationale Presse wie *Der Tag* aus dem Scherl-Verlag, der angesichts der kommunistischen Berichterstattung von „‚Enthüllungen' aus trüber Quelle" sprach und in den Zeitungsangriffen von links ein „Kesseltreiben gegen die Fürsorgeerziehung" sah, „dessen politische Hintergründe nur allzu durchsichtig" seien.[51]

Auch die rechts stehende *Deutsche Allgemeine Zeitung* verteidigte den Waldhof, indem sie die Vorwürfe als stark übertrieben bezeichnete: Es sei durchaus richtig, dass im Laufe von vier Jahren in der durchschnittlich mit 200 bis 250 Schwererziehbaren belegten Anstalt eine Reihe von Fehlgriffen vorgekommen sei. Eine ganz andere Frage sei es jedoch, ob die allgemeinen Zustände und die Erziehungsmethoden in diesem Heim derartig gewesen seien, dass man von einem Skandal sprechen könne.[52]

Das Organ des katholischen Zentrums, *Germania*, wiegelte unter Hinweis auf eine Auskunft der „zuständigen Stelle der Inneren Mission" ebenfalls ab. Diese habe vor allem auf die günstigen Gutachten der zuständigen Fürsorgebehörden in den Provinzen Brandenburg und Sachsen verwiesen, wonach es sich bei den umstrittenen Vorfällen nur „um einige ‚weniger gravierende Vorgänge' gehandelt" habe.[53]

Ganz offensichtlich spaltete der Fall die Presse in zwei unterschiedliche Lager. Nicht nur die kommunistischen, sondern auch die (sozial)demokratischen und liberalen Blätter stellten sich ungeachtet der noch ausstehenden juristischen Beurteilung auf den Standpunkt, im Waldhof herrschten ein Prügelsystem und unmenschliche Zustände, welche die Innere Mission zu vertuschen versuchte. Dagegen betrachteten die konfessionellen und deutschnationalen Zeitungen die Vorwürfe als geringfügig und werteten gegenteilige Äußerungen als Generalangriff auf das konfessionelle Fürsorgewesen. Unter den wichtigen Berliner Zeitungen verzichtete lediglich der nationalsozialistische *Angriff* auf eine Stellungnahme. Allerdings hatte das Blatt schon im Juli 1931 nach den ersten Presseberichten eine „Linkshetze" ausgemacht, die sich vor allem gegen den christlichen Charakter des Templiner Erziehungsheim richten würde.[54] Den Wunsch der Berliner Zöglinge, auf dem Waldhof zu bleiben, wertete der *Angriff* damals als „Fiasko der sozialdemokratischen Erziehungsmethoden". Welche erzieherischen Maßnahmen die Nationalsozialisten bevorzugten, machte das Blatt ebenfalls klar: „Jeder vernünftige Mensch weiß, dass eine große Schar von Jungen, die in Zwangserziehung gesteckt werden müssen, nicht ohne Prügel zu erziehen sind. Von den Erziehern aber forderte man, dass sie sich jeder körperlichen Züchtigung zu enthalten hätten. Das ist natürlich purer Wahnsinn. Eine Backpfeife zur rechten Zeit kann Wunder wirken."

Im Preußischen Landtag nutzte die KPD-Fraktion die Ankündigung der Voruntersuchung als willkommene Gelegenheit, ihr altes Ziel – die Einsetzung eines Untersuchungsausschusses zur Aufdeckung von Missständen in der

[51] Der Tag vom 26.11.1931.
[52] Deutsche Allgemeine Zeitung vom 27.11.1931.
[53] Germania vom 27.11.1931.
[54] Der Angriff vom 4.7.1931.

Fürsorgeerziehung – auf die Tagesordnung zu setzen. Unter Hinweis auf die zahlreichen Presseartikel über den Waldhof prangerte ihr Abgeordneter Karl Schulz am 27. November 1931 im Landtag nicht nur die dortigen Vorfälle als „systematische Quälereien der Jugendlichen" an, sondern erhob nach Aufzählung zahlreicher weiterer unter Prügelverdacht geratener Anstalten erneut die Forderung nach eine „gründlichen Untersuchung allgemeinster Art über die Zustände in den Fürsorgeerziehungsanstalten". Aber trotz erkennbarer Aktualität ihrer Forderungen konnte sich die KPD-Fraktion auch diesmal nicht mit ihrem Antrag durchsetzen.[55]

Zur Überraschung verschiedener Zeitungen[56] verzichtete die Prenzlauer Staatsanwaltschaft nach Abschluss der Voruntersuchungen im Frühjahr 1932 auf die Eröffnung eines Strafverfahrens gegen Grüber als den verantwortlichen Anstaltsleiter und beschränkte sich auf die Anklage von acht inzwischen entlassenen Waldhof-Erziehern. Die kirchlichen Aufsichtsbehörden konnten über diese Entwicklung nur erleichtert sein, wertete man die Vorgänge in Kenntnis der Anklageschrift sowie der Berichte des Waldhof-Vorstandes und des brandenburgischen Landesdirektors intern doch „als ernster [...] als es bisher schien". Gegenüber dem brandenburgischen Konsistorium äußerte sich der Evangelische Oberkirchenrat am 25. Mai 1932 durchaus kritisch über Grübers Verhalten: „Wenn auch dem Leiter Pfr. Grüber strafrechtliche Verfehlungen nicht zur Last gelegt werden, so scheint er doch viel versehen zu haben durch unzureichende Auswahl des Personals, durch ungenügende Sorge für Bekanntgabe und Durchführung der Vorschriften über die Grenzen des Züchtigungsrechts, durch Unterlassen energischen Einschreitens gegen pflichtvergessene Erzieher und dadurch, dass er selbst nicht das Beispiel eines vorbildlichen Pädagogen gegeben hat."[57]

8. Der Prozess

Am 31. Mai 1932 wurde das Hauptverfahren gegen sieben frühere Waldhof-Erzieher, darunter auch der Vertreter und Schwager des Direktors, Willy F., vor der großen Strafkammer des Landgerichts Prenzlau eröffnet. Die Anklage eines achten Erziehers war noch kurz vor Prozessbeginn fallengelassen worden. Fünf der sieben Angeklagten wurden beschuldigt, mehrere im Waldhof untergebrachten Zöglinge körperlich misshandelt und in der Gesundheit geschädigt zu haben, zwei weiteren legte man unzüchtige Handlungen mit ihren minderjährigen Schülern und Fürsorgezöglingen zur Last. Diese zuletzt genannten Sittlichkeitsvergehen waren selbst in den reißerischen Artikeln der kommunistischen Presse bisher nur wenig thematisiert worden und spielten auch bei der umfangreichen Prozessberichterstattung nur eine untergeordnete Rolle.

---

[55] Preußischer Landtag, 262. Sitzung am 27. 11. 1931, 23032–23036.
[56] Berliner Tageblatt vom 18. 5. 1932; Welt am Abend vom 30. 5. 1932.
[57] Ev. Oberkirchenrat an Konsistorium vom 25. 5. 1932, in: EZA 7 Nr. 13439.

Welche Bedeutung dem Verfahren ganz offensichtlich von den Prozessbeteiligten beigemessen wurde, zeigte sich nicht zuletzt an der Auswahl der beauftragten Rechtsbeistände. Als Prozess-Nebenkläger hatte das Landgericht Prenzlau den ehemaligen Fürsorgezögling M. zugelassen, der von dem Berliner Rechtsanwalt Dr. Georg Löwenthal[58] vertreten wurde. Löwenthal war bereits im Scheuen-Prozess als Verteidiger und Nebenkläger der revoltierenden Zöglingsgruppe aufgetreten und hatte sich dort als scharfer Ankläger der Missstände in der Fürsorgeerziehung profiliert. Nach späteren Prozessaussagen Ms. wurde Löwenthals Honorar für die Vertretung der Nebenklage von der kommunistischen „Wohlfahrtsorganisation" Rote Hilfe Deutschlands (RHD)[59] gezahlt. Zwar stritt Löwenthal diese Behauptung vor Gericht ab, nachweislich war er jedoch seit Mitte der 20er Jahre für die RHD als Anwalt tätig gewesen. 1925 zählte er zu den elf Verteidigern im so genannten Tscheka-Prozess gegen den Leiter und weitere Mitglieder des KPD-Nachrichtendienstes, der zu den spektakulärsten Gerichtsverfahren in der Weimarer Republik zählte. 1931 erhielt er für seine juristische Tätigkeit von der RHD insgesamt 1900 RM.[60]

Löwenthal genoss offensichtlich einen ausgezeichneten Ruf als politischer Strafverteidiger, denn auch der wegen Landesverrates angeklagte Herausgeber der Monatszeitschrift *Das andere Deutschland*, Fritz Küster, und der Herausgeber der Wochenzeitschrift *Die Weltbühne* und spätere Friedensnobelpreisträger, Carl von Ossietzky, zählten in den 20er Jahren zu seinen Mandanten.[61]

Als Verteidiger der sieben angeklagten früheren Waldhof-Mitarbeiter agierte – eher ungeschickt – zunächst der Prenzlauer Rechtsanwalt Dr. Friedrich Schwarzer, der allerdings ab dem fünften Verhandlungstag Unterstützung durch den Berliner Rechtsanwalt Dr. Alfons Sack erhielt. Mit der Verpflichtung Sacks trat dem Vertreter der Nebenklage ein im juristischen Schlagabtausch ebenbürtiger Gegner aus dem rechten politischen Lager entgegen. Sack hatte sich in der Vergangenheit vor allem als Verteidiger von Rechtsextremisten, Republikfeinden und Nationalsozialisten einen Namen

---

[58] Der 1898 geborene Georg Löwenthal erhielt als Jude im Frühjahr 1933 Berufsverbot. 1939 wurde er ausgebürgert. Sein weiteres Schicksal ist unbekannt. Siehe Simone Ladwig-Winters, Anwalt ohne Recht. Das Schicksal jüdischer Rechtsanwälte in Berlin nach 1933, Berlin 1998, 171; Auskunft Frau Schure, Landesarchiv Berlin.

[59] Zur Geschichte der RHD siehe Sabine Hering/Kurt Schilde (Hgg.), Die Rote Hilfe. Die Geschichte der internationalen kommunistischen „Wohlfahrtsorganisation" und ihrer sozialen Aktivitäten in Deutschland (1921–1941), Opladen 2003. Zum Rechtsschutz siehe besonders: Carola Tischler, „Die Gerichtssäle müssen zu Tribunalen gegen die Klassenrichter gemacht werden". Die Rechtsberatungspraxis der Roten Hilfe Deutschlands, in: ebd., 105–130.

[60] Geleistete Zahlungen und eingegangene Rechnungen der Rechtsanwälte im Jahre 1931, in: BA Berlin, R 1501 Nr. 20722, Bl. 138–140.

[61] Emil Julius Gumbel, „Verräter verfallen der Feme". Opfer-Mörder-Richter 1919–1929, Berlin 1929, 349 ff; Heinz-Jürgen Schneider/Erika Schwarz/Josef Schwarz, Die Rechtsanwälte der Roten Hilfe Deutschlands. Politische Strafverteidiger in der Weimarer Republik. Geschichte und Biographien, Köln 2002, 205 f.

gemacht.[62] Er vertrat die Mörder von Reichsaußenminister Walter Rathenau vor Gericht, ferner einen Fememörder der ‚Schwarzen Reichswehr' sowie den Chefredakteur des nationalsozialistischen *Angriffs*, Julius Lippert. 1930 fungierte er als Verteidiger im Prozess gegen die Ulmer Reichswehroffiziere, die verbotene Kontakte zur NSDAP unterhalten hatten; ein Jahr später übernahm Sack die Verteidigung von Angeklagten, die nach antisemitischen Ausschreitungen im September 1931 im ‚Kurfürstendamm-Prozess' zur Verantwortung gezogen wurden. Seinen wichtigsten Fall sollte er allerdings erst nach Abschluss des Waldhof-Verfahrens erhalten: 1933 vertrat Sack den Vorsitzenden der KPD-Reichstagsfraktion, Ernst Torgler, im Reichstagsbrandprozess vor dem Leipziger Reichsgericht. Sack galt zu diesem Zeitpunkt als Star-Anwalt mit hohen Honorarforderungen. Über seine Motive, die Verteidigung im Waldhof-Verfahren zu übernehmen, liegen keine Aussagen vor.[63] Auch der Initiator der Verpflichtung Sacks bleibt angesichts widersprüchlicher Quellenangaben unklar. Neben der rückblickenden Äußerung Grübers, er habe Rechtsanwalt Sack verpflichtet[64], existiert ein zeitnaher Prozessbericht des Vorsitzenden des Waldhof-Vorstandes, Superintendent Karl Theodor Müller, wonach Sack „durch die NSDAP" dem Rechtsanwalt Schwarzer „zur Seite gestellt" worden sei, da dieser dem gegnerischen Rechtsbeistand augenscheinlich nicht gewachsen war.[65] Um welche konkrete Parteigliederung es sich handelte – möglicherweise die Ortsgruppe Templin –, ließ Müller allerdings offen. Tatsächlich verfügten mehrere Prozessbeteiligte über gute Kontakte zur nationalsozialistischen Bewegung. So war einer der angeklagten Waldhof-Erzieher bereits seit 1930 NSDAP-Mitglied, zwei weitere Angeklagte erklärten noch im Verlauf des Jahres 1932 ihren

---

[62] Alexander Bahar/Wilfried Kugel, Der Reichstagsbrand. Wie Geschichte gemacht wird, Berlin 2001, 678 ff; Bernhard Sauer, Schwarze Reichswehr und Fememorde. Eine Milieustudie zum Rechtsradikalismus in der Weimarer Republik, Berlin 2004, 222 Anm. 581.

[63] Die Verpflichtung eines bekannten Strafverteidigers wie Alfons Sack (1887–1945?) war kein Einzelfall. Auch an früheren Fürsorgeprozessen waren prominente Rechtsanwälte beteiligt gewesen. Im Fall Rickling übertrug der Landesverein für Innere Mission in Schleswig-Holstein dem Rechtsanwalt Dr. Max Alsberg, Berlin, „Deutschlands bekanntestem Verteidiger", die Vertretung der Angeklagten, während die kaum weniger bekannten Berliner Rechtsanwälte Dr. Dr. Erich Frey und Hans Litten die Interessen der Zöglinge wahrnahmen. Siehe Webler, Lehren von Rickling (wie Anm. 26), 122.

[64] Grüber, Erinnerungen (wie Anm. 31), 74.

[65] Müller an Ev. Konsistorium vom 5.6.1932, in Archiv Waldhof, Akte Prozess Waldhof. Möglicherweise waren noch weitere Stellen an der Verpflichtung Sacks beteiligt, denn Ina Hundinger als Referentin des EREV erinnerte den Vorsitzenden des Waldhof-Vorstandes am 27.10.1933 daran, dass der EREV „mit daran beteiligt [war], dass Herr Rechtsanwalt Sack als Vertreter der Angeklagten zugezogen wurde, wovon doch wesentlich der verhältnismässig günstige Ausgang des Prozesses gegen die Angeklagten abhing." Siehe Archiv Waldhof, Akte Direktor.

Parteieintritt.[66] Auch Rechtsanwalt Sack trat schon vor Prozessbeginn am 1. Mai 1932 der NSDAP bei.[67]

Heinrich Grüber gehörte nach eigener Aussage keiner Partei an[68], trotzdem sympathisierte er offensichtlich zeitweise mit der nationalsozialistischen Bewegung. Nach mehreren Quellen aus den Jahren 1932 und 1933 unterstützte er die NSDAP bzw. ihre Gliederungen vor dem 30. Januar 1933 mit „namhaften Geldbeträgen".[69] In seiner Autobiographie machte

---

[66] Nach einem Bericht in der ‚Arbeiterwohlfahrt' gehörten sechs der sieben Angeklagten der NSDAP an. Siehe Walter Friedländer, Waldhof-Templin, in: Arbeiterwohlfahrt 7.1932, 426–432, 431. Diese Behauptung wird durch die Überlieferung im Bundesarchiv, BDC nicht bestätigt.

[67] Angeblich hatte Sack bereits 1930 eine Namensliste von Personen deponiert, die nach einer nationalsozialistischen Machtübernahme zu beseitigen waren. Siehe Ernst Feder, Heute sprach ich mit... Tagebücher eines Berliner Publizisten 1926–1932, hg. von Cecile Lowenthal-Hensel und Arnold Paucker, Stuttgart 1971, 271f.

[68] Auch im Bundesarchiv konnten keine Nachweise einer möglichen NSDAP-Mitgliedschaft Grübers ermittelt werden. Der NSDAP-Ortsgruppenleiter in Berlin-Kaulsdorf behauptete allerdings am 17.9.1933, Grüber sei früher NSDAP-Mitglied gewesen, nach Differenzen mit der NSDAP Ortsgruppe Templin jedoch ausgetreten. Siehe Winkler, Heinrich Grüber – Protestierender Christ (wie Anm. 2), 24. Zudem schrieb Grüber am 9.8.1933 an den Landesdirektor der Provinz Brandenburg: „Wenn ich auch die äußeren Beziehungen zu der Partei gelöst habe – über die Gründe möchte ich mich nicht auslassen, so glaube ich doch, der Bewegung ideen- und willensmäßig näher zu stehen, als die Mehrzahl der im Jahre 1933 eingetretenen Mitglieder." Siehe Archiv Waldhof, Akte Direktor.

[69] Am 29.8.1932 schrieb der Leiter des Arbeitslagers Uckermark, Hauptmann a.D. Kurt Hoyer, nach seinem Eintritt in die NSDAP in einem Beschwerdebrief über Grübers Verhalten an den Vorsitzenden des Waldhof-Vorstandes: „Dass meine weltanschauliche Einstellung, die sich in keiner Weise geändert hat, bei Herrn Direktor Grüber, ein Stein des Anstoßes ist, erstaunt mich um so mehr, als ich nach allem, was Herr Direktor Grüber bisher wenigstens geäußert hat, annehmen musste, dass wir darin absolut konform gingen, bis auf unsere Auffassung über die Arbeitsdienstbewegung, zumal ich annehmen musste, dass gerade Herr Direktor Grüber weltanschaulich der NSDAP am nächsten stünde; denn mir ist bekannt, dass Herr Direktor Grüber namhafte Geldbeträge der Partei zuwendet. Wenn man nicht annehmen will, dass dies aus Zweckmäßigkeitsgründen geschieht – und das kann ich von einem evangelischen Pfarrer bislang wenigstens nicht annehmen – so muss es doch wohl aus dem Grunde geschehen, dass er mit den weltanschaulichen Ansichten der Partei übereinstimmt und sie wenn auch nicht durch offenen Beitritt, aber doch wenigstens durch pekuniäre Unterstützung unterstützen will.", Archiv Waldhof, Ordner 1852–1933. Auch Mitarbeiter des Waldhofs, die nach der Entlassung Grübers den Preußischen Ministerpräsidenten am 13.7.1933 schriftlich um seine angemessene berufliche Weiterverwendung baten, verwiesen darauf, dass Grüber der NSDAP vor dem 30.1.1933 mehrmals namhafte Beträge zur Verfügung gestellt und seinen Mitarbeitern schon 1931 den Eintritt in die NSDAP oder die SA gestattet habe. Siehe ADW, EREV 205. Grüber selbst schrieb am 9.8.1933 an den Landesdirektor der Provinz Brandenburg: „Dass ich der nationalsozialistischen Bewegung als solcher immer positiv gegenüber gestanden habe, erhellt daraus, dass ich in einer Zeit als manchem noch nicht der Sinn für das dritte Reich aufgegangen war, die Fürsorgeerziehung schon im Sinne des dritten Reiches durchführte. Ich darf es mir mit

Grüber aus seiner deutschnationalen und antirepublikanischen Haltung in der Weimarer Zeit keinen Hehl. Nach dem Ersten Weltkrieg, aus dem er als Unteroffizier im Range eines Vizewachtmeisters zurückgekehrt war, hatte Grüber die Deutschnationale Volkspartei unterstützt und sich als einziges Mitglied des Berliner Domkandidatenstiftes einem Freikorps angeschlossen.[70] Nach eigenen Aussagen verfügte er über gute Kontakte zu nationalen Kreisen in der Reichshauptstadt: Grüber war Mitglied des Berliner ‚Nationalen Klub von 1919', einer aus antirevolutionärem Impetus gegründeten Vereinigung national-konservativer Kräfte, die vor allem in der Endphase der Weimarer Republik durch ihre Unterstützung einer nationalen Einheitsfront unter Führung der NSDAP zu einer „negativen politischen Bedeutung" gelangen sollte.[71] Zudem gehörte Grüber der im Dezember 1931 gegründeten ‚Gesellschaft zum Studium des Faschismus' an.[72] Letztere setzte sich für ein Zusammengehen aller rechtsextremen Kräfte ein und befasste sich inhaltlich mit den Ideen und praktischen Erfahrungen des italienischen Faschismus sowie den Möglichkeiten seiner Übertragbarkeit auf deutsche Verhältnisse.[73] Wie Grüber war auch Alfons Sack Mitglied des Nationalen Klubs in Berlin. Eine persönliche Bekanntschaft der beiden schon vor dem Waldhof-Prozess bei den allwöchentlichen Veranstaltungen mit Vorträgen und gemeinsamen Abendessen ist daher nicht auszuschließen.

Das Medieninteresse an der Gerichtsverhandlung war trotz der politischen Unruhen in Berlin angesichts des Rücktritts von Reichskanzler Heinrich Brüning, der Bildung eines Kabinetts der ‚nationalen Konzentration' unter Franz von Papen und der Auflösung des Reichstags groß: Neben den ortsansässigen Blättern aus Templin und Prenzlau schickten mehrere einflussreiche Berliner Zeitungen – darunter das demokratische *Berliner Tageblatt*, die kommunistischen Blätter *Berlin am Morgen* und *Welt am Abend*, der deutschnationale *Tag*, die liberale *Vossische Zeitung* und der nationalsozialistische *Angriff* – Sonderkorrespondenten zur Berichterstattung nach Prenzlau.[74] Für den Evangelischen Preßverband und den EREV verfolgte deren

---

als Verdienst anrechnen die Fürsorgeerziehung und die NSDAP zusammengebracht zu haben. Ich habe nicht nur das damals bei der Reichsleitung der HJ befindliche soziale Referat [...] ideell und finanziell unterstützt, ich habe auch vielen Menschen aus der F.E., die jetzt in der Partei eine grosse Rolle spielen, den Weg in die Partei geebnet." Siehe Archiv Waldhof, Akte Direktor.

[70] Grüber, Erinnerungen (wie Anm. 31), 47ff.

[71] Gerhard Schulz, Der „Nationale Klub von 1919" zu Berlin. Zum politischen Zerfall einer Gesellschaft, in: Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Osteuropas 11.1962, 207–237, 214ff (Zitat 214).

[72] Grüber, Erinnerungen (wie Anm. 31), 86f. Laut Mitgliederverzeichnis von 1932 war Grüber Studienmitglied, siehe BA R 72 Nr. 260, Bl. 131,6 und 165.

[73] Ausführlich dazu Oliver Gliech, Wilhelm Faupel. Generalstabsoffizier, Militärberater, Präsident des Ibero-Amerikanischen Instituts, in: Reinhard Liehr/Günther Maihold/Günter Vollmer (Hgg.), Ein Institut und sein General. Wilhelm Faupel und das Ibero-Amerikanische Institut in der Zeit des Nationalsozialismus, Frankfurt/Main 2003, 131–279, hier 182ff.

[74] Im Angriff erschien allerdings nur ein Artikel zum Prozessausgang. Nach Angaben des Templiner Kreisblatts erreichten die von Prenzlau täglich als gewöhnliche Briefe

Referentin, Dr. Ina Hundinger, das Prozessgeschehen und im Auftrag des Allgemeinen Fürsorge- und Erziehungstages (AFET), der seit 1906 bestehenden Dachorganisation von Einrichtungen der Jugendhilfe in öffentlicher und freier Trägerschaft, wohnte Egon Behnke, Mitglied im Hauptausschusses des AFET und zugleich Leiter des Berliner Mosseheims, den letzten fünf Verhandlungstagen als Berichterstatter bei. Auch ein Vertreter des Evangelischen Konsistoriums saß als Beobachter im Publikum. Zudem waren am ersten Verhandlungstag offensichtlich zwei der Zuhörerbänke hauptsächlich mit Anhängern des Nationalsozialismus besetzt; darüber hinaus verfolgte ein SPD-Vertreter aus Prenzlau den Prozessbeginn.[75]

Berlin am Morgen titelte zum Verhandlungsauftakt: „Schinderhölle Templin vor Gericht" und brachte in den Innenseiten einen ganzseitigen Prozessbericht mit einem Foto der beschuldigten Erzieher und ihrem Verteidiger auf der Anklagebank.[76] Die *Welt am Abend* überschrieb ihren Bericht mit „Fürsorgehölle von Templin – Sieben sadistische Erzieher vor Gericht". Aber nicht nur die Linkspresse, auch die deutschnationalen Zeitungen bezogen eindeutig Stellung. Nach Auffassung des rechts stehenden *Templiner Kreisblatts* hatte bereits der erste Verhandlungstag gezeigt, dass es sich hier um den Kampf zweier Weltanschauungen handele: „Es geht um den Geist christlicher Zucht und Ordnung, altpreußischer Disziplin, der zwar äußerlich rauh, aber in jahrhundertealter Bewährung die Jugend zu Menschen erzogen hat, die in die Wirklichkeit passen. Demgegenüber die moderne, meist parteigebundene Fürsorgeerziehung, die den Erziehern dauernd in den Arm fällt und nur eine äußere Resozialisierung bewirkt. Kein Wunder, wenn da Revolten und Fälle wie Scheuen und Gütergotz gezeitigt werden."[77]

Im Mittelpunkt des ersten Prozesstages stand die Vernehmung der Angeklagten zu ihrer Person und ihrem bisherigen Lebenslauf. Darüber hinaus erhielten sie Gelegenheit, sich zu den Vorwürfen zu äußern. Schließlich legte der vorsitzende Richter, Landgerichtsdirektor Max Achilles, den Gang des Verfahrens fest und kündigte an, den Prozess nach Templin zu verlegen, um die noch im Waldhof befindlichen Jugendlichen in ihrer gewohnten Umgebung befragen zu können.[78] Den zweiten Verhandlungstag eröffnete er dann im Schöffengerichtssaal des Templiner Amtsgerichts mit

---

verschickten Reportagen „ausnahmslos ihren Bestimmungsort nicht". Das Blatt vermutete, „dass gewisse Kreise, denen an einer einseitigen, tendenziösen und voreingenommenen Berichterstattung liegt, bei dem mysteriösen Verschwinden der Briefe ihre Hand im Spiel" hatten." Siehe Templiner Kreisblatt vom 8.6.1932.

[75] Siehe Berichterstattung über den ersten Verhandlungstag, in: ADW, EREV Nr. 208. Die überlieferten Prozessberichte stammen höchstwahrscheinlich von Ina Hundinger (1901–2000). Der Bericht über den ersten Verhandlungstag trägt mit dem Hinweis auf „drei jüdische Vertreter der Berliner Presse" und den „jüdischen Verteidiger" eindeutig antisemitische Züge. Ina Hundinger war bereits am 31.12.1930 in die NSDAP eingetreten, siehe BA Berlin, BDC.

[76] Berlin am Morgen vom 1.6.1932.

[77] Templiner Kreisblatt vom 2.6.1932.

[78] Bericht über den ersten Verhandlungstag, in: ADW, EREV 208.

einer Kritik an der bisherigen Prozessberichterstattung. Namentlich führte er die kommunistische *Welt am Abend* an, die die Anschuldigungen als bereits erwiesene Tatsachen dargestellt habe. Nach dieser Presseschelte setzte das Gericht die Vernehmung der Angeklagten fort, wobei die Öffentlichkeit bei der Befragung der Angeklagten, die wegen des Vorwurfs sexueller Straftaten vor Gericht standen, ausgeschlossen wurde. Anschließend trat das Gericht in die eigentliche Vernehmung der geladenen Zeugen ein. Dazu zählten neben den betroffenen Fürsorgezöglingen vor allem die zuständigen Mitarbeiter der Berliner und brandenburgischen Jugendbehörden sowie der Leiter des Waldhofs. Als Sachverständige waren zwei Psychiater aus Berlin geladen, die die Glaubwürdigkeit der vernommenen Fürsorgezöglinge sowie der Angeklagten beurteilen sollten.[79]

Nach übereinstimmenden Aussagen der an mehreren Verhandlungstagen als Zeugen vernommenen Vertreter des Berliner Landesjugendamtes waren seit Ende 1929 Klagen wegen Überschreitung des Züchtigungsrechtes in größerem Umfang über den Waldhof laut geworden. Einmal hatte der Direktor auch tatsächlich zwei Erziehern gekündigt. Die Berichte über weiteres Schlagen brachen jedoch nicht ab, so dass eine Beamtin des Landesjugendamtes eine gründliche Untersuchung der Vorfälle in Templin vornahm. Aufgrund ihrer Ermittlungen sah man seitens des Landesjugendamtes in den untersuchten Fällen keine Überschreitung des Züchtigungsrechtes und verzichtete zunächst auf Maßnahmen. Als weitere Beschwerden, auch über angebliche Handgreiflichkeiten von Grüber selbst, beim Landesjugendamt eintrafen, wurde dieser zur Belehrung über seine mangelnde Vorbildfunktion nach Berlin gebeten: „Wenn der Direktor schlage, bringe er die ganze Erzieherschaft in Verwirrung; denn man könne nicht erwarten, dass die Erzieher sich dann zurückhielten. Dadurch verwirrt man die Menschen."[80] Grüber versicherte daraufhin mehrfach, dass Schläge zukünftig nicht mehr vorkommen würden. Als es im April 1931 jedoch erneut zu einem Zwischenfall kam, wurde der Fall an das Wohlfahrtsministerium weitergeleitet und der Direktor des Erziehungsheims Lindenhof mit einer Untersuchung beauftragt.

Bei aller Kritik an den Verhältnissen im Waldhof stand Obermagistratsrat Knaut als Vertreter des Landesjugendamtes gleichwohl auf den Standpunkt, die Angeklagten hätten nicht aus Rohheit oder Unbarmherzigkeit geschlagen, vielmehr ein ernstes Erziehungsziel verfolgt und nur einen falschen Weg gewählt. Der Waldhof arbeitete nach Knauts Feststellungen nach den Grundsätzen der Wichernschen Pädagogik, wobei er wie vielerorts üblich Anregungen der Reformpädagogik aufgenommen habe. Diesen Ideen sei das Personal jedoch nicht mit „innerer Freudigkeit und Wahrhaftigkeit" gefolgt. Knaut hätte Grüber nach eigenem Bekunden lieber in einem Heim für

---

[79] Es handelte sich um den an der Berliner Heil- und Pflegeanstalt Herzberge tätigen Psychiater Dr. Paul Seelig sowie den Oberassistenten am Institut für gerichtliche Medizin der Universität Berlin, Dr. Ferdinand Wiethold.

[80] Zitiert nach Bericht Hundingers über den dritten Verhandlungstag, in: ADW, EREV 208.

„normale Jungen gebildeter Stände" gesehen. Für die Arbeit im Waldhof war er nach Knauts Einschätzung „nicht leise, maßvoll und beherrscht genug".[81]

Mehrfach wurde der Direktor des Waldhofs zu den erhobenen Vorwürfen vernommen. In seinen Ausführungen[82] machte sich Grüber für moderne Erziehungsanschauungen stark und plädierte für die Abschaffung des kasernenmäßigen Charakters der Erziehungsanstalten. Seiner Auffassung nach sollte es keine abgeschlossenen Tore und Schlafsäle, keinen Abschluss von der Außenwelt geben, notwendig sei vielmehr der Kontakt der Zöglinge mit der Umwelt, um diese auf die praktischen Forderungen des Lebens angemessen vorzubereiten. Diese wirklichkeitsnahe Erziehung wollte Grüber jedoch keinesfalls „verwechselt wissen mit einem sogenannten Lazarettsozialismus, der dem Zögling jeden Wunsch im Voraus erfülle und statt zu erziehen ihn verziehe".[83] Grüber bezeichnete sich grundsätzlich als Gegner der Prügelstrafe, insbesondere in der Form der früher üblichen Exekution vor oder durch den Direktor. Allerdings hatte er sich nach eigenen Aussagen nicht mit ihrem gänzlichen Verbot abfinden können: „Nicht deshalb, weil er sie gelegentlich bei besonders schweren Verfehlungen anwenden wollte, sondern weil er bei den sonst hemmungslosen Jugendlichen die ihnen möglicherweise drohende Eventualität für wenigstens ein Hemmungsmittel hielt."[84] Im Falle eines groben Fehlverhaltens des Zöglings – Grüber führte als Beispiele Quälereien von kleineren Kindern und Tieren an – hielt er eine „körperliche Manifestation als Ausdruck des Protestes", sei es durch Schütteln, einen derben Griff oder einen Schlag auf den Bizeps oder einen Stoß mit dem Knie ins Gesäß, für zulässig.[85] Gleichzeitig betonte er jedoch, seine Erzieher über das geltende Züchtigungsverbot aufgeklärt und sie angewiesen zu haben, „die Hände in den Hosen [zu] behalten". Auf Fragen von Rechtsanwalt Löwenthal, die der Aufdeckung von möglichen Misshandlungen der Zöglinge durch Grüber selbst dienen sollten, reagierte dieser zum Teil mit klarem Widerspruch, zum Teil auch mit Hinweisen auf sein fehlendes Erinnerungsvermögen. Nach längerer Vernehmung machte Grüber gelegentlich auch von seinem Recht auf Aussageverweigerung Gebrauch.

Zu den von Loewenthal aus dem Ermittlungsverfahren herausgesuchten Fällen gab er an, nur die erlaubten Bestrafungen angewandt zu haben. Auf die

---

[81] Ebd.

[82] Zusammengestellt aus den Berichten des Templiner Kreisblattes sowie Ina Hundingers in: ADW, EREV 208.

[83] Templiner Kreisblatt vom 5.6.1932.

[84] Ebd. Diese Haltung hatte er bereits am 23.10.1928 in einem Schreiben an Ina Hundinger vertreten. Schon damals befürchtete Grüber bei Einführung des generellen Züchtigungsverbotes einen gänzlichen Disziplinverlust und begründete seine Sorge mit den in Berlin gemachten Erfahrungen: „Tatsache ist, dass [...] nach dem Verbot des Landesjugendamtes, irgendwelche Maßnahmen körperlicher Art zu treffen, die Disziplin dermaßen gelockert ist, dass maßgeblichen Stellen die ganze Fürsorgeerziehung fraglich geworden ist. [...] Der Unterzeichnete hat in der Auseinandersetzung mit dem Landesjugendamte Berlin es immer als wünschenswert bezeichnet, dass die Prügelstrafe zwar in der Praxis beseitigt werde, aber in der Theorie als letztes Mittel in der Hand des Leiters bleibe." Siehe ADW, EREV 100.

[85] Templiner Kreisblatt vom 5.6.1932.

Besinnungsräume angesprochen erklärte Grüber, diese dienten vornehmlich dazu, die einer Straftat verdächtigten Jugendlichen sicherzustellen und von den anderen zu isolieren. Sie seien erst angelegt worden, als „die Schwierigkeiten größer wurden".[86]

Die Vernehmungen der Zöglinge ergaben, dass diese bei früheren Beschwerden und in ihren Aussagen während der Voruntersuchung zum Teil weit übertrieben hatten. Zahlreiche Jugendliche nahmen ihre Beschuldigungen zurück oder relativierten sie. Einer der Hauptbelastungszeugen gab im weiteren Verlauf des Verfahrens zu, zunächst einen Falscheid geleistet zu haben. So stellte sich nach Prüfung der Strafbücher heraus, dass ein Zögling statt der angegebenen zehn Wochen lediglich acht Nächte im Besinnungsraum verbringen musste und tagsüber seine Lehrstelle in der Stadt aufsuchen konnte. Trotz der Widerrufe verschiedener Aussagen blieb jedoch ein Teil der Vorwürfe bestehen, die von den Angeklagten in zahlreichen (Teil-)Geständnissen bestätigt wurden.

Immer wieder zeigten sich im Verhandlungsverlauf die politische Dimension des Prozesses und die Instrumentalisierung der Fürsorgeerziehung als Streitfeld zwischen den verschiedenen politischen Lagern. Der Sonderberichterstatter des *Berliner Tageblatts*, Wolfgang Bretholz, sprach von einer Prozess-Atmosphäre, die nur aus der politischen Gesamtsituation zu erklären sei. Bretholz machte einer Einheitsfront zwischen Angeklagten, Gericht und Zuhörern aus, die den Erziehungsmethoden vergangener Zeiten huldigten, und verwies auf entsprechende Beifallskundgebungen aus dem Zuhörerraum, „der fast ausschließlich von Nationalsozialisten besetzt ist".[87] Auf der anderen Seite gab der als Nebenkläger auftretende Fürsorgezögling M. zu, dass er kommunistisch organisiert sei, seit eineinhalb Jahren Material gegen den Waldhof zusammentrage und sich mit seiner Sammlung von Missständen nach seiner Entlassung an die KPD-Fraktion des Preußischen Landtags gewandt habe.[88] Diese habe ihm dann den Rechtsanwalt Löwenthal gestellt, der von der Roten Hilfe gezahlt würde. Auch andere Fürsorgezöglinge erklärten auf Nachfrage des Verteidigers, sie seien von Kommunisten aus Berlin beeinflusst worden.[89]

Der Vertreter der Nebenklage, Rechtsanwalt Löwenthal, lieferte sich während der Vernehmungen mehrmals heftige Wortgefechte mit seinem nationalsozialistischen Gegenpart, Rechtsanwalt Sack, die teilweise in gegenseitigen persönlichen Angriffen endeten. Zudem versuchte er Grüber im Verhör auf seine politische Bevormundung der Zöglinge festzunageln. Als Grüber im Zeugenstand erwähnte, dass die Fenster der Besinnungsräume deshalb fest seien, „weil Jugendliche früher von da aus Ansprachen an das Volk gehalten und Hochrufe auf Liebknecht und Rosa Luxemburg ausgebracht hätten", reagierte Löwenthal mit dem Hinweis auf den bekannt starken

---

[86] Bericht über den sechsten Verhandlungstag, in: ADW, EREV 208.

[87] Wolfgang Bretholz, Ein unpolitischer Prozess", in: Berliner Tageblatt vom 7.6.1932.

[88] Urteil des Landgerichts, in: ADW, EREV 208.

[89] Reichsbote vom 14.6.1932; Templiner Kreisblatt vom 11.6.1932.

„nationalsozialistische[n] Einschlag im Waldhof" und schob die Frage nach, was Grüber gemacht hätte, „wenn die Jungen etwa Hochrufe auf Hitler ausgebracht hätten". Löwenthals Behauptung, den Zöglingen sei nur der Besuch nationalsozialistischer Versammlungen erlaubt gewesen sei, bestritt Grüber und verwies darauf, dass ein Erzieher mit den Jungen zu Versammlungen der Eisernen Front geschickt worden sei.[90]

Nach eigenem Bekunden setzte Löwenthal während des Prozesses alles daran, das nach seiner Auffassung im Waldhof herrschende „Prügelsystem" aufzudecken und den Direktor selbst zum Angeklagten zu machen. Nach Grübers Vernehmung am vierten Verhandlungstag beantragte Loewenthal vor Gericht die Einleitung eines neuen Ermittlungsverfahrens, in dem der bisherige Zeuge als Hauptangeklagter erscheinen sollte. Aus Protest gegen die Weigerung des Gerichts, seine Beweisanträge anzunehmen, legte er am 10. Juni 1932 „in dramatisch bewegter Szene" die Vertretung der Nebenklage mit der Begründung nieder, er sähe „in der Ablehnung eine solche Beschränkung der Wahrnehmung der Rechte seines Mandanten [...], dass er seine weitere Vertretung nicht mehr verantworten könne".[91] Mit seinem Rückzug verlor der Prozess wesentlich an Spannung. Rechtsanwalt Sack wusste die neue Situation für seinen Auftrag zu nutzen. Schon zuvor hatte er gegen den Widerspruch Löwenthals erfolgreich beantragt, die Personalakten der vernommenen Fürsorgezöglinge in jedem Fall zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit ihrer Zeugenaussagen heranzuziehen. In seinem Schlussplädoyer verwies er geschickt auf die teilweise unklaren Stellungnahmen der Behördenvertreter und die angeblich zweifelhafte Rechts- und Sachlage angesichts einer Notwehr-Situation. Man müsse die Dinge menschlich betrachten und der anstrengenden Aufgabe des Erziehers Rechnung tragen. Sack verwies darauf, dass die gezüchtigten Jugendlichen häufig ihre Strafe als gerecht empfunden hätten. Es sei zu untersuchen, ob „die Ansammlung von Minderwertigen in bestimmten Anstalten [nicht] die erste Fehlerquelle für solche Vorkommnisse" sei. Den Richter erinnerte Sack an seine Aufgabe, „den Prozess wieder in die Bahn zu bringen, der ihm gebührt, und zu bedenken, dass auf der einen Seite die Gottlosen-Bewegung und auf der anderen die christliche Tüchtigkeit steht." Das Gericht habe sich grundsätzlich darüber klar zu werden, wie es zum Problem der Fürsorgeerziehung stehe, ob es eine wirklichkeitsnahe Erziehung der Zöglinge wolle oder nicht. Die Erlasse von 1929 würden der augenblicklichen Lage der deutschen Jugend nicht mehr gerecht, denn diese und die Zeit hätten sich gewandelt.

[90] Bericht über den sechsten Verhandlungstag, in: ADW, EREV 208.

[91] So der Berichterstatter des AFET, Egon Behnke, in seinem Artikel „Der Waldhof-Prozess in Templin", in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 24.1932/33, 153–159, hier 153f.

10. Das Urteil im „Waldhof-Prozess"

Nach zehntägiger Beweisaufnahme und der Vernehmung von mehr als 80 Zeugen verkündete die große Strafkammer des Landgerichts Prenzlau unter dem Vorsitz von Landgerichtsdirektor Achilles nach siebenstündiger Beratung am 14. Juni 1932 ihre Entscheidung.[92] Der angeklagte Erzieher Willi F., dem die Staatsanwaltschaft ursprünglich zehn Fälle schwerer Misshandlungen zur Last gelegt hatte, wurde wegen gefährlicher Körperverletzung in zwei Fällen und wegen einfacher Körperverletzung in sechs Fällen zu insgesamt 500 Reichsmark Geldstrafe verurteilt, der Landwirt Gustav K. wegen gefährlicher Körperverletzung in zwei Fällen zu je 70 RM Geldstrafe, der Landwirt Walter J. wegen gefährlicher Körperverletzung zu 100 RM, der Erzieher Franz W. wegen gefährlicher Körperverletzung in einem Fall zu 60 RM. Im Falle des angeklagten Erziehers Willy F. hatte es das Gericht als gefährliche Körperverletzung gewertet, dass F. einem Zögling nach einer groben Aufsässigkeit mit der Faust mehrere Schläge verabreicht und bei dieser Tat einen mittelgroßen Schlüsselbund in der Hand hatte, der dem Zögling eine blutende Ohrwunde einbrachte. Die zweite Verurteilung wegen gefährlicher Körperverletzung erhielt Willy F., weil er einen nur mit einem Hemd bekleideten Zögling zur Strafe für einen verbotenen Kino-Besuch mit einem Schnürschuh mehrfach auf den Rücken geschlagen hatte. Als einfache Körperverletzungen wertete das Gericht verschiedene Ohrfeigen, aber auch die Benutzung eines Leibriemens zur Züchtigung eines nächtlichen Ausreißers und die Verwendung eines Holzscheites zur Bestrafung eines schwer behinderten Jugendlichen, der sich scheinbar vor der Arbeit hatte drücken wollen.

Das höchste Strafmaß erhielt der Wohlfahrtspfleger Paul T., der wegen Verbrechens wider die Sittlichkeit in zwei Fällen (§ 174 StGB) und wegen Verbrechens gegen die Sittlichkeit in einem Fall (§ 175 StGB) zu einer Haftstrafe von einem Jahr Gefängnis verurteilt wurde. Den Erzieher Kurt K. und den Landwirten Hermann S. sprach das Gericht dagegen von den ihnen zur Last gelegten Vorwürfen frei. In fünf von sieben Fällen blieb das Gericht deutlich unter dem von der Staatsanwaltschaft geforderten Strafmaß. Diese hatte statt der verhängten Geldstrafen Freiheitsstrafen zwischen fünf Wochen und neun Monaten beantragt. Bei der Frage der Strafzumessung ließ sich das Gericht nach eigenem Bekunden auch von Gesichtspunkten leiten, die für die Angeklagten sprachen. So seien dem Waldhof nach Zeugenaussagen der zuständigen Fürsorgebeamten auf ausdrücklichen Wunsch des dortigen Direktors überwiegend schwierigere Fälle überwiesen worden. Zudem habe die Prüfung der Vorwürfe keinerlei Anhaltspunkte dafür gegeben, „dass einer der Angeklagten aus Unbarmherzigkeit, Rohheit oder Bosheit gezüchtigt hat, von Sadismus ganz zu schweigen." Die Ergebnisse der Hauptverhandlung ließen nach Ansicht des Gerichts nicht den Schluss zu, im Waldhof habe ein Prügelsystem geherrscht, im Sinne einer auf Anordnung oder Billigung von oben und Durchführung von unten beruhender Erzie-

[92] Urteil der Großen Strafkammer des Landgerichts Prenzlau vom 14.6.1932, in: ADW, EREV 208.

hungsmethode, die speziell Prügel als Haupterziehungsmittel einsetze. Vielmehr habe auch eine große Anzahl von Zöglingen nur von „Einzelfällen" gesprochen: „Kein einziger der Angeklagten hat sich dem Gericht als brutal im eigentlichen Sinne des Wortes dargestellt. Das Gericht hält sämtliche Misshandlungsfälle für Übergangserscheinungen, indem sich die Angeklagten noch nicht genügend von den früher geduldeten Erziehungsmethoden losgemacht haben; in einzelnen Fällen mag allerdings auch noch ein gewisser Mangel an Selbstzucht mitgespielt haben. Je nach dem Temperament des Einzelnen hat sich das in mehr oder weniger Fällen gegen das absolute Züchtigungsrecht und damit in strafrechtlichem Sinne ausgewirkt." Durch die Zeugenvernehmungen hätte sich das Gericht ein eigenes Bild von dem „Zöglingsmaterial" machen können und sei zu der Überzeugung gekommen, „dass die Angeklagten bei ihrer Erziehertätigkeit einen außerordentlich schweren Stand gehabt haben."

Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte und weiterer mildernder Umstände wie der überwiegenden Geständnisbereitschaft der Angeklagten verhängte das Gericht daher auch in den Fällen der festgestellten schweren Körperverletzung lediglich Geldstrafen. Eine Stellungnahme zum Streit pädagogischer Lehrmeinungen über die Prügelstrafe lehnte es ab und verwies auf seine ausschließliche Aufgabe, lediglich die strafrechtlichen Folgen der Überschreitung des geltenden Züchtigungsverbots zu prüfen.

11. Reaktionen auf das Urteil

Die Presse reagierte, je nach politischer Couleur, unterschiedlich auf das Urteil und das verhängte Strafmaß. Die kommunistische *Welt am Abend*[93] nannte den Richterspruch im Hinblick auf die Strafzumessung das „Schandurteil von Prenzlau" und fuhr fort: „Dieses Urteil ist eine offene Verhöhnung. Es sanktioniert geradezu das verbotene Prügeln in den Fürsorgeanstalten. Wir kennen nichts Gemeineres, als wenn Menschen, denen die Macht über andere in die Hand gegeben ist, diese Macht bestialisch missbrauchen."

Der sozialdemokratische *Vorwärts* zeigte sich ebenfalls enttäuscht über das Strafmaß und warf den Prenzlauer Richtern vor, anders als das Gericht in Neumünster im Falle der evangelischen Anstalt Rickling kein Verständnis für die Jugendlichen und keine Achtung vor dem ministeriellen Verbot der Prügelstrafe bewiesen zu haben: „Die Milde des Urteils bedeutet nichts anderes, als dass die Zöglinge in den Anstalten der Inneren Mission den sadistischen Gelüsten der Erzieher als Freiwild ausgeliefert werden."

Auch demokratische Zeitungen wie das von Theodor Wolff geleitete *Berliner Tageblatt* äußerten Unverständnis über die Gerichtsentscheidung: „Das Urteil, das die Strafkammer des Landgerichts Prenzlau gegen die wegen schwerster Misshandlungen angeklagten Erzieher gefällt hat, ist niederschmetternd – nicht für die Angeklagten, sondern für die, die eine gerechte Sühne für die jahrelang begangenen Misshandlungen an wehrlosen Zöglin-

[93] Welt am Abend vom 15.6.1932.

gen erwartet hatten."[94] Mahnend wies der Kommentator auf die Folgen dieses Prozessausgangs hin, nämlich die „Bestärkung aller noch im Amt befindlichen Prügelpädagogen in der Beibehaltung des von ihnen als richtig empfundenen Misshandlungssystems". Gleichzeitig zeigte man sich unter Hinweis auf die nicht erhobene Anklage gegen den Anstaltsdirektor nicht wirklich überrascht und warf dem Gericht mangelnden Aufklärungswillen vor.

Dagegen äußerte sich der deutschnationale *Tag* befriedigt über das Urteil, weil es die von der „Linkspresse als ‚Prügelsystem' aufgebauschten Züchtigungen" lediglich als Überschreitungen des ministeriellen Züchtigungsverbots gewertet habe. In den Prozess hätten sich diese Ministerialverfügungen, „geboren aus der bekannten überspannten Humanitätsduselei" als unhaltbar erwiesen; sie seien „typische Verordnungen vom grünen Tisch" und würden „von interessierter Seite immer noch als angeblicher Fortschritt in der Fürsorgeerziehung ausgegeben".

In ähnlicher Weise reagierte der nationalsozialistische *Angriff*.[95] Mit einer Ausnahme, so das Blatt, seien sämtliche Erzieher Opfer des marxistischen, liberalistischen Erziehungsideals geworden. Eine „Ohrfeige zur rechten Zeit" hielt der *Angriff* angesichts der „Elemente" in der Masse der Zöglinge, die „wohl kaum zu bessern" und „eben nur durch Gewalt in ihren Schranken zu halten" seien, für „durchaus am Platze". Der Waldhof-Prozess hatte nach seiner Auffassung die „Pleite der marxistischen Erziehungsmethoden" in dieser Hinsicht offenbart. Vehement forderte er eine Abschaffung der „marxistischen" Ministerialverfügungen und eine grundlegende Änderung der Erziehungsmethoden unter Einbeziehung des Rates von Praktikern in der Erziehungsarbeit.

Das Presseorgan des katholischen Zentrums, *Germania*, wandte sich in seinem Resümee vor allem gegen die offensichtlich gewordenen Versuche der „radikalen Linken", alle kirchlich betreuten Fürsorgeanstalten bei Pfleglingen und in der Öffentlichkeit zu diskreditieren: „Die Kernfestung, die allmählich sturmreif gemacht werden soll, ist der ragende Bau christlicher freier Wohlfahrtspflege".[96] In der Frage des Züchtigungsrechtes trat das Blatt zwar für eine eindringliche Bestrafung von Erziehern ein, die gegen geltende Bestimmungen verstoßen würden, zugleich machte der Kommentator aber keinen Hehl daraus, dass man eine gelegentliche spontane Ohrfeige nach einer „Unverschämtheit" oder „freche[n] Lüge" nicht für ein Verbrechen, sondern sogar für heilsam halte.

In Fachkreisen hob man besonders die pädagogischen Defizite, die im Prozessverlauf sowohl bei den Erziehern als auch beim Direktor deutlich geworden waren, hervor. Egon Behnke, der für den AFET das Verfahren beobachtet hatte, schrieb im *Zentralblatt*, dass die „pädagogische Hilflosigkeit" der Erzieher die Aufmerksamkeit erneut „auf das brennende Problem richtiger

---

[94] Berliner Tageblatt vom 16.6.1932. Die bürgerliche Berliner Morgenpost sprach ebenfalls wegen der fast ausnahmslos verhängten Geldstrafen von einer „schwer verständlichen Milde", die das Gericht habe walten lassen, siehe Berliner Morgenpost vom 15.6.1932.

[95] Der Angriff vom 16.6.1932.

[96] Germania vom 14.6.1932.

Erzieherauswahl und -ausbildung" lenke, und stellte fest, dass es im Waldhof „an einer tatkräftigen Kontrolle der Anstaltsarbeit" durch die zuständigen Stellen gefehlt habe.[97]

Scharf reagierte das vom Hauptausschuss der Arbeiterwohlfahrt herausgegebene Verbandsorgan *Arbeiterwohlfahrt*. Auch hier sah man in der unzureichenden pädagogischen Vorbildung den Hauptgrund für „die Mängel des Prügelsystems, das im Waldhof Templin durch den Prozess leider festgestellt werden musste." Die Kritik der *Arbeiterwohlfahrt* richtete sich dabei auch gegen die Anstaltsleitung, der es an der geistigen Grundhaltung gefehlt habe, „die über ein modern aufgemachtes System hinaus die jungen Menschen vor Knechtung und Misshandlung zu schützen bereit war."[98] Die Mitbegründerin des Hauptausschusses der Arbeiterwohlfahrt und SPD-Landtagsabgeordnete, Hedwig Wachenheim, setzte diese Kritik an Grübers Leitungsstil am 21. Juni 1932 in einer Kleinen Anfrage an das Staatsministerium fort und bat um Aufklärung, ob von ministerieller Seite Vorsorge getroffen sei, dass Grüber nicht mehr in einem Erziehungsheim beschäftigt würde und dass die Ministerialerlasse zukünftig in den Erziehungsheimen der Inneren Mission befolgt würden.[99]

Auch aus den Reihen der evangelischen Kirche trat man mit Kommentaren zum Waldhof-Verfahren an die Öffentlichkeit. Generalsuperintendent Otto Dibelius äußerte in seinem wöchentlichen Sonntagsspiegel im deutschnationalen *Tag* Genugtuung über den Richterspruch.[100] Das Gericht habe Geldstrafen gegen die Erzieher verhängen müssen, weil „der Buchstabe des Gesetzes gegen sie war". Zugleich habe es aber auch bestätigt, dass Missstände nicht aufgedeckt worden seien, und dass es sich bei den angeklagten Erziehern um „ernste, treffliche Männer" handele. Dibelius wandte sich gegen ein ausnahmsloses Züchtigungsverbot, weil es die Autorität der Erzieher untergraben würde: „Dass einmal ein Schlag fällt, wird pädagogisch oft absolut richtig sein [...] Nur eben darf aus dem einzelnen Schlag nicht ein Prügelsystem werden. Und das ist eine Frage der Persönlichkeit des Erziehers." Die Situation zwischen den rechtsetzenden Behörden und den Erziehern vor Ort verglich er mit dem „alte[n] Verhältnis zwischen Front und Etappe. Die „Front", also der Erzieher, brauche eine „gewisse Freiheit des Handelns", und die Erfahrungen, die an der Front gemacht würden, müßten den strategischen Richtlinien zu Grunde gelegt werden.

Für den EREV nahm Ina Hundinger im Verbandsorgan *Evangelische Jugendhilfe* ausführlich zum Fall Waldhof Stellung. Geschickt stellte sie sich hinter die Argumentation des Gerichts, um dann ausführlich auf die ihrer Ansicht nach unhaltbare pädagogische Situation für die Zöglinge während des Prozesses einzugehen. Schließlich forderte sie „um die Erfahrung von Templin reicher" zum Schutz einer freiheitlichen Erziehungsarbeit die zukünftige Differenzierung der Anstalten sowie der Jugendlichen in den Anstalten und

[97] Behnke, Der Waldhof-Prozess in Templin (wie Anm. 91), 157f.
[98] Friedländer, Waldhof-Templin (wie Anm. 66), 432.
[99] Kleine Anfrage über Waldhof-Templin, in: Arbeiterwohlfahrt 7.1932, 433.
[100] Der Tag vom 19.6.1932.

die Befreiung der Fürsorgeerziehung „von schwersten Bewahrungsfällen".[101] Ausführlich befasste sie sich zur Entlastung der Angeklagten und zur grundsätzlichen Anweisung des Erziehungspersonals der Inneren Mission mit der Klärung der Rechtslage bei einer Überschreitung des Züchtigungsrechtes, vermied es in dem gesamten Beitrag jedoch, auf die Person Grübers einzugehen oder seine Erziehungsgrundsätze zu rechtfertigen.

Ohne Zweifel missbilligte der EREV die Templiner Vorfälle, in denen er eine nicht unerhebliche Gefährdung der evangelischen Fürsorgearbeit sah. Ausdrücklich wurde bereits am 8./9. Juni 1932 im Anschluss an den Prozessbericht Ina Hundingers im Protokoll der gemeinsamen Sitzung des Erziehungsamtes, des Ausschusses für geschlossene Jugendfürsorge und des Erziehungsvereins in Marburg/Lahn auf das ausnahmslos geltende ministerielle Züchtigungsverbot verwiesen: „Wird der Anstaltsleitung ein Fall einer körperlichen Züchtigung bekannt, so ist der Erzieher oder die Erzieherin zu entlassen. Je nach Lage des Einzelfalls könnte auch unter Umständen bei leichteren Fällen und erstmaliger Verfehlung eine Verwarnung genügen. Es wäre empfehlenswert, den Erziehern und Erzieherinnen anlässlich des Falls Templin eindringlich diese Bestimmungen nahezubringen und sie auch auf die strafrechtlichen Folgen eines Schlages aufmerksam zu machen."[102] Zusätzlich übten mehrere Anwesende Kritik an der Reaktion der Anstaltsleitung im Waldhof auf das Bekanntwerden eines mutmaßlichen Sittlichkeitsvergehens eines Erziehers.

Dass führende Vertreter des EREV das ministerielle Züchtigungsverbot auch inhaltlich teilten, verdeutlicht eine spätere Äußerung des am 9. Juni 1932 neu gewählten Direktors, Pastor Alfred Fritz. Fast ein Jahr nach dem Waldhof-Prozess lehnte dieser in einem Schreiben an den Vorsitzenden des AFET, Pastor Johannes Wolff, die inzwischen diskutierte Änderung der Strafbestimmungen grundsätzlich ab: „Ich habe es immer und auch heute noch als einen Fortschritt behandelt, dass die Versuchung zu unbedachten Züchtigungen und ebenso auch der Ruf, dass in den christlichen Anstalten geprügelt werde, durch die Abschaffung der körperlichen Züchtigung beseitigt wurde. Wenn auch dafür Sorge getragen werden muss, dass nicht wie im Ricklinger Prozess, und auch teilweise im Templiner, Menschen, die die Nerven verloren haben und vielleicht vom pädagogischen Gesichtspunkt aus zu verurteilen sind, nun vor den Strafrichter gezerrt werden, so darf andererseits auch der Fortschritt, der durch das Verbot des Züchtigungsrechts in der Humanisierung der Erziehung gemacht worden ist, nicht wieder zurückgenommen werden [...] Prügelsystem und Erziehung älterer junger Menschen und Evangeliumverkündigung gehen nun einmal nicht zusammen."[103]

Der Kontakt zwischen den kirchlichen Institutionen und dem Waldhof war während des Prozesses völlig abgebrochen. Aus Protest gegen die mangelnde Unterstützung evangelischer Stellen und aus finanziellen Gründen hatte der

---

[101] Ina Hundinger, Templin, in: Evangelische Jugendhilfe 8.1932, 170–192, hier 182.
[102] ADW, EREV 14.
[103] Fritz an Wolff vom 11.5.1933, in: ADW, EREV 100.

Waldhof-Vorstand seine Mitgliedschaft sowohl im EREV als auch im Kirchlichen Erziehungsverband für die Provinz Brandenburg gekündigt.[104]

13. Der Waldhof erneut in den Schlagzeilen

Bereits ein halbes Jahr nach Ende des Prozesses kam es im Waldhof am 30. Dezember 1932 zu einem erneuten Zwischenfall, der angesichts der vergangenen Ereignisse ein entsprechendes Medienecho fand.[105] Ein Zögling, der wegen des Verdachts des schweren Diebstahls im so genannten Besinnungsraum verhört werden sollte, war auf Grüber und die Erzieher mit einem Messer losgegangen und hatte weitere Zöglinge zu Hilfe gerufen. Einige Jungen stürzten sich daraufhin mit Stühlen auf die Erzieher und verletzten diese zum Teil erheblich. Die herbei gerufene Polizei nahm vier mutmaßliche Rädelsführer des Aufruhrs fest.[106]

Im EREV und im Centralausschuß (CA) für die Innere Mission reagierte man auf die erneuten Schlagzeilen mit Unbehagen, auch wenn dem Direktor und den Erziehern allem Anschein nach keine Vorwürfe zu machen waren. Nach Rücksprache mit den brandenburgischen Fürsorgebehörden gingen die evangelischen Stellen zwar von einer Anklage gegen die revoltierenden Zöglinge aus, trotzdem betrachteten sie es als „keineswegs rühmlich für die Innere Mission, wieder einmal durch die Presse zu wandern."[107] Intern gab Pfarrer Hermann Koller, Leiter der Wohlfahrtsabteilung im CA, zu bedenken, der Kredit sei nicht so groß, „dass wir uns solche Dinge oft leisten dürften", und Ina Hundinger befürchtete, dass die Öffentlichkeit kaum unterscheiden würde, ob das Heim formell beim EREV ausgetreten sei oder nicht.[108]

Anlässlich dieses erneuten Zwischenfalls besichtigte im Auftrag des AFET und mit Zustimmung des Waldhof-Vorstandes und seines Direktors am 9. Januar 1933 eine Kommission, bestehend aus dem AFET-Vorsitzenden, Pfarrer Wolff, sowie Pfarrer Hermann Koller und Egon Behnke, kurzfristig das Templiner Erziehungsheim.[109] Das von den drei Kommissionsmitgliedern anschließend verfasste Gutachten wurde im Februar 1933 sowohl im

---

[104] Protokoll vom 13.7.1932, in: Archiv Waldhof, Protokollbuch 1932–1938; Vorstand Waldhof an EREV vom 26.10.1933, in ebd., Akte Direktor.

[105] Die Berliner Abend-Zeitung Tempo titelte am 2.1.1933: Wieder Unruhe in Waldhof. Fürsorge-Revolte um Eierkognak. Widerspenstiger Zögling gegen Pfarrer; der Vorwärts wählte für seinen Beitrag vom 3.1.1933 die Überschrift „Die Schlacht im Besinnungsraum" Nette Früchte der Pfarrer Grüber'schen Erziehungsmethoden.

[106] Diese wurden wegen gemeinschaftlicher, gefährlicher Körperverletzung und Sachbeschädigung angeklagt und am 4.2.1933 vom Schöffengericht Prenzlau zu Gefängnisstrafen zwischen drei und neun Monaten ohne Bewährung verurteilt. Siehe Berliner Allgemeine Zeitung und Berliner Morgenpost vom 5.2.1933.

[107] Hundinger an Pastor Fritz vom 2.1.1933, in: ADW, EREV 209.

[108] Ebd.

[109] Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 24.1932/1933, 418f. Auch Landesrat Fink von den brandenburgischen Fürsorgebehörden nahm an der Besichtigung teil.

Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt als auch in der *Evangelischen Jugendhilfe* veröffentlicht. Da zwei der Berichterstatter der Inneren Mission angehörten, wollte Koller das Gutachten ausdrücklich auch als einen „ernsthafte[n] Versuch einer Berichterstattung aus evangelischer Verantwortlichkeit gewertet" wissen und dem erhobenen Vorwurf entgegentreten, „dass die Innere Mission ‚ihre Leute offenbar unter allen Umständen decke'".[110] Ausdrücklich verwahrte sich Wolff in seinem Vorwort zum Kommissionsbericht gegen die Verallgemeinerungstendenzen sowohl in der Presse als auch in der Politik und verwies darauf, dass es sich bei Templin um einen Einzelfall handele, „aus dem Schlüsse hinsichtlich des Gesamtzustandes der Erziehungsarbeit evangelischer Anstalten nicht abgeleitet werden" könnten.[111] Das Gutachten, das vor allem die pädagogische Situation im Waldhof unter die Lupe nehmen sollte, fiel nur bedingt positiv aus: Grundsätzlich sahen die Berichterstatter die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Weiterführung der Erziehungsaufgaben, was die örtliche Lage und andere äußere Verhältnisse anging, als gegeben an. Missstände und Lücken deckte man jedoch bei der Freizeitgestaltung und der Förderung der Gesamtpersönlichkeit der Fürsorgezöglinge auf, und ließ hier nur zum Teil die schlechte finanzielle Lage des Heimes als Hinderungsgrund gelten. Dem erneuten Zwischenfall maßen die Gutachter nach den eingeholten Informationen nur eine geringe Bedeutung bei. Einen inneren Zusammenhang zwischen den Ereignissen in den Jahren 1929 bis 1931, dem Prozess und dem jetzigen Vorfall konnte man nicht entdecken, gleichwohl räumte Koller in seinem Gutachtenvorwort ein, dass dieser hätte vermieden werden können, wenn man die Ergebnisse des Prozesses schon ausgewertet und auf die Anhäufung von schwer erziehbaren, für das Heim nicht geeigneten Jungen verzichtet hätte.

Nur offiziell war der erneute Zwischenfall im Waldhof damit abgeschlossen; intern war man inzwischen zu einem weiterreichenden Entschluss gelangt. Wolff plädierte bereits zwei Tage nach der Anstaltsbesichtigung am 11. Januar 1933 in einem Schreiben an den Vorsitzenden des Waldhof-Vorstandes für ein freiwilliges Ausscheiden Grübers und einen Neuanfang unter neuer Leitung.[112] Seine Sorge galt vor allem der finanziellen Zukunft des Waldhofs, der nach dem Rückzug der Fürsorgezöglinge aus Berlin und der Provinz Sachsen nur noch rund 70 Kinder und Jugendliche aus Brandenburg beherbergte: „Sollten sich die Verhältnisse weiter verschärfen und namentlich berechtigte

---

[110] Vorwort zum Gutachten Templin, in: Evangelische Jugendhilfe 1933, 63f.

[111] Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 24.1932/1933, 419.

[112] Wolff schrieb u.a.: „Ich möchte aber Ihnen gegenüber deutlich aussprechen, dass ich es allerdings für das Richtigste halten würde, wenn Pastor Grüber seinen Posten aufgäbe. [...]Einmal nämlich wird die Oeffentlichkeit diesen Mann nicht in Ruhe lassen; er mag unternehmen, was er will – immer wird die feindliche Presse nach Gelegenheiten suchen, ihn anzugreifen. [...] Das wird eine weitere Belastung der Nervenkraft des Anstaltsleiters bedeuten, und unter diesen fortgesetzten Vorkommnissen und Ereignissen muss die pädagogische Energie und die Atmosphäre in der Anstalt naturgemäß leiden. Ohne irgend ein besonderes Verschulden des Pastors Grüber aussprechen zu wollen, erkläre ich mich also dahin, dass es im Interesse der Anstalt erforderlich zu sein scheint, wenn die Leitung wechselt." Siehe Archiv Waldhof, Akte Waldhof Behörden.

Kritiken an dem Zustand der Anstalt und an der in ihr geübten pädagogischen Methode laut werden, dann muss befürchtet werden, dass, ebenso wie früher die Stadt Berlin, auch die Provinz Brandenburg ihre Zöglinge zurückzieht."[113]

Eine praktische Bedeutung kam dem publizierten Kommissionsbericht, der sich offen mit Versäumnissen und Mängeln in der Templiner Erziehungsarbeit auseinandersetzte und Vorschläge für eine Verbesserung der pädagogischen Situation machte, nicht mehr zu. Die nur wenig später erfolgte ‚Machtergreifung' der Nationalsozialisten beendete die ‚Revolten in den Erziehungsheimen' und die ‚Krise der Fürsorgeerziehung' am Ende der Weimarer Republik. Nun wehte ein anderer Wind. In den Vordergrund der Fürsorgeerziehung rückte die nationalsozialistische Erziehung der Zöglinge mit militärischem Drill und immer stärker der Gedanke der Aussonderung von ‚Unerziehbaren' und ‚erblich Minderwertigen'.

In der Frage des Züchtigungsrechtes erfolgte entsprechend dem Motto ‚Eine Backpfeife zur rechten Zeit kann Wunder wirken' eine Lockerung des bisher geltenden umfassenden Verbots. Am 4. Juli 1935 hob der Reichs- und Preußische Minister des Innern[114] den früheren preußischen Ministerialerlass über die körperliche Züchtigung und das Beschwerderecht des Fürsorgezöglings vom 12. Juli 1929 auf. Fortan war eine Züchtigung dann anwendbar, „wenn sie zur sofortigen Wahrung der Autorität des Erziehers (Erzieherin) oder zur Aufrechterhaltung der Zucht und Ordnung in der Anstalt im gegebenen Augenblick das wirksamste Erziehungsmittel darstellt." Sie musste unmittelbar nach frischer Tat erfolgen und hatte sich in Art und Ausmaß im Rahmen des elterlichen Züchtigungsrechtes zu halten. Die Erzieher mussten die Anwendung der Züchtigung unverzüglich der Anstaltsleitung anzeigen. Sollte sich die sofortige Züchtigung durch den Erzieher in der Situation als „untunlich" erweisen, so konnte sie auch nachträglich durch den Anstaltsleiter persönlich oder in seinem Beisein „alsbald nach der Tat" vollzogen werden. Unter dem Vorwand, ein Fürsorgezögling könne sich auch ohne eine derartige Regelung an seinen Anstaltsleiter wenden, verzichtete der Erlass ausdrücklich auf eine Neuregelung des Beschwerderechtes. Ebenso sah er keine Ausnahme beim Züchtigungsrecht hinsichtlich des Geschlechtes oder

---

[113] Ebd. Tatsächlich bot Grüber dem Vorstand am 21. 1.1933 schriftlich unter Hinweis auf die fortdauernde „gegen den Waldhof und gegen mich selbst geführte Hetze der K.P. D. und S.P.D." seinen Rücktritt an, wenn „der Vorstand aus politischen Gründen mein Ausscheiden für geboten hält". Siehe Archiv Waldhof, Akte Direktor. Der Vorstand entschied am 24. 1.1933 nach Anhörung des Vertreters der brandenburgischen Provinzialbehörden, Landesrat Fink, die Annahme des Abschiedsgesuchs hinauszuschieben, bis die beabsichtigte Umorganisation des Waldhofs von Grüber durchgeführt sei und er eine passende Stelle gefunden habe. Siehe Archiv Waldhof, Protokollbuch 1932–1938. Tatsächlich war der Vorstand nach der ‚Machtergreifung' davon ausgegangen, dass sich der von den brandenburgischen Fürsorgebehörden im Januar 1933 nahegelegte Rücktritt Grübers mit dem Wechsel der politischen Verhältnisse erübrigt habe. Siehe Vorstand des Waldhofs an komm. Landesdirektor der Provinz Brandenburg vom 27. 6.1933, in: Archiv Waldhof, Akte Direktor.

[114] MBliV, 1935, 867.

des Alters der Zöglinge vor. Die Herausgabe des Erlasses wurde von den preußischen Fürsorgeerziehungsbehörden allgemein begrüßt.[115]

14. Grübers Entlassung als Anstaltsdirektor

Obwohl die Nationalsozialisten zu Beginn der 30er Jahre während der Voruntersuchungen und auch beim späteren Prozess dem Anstaltsdirektor des Waldhofs viel Beifall für seine Heimleitung und Erziehungsmethoden gezollt hatten, vertrieben sie ihn nur wenige Monate nach der Machtübernahme aus seiner Stellung. Mit Schreiben vom 22. Juli 1933 berichtete der Vorstand des Waldhofs dem CA der Inneren Mission nicht nur von den Plänen der örtlichen NSDAP-Kreisleitung, den Vorstand gleichzuschalten und den Vorsitzenden durch einen Nationalsozialisten zu ersetzen, sondern verwies auch darauf, dass er Heinrich Grüber zum 1. August 1933 „von der Leitung des Heimes entbunden" habe. Dies sei auf Forderung des Kommissarischen Landesdirektors der Provinz Brandenburg geschehen, der seinerseits von der Kreis- und Gauleitung der NSDAP dazu veranlasst worden sei.[116]

Das Drängen der Nationalsozialisten auf Grübers Entlassung stand allerdings weniger im Zusammenhang mit seinen Erziehungsmethoden als vielmehr mit seinen erfolgreichen Bemühungen um den Aufbau eines freiwilligen Arbeitsdienstes in der Provinz Brandenburg. So jedenfalls mutmaßte Grüber Ende Juli 1933 gegenüber dem Direktor des EREV, Pastor Alfred Fritz: „Bei der Gauleitung und Kreisleitung der NSDAP bin ich nicht sehr beliebt – gelinde ausgedrückt –, obwohl ich wie Du weisst der Bewegung ideenmässig in mancher Hinsicht nahe stehe, kann ich mich doch mit dem ganzen Gebahren nicht befreunden. Hierzu kam, dass ich einige Aeusserungen getan habe, die von meinen Zuhörern natürlich falsch verstanden und weitergegeben wurden. Auf die internen Angelegenheiten, die sich im Landeshaus abgespielt haben, möchte ich nicht zurückkommen. Auf alle Fälle hat Herr Fink als eilfertiger Diener seines neuen Herren, die alten von den Sozialdemokraten und Kommunisten gedrehten Pfeile wieder hervorgesucht, um mich damit zu torpediren. Ich wusste durch Querverbindungen schon lange was gegen mich gespielt wurde. Ich bin der NSDAP vor allen Dingen ein Dorn im Auge, weil meine Arbeitslager glänzend voran gingen, und die NSDAP kein Bein auf die Erde kriegte [...] Es ist doch vielleicht so, wie Herr Fink mir sagte, dass ich ein Querkopf bin, zuerst kann ich mich mit den Kommunisten und Sozialdemokraten nicht verstehen und nachher nicht mit

---

[115] BLHA Potsdam, Rep. 55 Abt. VIIa Nr. 213, Bl. 27ff.

[116] Mit demselben Hinweis setzte Grüber mit Schreiben vom 19.7.1933 den EREV offiziell von seinem Ausscheiden in Kenntnis. Siehe ADW, EREV 205. Am 11.7.1933 berichtete der Waldhof-Vorstand dem Konsistorium, der kommissarische Landesdirektor der Provinz Brandenburg habe unter der Androhung, ansonsten die brandenburgischen Zöglinge abzuziehen, die Enthebung Grübers innerhalb kürzester Frist verlangt. Siehe Archiv Waldhof, Akte Direktor. Für den Waldhof stand nach Aussage des Vorstandes damit die Existenz auf dem Spiel.

den Nationalsozialisten und Deutschen Christen."[117] Grüber schied zum 1. August ohne sichere Aussichten auf eine neue Anstellung aus dem Waldhof aus. Seine Berufung zum Pfarrer der evangelischen Gemeinde in Berlin-Kaulsdorf zog sich wegen der heftigen Anfeindungen der nationalsozialistischen Gemeindekirchenratsmitglieder über mehrere Monate hin. In dieser Zeit schloss sich Grüber der innerkirchlichen Opposition gegen die Deutschen Christen an und trat Ende 1933 dem Pfarrernotbund bei.[118]

Als Grübers Nachfolger berief der Vorstand des Waldhofs zum 15. November 1933 den Diplomingenieur Dr. Friedrich Buschmann, der bis April 1932 als Assistent an der Versuchsanstalt für Landwirtschaftslehre in Pommritz/Sachsen tätig gewesen war und anschließend mehrere Praktika in verschiedenen Jugendfürsorgeeinrichtungen und -behörden absolviert hatte. Buschmann gehörte seit März 1933 der SS an, und ging mit Eifer daran, den Waldhof in eine politische Erziehungsanstalt umzuwandeln.[119] In seiner Amtszeit wurden ca. 90 Zöglinge des Waldhofs sterilisiert. Auf Betreiben des Templiner Superintendenten, Dr. Carl Buchholz, der seit 1934 den Vorsitz im Waldhof-Vorstand führte, reichte Buschmann zum 31. März 1938 seine Kündigung ein. Erst unter dem neuen Leiter, dem Gewerbelehrer und Parteianwärter Alfred Pietsch aus Schweidnitz, kam es wieder zu einer engeren Anbindung der Einrichtung an die evangelische Kirche und die Innere Mission.

15. Zusammenfassung

Die vom Prenzlauer Landgericht aufgedeckten Misshandlungen im evangelischen Erziehungsheim Waldhof entsprachen in ihrer Schwere keinesfalls den Vergehen, die sich die Mitarbeiter und Anstaltsleiter in Scheuen und Rickling hatten zuschulden kommen lassen. Erwiesenermaßen hatten die Angeklagten das ministerielle Züchtigungsverbot allerdings zum Teil mehrfach überschritten und die ihnen anvertrauten Fürsorgezöglinge mit Fäusten oder Gegenständen geschlagen. Ursächlich hierfür war sicherlich zunächst ihre mangelnde pädagogische Ausbildung, was auch in den einschlägigen Fachzeitschriften immer wieder hervorgehoben wurde. Keiner der Angeklagten besaß nach Ansicht von Fachvertretern eine vollwertige Erzieherausbildung.[120] Drei der angeklagten Erzieher, Landwirte von Beruf, verfügten weder über eine praktische noch über eine theoretische pädagogische Vorbildung. Neben der fehlenden beruflichen Qualifikation und mangelnder

[117] Grüber an Fritz vom 26.7.1933, in: ADW, EREV 205. Das Protokoll der Mitgliederversammlung des Waldhofs am 4.9.1933 hält fest, dass das Ausscheiden Grübers „aus den ihm durch den Waldhof-Proceß und aus mancherlei ihm gewordener Missgunst zu erklären" sei. Siehe Archiv Waldhof, Protokollbuch 1932–1938.

[118] Winkler, Heinrich Grüber – Protestierender Christ (wie Anm. 2), 23.

[119] Friedrich Buschmann, Verwirklichung der Lebensformen des Dritten Reiches in Fürsorgeerziehungsheimen, in: Die deutsche Sonderschule 2.1935, 224–226.

[120] Behnke, Der Waldhof-Prozess in Templin (wie Anm. 91), 154f.

persönlicher Selbstbeherrschung dürfte aber auch die Einstellung des Direktors, der die körperliche Züchtigung von Zöglingen in bestimmten Situationen als letztes pädagogisches Mittel tolerierte, zu den jahrelangen Überschreitungen der ministeriellen Vorgaben beigetragen haben. Nicht nur die Erzieher, auch Grüber verfügte über keine ausreichende pädagogische Vorbildung, die ihn für die Leitung eines Fürsorgeerziehungsheims mit vorwiegend schwererziehbaren Jugendlichen qualifiziert hätte. Seinen Erziehern konnte er daher kaum in fachlichen Fragen mit Rat zur Seite stehen. An manchen von Grüber im Zeugenstand geäußerten pädagogischen Ansichten übte Ina Hundinger in ihren für den EREV bestimmten Prozessberichten offen Kritik.[121] Die Frage, in welchem Umfang Grüber selbst gegen das Züchtigungsverbot verstoßen hatte, wurde vom Gericht nicht untersucht und bleibt wegen der häufig widersprüchlichen oder mehrdeutigen Berichterstattung letztlich ungeklärt. Die Staatsanwaltschaft hatte das gegen ihn gesammelte Belastungsmaterial augenscheinlich nicht für eine Anklage ausreichend gehalten.

Grübers Schwächen als Anstaltsleiter traten schon während der behördlichen Untersuchungen der Vorwürfe und auch später während des Prozesses deutlich zu Tage. Er selbst hat dies offensichtlich sein Leben lang anders gesehen und im Januar 1933 seinen Rücktritt als Anstaltsdirektor nur wegen der fortdauernden „Hetze der K.P.D. und S.P.D.", nicht aus Einsicht in vorhandene pädagogische Defizite angeboten.[122] In seiner Ablehnung eines generellen Züchtigungsverbots vertrat Grüber die ‚alten' Erziehungsgrundsätze nationalkonservativer Kreise, denen er sich auch politisch zurechnete.

Das Gericht war den Erziehern und der Leitung des Waldhofs ganz offensichtlich gewogen. Bei der Urteilsverkündung äußerte der vorsitzende Richter die Hoffnung, dass der Prozess dazu beitragen werde, „den Blick von den kleinen Fehlern und Schwächen abzuwenden auf das große Ganze und auch auf die Vorzüge des Waldhof und seines Leiters."[123] Eine Stellungnahme zum geltenden Züchtigungsverbot gab das Gericht nicht ab, doch zeugen die verhängten Strafen sowie die gesamte Urteilsbegründung von Verständnis für die Einstellung und das Verhalten der Erzieher. Diese Haltung stieß nicht nur bei kommunistischen, sondern auch bei sozialdemokratischen und liberalen Zeitungskommentatoren und Politikern auf Unverständnis und Kritik.

Die kommunistische Presse berichtete im Fall Waldhof allerdings in weiten Teilen bewusst entstellend, um politisch Kapitel aus dem Prozess zu schlagen. Schon früh hatte die KPD die Fürsorgeerziehung als geeignetes Angriffsziel in

---

[121] Laut Hundinger hatte Grüber z. B. erklärt, er habe einem Jungen den Namen „Lokusinspektor" verliehen, um ihm die Aufgabe des Toilettenreinigers schmackhaft zu machen. Diese Aussagen Grübers kommentierte sie in ihrem Prozessbericht für den EREV wie folgt: „Im Interesse der anwesenden Presse hätte ich es begrüßt, wenn Herr Grüber sich über diese Dinge nicht so breit geäußert hätte. [...] Diese Ansichten sind pädagogisch nicht unbedingt richtig und waren ja auch nicht gefragt. Die Berichterstatterin." Siehe Bericht über den sechsten Verhandlungstag, in: ADW, EREV 208.

[122] Vgl. Anm. 111.

[123] Zitiert nach Bericht über die letzten Verhandlungstage im Waldhof, in: ADW, EREV 208.

der verbalen Auseinandersetzung mit der verhassten Republik erkannt und sich zum Anwalt der unterdrückten Jugendlichen erklärt.

Führende evangelische Vertreter in der Fürsorgeerziehung betrachteten die Vorgänge im Waldhof mit Sorge. Auf keinen Fall wollte man der „politischen Hetze von links gegen das konfessionelle Fürsorgewesen" Material für eine berechtigte Kritik liefern. Ein freiwilliges Ausscheiden Grübers erschien dem Direktor des AFET, Pastor Johannes Wolff, schließlich als der einzig geeignete Ausweg aus der Waldhof-Krise. Auch inhaltlich teilten führende Vertreter des EREV wie Direktor Pastor Alfred Fritz Grübers Auffassung über das ministerielle Züchtigungsverbot nicht.

Der Fall Waldhof war der dritte aufsehenerregende Prozess um die Anstaltserziehung in der Endphase der Weimarer Republik. Er wurde ebenso wie die anderen öffentlich gewordenen Heimskandale als Zeichen der Krise in der Fürsorgeerziehung gewertet. In Fachverbänden, Jugendbehörden und Politik machten viele die so genannten Schwersterziehbaren und die kaum mehr zu beeinflussenden älteren Zöglingen für den negativen Ruf verantwortlich. Aber nicht nur die Anstaltsskandale, auch die im Zuge der Wirtschaftskrise immer größer werdende Finanznot belastete die weitere Entwicklung der Fürsorgeerziehung. Eine Lösung der pädagogischen und wirtschaftlichen Probleme bot nach Einschätzung zahlreicher Sachverständiger und Politiker nur eine einschneidende Revision des RJWG, die mit der Notverordnung vom 4. November 1932 schließlich geschaffen wurde.[124] Künftig endete die Fürsorgeerziehung bereits mit dem 19. Geburtstag des Zöglings. Zudem durfte sie nicht mehr angeordnet werden, wenn sie „offenbar" keine Aussicht auf Erfolg bot. Auf die Weimarer Fürsorgeerziehung hatte die Notverordnung allerdings keinen spürbaren Einfluss mehr: Knapp drei Monate nach ihrer Verabschiedung kam es zur Machtübernahme Hitlers und in ihrer Folge zur Unterordnung der gesamten Jugendfürsorge unter die bevölkerungs- und rassenideologischen Forderungen des Nationalsozialismus.

[124] RGBl 1932 I, 522f.

Der Musealisierung zum Opfer gefallen?

Historisch-theologische Reflexionen zur Kirchengeschichte in Ausstellungen und Museen

Von Jörg Seiler

1. Problemanzeige: Zur Nicht-Rezeption museumstheoretischer Ansätze in der Kirchengeschichte

Kirchenhistoriker gehen wohl eher selten in historische Ausstellungen oder ins Museum.[1] Innerhalb der Theologie, und hier speziell im Bereich der Kirchengeschichte, hat sich die Relevanz musealer Praxis und ihrer theoretischen Reflexion nicht herumgesprochen. Und dies, obwohl das vatikanische Schreiben über ‚Die pastorale Funktion kirchlicher Museen' vom 15. August 2001 auch zur Kirchengeschichte zumindest diskussionswürdige Impulse liefert. Möglichkeiten und Chancen, Grenzen und Fragwürdigkeiten kirchlicher Museumspraxis werden jedoch allenfalls en passant von Kirchenhistorikern reflektiert. Das überrascht. Denn Personen wie Gottfried Korff[2],

---

[1] Der Beitrag basiert auf einem lebhaft diskutierten Vortrag (‚Kirchengeschichte im Museum'), den der Verfasser auf der 57. Jahrestagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte (5.–7. 4. 2005) zum Thema: ‚Stiftsschatz/Domschatz, Diözesanmuseum' in Limburg gehalten hat.

[2] Gottfried Korff (geb. 1942) ist Professor am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen. Er arbeitete ursprünglich im Bereich der religiösen Volkskunde (Heiligenverehrung im 19. und 20. Jahrhundert; Wallfahrtswesen); vgl. seine Dissertation: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg, Tübingen 1970. Seit Beginn der 80er Jahre wandte er sich vornehmlich der Museumskunde und –praxis zu (weitere Forschungsschwerpunkte: populäre Frömmigkeit, Erinnerungskultur, Symbolanalyse). Zu den bedeutendsten Veröffentlichungen in diesem Bereich zählen: Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik, Frankfurt/M.–New York 1990 (zusammen mit Martin Roth). Die wichtigsten Aufsätze sind zusammengetragen in: Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen (Hgg.), Museumsdinge: Deponieren – Exponieren, Köln–Weimar–Wien 2002. Darüber hinaus: Religiöse Wiederverzauberung. Gott – Mensch – Kultur, in: Urs Baumann (Hg.), Gott im Haus der Wissenschaften. Ein interdisziplinäres Gespräch, Frankfurt/M. 2004, 79–96 (zusammen mit Andreas Holzem); Bildwelt Ausstellung. Die Darstellung von Geschichte im Museum, in: Ulrich

Michael Fehr[3], Heinrich Theodor Grütter[4] oder Jörn Rüsen[5] haben das Themenfeld ‚Geschichte und Museum' seit nunmehr über 20 Jahren theoretisch abgesteckt und damit die noch immer aktuelle Welle historischer Ausstellungen seit der Staufer-Ausstellung von 1977 konstruktiv-kritisch begleitet.[6] Unter Kirchenhistorikern sind die genannten Personen zwar bekannt. Eine Rezeption entsprechender Ansätze oder eine kritische Auseinandersetzung mit ihren Positionen finden jedoch kaum statt. Dies mag mit dem mangelnden Bemühen um eine Kirchengeschichtsdidaktik ebenso zusammenhängen wie mit den anders gelagerten theoretischen Problemen, die für die Kirchengeschichte durch die Einbindung in den theologischen Fächerkanon gegeben sind. Im Unterschied zur allgemeinen Geschichts-

---

Borsdorf/Heinrich Grütter (Hgg.), Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, Frankfurt/M.–New York 1999, 319–336; Die Popularisierung des Musealen und die Musealisierung des Populären, in: Gottfried Fliedl (Hg.), Museum als soziales Gedächtnis? Klagenfurt 1988, 9–23.

[3] Michael Fehr war langjähriger Direktor des Karl Ernst Osthaus-Museums in Hagen und Herausgeber der Reihe ‚Museum der Museen' (Köln, seit 1988). Seit 2005 ist er Professor und Direktor des ‚Instituts für Kunst im Kontext' an der Universität der Künste Berlin. Für unsere Fragestellung relevante Veröffentlichungen: Müllhalde oder Museum. Endstationen in der Industriegesellschaft, in: Michael Fehr/Stefan Grohé (Hgg.), Geschichte – Bild – Museum. Zur Darstellung von Geschichte im Museum, Köln 1989, 182–196; Michael Fehr (Hg.), Imitationen. Das Museum als Ort des Als-Ob, Köln 1991; Das Museum – Ort des Vergessens. Vier Thesen, in: Wolfgang Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Rekonstruktion der Erinnerung, Essen 1990, 220–223.

[4] Heinrich Theodor Grütter ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ruhrlandmuseum Essen. Seine Forschungen befassen sich v. a. mit der Vermittlung von Geschichte in Museen: Die historische Ausstellung, in: Klaus Bergmann u. a. (Hgg.), Handbuch der Geschichtsdidaktik, Seelze – Velber [5]1997, 668–674; Geschichte im Museum, in: ebd., 707–713; Geschichte im Museum, in: Geschichte lernen, 14.1990, 14–19; Jörn Rüsen/Wolfgang Ernst/Heinrich Theodor Grütter (Hgg.), Geschichte sehen. Beiträge zur Ästhetik historischer Museen, Pfaffenweiler 1988; Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hgg.), Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte, 2005; Zur Theorie historischer Museen und Ausstellungen, in: Horst Walter Blanke/Friedrich Jaeger/Thomas Sandkühler (Hgg.), Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute, Köln 1998, 179–193; Die Präsentation der Vergangenheit. Zur Darstellung von Geschichte in historischen Museen und Ausstellungen, in: Klaus Füßmann/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hgg.), Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Köln–Weimar–Wien 1994, 173–188.

[5] Jörn Rüsen (geb. 1938) ist Professor für Allgemeine Geschichte und Geschichtskultur an der Universität Witten/Herdecke. Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte des historischen Denkens, Fragen der Geschichtsdidaktik und der theoretischen und methodischen Grundlegung der Geschichtswissenschaft. Bibliographie von Rüsen in: Blanke/Jaeger/Sandkühler (Hgg.): Dimensionen der Historik (wie Anm. 4), 427–448.

[6] Zu den großen historischen Ausstellungen, ihren gesellschaftsrelevanten Funktionen (Belegbarkeit der Geschichte; Visualisierung der Vergangenheit; Transfer von Geschichtswissen) und ihrer politischen Instrumentalisierung vgl. Martin Große Burlage, Große historische Ausstellungen in der Bundesrepublik 1960–2000, Münster 2005.

forschung wurden bislang im Bereich der Kirchengeschichte weitaus weniger intensiv die theoretischen und methodischen Probleme der Vermittlung kirchengeschichtlicher Fragen erörtert.[7] Eine Ausnahme bilden die Überlegungen und praktischen Anregungen von Godehart Ruppert[8], Jörg Thierfelder und Herbert Gutschera[9].

An diesem Punkt setzen die nachfolgenden Ausführungen an. Zunächst werden einige Grundzüge aus der aktuellen Diskussion ‚Geschichte im Museum' vorgestellt. Hier arbeitet der Kirchenhistoriker als Historiker. In einem weiteren Teil werden drei Thesen zum Themenfeld ‚Kirchengeschichte im Museum' entwickelt. Hier gilt es aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen und mit welchen Voraussetzungen die Kirche als eine lebendige Traditionsgemeinschaft mit ihrer Geschichte umgehen kann, ohne dass sie sich selbst als eine vergangene Institution beschreibt, die eigentlich in den Sammlungsbestand eines Museums gehörte. Dies geschieht aus der Perspektive des Kirchenhistorikers als eines Theologen und Historikers innerhalb der Theologie. In beide Teile eingeflochten sind persönliche Impressionen über Gelungenes und Fragwürdiges der musealen Umsetzung von Kirchengeschichte in (hauptsächlich mittelrheinischen) Museen und jüngst vergangenen Ausstellungen. Die hierbei vorgebrachte Kritik ist als konstruktives Nachfragen eines museumstheoretischen und museumspädagogischen Laien

---

[7] Auf einige Ansätze sei verwiesen: Heidrun Dierk, Kirchengeschichte elementar – Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht, Münster u. a. 2005; Wolfgang Mayrhofer, Kirchengeschichte – Nein danke! Ein lästiges Anhängsel im Religionsunterricht?, in: CPB 118.2005, 214–217; Hermann Hold, Christliches Geschichte-Erzählen, in: CPB 118.2005, 218–220; Harmjan Dam (Hgg.), Kirchengeschichte lebendig, Frankfurt/M. 2002; Peter Biehl, Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens, in: Jahrbuch für Religionspädagogik 18.2002, 135–143; Klaus König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, in: Engelbert Groß/Klaus König (Hgg.), Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht, Regensburg 1996, 182–202; Wolfgang Böhl, Erfahrungsbezogener Unterricht in Kirchengeschichte. Bausteine für eine Unterrichtseinheit zum Thema Arm und Reich im Mittelalter, in: KatBl 115.1990, 277–279.

[8] Godehart Ruppert/Jörg Thierfelder, Umgang mit der Geschichte. Zur Fachdidaktik kirchengeschichtlicher Fundamentalinhalte, in: Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hgg.), Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten, Göttingen ^{6}2003, 295–326; Godehart Ruppert, Kirchengeschichte, das Stiefkind des Religionsunterrichts. Fünf Thesen gegen den Trend, in: Hans Mendl/Markus Schiefer Ferrari (Hgg.), Tradition – Korrelation – Innovation. Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart, Donauwörth 2001, 321–326; ders., Kirchengeschichte und Religionspädagogik. Exemplarität oder Vollständigkeit?, in: Werner Ritter/Martin Rothgangel (Hgg.), Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte, Stuttgart 1998, 340–351; ders., ‚...uninteressant und langweilig...'. Kirchengeschichtsdidaktik – eine Bestandsaufnahme, in: KatBl 115.1990, 230–237; ders., Zugang zur Kirchengeschichte. Entwurf einer elementaren Propädeutik für Religionspädagogen, Hannover 1991; ders., Geschichte ist Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte, Hildesheim 1984; ders., Was bringt's – heute noch Kirchengeschichte?, in: KatBl 106.1981, 179–183.

[9] Rainer Lachmann/Herbert Gutschera/Jörg Thierfelder (Hgg.), Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch, Göttingen 2003.

aufzufassen. Immerhin soll sie eine längst fällige Diskussion im kirchengeschichtlichen Raum anstoßen.

Bei diesen Ausführungen kann die Doppelstruktur des Faches Kirchengeschichte konstruktiv umgesetzt werden. Kirchengeschichte ist methodisch eine historische Disziplin. Als Geschichtswissenschaft wendet sie „uneingeschränkt die historisch-kritische Methode an".[10] Ihr Forschungsobjekt ist „die Gestalt, Geltung und Wirksamkeit von Religion, Glaube und Christentum in Gesellschaft, Kirche und im Leben der Menschen".[11] Kirchengeschichte steht darüber hinaus im Kommunikationsraum von Kirche und ist aus gutem Grund im theologischen Fächerkanon situiert. Als eigenständige Disziplin innerhalb geschichts- oder allgemein geisteswissenschaftlicher Fakultäten ist sie in Deutschland nicht vertreten, wobei die Berührungspunkte etwa zu den Fächern Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Religionssoziologie oder Volkskunde bzw. Ethnologie auf der Hand liegen. Kirchengeschichte besitzt für die Theologie eine konstitutive und eine kritische Funktion. Sie ist im besten Sinne und richtig verstanden eine theologische Hilfswissenschaft.[12] Ohne sie kann man nicht angemessen theologisch arbeiten. Theologie reflektiert die Selbstmitteilung Gottes, indem sie den Glaubensweg, die Glaubenspraxis und den Glaubensinhalt des Volkes Gottes betrachtet. All dies muss historisch plausibel verankert sein, denn die Selbstmitteilung Gottes findet unter den Bedingungen von Raum und Zeit statt. „Macht schon das Faktum einer in der Vergangenheit gegebenen Offenbarung (das Gegenstück

---

[10] Klaus Ganzer, Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung, in: LThK^3 6, 2f., hier 2.

[11] Hubert Wolf/Jörg Seiler, Kirchen- und Religionsgeschichte, in: Michael Maurer (Hg.) Aufriss der Historischen Wissenschaften Bd. 3: Sektoren, Stuttgart 2004, 271–338, hier 272. Diesem weiten Objektfeld entspricht ein weites, jedoch klares theoretisches Instrumentarium, um so „die Konfrontation unserer Theorien mit der Multidimensionalität der Empirie offener" zulassen zu können – womit eine der Hauptforderungen an moderne Kirchengeschichtsschreibung formuliert wäre; Andreas Holzem, Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hgg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart u. a. 1996, 180–202, hier 201.

[12] Der missverständliche und missverstandene Begriff stammt aus Karl Barths Kirchlicher Dogmatik: „Die so genannte Kirchengeschichte antwortet auf keine selbständig zu stellende Frage hinsichtlich der christlichen Rede von Gott und ist darum nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen. Sie ist die unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie"; Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, München 1932, 3. Die Betonung liegt hier auf der Qualifizierung ‚unentbehrlich'. In Band I, 2, 885 (Zollikon-Zürich 1938) führt Barth aus: „Gerade die Kirchengeschichte mit ihrer (dialektisch gemeinten) untheologischen Fragestellung macht deutlich, dass da theologisch gefragt und geantwortet werden muss, wo es darum geht, den Christen als etwas Anderes denn als einen Teil und Träger des Kosmos zu verstehen". Als „Geschichte der Auslegung und damit der immer neu drohenden Vergewaltigung des Wortes Gottes" (ebd., 764) erforscht Kirchengeschichte jene Inkulturationsphänomene und –prozesse, die das „Wort Gottes in dieser Welt und an diese Welt" vermittelt (vgl. ebd., 763). Vgl. Friedrich de Boor, Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?, in: ThLZ 97.1972, 402–414, hier 403f.

wäre etwa ein ständiges Orakel oder bestimmte Reinkarnationen des Göttlichen) eine geschichtliche Betrachtung notwendig, so noch mehr die Überzeugung, daß sie einem Entfaltungsprozeß in Raum und Zeit anheimgegeben ist. Dieser ist als Selbstvollzug der Kirche in einer jeweiligen Zeit [...] empirisch faßbar durch das überlieferte Quellenmaterial".[13] Unter diesen theologischen Prämissen gilt es zunächst, aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft über das Museum nachzudenken.

2. Museumstheoretische Grundannahmen

2.1 Deponieren und Exponieren von Objekten als dinglichen ‚Texten'

Die Distanz des Kirchenhistorikers zu Museen und geschichtlichen Ausstellungen mag damit zusammenhängen, dass er in der Regel und weit überwiegend die schriftliche Überlieferung nutzt. Mit anderen Quellensorten sowie mit den Besonderheiten ihrer Kritik und ihrer Interpretation ist er wenig vertraut. Seine Quellen finden sich in Archiven und weniger in Museen. Die angeborene Scheu des Historikers vor Kunstwerken und vor der Kunstgeschichte verhindert oftmals die Einbindung nichtschriftlicher Quellen in seine Forschungs- und Lehrtätigkeit. Dabei sind Quellen „alle Texte, Gegenstände oder Tatsachen, aus denen Kenntnis der Vergangenheit gewonnen werden kann".[14] Das bedeutet: Zur Textüberlieferung treten ebenbürtig die gegenständliche Überlieferung (vom Artefakt bis hin zum zufälligen Überbleibsel eines Alltagsgegenstands) und jene Überlieferungsdimension, die durch Tatsachen konstituiert wird. Je weiter man in die Vergangenheit zurückgeht, umso selbstverständlicher werden nichtschriftliche Quellen zur Gewinnung von Kenntnis über die Vergangenheit eingebunden, nämlich in der Archäologie, in der Frühmittelalterforschung oder der Ur- und Frühgeschichte. Hier wird aus der Armut an schriftlichen Quellen also eine Tugend gemacht. Schauen wir uns die Quellen eines Museums genauer an. In der Regel sind es gegenständliche Objekte, die in einer ganz bestimmten Weise präsentiert werden. Der Betrachter setzt sich ihnen gegenüber in ein ganz bestimmtes Verhältnis: Er findet sie schön oder hässlich, nichtssagend und belanglos oder spannend und aktuell. Auf jeden Fall wird er durch sie herausgefordert. Es findet ein mehr oder weniger gelingender Dialog statt, der von den Verständnisprämissen des Betrachters ebenso wie von der Sprechweise der Objekte geprägt ist. Solch ein Dialog wird durch zweierlei grundsätzlich ermöglicht: Durch den Gegenstandscharakter der Quellen einerseits und durch die soziale Dynamik von Zugehörigkeitsprozessen zu Institutionen andererseits, die auf den Betrachter als Rezipienten wirkt und der dieser sich

---

[13] Wolf/Seiler, Kirchen- und Religionsgeschichte (wie Anm. 11), 318.

[14] Paul Kirn, Einführung in die Geschichtswissenschaft, Berlin, ^{6}1972, 29. Diese Formulierung Kirns, die er erstmals 1947 publizierte, hat allgemeine Gültigkeit erlangt; vgl. etwa: Klaus Arnold, Der wissenschaftliche Umgang mit den Quellen, in: Hans-Jürgen Goetz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbek ^{2}2001, 42–58, hier 43.

anheim geben kann oder auch nicht. Hier kommt ein Gegenstand auf den wahrnehmenden Menschen zu, dem er sich aussetzen, den er untersuchen oder sich aneignen kann. Gegenstände sind nicht nur historische Sachzeugen (‚so sah es früher aus') oder Informationsgeber (‚hiermit kann ich etwas veranschaulichen'), sondern auch mit Bedeutung versehene Zeichenträger. Krzysztof Pomian spricht von einem ‚Semiophor' („Gegenstände, die das Unsichtbare repräsentieren, das heißt die mit einer Bedeutung versehen sind"[15]). Aus diesem Grund ist die Funktion von Museen bekanntermaßen zweigeteilt. Sie haben bewahrende und aktualisierende Funktion. Man spricht auch von ‚deponieren' – ‚exponieren'.[16]

Die deponierende Funktion, bei der es um das Sammeln, Bewahren und Erforschen geht, ist an der materiellen Eigenschaft der Objekte festzumachen. Als historische Medien besitzt die Dingwelt implizit eine Erinnerungskraft, ein Erinnerungsvermögen, das das Vergangene in der Rezeption durch den Erinnernden gegenwärtig setzen kann. Das Hervorgehen dieser Erinnerungsleistung hängt vornehmlich am Objekt. Inwiefern es einer ‚Wirklichkeit' von früher gerecht wird, ist auch durch die Anwendung historisch-kritischen Nachfragens nur annäherungsweise zu klären.[17] Gottfried Korff spricht hier vom „Modus der Potentialität"[18]. Strukturell betrachtet findet auf dieser Ebene zwischen Kirchenhistorikern bzw. Allgemeinhistorikern und den Museumsfachleuten eine Arbeitsteilung statt: Während diese am dinglichen Gegenstand arbeiten und Vergangenes dem Vergessen entreißen[19], beschäftigen sich jene hauptsächlich mit schriftlichem Material.

Während die bewahrende Funktion von Museen an der Materialität der Objekte hängt, ist die interpretierend-aktualisierende Funktion von Gegen-

---

[15] Krzysztof Pomian, Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln, Berlin 1988, 50. Pomian unterscheidet zwischen ‚Ding' (nützliche Gegenstände, durch die physische, sichtbare Veränderungen vorgenommen werden, und die sich abnutzen) und ‚Semiophoren' als Gegenstände ohne Nützlichkeit.

[16] Vgl. etwa für die Unterscheidung zwischen bewahrender und exponierender Dimension: Gottfried Korff, Die Eigenart der Museumsdinge. Zur Materialität und Medialität des Museums, in: Kirstin Fast (Hg.), Handbuch der museumspädagogischen Ansätze, Opladen 1995, 17–28.

[17] Vgl. zu den Bedingtheiten der Erinnerungsleistung die herausfordernden Thesen von Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004, 171f.: Geschichtswissenschaft „muss nicht zuletzt die Wirkungen tatsächlicher Wirklichkeit mit den nicht minder realen Wirkungen erinnerter Wirklichkeit konfrontieren, seien diese letzteren auch noch so fiktiv. ‚Geschichte' mag jenseits von Tatsachen als geistige Form, als immer neue gedanklich-konstruktive Vereinigung historischer Phänomene konzipiert werden – unabhängig von der Wirklichkeit wird sie damit nicht".

[18] Korff, Zur Eigenart der Museumsdinge, in: Eberspächer/König/Tschofen (Hgg.), Museumsdinge (wie Anm. 2), 140–145, hier 142 (Erstveröffentlichung 1992). Korff übernahm diesen Begriff von Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hgg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988, 9–19, hier 13.

[19] Zum Museum als Ort des Vergessens vgl. Fehr, Museum – Ort des Vergessens (wie Anm. 3), 220–223.

ständen an deren medialen Qualität festzumachen. Sie ist abhängig von der Re-Kontextualisierung eines Objekts. Begreifen wir ein Objekt als einen (dinglichen) Text, dem ein Informationsgehalt, eine Erfahrung[20], inne wohnt, die beim Betrachter, dem Adressaten, erinnert werden kann, so wird aus der Information erst dann ein Wissensvorgang, wenn er in einen sinnvollen Zusammenhang, einen Kontext, gebracht wird. Die einzelnen Texte können hierbei durchaus miteinander harmonieren oder sich widersprechen, einander befremden oder bestätigen. Eines jedoch müssen sie: Miteinander kommunizieren, sich im besten Fall inspirieren, und somit erläutern. Da der Kontext des Vergangenen nie jener der eigenen Zeitgenossenschaft ist, müssen diese Kontexte plausibel rekonstruiert werden. „Die Herstellung kontextueller Bezüge ist somit für die Präsentation des Objektes als einem geschichtlichen konstitutiv".[21] Selbstverständlich gelingt die Re-Konstruktion des Vergangenen nur fragmentarisch, da Vergangenes sich nie als Gesamtheit überliefert. Historische Objekte sind selbst nur Fragmente, die aus einer vergangenen Welt übrig geblieben sind. Nicht einmal alles, was überliefert ist, kann (und sollte) in Ausstellungen und Museen eingesetzt werden. Auch hier findet ein Reduktionsvorgang statt, der aus einer Vielfalt beliebiger Darstellungs- und Präsentationsmöglichkeiten eine bestimmte Auswahl trifft. Damit werden Deutungsvorgaben gemacht. Aufgrund dieser Fragmentarität ist die Annäherung an die Vergangenheit eine immer (mehr oder weniger plausible) Konstruktion mit hohen fiktiven Anteilen, die methodisch und theoretisch genau abzusichern ist.[22] Geschichtsschreibung ist eben auch Erzählung, die Verbindungen zwischen den Aussagen der einzelnen Quellen knüpft. Bezogen auf die museale Objektwelt und historische Ausstellungen spricht

---

[20] Zur Analyse vergangener Erfahrungen in der Geschichtswissenschaft vgl. Jörn Rüsen, Die Rhetorik des Historischen, in: Fehr/Grohé (Hgg.), Geschichte (wie Anm. 3), 113–126, hier 117: „Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtswissenschaft ist in den Operationen des Geschichtsbewußtseins, in denen über Zeiterfahrung Sinn gebildet wird, angelegt, und zwar dort, wo sich das historische Erzählen auf Erfahrung bezieht. Historische Methode, die die Geschichte als Wissenschaft konstituiert, ist ein systematischer Zusammenhang von Verfahrensregeln, die die Erschließung und Ausschöpfung des Erfahrungsgehaltes der Quellen bestimmen, in denen die Vergangenheit empirisch gegenwärtig ist".

[21] Sigrid Godau, Inszenierung oder Rekonstruktion? Zur Darstellung von Geschichte im Museum, in: Fehr/Grohé (Hgg.), Geschichte (wie Anm. 3), 199–211, hier 200. Nach Godau lassen sich demnach die Erkenntnismöglichkeiten museal präsentierter Geschichte an den je konkreten Kontextualisierungen abschätzen. „Seien es (un/) beschriftete Vitrinen oder inszenierte Räume: die Scheidegrenze verläuft gleichermaßen zwischen der puren und ausschließlichen ästhetischen Faszination und der reflexiv-reflektierenden Einbindung des Wahrgenommenen in den geschichtlichen Kontext"; ebd., 201.

[22] ‚Fiktion' ist hier als unumgängliches sprachliches Mittel zu verstehen und nicht als interessengeleitete Erfindung. Hierzu Reinhart Koselleck: „Der reflektierende Zeitabstand zwingt den Historiker, geschichtliche Wirklichkeit zu fingieren, und zwar nicht in der Rede ‚es war'. Vielmehr ist er grundsätzlich gehalten, sich der sprachlichen Mittel einer Fiktion zu bedienen, um einer Wirklichkeit habhaft zu werden, deren Tatsächlichkeit entschwunden ist"; Reinhart Koselleck, Terror und Traum. Method-

man bei dieser Rekonstruktion von der Re-Kontextualisierung (bzw. Re-Dimensionierung). Sie ist, neben den Deutungsvorgaben des ‚Konstrukteurs', entscheidend geprägt von den Fragen des Betrachters, auf die hin Text und Kontext aktualisiert werden. Diese Vermittlung geschieht über das Erzählen.

Schriftliche Quellen sprechen gleichermaßen wie museale Objekte, die einen rhetorisch, die anderen ästhetisch. Das in beiden verborgene historische Wissen besitzt immer ‚narrativen Charakter'.[23] Im Vergleich zur Ästhetik besitzt die Historiographie eine stärker intentionale Ausrichtung. Hier geht es nicht nur um Wirksamkeit und Wirkmächtigkeit, sondern um Wirkungsabsicht.[24] Die Geschichtswissenschaft holt „die im forschenden Erfahrungsbezug aus den Quellen erarbeiteten Wissensbestände zurück in die kommunikativen Prozesse, in denen Geschichtsbewusstsein [JS: heute] lebt und in denen Geschichtskultur sich [JS: heute] vollzieht".[25] Neben dem Erfahrungsbezug der Quellen, oder anders formuliert: ihrem Erinnerungsvermögen, ist hierbei der Adressatenbezug von entscheidender Bedeutung. Durch ihn wird sichergestellt, „dass die Rezeption des [...] präsentierten historischen Wissens in praktischen Lebenszusammenhängen wohlbegründet erfolgen kann".[26] Dabei geht es um Vermittlung zwischen einst und jetzt, zwischen fern und nah, zwischen eigen und fremd. Das Museum, so formuliert Peter Sloterdijk, müsse „eine Gesellschaft, die sich an Identifizierungen klammert, in einen intelligenten Grenzverkehr mit dem Fremden [zu] verwickeln – auch mit dem 'eigenen'" Fremden, also zur „Schule des Befremdens" werden.[27]

---

ologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979, 278–299, hier 280.

[23] Rüsen, Rhetorik (wie Anm. 20), 115.

[24] Rüsen, Rhetorik (wie Anm. 20), 122. Vor allem historische Ausstellungen stehen hier in einem Zwischenfeld. Hier wirkt zwar auch das ästhetische Moment der Ausstellungsobjekte. Aufgrund ihrer Zielsetzung, vergangene Ereignisse zu rekonstruieren und in einen Deutungsrahmen zu stellen, bedienen sie sich jedoch in hohem Maße auch historiographischer Momente. Von daher rührt der Vorwurf gegenüber historischen Ausstellungen, sie seien ‚indoktrinierend' und weniger ein ‚Mittel der Symbolstiftung' als vielmehr ‚ein Mittel der politischen Praxis'; so etwa Lenz Kris Rettenbeck, Das Problem großer historischer Ausstellungen, in: Museumskunde 45.1980, 115–133, hier 127. Ein Gleichgewicht zwischen den Dimensionen des Politischen, des Wissenschaftlichen und Ästhetischen fordert Jörn Rüsen in: Für eine Didaktik historischer Museen – gegen eine Verengung im Streit um die Geschichtskultur, in: Jörn Rüsen, Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen, Köln u. a. 1994, 171–187.

[25] Rüsen, Rhetorik (wie Anm. 20), 118.

[26] Rüsen, Rhetorik (wie Anm. 20), 118.

[27] Peter Sloterdijk, Museum als Schule des Befremdens, in: Frankfurter Allgemeine Magazin 17. 3.1989, 56–66, hier 62. Zum Kontext vgl. auch: Gottfried Korff, Fremde (der, die, das) und das Museum, in: Eberspächer/König/Tschofen (Hgg.), Museumsdinge (wie Anm. 2), 146–154.

2.2 Das Objekt in seiner ‚befremdenden' Qualität

Ein Gegenstand kann auf dreierlei Weise befremden und damit zur Auseinandersetzung anregen, um so das Selbst-Verständnis des Eigenen zu vertiefen:

1. Durch seine zeitliche Entfernung.
2. Durch seine Differenz zur kulturellen Situation des Betrachters.
3. Durch seine Inszenierung, die ihn in unerwartete Kontexte rückt.

Betrachten wir zunächst die zeitliche Entfernung. Hier greift das Faszinosum des zeitlich Fremden. Das alte Objekt strahlt mit seiner (vergangenen zeitgenössischen) Authentizität in die Jetztzeit hinein. Einer Nachbildung fehlt schlichtweg die hiermit verbundene Aura.[28] Das Original einer vergangenen Welt korrespondiert mit der zeitgenössischen schließlich nicht nur als Objekt von früher, sondern wesentlich auch durch die Zeitzeugenschaft über die vielen Jahrhunderte hindurch, seit es geschaffen wurde. Es wirkt also nicht nur, weil es echt oder das ‚Original' ist, vielmehr besitzt es aufgrund seiner Authentizität eine ‚besondere Form der Anmutung'. Um mit Korff zu sprechen: „Das Museum lässt Authentizitätseffekte in einer Zeit zu, in der Erfahrungen aus zweiter Hand, vermittelte Abbildeindrücke, die Regel geworden sind. Das Museum hingegen lebt von der Konträrfaszination des Authentischen: vom historisch Fremden, das uns räumlich nah ist".[29] Unter dieser Perspektive sind etwa Ausstellungen kritisch zu betrachten, deren Objekte zu einem großen oder gar überwiegenden Teil Nachbildungen oder Faksimiles sind. Das nachgebildete Artefakt ist auf eine schwächere Weise präsent. Das Original in seiner Einmaligkeit und Zeitgenauigkeit (hier, an diesem Ort, von diesem Künstler) spricht intensiver als die Nachbildung, so gelungen diese auch sein mag. Die Zeit in ihrer vergangenen Dimension hat Spuren am Objekt hinterlassen.[30] Allerdings wird die räumliche Nähe eines

---

[28] Zur Authentizität und der Aura musealer Gegenstände vgl. Gottfried Korff/Martin Roth, Einleitung, in: Korff/Roth (Hgg.), Das historische Museum (wie Anm. 2), 9–37, hier 17f. Kritisch zu dieser Interpretation der Vorstellungen Walter Benjamins zur Aura: Detlef Hoffmann, Spur. Vorstellung. Ausstellung, in: Rosmarie Beier (Hg.), Geschichtskultur der Zweiten Moderne, Frankfurt/M. 2000, 167–182, hier 174: „Mit dem Authentizitätsbegriff sakralisiert der Historiker das Objekt. Die Bedeutung wird ihm nicht von der Ausstellungsinszenierung und von den Besuchern verliehen, es hat sie. Damit rückt das authentische Objekt in die Nähe von Martin Heideggers Kunstwerk, das Bedeutung unabhängig vom Kontext hat".

[29] Gottfried Korff, Bildwelt Ausstellung (wie Anm. 2), 333.

[30] Vgl. Hoffmann, Spur, 174 (wie Anm. 28): „Sowohl die Gestaltung der Ausstellung wie auch die Museumspädagogik stellen sich, nehmen sie ihre Aufgabe genau, in den Dienst der Objekte, das heißt, sie befähigen Besucherinnen und Besucher, den Gegenständen die Informationen zu entnehmen, die sie an sich tragen. Diese Daten bezeichne ich als Spuren. Die Spur ist alles an (und in) einem Objekt, das es ermöglicht, detailliertere Hinweise zu erhalten. Jede Ausstellungsinszenierung, die Besucherinnen und Besucher motiviert und befähigt, Spuren zu lesen, ist zu fördern [...] Dabei kann es durchaus sein, dass die alten Spuren von dicken Schichten überlagert sind, deren

‚Originals' konterkariert durch den Schutz, den man ihm angedeihen lassen muss. Der Betrachter findet sich durch Glasscheiben und Alarmanlagen auf Distanz gebracht. Die Objekte sind dadurch nicht mehr benutzbar. Bücher können nicht geblättert und gelesen, Schmuck nicht angelegt, Instrumente nicht ausprobiert werden. Dadurch werden Aneignungsprozesse erschwert, das Objekt jedoch zugleich in eine außeralltägliche Dimension gehoben. Dies hat – wie zu zeigen sein wird – vor allem für die zum liturgischen Gebrauch hergestellten Gegenstände in den Schatzkammern kirchlicher Museen und Kathedralen bedeutende Auswirkungen.

Es kann jedoch nicht nur das zeitlich weit Entfernte befremden, sondern auch das eigentlich zeitlich Nahe. Nämlich dann, wenn es nicht der kulturellen Umwelt der Betrachtenden zugehört. Hiermit ist die zweite Möglichkeit der ‚befremdlichen' Qualität, die der kulturellen Differenz, beschrieben. Von ihr geht die Faszination völkerkundlicher Sammlungen aus. Objekte stehen hier zwar zeitlich nahe, sie sind jedoch der zeitgenössischen Kultur und ihren Verstehenshorizonten bereits entzogen, obgleich sie deren Grundlage bilden. Wir leben in einer Zeit enorm beschleunigter kultureller Umbrüche. Was heute Ausdruck kultureller Identität ist, wird bereits morgen buchstäblich ‚zum alten Eisen' gehören. Daher rührt die ungeheure Flut museumswürdiger Objekte. Denn Gegenwart veraltet in der Moderne und Postmoderne rascher als in traditionalen Gesellschaften. Hermann Lübbe hat diesen Prozess der Musealisierung erforscht: „Je rascher unsere Zivilisation sich evolutionär ändert, um so größer wird in jeder Gegenwart der Anteil derjenigen Zivilisationselemente, die evolutionär bereits ausselektiert, also veraltet sind. Anders gesagt: Die Menge des Ungleichzeitigen nimmt in jeder kulturellen Gegenwart mit der Geschwindigkeit ihrer evolutionären Dynamik zu".[31] Während einerseits der Musealisierungsprozess angesichts der um sich greifenden Zivilisationsmüdigkeit und der wachsenden Zukunftsungewissheit dem Bedürfnis nach Orientierung und Heimat entgegenkommt, so beseitigt andererseits gerade die Flut des Ausstellbaren die „unmittelbare repräsentative Rolle von Objekten in einem [klar definierten] Sozialsystem".[32] Hierauf wird zurückzukommen sein.

Verbinden wir diesen Aspekt der Musealisierung mit der dritten Möglichkeit, aufgrund derer Objekte befremden können, nämlich durch deren Inszenierung. Nehmen wir als konstruiertes Beispiel eine merowingische Haarspange. Sie ist bedeutungslos, wenn sie im Betrachter nichts in Bewegung bringt. Bewegen wird sie etwa durch ihren hohen Wert oder ihre künstlerische Gestaltung – hier gibt es etwas zu ‚bestaunen'. In der Regel wird der Betrachter Spannung empfinden, weil sie zeitlich ‚weit zurück' liegt. Um jedoch die

---

Analyse Auskunft über die Zeit zwischen der Entstehung und der Auffindung eines Gegenstandes geben kann".

[31] Hermann Lübbe, Zeit-Verhältnisse. Über die veränderte Gegenwart von Zukunft und Vergangenheit, in: Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung (wie Anm. 3), 40–49, hier 41.

[32] Vgl. Wolfgang Zacharias, Zur Einführung: Zeitphänomen Musealisierung, in: Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung (wie Anm. 3), 9–30, hier 12.

Spuren der Vergangenheit an dieser Haarspange zu entziffern, muss sie ‚in Szene gesetzt' werden. Die harmloseste Form der Inszenierung ist die Beschriftung. Sie fungiert im Idealfall als erklärendes oder Staunen auslösendes Hinweisschild. Der Normalfall einer Beschriftung: ‚Merowingische Haarspange, 7. Jahrhundert' erweckt allerdings kein Staunen. Wollte man Selbst-Reflexion hervorrufen, müsste man da nicht eher schreiben: ‚Vorsicht! Vergangenes! ' Oder: ‚Hiermit wurde das Haar einer längst verstorbenen Frau zusammengehalten. Auch du wirst sterben!' Durch eine Beschriftung soll ein Erinnerungsband geknüpft werden zwischen Objekt und Betrachter. Denn was könnte der Betrachter eigentlich mit einer ordinären Haarspange anfangen oder mit zerbrochenen Tonscherben, mit barocken Monstranzen oder mit prunkvollem Kirchenornat, das für ihn nicht mehr sein muss oder sein kann als abgetragene Kleidungsstücke, an denen der Zahn der Zeit sattsam genagt hat? Die Inszenierung bringt Gegenstände zum Sprechen, selbstverständlich gelenkt durch die Aussageabsichten des Ausstellungsmachers.[33] Der Museumsbesucher ist in der Konfrontation mit dem Objekt und dessen Präsentation herausgefordert. Er hat, allgemein formuliert, seinen Status zu bestimmen: Entweder ‚Angucker' zu sein, also ohne in einen Dialog mit dem Objekt einzutreten, oder ein ‚Faszinierter', der in irgendeiner Weise in Auseinandersetzung mit dem Objekt tritt. In Letzterem wird, motiviert durch die Medialität der Dinge, ein Rezeptionsvorgang in Gang gesetzt. Inszenierungen erleichtern diesen Rezeptionsvorgang, aber sie lenken ihn auch. Ähnliches geschieht bei Führungen durch Ausstellungen oder durch schriftliche Erläuterungen oder Aufsätzen zu Objekten und Ausstellungsinszenierungen. Das lenkende Element muss hierbei immer durch den Inszenierenden mit einem Manipulationsverdacht belegt werden, um erkenntnisleitende Interessen transparent zu machen. Es ist jedoch nicht zu umgehen.

Gerade am subjektiven Anteil von Inszenierungen bestätigt sich die Theorie der Musealisierung. Schließlich wird hier etwas zum kulturell vergangenen Relikt (und dadurch museumswürdig) erklärt, das womöglich noch in die eigene Zeitgenossenschaft hineingehört. Ein Beispiel: Auf der neu gestalteten Ebene des Historischen Museums in Frankfurt zur Stadtgeschichte zwischen 1945 und 2001 findet sich ein WG-Zimmer nachgestellt. Die Konfrontation mit diesem Objekt und seiner Inszenierung ließ mich beim ersten Ansehen ins Grübeln geraten. Ist denn meine noch gar nicht so lang vergangene studentische Lebenskultur bereits museal? Schafft die Präsentation im Museum eine solche Distanz zu den Dingen der gelebten Gebrauchswelt, dass man von ‚Opfern' der Musealisierung als Moment der Historisierung sprechen könnte? Und unter welchen Voraussetzungen gestaltet sich dieser Musealisierungsprozess?[34] Entscheidend scheint die kulturelle oder soziale

---

[33] Zur pädagogischen Dimension musealer Präsentation und Inszenierung vgl. Diethard Herles, Das Museum und die Dinge. Wissenschaft, Präsentation, Pädagogik, Frankfurt/M.–New York 1996, 106–117, hier 235.

[34] Nach Hermann Lübbe erfasst Musealisierung alle Lebenszusammenhänge, nicht nur Objekte eines Museums. Der „Reliktanfall im Rahmen einer rapide zunehmenden Veralterungsgeschwindigkeit unserer Konsumgüter" und eine um sich greifende Zivilisationsmüdigkeit und Zukunftsungewissheit bewirkten einen „expansiven Histor-

Distanz bzw. Nähe des Betrachters zum Objekt zu sein. Immer dann, wenn das Objekt losgelöst ist von der Erinnerungsfähigkeit des Betrachters, also kulturell oder sozial in weite Ferne gerückt ist, bewirkt Musealisierung die Degradierung der exponierten Gegenstände zu beziehungslosen, vergangenen Objekten. Der wertende Begriff ‚Degradierung' ist hierbei einzig auf die mögliche sinnstiftende oder Identität fördernde Dimension der Beschäftigung mit dem Vergangenen zu beziehen. Je rascher sich die jüngste Gegenwart dem Gedächtnis des Erinnernden entfremdet – nicht nur entfernt –, je mehr die Relikte dieser vergangenen Gegenwart damit musealisiert werden, um so weniger bleibt diese Gegenwart mit ihrem (einstigen) Sinnpotential tragfähig. Insofern kann man von ‚Opfern der Musealisierung' sprechen. Umgekehrt formuliert: Der Musealisierung entgeht also ein Objekt, wenn es sich in einen primären Sozialzusammenhang mit dem Betrachter entweder potentiell stellen lässt oder wenn es in einem selbstverständlichen primären Sozialzusammenhang noch immer steht. Im ersten Fall kann dieser Sozialzusammenhang durch die Inszenierung hergestellt werden. An der Nahtstelle zum zweiten Fall stehen kirchliche Museen und Schatzkammern. Denn in einer Vielzahl der Fälle werden hier Gegenstände zu Ausstellungsobjekten gemacht, die einer liturgischen Praxis entstammen und dieser möglicherweise sogar noch zugeführt werden, womit ein primärer Sozialzusammenhang mit einer Benutzergruppe, den Gläubigen, hergestellt wäre.

2.3 Die Rezeption des Gegenstands auf einen primären Sozialzusammenhang hin

Der Rezeptionsvorgang, also der Dialog zwischen Objekt und Betrachter, wird erleichtert, wenn die Objekte in einem „primären Sozialzusammenhang"[35] zum Betrachter stehen, der sich diesem Gegenstand aussetzt. Hier wird es für die Theologie, für Kirche und für das kirchliche Museum besonders interessant. Denn immer dann, wenn „materielle Substrate" eine „direkte Verankerung im sozialen Alltag oder in strukturellen Primärbeziehungen besitzen", greift die Dimension des ‚Traditionsbewusstseins'.[36] Zwischen dem Produzenten eines Objekts, das im Museum gelandet ist, und dem Rezipienten dieses Objekts besteht eine kulturelle Brücke, ein ideeller Gleichklang, der es ermöglicht, den Inhalt des Tradierten in den Phrasierungen der jeweiligen Zeit zum Klingen zu bringen. Der Tradierungsvorgang selbst ist hierbei an konkrete

---

ismus unserer Gegenwartskultur"; vgl. Gottfried Korff, Aporien der Musealisierung. Notizen zu einem Trend, der die Institution, nach der er benannt ist, hinter sich gelassen hat, in: Zacharias (Hg.), Zeitphänomen Musealisierung (wie Anm. 3), 57–71, hier 58. Man kann hier von abnehmender ‚Identitätskonkretheit' sprechen. Die Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses verlieren bei kultureller Differenz zunehmend ihre identifikatorische Bezogenheit; zur Begrifflichkeit vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 18), 13.

[35] Heiner Treinen, Ansätze zu einer Soziologie des Museumswesens, in: Günter Albrecht/Hansjürgen Daheim/Fritz Sack (Hgg.), Soziologie. Sprache, Bezug zur Praxis, Verhältnis zu anderen Wissenschaften, Opladen 1973, 336–353, hier 340.

[36] Treinen, Ansätze (wie Anm. 35), 341.

Quellen gebunden.[37] Kirche ist nun eine typische Traditionsgemeinschaft, und Tradition ist theologischer Erkenntnisort. Bezogen auf das kirchliche Museum ist es Aufgabe der Theologie, dieses Geschehen zu reflektieren, zu benennen und daraus etwa konzeptionelle Vorschläge zu erarbeiten. Im Kommunikationsraum von Kirche und Theologie ginge es also darum, die pastorale Dimension kirchlicher Museen angemessen umzusetzen. Das vatikanische Rundschreiben von 2001 spricht von der Inkulturation des Glaubens als Zielpunkt der in der Logik der Inkarnation liegenden Entfaltung der Kirche.[38] Liturgische Gegenstände (vasa sacra, vasa non sacra oder Paramente) sind in der Regel wertvolle, aufwendig gestaltete Gegenstände, die allein ihres Wertes wegen in den Sammlungsbestand von Museen gehören. Zugleich sind sie *auch* gegenständlicher Ausdruck von Frömmigkeit und Gottesverehrung (insbesondere, wenn es sich um Stiftungsgut handelt). Sie transportieren eine bestimmte Frömmigkeit, und in ihnen kommt ein spezifisches Kirchenverständnis zum Ausdruck. Von daher ist der Kontext musealer Inszenierung buchstäblich eine Verfremdung solcher Gegenstände: Sie sind nicht an dem Ort, wo sie hingehören.[39] Dies trifft zwar für jeden

---

[37] Auch kirchliche Tradition bedarf der Medialität. Von daher ist der Begriff der ‚Quelle' hier weit zu fassen. In der Heiligen Schrift liegt die Selbstoffenbarung Gottes in der medialen Ausdrucksform verschiedener Schriften menschlicher Verfasser vor, wobei Gott Urheber der einen Heiligen Schrift bleibt (vgl. Dei verbum 11). Die Liturgie als Höhepunkt und Quelle kirchlichen Lebens besitzt in den medialen Formen des Feierns, des Redens – Hörens – Antwortens, des Mahles oder der sakramentalen Zeichenvollzüge wieder andere ‚Quellengattungen' theologischer Erkenntnis, die für das Tradierungsgeschehen der Kirche konstitutiv sind. Die weiteren Quellen der allgemeinen Geschichtswissenschaft in der klassischen, auf Droysen aufbauenden Einteilung von Ernst Bernheim: Tradition und Überrest, mit denen sich der Kirchenhistoriker beschäftigt, sind theologisch bedeutsam, da sie den ‚Glaubenssinn der Gläubigen' in einer jeweiligen Zeit widerspiegeln.

[38] The Pontifical Commission for the Cultural Heritage of the Church, The Pastoral Function of Ecclesiastical Museums, 2.2.2.

[39] Im Umkehrschluss verbieten sich Formen ehrfürchtiger Verehrung im Museum, der kein Raum religiöser Gottesverehrung ist. Von daher verwirren Ausstellungen wie etwa jene über ‚Altäre – Kunst zum Niederknien', die 2001 in Düsseldorf zu sehen war, bei der manche, bislang unbenutzte Objekte für die Ausstellung in einem rituellen Akt eingeweiht wurden; Jean-Hubert Martin (Hg.), Altäre. Kunst zum Niederknien. Museum kunst palast Düsseldorf, 2.9.2001–6.1.2002, Stuttgart 2001. Zu dieser Ausstellung vgl. die Kritik bei Susanne Lanwerd, Religion in Ausstellungen. Perspektiven einer kunstgeschichtlichen Kulturwissenschaft, in: Peter J. Bräunlein (Hg.), Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 77–96, 88–91. Verständlich wird ein solcher Akt in einer Zeit, die von der kritischen Rationalität der Aufklärung geprägt bleibt, eigentlich nur, wenn man zeigen wollte, dass sich religiöse Handlungen aus ihrem ursprünglichen Religionskontext lösen können. Er wäre dann als ein (skandalöser?) Moment von Säkularisierung, Profanität und Entsakralisierung zu verstehen. Ähnliche Diskussionen lösten die Gestalter der Ausstellung ‚Hexenwelten – Der magische Reichtum des Museums' aus, die 2001/2002 im Museum für Völkerkunde Hamburg gezeigt wurde und v. a. wegen seines Begleitprogramms mit verschiedenen Ritualhandlungen für erhebliche Aufregung

musealen Gegenstand zu. Da jedoch die Einbeziehung in eine lebendige Traditionsgemeinschaft möglich ist, leben liturgische Gegenstände in Museen auch von ihrem Ortswechsel. Immer wieder sind sie an gottesdienstlichen Orten und Situationen in Gebrauch. Wenn in den Vitrinen des Kölner Domschatzes der Vermerk steht: ‚Derzeit zur Benutzung im Dom' oder wenn die Limburger Staurothek, das Kernstück des Domschatzes, seit 1959 beim Kreuzfest Verwendung findet, so wird hier auch der Versuch unternommen, einen aktualisierenden Kontext zu schaffen. Die in langer Tradition stehende Gemeinde bedarf (neben zeitgenössischen) genau auch dieses alten Gegenstandes, um genau an diesem Ort, in diesem Raum und zu dieser Zeit zu feiern. Angesichts eines solchen Objekts entfaltet sich nämlich die Erzählung der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte vor dem Hintergrund der erinnerten Geschichten vorheriger Generationen. Ohne den ‚alten Gegenstand' liefe diese Erzählung hohl, da man (sich an) nichts erinnerte. Hier kann persönliche und kollektive Selbstvergewisserung geschehen. Genau so entsteht und verlebendigt sich Tradition. Michael Fehr spricht in völlig anderem Kontext und aus museologischer Perspektive davon, dass „die Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit nur durch Elemente und Eigenschaften hergestellt werden [kann], die Kontinuität und die Entwicklung garantieren: über das Authentische als des mit sich selbst Identischen".[40] So könnte man Tradition umschreiben. Dies wird der umfassenden Potentialität eines in liturgischen Vollzügen genutzten Objekts und der ihm eigenen Aura gerecht. Eine ästhetische Präsentation im Museum ist dadurch um die Dimension der kirchlichen Kontextualisierung von Bildern und Objekten erweitert. Diese Erweiterung liegt, soviel sollte klar geworden sein, in der medialen Dynamik der Gegenstände selbst begründet, die nach Kontextualisierung innerhalb der kirchlichen Traditionsgemeinschaft verlangt, in dem Maße, wie diese lebendig gehalten wurde und wird. Zwischen den Bereichen Kirche und Museum muss eine Vermittlungsarbeit geleistet werden. Denn es ist unvermeidlich, dass allein schon durch die museale Präsentation eines sakralen Gegenstandes dieser entsakralisiert wird. Doch öffnen sich auch Zugangswege aus dem Museum hin in den ‚kirchlichen Raum' – hiervon wird zu handeln sein.

2.4. Zusammenfassung

Kirchengeschichte im Museum muss einerseits die Tatsache der Musealisierung als eines modernen Zeitphänomens anerkennen. Denn die Religiosität, die sich in präsentierten Sakralobjekten äußert, ist für den größten Teil der

---

sorgte. Ein abschließendes Symposium bot entsprechenden (Nach-)Fragen kontrovers Raum; vgl. Wulf Köpke/Bernd Schmelz (Hgg.), Hexen im Museum – Hexen heute – Hexen weltweit. Hexensymposium 31.10.-2. 11. 2003, Hamburg 2004.

[40] Michael Fehr, Das Museum als Ort der Beobachtung Zweiter Ordnung. Einige Überlegungen zur Zukunft des Museums, in: Rosmarie Beier (Hg.), Geschichtskultur der Zweiten Moderne, Frankfurt/M. 2000, 149–165, hier 152.

Ausstellungs- und Museumsbesucher nicht mehr die eigene oder sogar völlig unverständlich. Andererseits sind jedoch Anspruch und Prinzip von ‚Kirche in der Welt des jeweiligen heute' seit zweitausend Jahren gleich bleibend. Während sich die Gestalt der Kirche wandelt – sichtbar wird dies in ihren musealen Objekten und ihrer Geschichte – bleibt sie doch in ihrem Wesen unverändert. Musealisierung im Lübbeschen Sinn wäre fatal, denn sie würde die Kirche als eine veraltete Institution zum ‚Musealisierungsopfer' machen. Kirche wäre dann als eine nur fremde Welt zu bestaunen oder zu begaffen. Das Konzept einer lebendigen Traditionsgemeinschaft schafft hier eine Synthese. Wenn Kirche nicht musealisiert werden will, muss sie ihre Geschichte und die hieraus resultierenden Überbleibsel in eine lebendige Traditionsgemeinschaft stellen. Wissenschaftlicher Katalysator für diesen Transformationsprozess ist die Kirchengeschichte, Ort der materiellen Präsentation das Museum. Hierzu werde ich gleich eine These entfalten. Es bleibt zu betonen, dass die bloße Zugehörigkeit zur Traditionsgemeinschaft noch kein ‚Klingen in der jeweiligen Zeit', von dem oben die Rede war, garantiert. Denn ein Ausstellungsstück mag auch dann den Betrachter zu befremden, wenn dieser sich der Traditionsgemeinschaft, die den Gegenstand hervorgebracht hat, eigentlich zugehörig fühlt. Das geschieht wohl regelmäßig in kirchlichen Museen beim Abarbeiten an Monstranzen, Patenen, Messgewändern und Prunkhandschriften im 3 bis 7-sekundigen Rhythmus. Da passiert nämlich, über die Aktivierung neuronaler Erkennungswege hinaus, gar nichts. Hier muss eine weitere Komponente hinzukommen: Die Herausforderung, zu der der Betrachter zustimmend oder ablehnend aufgerufen ist, muss in jedem Fall auf seine Gegenwartsfragen und seine Lebenspraxis hin anschlussfähig, d.h. aktualisierbar sein. Dies ist eine Grundvoraussetzung für das Erinnern. Im Folgenden werden die bislang geschaffenen theoretischen Grundlagen theologisch reflektiert und auf die Kirchengeschichte hin angewendet.

3. Gedanken des Kirchenhistorikers als Theologe über das Museum

3.1 Kirchliche Traditionsgemeinschaft als Verhinderung von Musealisierung. Zur Funktion der Kirchengeschichte

These 1:
Wenn Kirche nicht musealisiert werden soll, muss sie ihre Geschichte und die hieraus resultierenden Überbleibsel in eine lebendige Traditionsgemeinschaft stellen. Der Kirchenraum als Versammlungsort dieser Traditionsgemeinschaft steht einladend wie ausschließend an der Schnittstelle zur Profanität.[41] *Hier entscheidet sich, ob Tradition lebendig entfaltet oder museal konserviert wird. Idealerweise wird der Raum zum Bild der sich versammelnden Kirche.*

Ein Museum bebildert nicht nur *etwas*, sondern es ist selbst Bild. Von daher

[41] Die an sich problematische Unterscheidung zwischen heilig – profan tritt im Kirchenraum ungesucht auf. Sie wird in der Kirchenraumpädagogik „in ihrer Brisanz [jedoch, J.S.] unübersehbar"; Sigrid Glockzin-Bever, Was der Kirchenraum lehrt, in:

bebildert eine Ausstellung nicht nur das von ihr entwickelte Thema, vielmehr ist sie selbst auch Bild, nämlich die Imagination eines Zustandes hier und heute. Denn eine Vergangenheitspräsentation ermöglicht sinnvolle Aussagen über die jeweilige Gegenwart ihrer Zusammenstellung, wenn auch die Darstellung von Vergangenheit in Form von Gegenständen oder Ereignissen im Vordergrund steht. Buchstäblich sichtbar wird dieser Zusammenhang an unseren Kirchenbauten und ihrer kulturellen Funktion. Sie stehen als monumentale Steinblöcke quer zur getriebenen Hektik und damit auch zur unbefriedigenden Beliebigkeit unserer Lebensvollzüge. Und – seltsam genug – wir verirren uns stetig in diese Orte hinein. Zumeist aus touristischer Gewohnheit. Da wir zu Recht die Kirchenräume nicht nur für Andachtszwecke öffnen, müssen wir uns, ungeachtet ihrer sakralen Funktion, auch ihrem musealen Charakter stellen.[42] Museal ist im doppelten Sinne zu verstehen: In der Kirche finden sich oft genug Kunstwerke, die gleichermaßen in Museen, Kunstsammlungen oder Schatzkammern zu finden sind. Sie kann als architektonisches Gesamtkunstwerk aufgesucht werden. Andererseits läuft der Kirchenraum Gefahr, museal zu werden – also als Relikt einer vergangenen Welt definiert und aus der Lebenswirklichkeit der Menschen ausgegrenzt zu werden. Hier ist Vermittlungsarbeit gleichermaßen nötig wie eine gläubige Inanspruchnahme des sakralen Raumes, durch dessen Benutzung sich die Gläubigen in eine Traditionsgemeinschaft mit den voraus liegenden Generationen und der diesen eigentümlichen Glaubenspraxis stellen. Erst hierdurch konstituiert sich die Gemeinschaft untereinander. Im Grunde könnte im Kirchenraum das geschehen, woraus sich die Dynamik musealer Praxis speist: nämlich über das Objekt in einen offenen Dialog zu treten zwischen dem (potentiell) Fremden (Vergangenheit, Glaube, Liturgie) und dem Eigenen. Wenn der Kirchenraum nicht zur Grabkammer von Religion und lebensferner Religiosität werden soll, muss auch er ‚in Szene gesetzt' werden. Er bedarf hierzu einerseits der Liturgie, da die gottesdienstliche Inszenierung immer in Abhängigkeit zum Kirchenraum steht, der gewissermaßen selbst als ‚Liturge' fungiert.[43] Hierzu gehört auch die Inbesitznahme des Raumes durch jene, für die der Raum geschaffen wurde: für Gott (Inbesitznahme durch ‚primäre Zeichen', in denen sich die wirkmächtige Gegenwart des erhöhten Herrn in der Gemeinde sinnlich

---

Sigrid Glockzin-Bever/Horst Schwebel (Hgg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster u. a. 2002, 163–192, hier 166.

[42] Paul Jürgen Wittstock, Kirchenmuseen und Musentempel, in: Glockzin-Bever/Schwebel (Hgg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (wie Anm. 41), 147–161, hier 152–154. Glockzin-Bever, Kirchenraum (wie Anm. 41), 174–188, unterscheidet vier Kategorien im Umgang mit dem Kirchenraum: Kirche als Ort der Begegnung, der Geschichte, der Kunst und Musik, der Spiritualität. Ihr didaktischer Ansatz orientiert sich an den Leitschritten: begehen – wahrnehmen – erkennen – erschließen (ebd., 169–173).

[43] Vgl. Albert Gerhards, Der Kirchenraum als ‚Liturge'. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: Franz Kohlschein/Peter Wünsche (Hg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Münster 1998, 225–242; Glockzin-Bever, Kirchenraum (wie Anm. 41), 168.

wahrnehmbar offenbart) und für Menschen (Inbesitznahme durch Gebet und Andacht).[44] Andererseits ermöglicht der Kirchenraum auch denen, „die draußen sind" (Kol 4,5; 1 Tim 3,7), Zugänge zum Mysterium Gottes. Es sind kulturell vermittelte Zugänge, die über existentielle Formen (Faszination, Begeisterung, Verwunderung, Befremden) Aspekte von Gottesverehrung als anthropologische Grundkonstanten lebendig halten wollen. Kirchenräume sind gestaltete Räume. Warum sollte man hier auf – diskrete – Gestaltungshinweise für all jene, die die religiös-kulturelle Semantik nicht mehr verstehen, verzichten? Tatsächlich ginge es hier um eine gelenkte Wahrnehmung, die sich einer theologisch sicheren Inszenierung bedient. Sie stünde Kirchenführungen nahe, seien es geistliche (als Angebot etwa im Limburger Dom erfahrbar) oder historische.[45] „Der Kirchenraum legt sich selber aus und muss zugleich im Kontext lebensweltlicher Erfahrungen ausgelegt werden, um neue Prozesse von Wahrnehmung anzustoßen. [...] Ein Hin- und Hergehen zwischen realen und symbolischen Räumen schafft Raum für religiöse Erinnerung. Die didaktische Aufgabe ist es, solche Prozesse bewusst zu machen, zu initiieren und zu begleiten. Zwischen äußeren Räumen und inneren, symbolischen Räumen besteht also eine Wechselwirkung".[46] Und auch hier: Die harmloseste Form der Inszenierung ist die Beschriftung. Doch: Könnte man einen Besucher mehr abschrecken als durch die Warntafel im Eingangsbereich: ‚Sie befinden sich an einem Ort des Gebetes. Bitte nehmen Sie hierauf Rücksicht und verhalten Sie sich angemessen' oder gar durch dessen vermeintlich kulturübergreifendes Abstraktum in Form eines rot umrandeten Schildes eines stilisierten Menschen, der den Zeigefinger zum Mund führt und den man ‚psstt...' sagen hören muss? Im Gegensatz hierzu: Welche Szene wäre jedoch möglich, wenn man zu lesen hätte: ‚Dieser Raum verändert Sie'? Oder: ‚Hier spielen die Steine das Drama: Gott ist da'. Theologisch reflektierter könnte es heißen: „Da die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde das grundlegende Zeichen und die deutlichste Erscheinung von Kirche ist, erhebt der gebaute Raum mit seinen Kunstwerken den Anspruch, Bild der sich versammelnden Kirche zu sein. Architektur und Kunst sind daher Symbol für die Begegnung zwischen Gott und der feiernden Gemeinde".[47] Solche Sätze formuliert der Theologe.

Der Historiker beklagt die ungenutzten Chancen, über Raum und Objekte Vergangenes an die heutigen Zeitgenossen zu vermitteln. Die Bildwelt und Architektur mittelalterlicher Kirchen bietet sich geradezu an. Ein beliebiges Beispiel: Im Mainzer Dom hängt jener wunderbare Krönungsgrabstein des übergroßen Erzbischofs Peter von Aspelt, der den als Miniaturen dargestellten deutschen Königen Ludwig IV., Heinrich VII. und Johann v. Böhmen die

---

[44] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe – Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, 13.

[45] Zur didaktischen Umsetzung verschiedener Typen von Kirchenführungen vgl. Birgit Neumann/Antje Rösener, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen – ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2003, 72–104.

[46] Glockzin-Bever, Kirchenraum (wie Anm. 41), 168.

[47] Liturgie und Bild (wie Anm. 44), 12.

Krone aufs Haupt drückt.[48] Der Betrachter wird mit dem Grabstein jedoch kommentarlos allein gelassen. Könnte man ihn jedoch nicht in Szene setzen? Schließlich treffen hier typische Charakteristika des mittelalterlichen Reichskirchensystems zusammen: Der Ritus der Krönung, die Frage nach der Kompetenz(-abgrenzung) der rheinischen Erzbischöfe, das Kurkollegium, die politischen Auseinandersetzungen um 1330 mit ihren gravierenden kirchenpolitischen Implikationen usw. Und man könnte doch auch aktualisierend auf die diffizile Balance des Staat-Kirche-Verhältnisses zu allen Zeiten und auf eine ihrer heute aktuellen Problemfelder hinweisen. Oder auf die politische Macht, die die Kirche als gesellschaftliche Großgruppe zu jeder Zeit erstrebt hat und erstreben musste, wollte sie sich im Gerangel um Einfluss, Präsenz und Gestaltungsmacht situieren. Oder auf die Problematik, inwiefern solch ein Reichsfürst überhaupt Glaube und Kirche zu repräsentieren vermag. Epitaphe haben jedoch auch eine andere Funktion, nämlich zeitübergreifende ‚memoria' herzustellen. Des Verstorbenen soll in Zukunft im Gebet gedacht werden. Er ist Teil der Glaubensgemeinschaft, die sich zu allen Zeiten in der Kirche und in dieser konkreten Kirche findet und gefunden hat. Eine kulturwissenschaftliche Begegnung mit (auch) religiösen ‚Dingen' hat dies zu berücksichtigen. Wie man darüber hinaus als kirchliche Gemeinschaft angemessen mit diesem Wissen umgeht, ist heute extrem unklar, da Säkularisierung und Entchristlichung auch innerkirchliche Wirklichkeit geworden sind. Gerät die geistliche Dimension sakraler Gegenstände im Kirchenraum völlig außer Acht, so verkommt die lebendige Traditionsgemeinschaft zum allenfalls nostalgischen Geschichtsclub. Der Kirchenhistoriker kann hier Dolmetscher sein für all jene, denen das Grundlagenwissen und das Verständnis für die Geschichte und ihrer theologischen Bezüge fehlen. Dies können gläubige und nicht-gläubige Menschen sein. Denn im Kirchengebäude begegnen sich ja beide Welten: jene der ‚Angucker' oder ‚Faszinierten', die aus Interesse am großen Raum-Objekt und den vielen kleinen Kunstgegenständen oder ‚einfach so' aus touristischem Interesse eine Kirche betreten. Und jene, die sich den Raum und seine Gegenstände im Bekenntnis ihres Glaubens anzueignen versuchen und dies im Bewusstsein einer jahrhundertealten Praxis tun. Bezogen auf den letztgenannten Personenkreis besitzt der Kirchenhistoriker tatsächlich eine katechetische Funktion. Schließ-

[48] Hierzu: Verena Kessel, Sepulkralpolitik. Die Krönungsgrabsteine im Mainzer Dom und die Auseinandersetzung um die Führungsposition im Reich, in: Peter Claus Hartmann (Hg.), Kurmainz, das Reichserzkanzleramt und das Reich am Ende des Mittelalters und im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 9–34. Vgl. zur Entwicklung von Bildformeln einer kapetingisch-französischen königlichen Ikonographie und Kirchenarchitektur: Mario Kramp, Kirche, Kunst und Königsbild. Zum Zusammenhang von Politik und Kirchenbau im capetingischen Frankreich des 12. Jahrhunderts am Beispiel der drei Abteien Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés und Saint-Remi/Reims, Weimar 1995. Zur Theologie mittelalterlicher Kirchenarchitektur vgl. Günther Binding, Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus, Darmstadt ^{2}1998 (Lit.). Grundsätzliche hermeneutische Probleme werden erörtert bei Christoph Markschies, Gibt es eine ‚Theologie der gotischen Kathedrale'? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag, Heidelberg 1995, besonders: 40–46, 60–65.

lich geht es hier um eine systematische und organische Vertiefung des christlichen Glaubens. Glaube verwirklicht sich nie zeitlos oder frei schwebend. Die überzeitliche Wirklichkeit der Kirche ist stets an Raum und Zeit gebunden: an Menschen, an Dinge und an Tatsachen, an Prozesse, Veränderungen und Entwicklungen. Und gerade hierbei sind die Gebräuche und Ausdrucksformen vor Ort zu berücksichtigen, darauf weist das vatikanische Papier von 2001 in überraschender Klarheit hin. Die regionale Verankerung wird hier zum kontextuellen Konstitutiv. Denn bezogen auf die Ortskirche und in ihr sind Kontinuitäten, Brüche, Absonderlichkeiten und Stärken der eigenen Tradition zu benennen und am konkreten Objekt dingfest zu machen. Aus religionspädagogischer Perspektive heraus beschäftigt sich die Kirchenraumdidaktik seit Anfang der neunziger Jahre auf teilweise hohem Reflexionsniveau mit entsprechenden Themen.[49]

Bezogen auf den Adressatenkreis all jener, die nicht in der Kontinuität einer Tradierungsgemeinschaft gegenüber dem Objekt stehen, ist der Kirchenhistoriker gleichfalls Dolmetscher. Er kann den historischen Kontext sichern, aus dem heraus einzig die Bedeutung eines Gegenstandes oder einer Quelle der Vergangenheit erkannt und erst dann aktualisiert werden kann. Er kann methodisch abgesicherte Aussagemöglichkeiten rekonstruieren und plausible Erzählzusammenhänge knüpfen. Als Theologe besitzt er hierbei ein angemessenes Verständnis für die Struktur (Prämissen, Ausdrucksformen und mentale Hintergründe) vergangener kirchlicher, theologischer und spiritueller Welten, die heute nicht mehr so sind wie früher. Dieses Verständnis impliziert jedoch keine ideologische Engführung, keinen apologetischen oder missionarischen Impetus, sondern ist Bedingung einer wissenschaftlich sauberen Kontextualisierung.

---

[49] Hartmut Rupp (Hg.), Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006; Roland Degen/Inge Hansen (Hgg.), Lernort Kirchenraum. Erfahrungen, Einsichten, Anregungen, Münster u. a. 1998; Werner Dörfler, Menschenhaus – Gotteshaus. Unterrichtsvariationen über den heimatlichen Dom in Nürnberg, Gouda, Bern, Marburg, Neuwied u. a. 2001; Margarete Luise Goecke-Seischab, Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln, sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik, Lahr 1998; Margarete Luise Goecke-Seischab, Komm, wir entdecken eine Kirche. Räume erspüren, Bilder verstehen, Symbole erleben. Tipps für Kindergarten, Grundschule, Familie, München ^{2}2002; Neumann/Rösener, Kirchenpädagogik (wie Anm. 45); Eckhard Bieger/Norbert Blome/Heinz Heckwolf (Hgg.), Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens, Kevelaer 1998; Holger Dörnemann, Kirchenpädagogik. Kirchen als Lernorte des Glaubens entdecken, Köln ^{2}2001; Glockzin-Bever/Schwebel, (Hgg.), Kirchen – Raum – Pädagogik (wie Anm. 41); Dezernat für Schule und Hochschule im Bischöflichen Ordinariat Limburg (Hg.), Kirchenraum als Lernort, Limburg 2000; Thomas Klie (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 1998; vgl. Klemens Richter, Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg u. a. 1998.

These 2:
Um der Musealisierung zu entgehen, bedarf die Kirche eines kritischen Bezugs zu ihrer Geschichte und zur Geschichtlichkeit ihrer Lebensvollzüge. Wissenschaftlicher Antreiber für den Prozess hin zu einer lebendigen Traditionsgemeinschaft ist die Kirchengeschichte. Ort der materiellen Präsentation der Geschichte der Kirche und ihrer Lebensvollzüge ist das Museum. Beide, Kirchengeschichte und Museum, fordern zu konstruktiver Auseinandersetzung auf.

Solange das kirchliche Museum lediglich ein Ausstellungsort für sakrale Kunst sein will, in dem die Schätze einer Ortskirche zu bestaunen sind, verbleibt es auf der Ebene des kunstgeschichtlich Interessanten oder des aus Gründen der Kostbarkeit Faszinierenden. Dies reicht jedoch kaum aus, möchte man der Musealisierung entgehen. Die selbstverständliche Nutzung sakraler Gegenstände aus dem Museum war, wie wir gesehen haben, ein Moment, der Säkularisierungsfalle zu entgehen. Sie korreliert mit der medialen Dimension von Objekten, die einer Kontextualisierung offen steht. Hierbei wird eine lebendige Traditionsgemeinschaft begründet. Auch im Bereich historischer Ausstellungen sollte, sofern sie von kirchlichen Institutionen konzipiert werden, diese Traditionsgemeinschaft im Blick bleiben. Sie ergibt sich aus dem Wesen von Kirche und Christentum. Beide sind ohne Geschichte nicht denkbar. Auf dem normativen Grund der Heiligen Schrift konstituiert sich hier eine Traditionsgemeinschaft, die den Inhalt des Tradierten in der Sprache der jeweiligen Zeit sich zum Ausdruck bringen lässt. Die Kontingenz des einzelnen historischen Ereignisses (einer Handlung, einer Überzeugung oder einer Tatsache) stellt die Integrität einer in der Geschichte ergangenen Offenbarung, die sich in der Geschichte entfaltet, nicht in Frage. Indem Kirchengeschichte die Vergangenheit von Kirche und Christentum konstruktiv kritisch beleuchtet, ermöglicht sie einen (ihrer Arbeit in der Regel nachfolgenden und nicht von ihr zu leistenden) Blick auf die Spuren Gottes in der Geschichte seines Volkes – diese zu analysieren, ist Aufgabe der Systematischen Theologie. Kirchengeschichte rekonstruiert nun vor den Anfragen der heutigen Zeitgenossen die Verstehenshorizonte früherer Epochen, aus denen heraus ein bestimmtes Handeln plausibel war. Erst dadurch werden Traditionsbezüge Epochen übergreifend möglich. Das bedeutet keine unkritische Rechtfertigung des Vergangenen gegenüber den Anfragen der Heutigen. Allerdings klärt Kirchengeschichte anachronistische Fehlverständnisse auf, hierzu ist sie aus wissenschaftlicher Redlichkeit heraus verpflichtet. Im andern Fall wäre die enorme Wandelbarkeit und kulturelle Anpassungsfähigkeit, zu denen Kirche und Christentum in der Lage sind – die Inkulturation ergibt sich theologisch aus der Dynamik des Schöpfungshandeln Gottes und seiner Menschwerdung – in ihrer je eigenen Würde nicht zu verstehen, geschweige denn vor den berechtigten Anfragen ihrer späteren Kritikern zu rechtfertigen. Eine Traditionsgemeinschaft muss sich ihrer Geschichte stellen, um zum einen das Konstante in diesem Wechsel benennen zu können. Zum anderen aber auch, um das Zeitbedingte als solches nicht zur gültigen Norm perpetuieren zu wollen. Dies widerspräche dem dynamischen Prozess, in dem sich Kirche in der Welt befindet.

Man kann diese Problematik der Konstanz im Wechsel etwa an der großen Kreuzzugsausstellung des Mainzer Diözesanmuseums (2004) verdeutlichen.[50] Völlig zu Recht wurden die teilweise bedeutenden Objekte dieser historischen Ausstellung losgelöst aus ihrem kunstgeschichtlichen Kontext und in eine Dramaturgie eingebaut, in der es um die Begegnung fremder Welten geht. Der Besucher konnte einen konkreten Weg von Europa in den Nahen Osten abschreiten. Er konnte einen inneren Weg gehen von der behaglichen Vertrautheit menschlicher Nähe (man erinnere sich an die einleitende Liebesgeschichte zwischen Otto von Botenlauben und Beatrix von Courtenay) bis hin zum militärischen Gemetzel. Und er konnte eine Welt finden, deren Objekte von den Überresten vergangener Waffenarsenale über geheiligte Gegenstände (Reliquienschreine, Altargeräte) und naturwissenschaftliches Instrumentarium bis hin zum Artefakt und zu räumlichen Nachbildungen reichten. Schließlich drehte sich die Ausstellung um einen zentralen Raum, in dem über das Sühne-Fenster die Botschaft der Ausstellung erfahrbar wurde: Die Kreuzzüge stellen eine Pervertierung des Liebesgebots Jesu dar.[51] Auf dieser Ebene war die Inszenierung gut gelungen, die bereits zu Beginn mit dem Antikriegsbild „Kreuzzüge gibt es noch immer" von Hans Nauheimer (2002) den Bogen in die Gegenwart geschlagen hatte. Die Probleme wurden durch den erst nach langer Diskussion gewählten Titel, also die ‚Beschriftung' verursacht: „Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge".[52] Nun gehört die Rede vom „heiligen Krieg" und die Lehre vom „gerechten Krieg" zum Traditionsbestand der Kirche, und einem Zeitgenossen aus dem 12. und 13. Jahrhundert müsste dieser Titel unverständlich geblieben sein. Denn für ihn war der Krieg nicht nur gerecht im Sinne von ‚vor Gott gerechtfertigt', um einer guten Sache willen, sondern er war sogar ein verdienstvolles Werk, mit dem er sein Seelenheil sichern konnte. Die vermeintlich pazifistischen Skrupel der ersten nachchristlichen Jahrhunderte waren bekanntermaßen durch die Kriegstheologie des Augustinus und die Lehre vom gerechten Krieg beseitigt worden. Wohl erst die lehramtlichen Aussagen unserer Tage haben diese Doktrin endgültig überwunden. Eine Kreuzzugsausstellung müsste gerade dies zum Thema machen: Krieg konnte als heilig angesehen werden. Die Betonung liegt hier auf der Vergangenheitsform. Wenn er es heute nicht mehr ist, so hängt dies neben der Praxis moderner Kriegsführung und der weitgehenden Akzeptanz unveräußerlicher Menschenrechte auch mit einer stärkeren Relevanz des jesuanischen und urchristlichen Friedensmodells zusammen. Diese Relevanz gründet wesentlich auf den Prozessen, die das historisch-kritische Denken auf den Weg gebracht hat. Gesamtgesellschaftlich geschah dies im Zeitalter der Aufklärung, die kirchlicherseits im 20.

---

[50] Hans-Jürgen Kotzur (Hg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog zur Ausstellung, Mainz 2004.

[51] So die Erläuterung des Künstlers, Johannes Schreiter, in: Kotzur (Hg.), Kreuzzüge. Katalog (wie Anm. 50), 420.

[52] Vgl. hierzu die kritische Besprechung von Oliver Jungen, Der Ritter war kein Ideal. Die Mainzer Kreuzzugsausstellung büßt anschaulich und lehrreich, in: FAZ vom 4. 8. 2004 (Nr. 179), 33.

Jahrhundert endgültig eingeholt wurde. Hier wäre also die Rezeptionsgeschichte zu beachten gewesen. Die Betonung des Wechsels ist erst dann sinnvoll, wenn man die dem Wechsel vorausliegende Konstanz nicht nivelliert. Und das kann bedeuten: Es gab zu anderen Zeiten auf dem Boden eines christlichen Selbstverständnisses eine theologische Reflexion und eine kirchliche Praxis, die heutigem Verständnis womöglich diametral entgegenstand. Wenn die Kirche eine lebendige Traditionsgemeinschaft sein will, muss sie sich diesen Seiten ihrer Vergangenheit selbstbewusst und wissenschaftlich eindeutig stellen. Die moderne Überheblichkeit gegenüber dem vermeintlich grausamen oder rückständigen Mittelalter (bzw. Frühneuzeit) – Kreuzzüge, Hexen und Inquisition garantieren immer Aufmerksamkeit – verleugnet die Prozesse, denen wir unsere heutige Erkenntnis verdanken. Es scheint, als könne man dies ausstellungsdidaktisch nach dem 11. September nicht mehr politisch korrekt einer großen Besucherschar vermitteln. Nicht zufällig nehmen sämtliche Grußworte des hochwertigen Ausstellungskatalogs auf dieses Datum Bezug. Und wenn eine Ausstellung unter dem Titel „Kein Krieg ist heilig" firmiert, so wären zeitgenössische Kritiker am Kreuzzugsunternehmen zu benennen gewesen. Diese aus den Quellen zu heben, ist extrem schwierig und bedarf einer methodisch anspruchsvollen Differenziertheit. Doch hätte man sehr wohl auf die Skepsis eines Ivo von Chartres und Anselm von Canterbury, auf Alternativmodelle im Kontext der mittelalterlichen Missionspraxis, auf die kritischen Stimmen im Umfeld des 2. Konzils von Lyon (1274) oder auf dezidierte Kritik seitens der Waldenser und Joachimiten hinweisen können.[53] Das Bild, das die Ausstellung als solche hier vermittelt, ist in diesem Punkt weniger historisch als vielmehr systematisch. Als Kirchenhistoriker, der Kirche als lebendige Traditionsgemeinschaft versteht, empfindet man dies als ungenutzte Gelegenheit.

Das äußere Bild einer Ausstellung steht ebenfalls vor Augen, wenn man an die gelungene Hildegard von Bingen-Ausstellung (Mainz 1998) erinnert. Die Differenziertheit der dort gewählten Zugangswege über Biographie und Werk Hildegards in die fremde Welt einer mittelalterlichen Frau, Nonne, Visionärin, Theologin und Naturforscherin wurde jedoch konterkariert durch den Büchertisch, auf dem sich neben wissenschaftlich anspruchsvollen und populärwissenschaftlich respektablen Werken auch esoterische Ganzheitlichkeitsrezepturen (à la: ‚Fasten mit Hildegard', ‚Rheumaheilen mit Hildegard') fanden, die so von Hildegard nie propagiert wurden. Während die Ausstellung ‚Heil' und ‚Heilung' im 12. Jahrhundert in ihrer theologischen Dimension angemessen veranschaulichte und plausibel machte, konnte man im Eingangsbereich Gesundheit buchstäblich käuflich erwerben. Das ist für kirchengeschichtliche Erwartungen und Anforderungen widersinnig.[54] Auf solche

[53] Hierzu bereitet der Verfasser eine Studie vor.

[54] Vgl. etwa die Kritik von Charlotte Kerner in ihrer Kolumne: Kasse statt Kopf. Hildegard-Medizin bringt viel Geld und wenig Heil, in: Die Zeit vom 30.7.1998 (Nr. 32), 23. Zur theologischen Konzeption von Heil im Kontext der Theologie Hildegards vgl. etwa Hildegard Gosebrink, ‚Hildegard-Hochkonjunktur'. Chancen und Grenzen eines Booms in der kirchlichen Bildungsarbeit: 1. Heil und Heilung, in: AnzSS 106.1997, 431–437.

Art von Heil-Mitteln hat die offizielle Kirche und Theologie immer allergisch reagiert. Aus gutem Grund. Denn Heil ist auch in seiner physischen Ausprägung nicht zu machen oder zu kaufen.

Die Beispiele verdeutlichen, wie schwierig nonverbal-museales Erzählen des Vergangenen und über das Vergangene zu bewerkstelligen ist. Gelingt der Gegenwartsbezug und die Inszenierung, so können Vorverständnis und die titulare Eintrittskarte blockieren – ein Phänomen, das auch in der Ausstellung des Landesmuseums Mainz „Sammler – Pilger – Wegbereiter. Die Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen" (2005) zu beobachten war. Kirchengeschichtlich wäre sie interessant zur Untersuchung eines elitären ‚Kulturkatholizismus' zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Darstellung gelangt die imposante Sammeltätigkeit eines Autodidakten. Das ist beeindruckend. Der Pilger jedoch lässt sich nicht finden, und man blieb auch nach dem Durchgang durch die kulturraumbezogene Objektmenge unsicher, wofür Johann Georg denn eigentlich den Weg bereitet haben sollte.[55]

Es mögen solche Erfahrungen sein, die den Kirchenhistoriker von einem Gang ins Museum und in historische Ausstellungen zuweilen abhalten. Zugegebenermaßen blockiert er sich hier selbst aufgrund seines Expertenwissens. Ein solches bringen die Besucher in der Regel nicht mit. Von daher haben die beiden erwähnten Ausstellungen des Mainzer Diözesanmuseums etwas geleistet, was historische Wissenschaft an Universitäten nicht so einfach vermag: Breite Bevölkerungsschichten und große Besucherströme für die Vergangenheit kirchlichen Lebens zu interessieren. Erst wenn jedoch die ‚Gegenwart des Vergangenen' reflektiert wird, präsentiert sich Kirche als eine lebendige Traditionsgemeinschaft.[56]

3.2 Die Geschichtlichkeit der Kirche als Schnittstelle zur Kommunikation mit der Gesellschaft

These 3:
Die kritische Darstellung der Geschichte der Kirche ist als Außendarstellung von Theologie und Kirche zu nutzen: Sie eröffnet (nach außen) Kommunikationsmöglichkeiten mit der Gesellschaft. (Kirchliche) Museen sind hierbei offene Kommunikationsräume.

---

[55] Ausstellung im Landesmuseum Mainz, 5. 12. 2004 – 10. 4. 2005; vgl. Birgit Heide/Andreas Thiel (Hgg.), Sammler – Pilger – Wegbereiter. Die Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen, Katalog zur Ausstellung, Mainz 2004.

[56] Neben dem historisch-kritischen Zugangsweg kann dies museumsdidaktisch etwa auch durch die Zusammenstellung von Disparatem geschehen, bei der eine stetige Neuordnung der Objekte versucht werden kann; vgl. Susanne Lanwerd, Religion in Ausstellungen. Perspektiven einer kunstgeschichtlichen Kulturwissenschaft, in: Peter J. Bräunlein (Hg.), Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 77–96, 88–91. Ein solches Vorgehen ist kennzeichnendes Programm und konzeptionelle Konstante des Kölner Diözesanmuseums Kolumba.

Das öffentliche Bild der Kirche ist heute zumeist bestimmt von Langeweile, Desinteresse, Skandalen oder dem exzeptionellen Medienereignis eines Pontifikatswechsels.[57] Medial sichtbar wird Kirche durch ihre Vertreter in sonntäglichen Talkshows, in denen sie zum handgreiflichen Medium für die von ihnen erwartete Position degradiert sind, oder in den Expertenzirkeln ethischer Enquete-Kommissionen. Regelmäßig an Weihnachten und Ostern erscheinen Notizen über die Botschaften des EKD-Ratsvorsitzenden bzw. des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz ebenso wie die Ansprachen des Papstes in der Presse. Mit diesem Image kann man sich zufrieden geben. Man sollte es jedoch nicht. Denn unsere menschliche Gesellschaft ist zugleich kirchlicher Lebensraum, in die hinein Kirche eine Botschaft zu vermitteln und zu leben hat. Wenn die soziologische Zuschreibung stimmt, dass die verfasste Kirche in der modernen Gesellschaft nur ein Segment unter vielen ist, so kann Kirchengeschichte beschrieben werden als die Andockstelle zwischen Gesellschaft und diesem Teilsegment Kirche, an der es wie beim Museum darum geht, die Gesellschaft in einen ‚intelligenten Grenzverkehr mit dem Fremden zu verwickeln'. Kirchengeschichte profitiert hierbei von ihrem Charakter als Geschichtswissenschaft. Über die Abläufe des Vergangenen bringt nämlich jeder Mensch ein eher weniger als mehr reflektiertes, aber immer ein bestimmtes Vorverständnis mit, das diese Abläufe des Vergangenen erst zur Geschichte werden lässt. Dieses geschichtliche Vorverständnis ist bezogen auf das Materialobjekt ‚Kirche' beispielsweise geprägt von wertendem Vorwissen: Über Inquisition, Kreuzzüge oder Hexenverfolgung zu sprechen, scheint für jeden Menschen mit einem ‚gesunden Menschenverstand' selbstverständlich. Solche Ereignisse sind spektakulär und anschaulich zugleich. Deren Verurteilung durch den aufgeklärten Zeitgenossen bedarf scheinbar keiner historischen Differenzierung oder wissenschaftlichen Kontextualisierung mehr. Als Wissenschaft fordert die Kirchengeschichte jedoch die hiermit verbundenen Vorurteile zu einer rationalen Auseinandersetzung heraus, immerhin bieten sie eine Chance zur Kommunikation. Gut gelingen kann dies in Ausstellungen und Museen. Denn die handgreifliche Gestalt des Vergangenen in Form eines Objekts oder einer musealen Inszenierung evozieren im Betrachter neue Fragen, bestätigen oder verwerfen womöglich alte Antworten und erweitern insgesamt den Horizont. Durch die auratische Qualität eines Objekts, seiner Kontextualisierung und Inszenierung soll der Betrachter sein Bild von Wirklichkeit, also etwa auch von Kirche, seine Vorurteile, sein Unverständnis, seine Ablehnung oder Zustimmung in neuerliches Fragen umwandeln. Der Kirchenhistoriker setzt hier seine wissenschaftliche Kompetenz als Historiker ein, um an der Schnittstelle zwischen Kirchensegment und

[57] Zur medialen Dimension des Pontifikatswechsels von 2005 vgl. Andreas Matena, Sic transit gloria mundi. Zur Visualisierung und Inszenierung des (toten) Papstkörpers, in: Info. Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer Bistum Limburg 35. 2006, 12–18; und demnächst: Heinrich Assel, Das Leiden des Papstes betrachten, in: Bilder, die lügen. Begleitband zur Ausstellung der Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz.

all den beliebigen anderen gesellschaftlichen Segmenten ein neues Image zu schaffen. Ihm geht es um die Bewahrung und Fortentwicklung eines neuen alten Weltbilds.[58] Er tut dies aus wissenschaftlichem Ethos heraus. Denn Kirchengeschichte weiß um den historischen Kontext, zu dem theologische Überzeugungen ebenso gehören wie die Abfolge historischer Ereignisse. Sie vermag somit unter der Perspektive der Vergangenheit das Phänomen Kirche und die Reflexionen der Theologie (auch) öffentlichkeitswirksam zu transportieren, ähnlich dem Museum mit seinem exponierenden Charakter. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie funktional in deren Dienst stünde. Missionieren sollte der Seelsorger, nicht jedoch der Wissenschaftler. Die Zuständigkeit für den Vermittlungsprozess ergibt sich daraus, dass die Kirchengeschichte Expertin ist für ihr Materialobjekt, das ich oben mit „Gestalt, Geltung und Wirksamkeit von Glaube, Religion und Kirche" definiert habe. Dabei ist es selbstverständlich, dass eine historische Wissenschaft kritisch, d.h. wertneutral und ergebnisoffen ist. Begreift man Gesellschaft als ein kulturelles Interaktionsfeld, so wird der Status der Kirchengeschichte als einer Kulturwissenschaft plausibel. Sie beschreibt und deutet die symbolischen Formen dieses Interaktionsfeldes, die nach der klassischen Beschreibung von Ernst Cassirer in Sprache, Mythos, Religion, Geschichte, Wissenschaft und Kunst ihren Ausdruck finden.[59] Und mit diesen symbolischen Formen hat es die Objektwelt eines Museums zu tun – oben sprach ich vom musealen Gegenstand als einem Semiophor. Der Kirchenhistoriker informiert im Museum bzw. im Prozess der Erfindung einer Ausstellung über die historischen Aspekte von Kirche – nicht unähnlich dem Religionswissenschaftler – und über jene Aspekte, in denen Religion, Kirche und Theologie für die Gesellschaft vergangener Tage eine Bedeutung besessen haben. Ohne diese Wissenschaftlichkeit kann eine rationale Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirche im Museum nicht stattfinden. Erst unter dieser Voraussetzung werden Museen zu offenen Kommunikationsräumen; Kommunikationsräumen zwischen Objekt und Betrachter, zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem, zwischen Fremdem/Fremdgewordenem und Eigenem.

---

[58] Obgleich kritisch gegenüber der These, dass das Museum selbst Bild sei, gelangt Fehr, Museum – Ort des Vergessens, 163 f. (wie Anm. 3) zu ähnlichen Ergebnissen: „[...] Allerdings nur dann, wenn es [das Museum] nicht selbst als Bild, sondern als Ort der Bildproduktion und als Ort der Bewahrung von Weltbildern begriffen und betrieben wird. Als ein Ort, an dem die Chance ergriffen wird, die Faktur des Erkenntnisprozesses und der Wissenschaft selbst als Explikationsfortschritt oder als Rekurs auf Explikationen erfahrbar zu machen und an dem systematisch demonstriert wird, dass das, womit wir umgehen, von uns hergestellt ist und demnach auch verändert werden kann. Mit einem Wort, nur wenn aus dem Museum als einem Tempel der Verdinglichung ein Ort gemacht wird, der das ermöglicht, was jedes gute Kunstwerk leistet, – die Erfahrung von Identität in der Wahrnehmung der Differenz zwischen Bildstoff und Bild, also der Differenz zwischen dem, woraus und womit ein Bild gemacht ist, und dem, was ich aus diesem Bestand als Bild erlebe, – wird es in Zukunft eine ernstzunehmende Rolle spielen können".

[59] Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M. ^{2}1990; ders., Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt ^{6}1994.

KONTROVERSE

Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 # eine Richtigstellung

Von Rainer Decker

Im letzten Band dieser Zeitschrift hat Theo Salemink den öffentlichen Protest der Bischöfe „gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942" untersucht.[1] Dem Leser drängt sich die Frage auf, warum Papst Pius XII. nicht in ähnlicher Weise seine Stimme erhoben habe. Noch brisanter wird der darin mitschwingende Vorwurf an das Oberhaupt der katholischen Kirche, geschwiegen zu haben, durch folgende Behauptung Saleminks:

> „Fünf [niederländische] Katholiken [...] schreiben 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."[2]

In seinen „Schlussfolgerungen" wiederholt und bekräftigt Salemink diesen angeblichen Sachverhalt:

> „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 [...] der Papst trotz der Repressaliengefahr sprechen sollte."[3]

Diese Behauptung ist aber falsch. Der Utrechter Erzbischof de Jong und die fünf Verfasser des Briefes haben Pius XII. nicht gebeten, „öffentlich zu protestieren", sondern plädierten in ihrem Schreiben für eine stille Diplomatie des Vatikans zugunsten der verfolgten Juden der Niederlande.

Salemink verweist als Beleg an erster Stelle auf Band 9 der offiziellen Edition der vatikanischen Akten zur Geschichte des Zweiten Weltkriegs. Darin ist in der Tat der Brief, datiert vom 10. Mai 1943, abgedruckt.[4] In einem ersten Teil stellten sich die fünf Verfasser vor und legten in einem kurzen Rückblick dar, dass 1942 ca. 120 und 1943 bis zum Zeitpunkt des Briefes ca. 70 katholisch

---

[1] Theo Salemink, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden 1942, Mythos und Wirklichkeit, in: ZKG 116. 2005, 63–77.

[2] Salemink, Bischöfe (wie Anm. 1), 69.

[3] Salemink, Bischöfe (wie Anm. 1), 77.

[4] Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, Bd. IX, Rom 1975, 287–289.

getaufte Juden aus den Niederlanden teils nach Ostdeutschland, teils in holländische Konzentrationslager deportiert worden seien, also zusammen 190, wie auch Salemink dem Brief entnimmt. An dieser Stelle verwiesen die Autoren auf eine Anlage zu ihrem Schreiben, worin die antisemitischen Maßnahmen der deutschen Besatzer in chronologischer Reihenfolge aufgeführt sind. Darin wird auch erwähnt, dass als Folge des Hirtenbriefes vom Juli 1942, mit dem die Bischöfe gegen die Judenverfolgung protestiert hatten, die Besatzungsmacht die vorübergehende Befreiung der katholischen Juden von den Deportationen zurückgenommen hatte.

Das eigentliche Anliegen des Briefes kommt in der zweiten Hälfte zur Sprache. Die Verfasser baten den Papst, vier in Frageform gekleidete Vorschläge zu prüfen:

1. Alle Regierungen, mit denen der Heilige Stuhl diplomatische Beziehungen unterhalte, sollten auf vertraulichem Wege (*in via confidenziale*) von den in der Anlage mitgeteilten Verfolgungen unterrichtet werden. Denn die Deutschen fürchteten das Bekanntwerden ihrer Maßnahmen. Das einzige Mittel, eine Besserung zu erreichen, bestehe in der Verbreitung der Wahrheit, wobei an das humane Empfinden der gesamten Welt (*al senso humano del mondo intero*) appelliert werde.
2. Vielleicht könne in Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz eine Milderung der antijüdischen Maßnahmen erreicht werden.
3. Ein regelmäßiger Briefwechsel zwischen den Deportierten und ihren zurückgelassenen Angehörigen sowie
4. die Emigration der Katholiken jüdischer Herkunft zunächst in katholische Länder wie Spanien und Portugal und dann nach Südamerika solle gefördert werden.

Von einem öffentlichen Protest des Vatikans, wie von Salemink behauptet, kann in den konkret-pragmatischen Vorschlägen nicht die Rede sein. Auch der in Punkt 1 avisierte Appell an das Weltgewissen und die weltweite Verbreitung der Fakten sollte nicht durch flammende Reden und Rundschreiben des Papstes erreicht werden, sondern durch verdeckte Methoden, den Einsatz der vatikanischen Diplomatie.

Richtig ist lediglich, dass in dem zweiten Beleg Saleminks, einer Biographie Erzbischof de Jongs, ein Entwurf des Briefes zitiert wird, worin die fünf Verfasser sich zu dem Ziel bekannten, „von der höchsten Autorität in der Kirche einen Protest gegen diese Maßnahmen zu vernehmen".[5] Der erzbischöfliche Offizial Felix van de Loo unterstützte diese Absicht, schlug aber vor, den Appell an den Papst durch einen Bericht über die Judenverfolgung in den Niederlanden zu ergänzen. Diese Anregung wurde in dem Brief und seiner Anlage realisiert. Der Wunsch der fünf Initiatoren, der Papst möge endlich seine Stimme erheben, wodurch, wie van de Loo hinzufügte, sein Ansehen, auch bei der nicht-katholischen Bevölkerung nicht wenig steigen werde,

[5] Ton H.M. van Schaik, Aartsbisschop in oorlogstijd. Een portret van Kardinaal De Jong (1885–1955), Baarn 1996, 63: "Wij vragen ons af of het nu niet de tijd is om van het hoogste gezag in de Kerk een protest te mogen vernemen tegen deze feiten".

findet sich in der Endfassung jedoch nicht wieder. Die Ursachen dafür sind nicht bekannt. Ausschlaggebend dürfte die Haltung von Erzbischof de Jong gewesen sein. Ein Indiz in dieser Hinsicht ist eine Äußerung seines Sekretärs Jan Geerdinck. Er kommentierte die Protestinitiative in einem Schreiben an seinen Kollegen in Hertogenbosch: „Sollte der Vatikan darauf eingehen, dann brauchen wir uns keine Illusionen zu machen: Es kommt doch nichts dabei heraus. Wer hat jetzt noch Vertrauen in die Versprechungen der Deutschen."[6] Geerdinck erwartete offensichtlich eine beschwichtigende, scheinbar Abhilfe versprechende Reaktion der Besatzer, die sich aber in Wirklichkeit von einem Protest nicht beeindrucken ließen. In dieser Richtung dürften die Motive zu suchen sein, warum der Plan, Rom zu einem offenen, scharfen Vorgehen zu bewegen, aufgegeben wurde und Erzbischof de Jong statt dessen in einem kurzen lateinischen Begleitschreiben an den Papst vom 12. Mai 1943 den Weg der stillen Diplomatie unterstützte und zugleich „demütig, aber inständig diese Armen Deiner väterlichen Liebe" empfahl (*humiliter sed enixe commendantes hos miseros caritati Tuae paternae*).[7]

Die Reaktion Roms wird in einer Aktennotiz des Staatssekretariates deutlich. Die Vorschläge zu 1) und 2) seien unnötig, da die betreffenden Regierungen über die Vorgänge in den Niederlanden auf dem laufenden seien bzw. der Vatikan bereits mit dem Roten Kreuz zusammenarbeite. Auf 3) ließen sich die Deutschen nicht ein, wie die gescheiterten Versuche des Nuntius in Berlin gezeigt hätten, und bei 4), dem Auswanderungsprojekt, würden a) Spanien und Portugal nur in Ausnahmefällen kooperieren. Sie täten dies aber lediglich mit Transitvisa – also nicht mit zeitweiligem Asyl im Lande –, und überhaupt b) wollten „die Republiken Südamerikas [...] nichts von Juden wissen (*le Repubbliche dell'America del Sud non vogliono saperne di ebrei*)". Die Antwort sollte dem Utrechter Erzbischof über den Rektor des Holländischen Kollegs in Rom zugehen.[8]

Es ist hier nicht der Ort, die Angemessenheit der niederländischen Initiative, ihre Entstehung sowie die Reaktion des Vatikans oder grundsätzlich die Frage nach Schweigen oder Protest von Bischöfen und Papst zu diskutieren. Aber auch schon auf der Ebene der Fakten war und bleibt noch manches zu klären. Denn es steht sonst zu befürchten, dass Falsches

[6] Zitiert nach van Schaik, Aartsbisschop 63: „en al zou het Vaticaan erop ingaan, dan behoeven wij ons geen illusies te maken: er komt toch niets van terecht. Wie heeft er nu nog enig vertrouwen in de beloften van de Duitsers!" – van Schaik kennt die vatikanische Quellenedition (wie Anm. 4) nicht und setzt daher den Entwurf des Briefes mit der Endfassung gleich.

[7] Actes (wie Anm. 4), 289.

[8] Actes (wie Anm. 4), 290 f.

unkritisch übernommen und weiterverbreitet wird, wie dies schon mit Saleminks Behauptung geschehen ist.[9]

[9] Antonia Leugers, Der Protest in der Rosenstraße 1943 und die Kirchen, in: dies. (Hg.), Berlin, Rosenstraße 2–4. Protest in der NS-Diktatur, Annweiler 2005, 47–80, hier 75 auf Salemink verweisend: „Der Papst wurde [...] um einen öffentlichen Protest gebeten, was er freilich unterließ."– Geradezu auf den Kopf gestellt werden die Fakten in dem Spielfilm von Constantin Costa-Gravas „Der Stellvertreter" (2003), der auf dem gleichnamigen Bühnenstück von Rolf Hochhuth beruht. Vor dem Hintergrund der Verhaftung römischer Juden im Herbst 1943 legt das Drehbuch dem deutschen Vatikan-Botschafter Ernst v. Weizsäcker gegenüber Kardinalsstaatssekretär Maglione die Worte in den Mund: „Protestieren Sie! Protestieren Sie!" Das Gegenteil ist richtig. In dem Gespräch, das tatsächlich am 16. Oktober 1943 stattfand, riet v. Weizsäcker dem Vatikan ausdrücklich davon ab, zu protestieren, da dies die Lage nur noch verschlimmere. Actes (wie Anm. 4), 505 f. Vgl. Robert A. Graham, La strana condotta di E. von Weizsäcker, ambasciatore del Reich in Vaticano, in: Civiltà Cattolica 121. 1970, 455–471.

Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943 – eine zweite Richtigstellung

Von Theo Salemink

Es ist eine grundlegende Frage, die Rainer Decker in seinem Beitrag aufwirft. Gab es 1943 eine Bitte aus Holland an Pius XII., öffentlichen Protest gegen die Deportation der Juden zu erheben oder nicht? Herr Decker meint, dass ich in meinem Artikel für die ZKG die Vorgänge nicht korrekt beschrieben habe. Er hat meine Quellen überprüft. Das ist begrüßenswert – und das kommt in unserem Fachgebiet zu selten vor. Er meint auf Grund seiner Analyse der Quellen sagen zu können, dass die fünf Verfasser und Erzbischof De Jong in dem Brief d. d. 10. Mai 1943 nur „für eine stille Diplomatie des Vatikans zugunsten der verfolgten Juden der Niederlande" plädierten. Ich glaube, dass die Sache doch nicht so einfach ist, wie Herr Decker meint. Hierfür will ich vier Argumente anführen.

1. Im Umkreis von Erzbischof De Jong gab es wichtige Mitarbeiter, wie Offizial Felix van de Loo, die sich für einen radikalen bischöflichen Brief an Pius XII. mit dem Wunsch „seine Stimme öffentlich zu erheben" einsetzten. Felix van de Loo schrieb seinem Bischof De Jong am 24. April 1943, drei Wochen vor dem oben genannten Brief vom 10. Mai 1943, dass das ganze holländische Volk sich „mit peinlichem Erstaunen" fragt, warum der Papst nicht früher protestiert habe.[10] Er meinte auch, dass es gut wäre, einen Bericht mit genauen Information über die Ereignisse in Holland diesem Brief beizufügen. Erzbischof De Jong hat diesen radikalen Brief nicht geschrieben. So weit hat Herr Decker recht. Der Brief vom 10. Mai 1943, geschrieben durch fünf Katholiken an der Basis, war vorsichtig und taktisch. Der durch Felix van de Loo gewünschte Bericht über die Verfolgung der Juden wurde aber doch als Beilage angefügt. Darin gibt es Informationen über den öffentlichen Protest der holländischen Bischöfe von 1942.

2. Den Brief von 10. Mai 1943[11] sollte man nicht nur inhaltlich und ohne Berücksichtigung des damaligen holländischen Kontextes lesen.[12] Rom war in

[10] Archiv Erzbistum Utrecht, inv.nr. 76, in: Het Utrechts Archief/Utrecht.

[11] Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, dl. 9: La Saint Siège et les victimes de la guerre janvier- décembre 1943, Rome 1975, 287–291.

[12] Ausführlich in: Marcel Poorthuis und Theo Salemink, Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning 1870–2005, Nijmegen 2006, 497–507.

diesen Jahre bekannt mit den Vorgängen in den Niederlanden! Im Sommer 1942 hat Erzbischof De Jong öffentlich gegen die Deportation der holländischen Juden protestiert, obschon er wusste, dass es Repressalien geben würde. Am 17. Februar 1943 erklärte der Erzbischof, dass es für die katholischen Behörden, Beamten und Verwalter aus Gewissensgründen verboten sei, an der Deportation der Juden mitzuwirken. In Holland gab es keine „stille Diplomatie" – und das wusste man in Rom auch. Den Brief vom 10. Mai 1943 sollte man denn auch in diesem Kontext lesen.

3. Der Brief vom 10. Mai 1943 war tatsächlich taktisch und klug, fordert keinen Radio-Auftritt des Papstes, war aber auch kein Plädoyer für nur stille Diplomatie. Der Heilige Stuhl wurde aufgefordert, politische Initiativen in Richtung „aller Regierungen, mit denen der Heilige Stuhl diplomatische Beziehungen unterhalte", zu entwickeln. Das sollte vertraulich geschehen, wie üblich im politischen Verkehr. Das Ziel war, dass diese Regierungen durch die Beilage des Briefes vom 10. Mai 1943 Informationen über die Deportation in Holland und über den öffentlichen Protest des holländischen Episkopates bekamen, so dass in der ganzen Welt (pubblicità) bekannt werde, was hier geschehe, wobei an das humane Empfinden der gesamten Welt appelliert wurde. Das heißt doch: die internationale Öffentlichkeit sollte wissen, was mit den Juden in Holland passierte und was der Episkopat in Holland dagegen tat!

4. 1943 gab es noch keinen Hochhuth und keine Diskussion über das „Schweigen des Papstes" im Sinne Hochhuths. Das ist ein späterer Kontext. 1943 ging es um die Frage, ob der Heilige Stuhl mehr tun sollte als bis dahin getan worden war. Wie vorsichtig und elegant auch der Brief von 10. Mai 1943 geschrieben worden ist – der Heilige Stuhl wurde auf Grund der Erfahrungen in Holland inklusive des wohlbekannten Protestes des Erzbischofs aufgefordert, neue, politische Initiative zu entwickeln, um humanitäre Hilfe zu stimulieren, aber auch, um die internationale Politik zu informieren und das Gewissen der Menschheit zu mobilisieren. Der Heilige Stuhl sollte mehr tun, als er bis dahin getan worden war.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Hans Schneider
Fachbereich Ev. Theologie
Philipps-Universität Marburg
Lahntor 3
35037 Marburg

Dr. Annette Hinz-Wessels
Institut für Geschichte der Medizin
CharitéCentrum1 für Human- und Gesundheitswissenschaften
Campus Benjamin-Franklin
Klingsorstr. 119
12203 Berlin

Juniorprofessor Dr. Jörg Seiler
Institut für Katholische Theologie
Universität Koblenz-Landau/Campus Koblenz
Fachbereich 2: Philologie/Kulturwissenschaften
Postfach 201602
56016 Koblenz

Studiendirektor Dr. Rainer Decker
Studienseminar für Lehrämter an Schulen
Paderborn II
Fürstenweg 17a
33102 Paderborn

Prof. Dr. Theo Salemink
Katholieke Theologische Universiteit Utrecht
Postbus 80101
3508 TC te Utrecht

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2007

Untersuchungen

Karl Pinggéra, Die Lehre von der All-Erlösung in der ostsyrischen Kirche

Thomas Brakmann, Körpererfahrung und Heiligkeit im „Geistlichen Rosengarten"

Lothar Vogel, Zwischen Universität und Seelsorge: Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit

Jennifer Wasmuth, „Kulturorthodoxie". Konzeptionelle Neuansätze in der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Roland Löffler, Apostelfahrten und Königserinnerungen. Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller und politischer Prediger von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Grenzmann, Ludger u. a. (Hrg.): Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Bd. 263, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 427 S. Geb., 3-525-82535-8.

In Abwandlung einer schon etwas älteren Werbung für Heizöltanks sollte der vorliegende Sammelband heißen: „Ich bin vier Sammelbände". Denn er enthält die Vorträge von insgesamt vier Tagungen der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters: „Geschichte als Begründung und Rekonstruktion", „Die christliche Antike im 15. und 16. Jahrhundert", „Imitatio und Textualität", „Autor und Werk". Wenn ich mich im folgenden auf die Beiträge beschränke, die am ehesten dem zweiten Tagungsthema und damit in etwa dem Obertitel entsprechen, dann stellt das keineswegs ein Werturteil über die anderen, hier nicht besprochenen dar, die ich mit großem Gewinn gelesen habe, sondern entspricht meinem Interesse, das mich die Zusage zur angefragten Rezension geben ließ, und den Umfangsvorgaben der Zeitschrift.

Der durch seine große Arbeit zum Basler Konzil bekannt gewordene Historiker Johannes Helmrath geht der Frage nach, welchen Beitrag zur Diffusion des Humanismus und zur Antikerezeption die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts abgehaltenen Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara/Florenz geleistet haben. Ohne Zweifel dienten diese Zusammenkünfte den daran beteiligten Humanisten dazu, sich auf die Jagd nach antiken Texten zu begeben, sowie als Büchermärkte, welche die Produktion und den Austausch in erster Linie von kanonistischer und theologischer, aber auch von humanistischer Literatur förderten. Weniger erforscht wurden bislang die von Humanisten gehaltenen Konzilsreden, denen Helmrath deshalb mit der Untersuchung ausgewählter Beispiele breiteren Raum gibt. Diese zeigen, wie der scholastische „sermo", der ja durchaus schon „exempla" und Zitate aus der antiken Literatur bemühte, zur formal an Cicero orientierten „oratio" wurde. Auf den ersten Blick scheint das Konzil von Ferrara/Florenz, das die Kircheneinheit zwischen lateinischer und griechischer Kirche wiederherstellen sollte, in gesteigerter Weise Humanisten Anlass zur Betätigung geboten zu haben: War es doch zum einen durchgehend nötig, durch Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische und umgekehrt zwischen den beiden auch durch eine sprachliche Barriere getrennten Teilkirchen zu vermitteln, und mussten zum andern die altkirchlichen Texte bereitgestellt und kritisch interpretiert werden, die die Basis der jeweiligen Berufung auf Orthodoxie bildeten. Was die Wirkung der untersuchten Konzilien für die Diffusion des Humanismus nach Nordeuropa angeht, ist Helmrath zurückhaltend. Im Hinblick auf Konstanz und Basel spricht er „von Antizipationen künftiger kultureller Trends in Schrift und Rede [...], die noch nicht eine nachhaltige [...] Verbreitung vor Ort nach sich zogen. Weder in Konstanz oder Basel oder in Süddeutschland war etwa die Bildungselite nach Ende der Konzilsepoche (schon) humanistisch geprägt" (S. 52). Auch das Konzil von Ferrara/Florenz, das an bereits vom Humanismus geprägten Orten stattfand, „war trotz hoher Partizipation von Humanisten und enorm aufgewerteter Bedeutung humanistischer Philologenkompetenz nur sekundär ‚humanistisch', weil die Theologie eo ipso nicht in Humanismus aufgehen konnte" (ebd.). Bezieht sich das erstgenannte Urteil auf die Wirkung der beiden Konzilien auf ihr Umfeld, so das letztere auf die konziliaren Vorgänge selbst. In der Tat ist es eine spannende Frage, die Helmrath nur stellt, aber nicht beantwortet, inwieweit der Humanismus die Theologie verändert hat. Dazu gäbe es viel zu sagen. So ganz unbearbeitet, wie der Verf. suggeriert, der ansonsten mit üppigen Fußnoten aufwartet, zu die-

ser Frage aber keine weiterführende Literatur nennt, ist das Feld keineswegs.

Weil man in unseren Breiten so wenig über die Rezeption „byzantinische[r] Gelehrsamkeit [...] in slavischem Gewand" (S. 190) im Russland des 16. Jahrhunderts weiß, verdient der Beitrag von Christian Hannick besonderes Interesse. Nur Spezialisten dürfte bekannt sein, dass hier vielfach griechische Texte über den Umweg des Lateinischen ins Kirchenslavische übersetzt wurden (S. 191). Dass dies auch für Teile der Bibel der Fall war (S. 181f.), erklärt sich wohl aus dem unterschiedlichen Umfang des zugrunde gelegten biblischen Kanons. Die „Judaisierenden" (S. 181), zu denen man gerne etwas mehr gewusst hätte, werden wohl, wie die westeuropäischen Reformatoren, am Umfang der hebräischen Bibel festgehalten haben. Insofern ist die Auskunft, dass die 1499 gegen deren Widerstand geschaffene Bibelübersetzung „die erste vollständige kirchenslavische" (ebd.) sei, missverständlich. Es gibt vom Alten Testament, grob gesprochen, eben zwei Fassungen: die kürzere der „veritas hebraica" und die längere der Septuaginta bzw. der Vulgata. Beide sind aber je für sich „vollständig".

Der Mittellateiner Fidel Rädle greift in seinem Beitrag ein im allgemeinen wenig beachtetes Beispiel der humanistischen Antikerezeption auf: „Die lateinische Dichtung der christlichen Spätantike im Humanismus", genauer im deutschen Humanismus. Die Humanisten sahen sich zum einen dazu verpflichtet, „das Vorurteil auszuräumen, Poesie sei grundsätzlich obszön" (S. 206), zum andern mussten sie die christliche Dichtung gegen den „Generalverdacht" verteidigen, „der auch die gesamte poetische Produktion des Mittelalters traf, die Integrität und Würde der lateinischen Sprache beschädigt zu haben" (S. 208). Während letzteres ohne Zweifel zutrifft, frage ich mich, ob in einer Zeit, in der das „Verseschmieden" noch zur schulischen Ausbildung gehörte, Dichtung grundsätzlich als obszönitätsträchtig angesehen wurde, oder ob sich das nicht, wie auch das Beispiel des S. 206 zitierten Gedichtes des Baptista Mantuanus zeigt, lediglich auf bestimmte Dichter bezog. Der Vorwurf der mangelhaften Latinität war dagegen schwerer zu widerlegen. Richtiges Latein lernt man nicht in der Spätantike. Deswegen hat die Gesellschaft Jesu in ihrem Unterrichtsprogramm die paganen den spätantiken christlichen Dichtern vorgezogen. Das trifft zu, auch wenn es sich bei dem S. 220 zitierten Text nicht um „Erklärungen" des Ignatius von Loyola zu den „Constitutiones Societatis Jesu" handelt, sondern um den Text der Konstitutionen selbst, wie er von der vierten Generalkongregation des Ordens 1583 verabschiedet wurde. Die zu Lebzeiten des Ordensgründers existierende spanische Fassung sagt zu dieser Frage noch nichts (vgl. die synoptische Gegenüberstellung der Texte in: Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, ed. Ladislaus Lukács, Bd. 1, Romae 1965, S. 222f.). Die Position des Ignatius kann allerdings einem Brief aus dem Jahr 1549 entnommen werden: Da heidnische Dichter wie Terenz und Vergil neben manchem Schädlichen viel Nützliches enthalten, sollen purgierte Ausgaben hergestellt werden (vgl. ebd., S. 390). Als Beispiel mag der aufschlussreiche Titel der Martial-Ausgabe von P. Andreas Frusius, dem ersten Rektor des Collegium Germanicum, genannt werden: M. Valerii Martialis Epigrammata, paucis admodum vel adiectis vel immutatis nullo latinitatis damno, ab omni rerum obscaenitate verborumque turpidine vindicata (Romae 1558). Erasmus von Rotterdam, dem Ignatius zutiefst misstraute, schätzte dagegen Dichter wie Prudentius, von dem er Hymnen kommentierte, ebenso wie den Zeitgenossen Baptista Mantuanus, der die Bezeichnung eines „Christianus Maro" durchaus verdiene, da er seinem Landsmann Vergil nur wenig nachstehe (Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. Percy S. Allen, Bd. 1, Oxonii 1906, S. 163). Man könnte daher fragen, ob es nicht eher erasmischer Einfluss war, der zur „Aufwertung christlicher Poesie" führte als der vom Verf. vermutete der Reformation (S. 220). Von den im letzten Abschnitt genannten Personen gehören jedenfalls etliche in den Einflussbereich des Rotterdamers. Einer davon, Georg Cassander (1513–1566), der sich für eine Vermittlung zwischen den entstehenden Konfessionen einsetzte, wird zusammen mit dem wenig älteren Theodor Poelmann (1510-nach 1580) als Herausgeber einer „Ausgabe der drei christlichen Epiker Juvencus, Sedulius und Arator mit einigen Hymnen des Venantius Fortunatus" genannt, deren Erstdruck mit der zitierten Literatur auf das Jahr 1528 angesetzt wird (S. 220 mit Anm. 78, vgl. auch S. 222 Anm. 82). Angesichts der Geburtsdaten der beiden ist dies wenig wahrscheinlich. Wegen des von Rädle S. 221f. wiedergegebenen, 1537 datierten Vorworts des in Marburg lehrenden Erasmianers Reinhard Lorich aus Hadamar wird diese Ausgabe in Katalogen und in VD 16 J 1253 mit [1537] geführt.

Ein Personen- und Werkregister sowie ein Ortsregister machen den wie die gesamte Reihe solide ausgestatteten Band zu einem wertvollen Arbeitsinstrument.

Freiburg *Peter Walter*

Schwaiger, Georg, Heim, Manfred: Kleines Lexikon der Päpste (Beck'sche Reihe 1615), Verlag C. H. Beck (München 2005), 134 S. brosch. ISBN 3-406-51134-1.

Es ist erstaunlich, wie viel dieses „kleine Lexikon" an Informationen bringt, wie viel es aber auch schuldig bleibt und bleiben muss. Nach einer achtseitigen Darstellung der freilich von ihrer eigentlichen Problematik, der Entwicklung zum Universalepiskopat freigehaltenen Papstgeschichte werden die römischen Bischöfe und (späteren) Päpste von Petrus bis zu Johannes Paul II. in 273 alphabetisch gereihten Kurzbiographien abgehandelt. Darauf folgen eine chronologische Papstliste sowie nur dreieinhalb Seiten „Quellen und Literatur", wobei freilich für die Quellen auf Angaben in den Darstellungen verwiesen wird; nicht einmal der sog. „Liber pontificalis", die gleichsam offizielle Papstgeschichte des Mittelalters, wird genannt. Dass hervorragende Kenner am Werke waren, zeigt sich bei aller Kürze in jedem Artikel. Georg Schwaiger ist als Autor einer mehrbändigen Papstgeschichte bekannt, konnte also aus dem Vollen schöpfen; Manfred Heim hat Erfahrung mit Lexika. Ungleichmäßigkeiten bei der Darstellung der Pontifikate waren wohl unvermeidlich. So bekommen auch ziemlich unbedeutende Päpste, zu deren Porträt aus Nachrichtenmangel das zeitgenössische Weltgeschehen angesprochen werden musste, manchmal fast ebenso viel Raum wie die großen Hierarchen. Gleichwohl wird beim Leser viel an Kenntnissen vorausgesetzt, wenn z. B. Regalienstreit und Jansenismus im 17. Jahrhundert nirgendwo erklärt oder Alberich II. im 10. Jahrhundert nicht in allen ihn nennenden Artikeln als römischer Fürst vorgestellt wird. Es fehlt nicht an positiver oder negativer Beurteilung der Päpste und Pontifikate, obzwar sich das meist auf Epitheta und Attribute beschränkt. Eine Fehlentscheidung war sicher die Kennzeichnung von Gegenpäpsten durch ein Sternchen vor dem Namen. Abgesehen davon, dass man über das Wertungsprinzip nichts erfährt, begegnet man manchen Unstimmigkeiten. Die avignonesischen Päpste im Großen Schisma (1378–1433?) gelten bis Konstanz als legitim, dann nicht mehr; Anaklet II. (1130–1138) hat trotz seiner Qualifikation als Gegenpapst einige historische Bedeutung, Konstantin II. (767–768) bekommt kein Sternchen, obwohl nach seiner Absetzung sein ganzer Pontifikat als ungültig erklärt wurde. Bei den Felix-Päpsten bringt die Ablehnung Felix II. (355–358) alle nachfolgenden Zählungen in Unordnung. Ob manche Päpste für ihr Amt geeignet waren, wird kaum problematisiert. Man hätte das Urteil über Papst oder Gegenpapst dem lieben Gott überlassen sollen – und jetzt zunächst dem Benutzer des „Kleinen Lexikons".

Tübingen *Harald Zimmermann*

Alte Kirche

Lieu, Judith M.: Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World, Oxford 2004, X, 370, ISBN 0-19-926289-6.

Mit ihrer Untersuchung über die christliche Identität im Rahmen der jüdischen und der griechisch-römischen Welt legte Judith Lieu eine Zusammenfassung ihrer langjährigen Studien zur Identitätsfrage im frühen Christentum vor.

Lieu unterrichtet seit 1999 als Professorin für Neues Testament am King's College in London. Sie kann als eine der weltweit führenden Forscherinnen zum „Frühjudentum" und zu den Anfängen des Christentums gelten. Dabei interessiert sie besonders der Prozess der Trennung des Christentums vom Judentum. Aus eben diesem Interesse heraus ist die vorliegende Studie verfasst worden. In deren Focus steht die Entwicklung einer eigenständigen christlichen Identität vornehmlich in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten (23).

Das Buch gliedert sich in zehn Kapitel. Besonders das Einführungs- und das Schlusskapitel sind programmatisch. Sie sollen daher ausführlicher vorgestellt werden als die übrigen. Den Ausgangspunkt für Lieus Untersuchung frühchristlicher Identität bildet Polykarps unkommentiertes Bekenntnis bei seinem Martyrium Mitte des 2. Jahrhunderts, dass er Christ sei. Das Bekenntnis führt zunächst zu der zentralen und stark umstrittenen Frage, wann und wo es innerhalb des Christentums zu solchen Feststellungen gekommen ist (2). Das Ereignis ist auf den ersten Blick als eine Separierung der Christen vom Judentum zu verstehen. Um aber

die Identität des frühen Christentums zu begreifen, sind die sozialen, politischen und ideologischen Kräfte der Zeit zu berücksichtigen.

Einen ersten Ansatz zur distinkten christlichen Identität sieht Lieu in Gal. 3,28, also in der Mitte des ersten Jahrhunderts. Nach den Auslegern dieser Formel in der Alten Kirche ist mit dem Einssein in Christus Pluralität nicht ausgeschaltet. Daher ist es notwendig zu fragen, was eigentlich genau mit „Christsein" gemeint ist bzw. in welcher Form eine kohesive christliche Identität überhaupt artikuliert werden kann (7). Beachtenswert ist grundsätzlich, dass Identitätsbekundungen wie die des Polykarp lediglich in literarischer Form tradiert sind (7). Dementsprechend wendet sich Lieu der textlichen Konstruktion christlicher Identität zu. Texte müssen freilich gegen den Strich gelesen werden, um u. a. die hinter ihnen stehenden sozialen Erfahrungen zu entdecken (9). Es ist dementsprechend zu untersuchen, wie sich die Konstruktion christlicher Identität durch Texte zur Pluralität distinkter Identitäten im Erfahrungskontext verhält.

Lieu definiert Identität zunächst einmal so, „that it involves ideas of boundedness, of sameness and difference, of continuity, perhaps of a degree of homogeneity, and of recognition by self and by others." (12) Identität ist dementsprechend sozial konstruiert (13). Die entstehende christliche Identität ist in den Kontext griechisch-römischer und auch jüdischer Identitätsbildung einzuordnen (20). Die griechisch-römische und die jüdische Welt bilden daher in den folgenden Kapiteln immer wieder den Rahmen für Lieus Darstellung.

Ein Problem ergibt sich aus der Divergenz zwischen verschiedenartigen lokal inkulturierten christlichen Gemeinden und der christlichen Identität per se. Ein einfacher postmoderner Zugang zu diesem Problem hilft nicht weiter. Schon paulinische Texte lassen das Bemühen um eine universelle christliche Identität deutlich werden (22). Ziel von Lieus Untersuchung ist es, die kreative Rolle der meisten frühchristlichen Texte als Texte bei der Formierung frühchristlicher Identität herauszuarbeiten (25). Letztlich geht es Lieu somit – in Anknüpfung an A. v. Harnack – um die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Christentums in der Frühen Kirche (26).

Im zweiten Kapitel widmet sich Lieu allgemein der Konstruktion von Identität durch Texte. Dabei steht die Schriftexegese im Vordergrund. Ausgangspunkt sind für Lieu die Beobachtungen von Averil Cameron, die feststellte, dass sich Christen durch Texte eine neue Realität konstruierten. Nach Joshua Friedmann sei ferner die Objektivierung des eigenen Wesens durch die Textualisierung von Identität erreichbar. Bereits im Judentum seien Texte zur Explikation des eigenen Selbstverständnisses herangezogen worden. Jüdische Texte wurden zum Prüfstein der Differenz zwischen Judentum und Christentum, wie der Streit um die Septuaginta deutlich gemacht hat. Über die „korrekte Interpretation" jüdischer Texte ist die Entwicklung der christlichen Identität jedenfalls gewaltig angestoßen worden. Darüber hinaus kam es bereits früh zur eigenständigen Produktion von Texten, bei der Pseudonymität eine starke Rolle spielte. Die Begrenzung zentraler Texte zur Erhebung der Identität stellen Akte von Macht dar (53). Zunächst überschnitten sich aber die identitätsstiftenden Textcorpora gewaltig, so dass Leser oder Hörer christlicher Literatur sich auch in der sie umgebenden Welt gleichzeitig zuhause und fremd fühlen konnten (58).

In ihrem dritten Kapitel schildert Lieu, dass insbesondere das Ineinandergreifen von Abgrenzung und Anlehnung an fremde Geschichten das besondere des christlichen Geschichtsverständnisses ausmache. Ohne Kontinuität durch Zeit und Raum, gäbe es nämlich keine Identität (62). Der selektive Umgang mit Geschichte, der ebenfalls einen Akt von Machtausübung darstellt, dient immer auch dem Ausschluss anderer (64f.). Das Christentum partizipierte an dem Wiedererinnern und nochmaligem Schreiben von Geschichte im Judentum (75). Christen sahen die Geschichte allerdings immer – auch unter Rückgriff auf die Typologie – im Licht der zentralen Rolle, die Christus in ihr spielt (77), und unterschieden sich zumindest dadurch von ihrer Umwelt. Dementsprechend kam es zu vielfältigen Wegen der Erinnerung, wurde die Konstruktion von Identität auf sogar widersprüchliche Weise durch Texte ermöglicht (88). Zunehmend geht es bei dem Wiedererzählen von Texten gar nicht mehr um die Abgrenzung vom Judentum, sondern um Grenzziehungen innerhalb des Christentums.

Lieu wendet sich dementsprechend im vierten Kapitel dem Thema der Abgrenzung zu. Grenzziehungen sind nämlich unabdingbar für die Vorstellung von Identität (98). Solche Grenzen sind in erster Linie metaphorisch zu verstehen, wie z. B. nach den Perserkriegen der „Barbar" im griechischen Raum der archetypische „Andere" wurde (105). Durch Grenzziehungen entsteht freilich eine interne Identität (111). Im frühen Christentum

sind klare Grenzziehungen nur einer abgesteckten Front gegenüber nicht zu erkennen. Grenzen waren hier vielmehr ständig in Konstruktion (141). Die Grenzen zu den Juden waren für Außenstehende nur schwer zu ziehen (144). Da die Christen weder eine eigene Kultur noch eine ethnische Einheit bildeten, mussten sie – in Anlehnung an Guy Stroumsa – nach neuen Parametern einer eigenen Identität suchen (145).

Im fünften Kapitel fragt Lieu danach, was innerhalb des abgegrenzten Raumes die gemeinsame Identität der frühen Christen ausmachte. Sie verweist dabei auf verbindende Symbole bzw. Praktiken. „A mask of similarity" konnte in Symbolen, in der Praxis und in Interpretationsmustern – auch unbewusst – entstehen. Leander Keck hat diesbezüglich z. B. auf den Bereich des Ethos als einem bestimmten habitus einer Gruppe verwiesen. Nach A. P. Cohen ist der Triumph einer gemeinsamen Sprache geteilter Symbole und Praktiken wichtiger als die unterschiedlichen Bedeutungen, die die Individuen ihnen geben (149). Individuen werden jedenfalls durch den Blick auf eine gemeinsame Praxis verbunden, wenn diese auch unterschiedlich verstanden werden kann. Texte haben zu einem Paradigma des Ideals geführt, das im frühen Christentum in der Dialektik von Imperativ und Indikativ präsent war. Insbesondere die Jesus-Geschichte wurde ein Symbol für gemeinsames Leben durch die Wiedererinnerung. Der Bezug auf die jüdische Praxis ist im frühen Christentum hingegen äußerst unterschiedlich gestaltet worden: Symbole wurden dabei häufig um- und neugedeutet (161). Ein Satz von normativen Werten hat das frühe Christentum offensichtlich stärker zusammengebunden. Freilich gilt auch dabei, dass präskriptive Texte nicht auch immer zugleich deskriptive darstellen (168). In der Praxis dürfte die Abgrenzung des frühen Christentums von seiner Umwelt keineswegs so radikal ausgesehen haben wie in der Theorie. Selbst den Trend hin zum Monotheismus und die Suche nach Mediation zwischen Göttlichem und Menschlichem teilte das frühe Christentum mit seiner Umwelt. Keith Hopkins hat wohl zu recht die „Christliche Revolution" als „Revolution in erster Linie auf symbolischer und ideologischer Ebene" beschrieben (177). Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass die Rhetorik des Unterschiedes nicht über tatsächliche Kontinuitäten in der Praxis hinwegtäuschen darf. Auf der anderen Seite dürfen diese Kontinuitäten nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit dem Christentum ein neuer „Plan" („map") der Welt vorlag.

Lieus drittem Forschungsschwerpunkt – der feministischen Analyse biblischer und frühchristlicher Texte – entspricht, dass sie im sechsten Kapitel den Zusammenhang von Identität und Körperlichkeit bzw. der Geschlechterfrage analysiert. Die zentrale Frage ist dabei, ob mit der christlichen Identität ein neues Verhältnis zur Körperlichkeit entstanden ist bzw. wie stark ein solches überhaupt durch Literatur konstruiert worden sein kann. Eine Differenz zwischen dem Christentum und der antiken Welt ist in und durch den Körper nach Lieus Einschätzung nicht gezeichnet worden, da das Christentum auch hier in die Dynamik der Umwelt eingebunden war (210).

In vielen Fällen wird Identität, gerade ethnische Identität, mit einer örtlichen Begrenzung in Verbindung gebracht. Das Christentum war örtlich aber nicht begrenzt, sondern lebte innerhalb des gesamten römischen Reiches. Im siebten Kapitel untersucht Lieu dementsprechend das Verhältnis von Identität und räumlicher Eingrenzung im Christentum. Sie unterscheidet dabei „space" und „place". Wenn Raum (space) zu einem konkreten Ort (place) wird, liegt ebenfalls ein Akt von Konstruktion vor. Derartige Phänomene lassen sich im antiken Rom ebenso beobachten wie im Judentum und im frühen Christentum. Eine imaginierte Geographie in literarischer Reflexion entsprach freilich gerade im Judentum häufig nicht der gesellschaftlichen Erfahrung (221). Lieus Grundthese, dass zwischen Konstruktion einer Identität und der realen Umsetzung zu unterscheiden ist, lässt sich auch im Blick auf den Umgang mit dem Raum deutlich beobachten. Im frühen Christentum wurde die Verbindung von christlicher Identität mit einem bestimmten Land zunächst in erster Linie eschatologisch bzw. spiritualisiert vorgenommen. Erst mit dem verstärkten Aufkommen des Pilgerwesens im vierten Jahrhundert wurde christliche Identität auch an sichtbare Orte gebunden und so eine Kontinuität zwischen biblischer und christlicher Erfahrung hergestellt (228). Prägend war zuvor eher der Begriff der „Fremde", in der sich Identität als Alternative entwickelte (236).

Im achten Kapitel behandelt Lieu schließlich die Vorstellung von einer christlichen „Rasse". Sie steigt dabei mit der Frage ein, um was für eine Sorte Label es sich bei „Christsein" überhaupt handelt. Der Terminus „Jude" macht deutlich, dass dieser durchaus durch bestimmte Bräuche und keineswegs zwingend durch die na-

türliche Zugehörigkeit zu einem Volk definiert sein muss. Die Christen werden bereits im 1. Clemensbrief ebenfalls nicht nur im Sinne des Volks-Begriffes, sondern auch der „Herde Christi" oder der *ekklesia* definiert. Schon bei Ignatius von Antiochien dient dann der Begriff „Christentum" zur Absetzung vom „Judentum" und somit zur Selbstdefinition (252). Auch in den Märtyrerakten wird der Bericht im Sinne einer Opposition verwendet und nicht politisch-ethnisch. Bei den Apologeten wird er schließlich zu einem Terminus zur Bezeichnung einer philosophischen Schulrichtung. Allerdings wird bei Aristides der Begriff auch im Sinne von „genos" benutzt, was hier wohl die „Art" meinen dürfte. Auch wenn Christen als „dritte Rasse" oder sogar als einzig wahre „Rasse" im Philippus-Evangelium gekennzeichnet werden, so geht es dabei doch immer um die Konstruktion einer neuen Identität durch Textproduktion.

Im neunten Kapitel schließlich wird, den vorhergehenden Bemerkungen entsprechend, Identität im Gegenüber zum anderen thematisiert. Beim Blick auf sich selbst erscheint zugleich immer auch der andere zumindest schemenhaft (269). Dabei muss der andere nicht immer automatisch in der negativen Gegenüberstellung wahrgenommen werden. Nach Paul Gilroy bleibt festzuhalten, dass Differenz nie absolut ist. Vielmehr wird die Andersheit erst unter bestimmten Umständen auch bedrohlich. Unterschiedenheit liegt sogar häufig in einem selbst, und wird erst von dort nach außen als Andersheit projiziert (271). Dies macht Lieu sowohl im römisch-griechischen als auch im jüdischen Umfeld deutlich. Sie prägt dabei den Begriff der „selektiven Andersheit", die zugleich immer der Selbstdefinition durch Ausscheidung des Andersartigen dient. Dies gilt z. B. für den Begriff „Heide" bei Paulus (288). Andersheit wurde keineswegs immer mit den gleichen Begriffen (vgl. z. B. den Wandel der Beurteilung von „Griechen") und auch nicht immer in gleichem Maße negativ bewertet. Sie kann in jedem Fall auch als literarische Konstruktion verstanden werden, die selbst in Gottesdienst und Homilie ihren Platz fand (297).

Schließlich fasst Lieu in ihrem zehnten Kapitel mit einem Zitat aus Tertullians Apologie (18.4) zusammen, dass christliche Identität gemacht und keinesfalls angeboren sei. Selbst die Möglichkeit zur Selbstdefinition von Christsein wurde demnach durch Texte konstruiert. Pluralismus ist insbesondere im Blick auf die Definition von Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu beobachten, wenn auch letztlich eine kohärente Selbst-Definition dominiert.

Um die Verbindung zwischen den Texten und den sozialen Realitäten herzustellen, sind diese z. B. in ihren breiteren zeitgenössischen Kontext zu setzen. Die christlichen Gemeinden sind als „textual communities" zu verstehen, die sich durch die Interpretation bestimmter Texte Gestalt geben (300f.). Freilich räumt Lieu auch ein, dass nicht alle Texte zur Produktion eines Selbstverständnisses geführt haben. Eine rein existentialistische Interpretation der Texte wie bei Bultmann ist gewiss nicht möglich (vgl. Leander Keck).

In ihrer Untersuchung hat Lieu nicht versucht, die Ursprünge des Christentums herauszuarbeiten. Insbesondere die Dynamik der Konversion ist nicht reflektiert worden, zumal sie sehr schwer zu erfassen ist. Kontinuität hat eine starke Rolle bei solchen Konversionsprozessen gespielt. Lieu verwendet das Bild von Peter Brown, nach dem man sich das Aufkommen des Christentums wie eine Landnahme durch Verschiebung der großen tektonischen Platten vorzustellen habe (304). Daneben besteht auch die Vorstellung von Revolution oder Krisis. Solche Modelle gelten allerdings in der Regel eher für das 4. als für das 2. Jahrhundert. Die Pole von Identitätsbestimmung und Abgrenzung liegen hier nämlich sehr eng zusammen.

Eine zentrale Rolle bei der Identitätsfindung spielt die Separierung des Christentums vom Judentum. Die Beurteilung des wann, wie und warum der Trennung ist schwer zu erheben. Dies gilt insbesondere auch deswegen, weil die beiden Kulturen reziprok exklusiv sind. Zum Teil ist bei der Attribuierung von Jude, Christ, Grieche oder Römer eine Hierarchie der Identitäten denkbar (310).

Beim Herausarbeiten von Identität wurde keineswegs immer einfach eine bestimmte Essenz betont. Zentrale doktrinäre Formeln fehlen nach Lieu in der frühen Christenheit (311). Lediglich die Person Jesu spielte eine unumstößliche Rolle in ihr.

Identität entstand im frühen Christentum u. a. durch das Erzählen. Die Dialektik zwischen Kontinuität bzw. Nacherzählen und Neuinterpretation ist dabei kennzeichnend. Ein einfach narrativ-theologischer Zugang zur Identitätsgewinnung reicht aber nicht aus – Erzählen führt vielmehr zu zahlreichen Geschichten (313). Die Frage stellt sich also, welche Formen vom Nacherzählen zu einer zwingend notwendigen Identität führen. Die Evangelien machen deutlich, dass die Unterschiedlichkeit ein Stück weit Teil der Normativität ist.

Wenn von der Erfahrung einer bestimmten Essenz die Rede ist, so geht es um eine Erzählung von Andersheit, um eine Geschichte der Separierung (315). Dazu ist noch einmal auf Gal. 3,28 hinzuweisen. Hier fließen die Erinnerungen des Ausgeschlossenseins und des Ausschließens zusammen (316). Ohne den anderen ist eine solche Feststellung überhaupt nicht möglich. Textueller oder institutioneller Fundamentalismus sind durch eine solche Bezogenheit aufeinander ausgeschlossen. Insofern das Christentum seine Identität als Teil der Gesellschaft in Abgrenzung entdeckt hat, wird es auch Teil derselben bleiben. Lieu schließt also ihre Untersuchung über das Gewinnen christlicher Identität in der Antike mit der beeindruckenden Bemerkung ab, dass sich die konstruierte Identität letztlich nur in der erfahrenen Relationalität entwickeln konnte. Gerade darin liegt der besondere Nutzen der historischen Untersuchungen Lieus für moderne Debatten um Identität. Gelegentlich stellt sich dem Leser allerdings die Frage, ob solch ein Beitrag zur modernen Debatte nicht das eigentliche Leitmotiv für Lieus Ausführungen darstellt. Dieser Verdacht vermag freilich den Wert ihrer sehr substantiellen Äußerungen nicht zu mindern.

Die Analysen Lieus basieren fast ausschließlich auf Texten. Diese bieten den Hauptzugang zum frühen Christentum. Archäologie spielt aus verständlichen Gründen bei der Untersuchung desselben kaum eine Rolle. Dennoch hätten Aspekte wie z. B. die Formierung von liturgischen Formen und Formeln zur Förderung von Identitäten im frühen Christentum stärker berücksichtigt werden können. Gerade liturgisches Beten kann als Quelle eines Prozesses religiöser Selbstbestimmung verstanden werden, der auf Tradition und Neuschöpfung aufbaut. Einen ersten wegweisenden Versuch in diese Richtung bietet der Tagungsband von A. Gehards, A. Doeker und P. Ebenbauer (ed.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2003, der bei Lieu noch keine Berücksichtigung gefunden hat. Ähnliches wie für das Gebet gilt für religiöse Riten allgemein. Die identitätsstiftende Rolle neuer Riten hätte noch stärker beleuchtet werden können. Lieu deutet diese Dimension von Identitätsbildung allenfalls an (63).

Trotz kleiner Druckfehler (z. B. Stühlmacher [57 Anm. 87], inventio statt invenio [70]; S. 72 liegt der Akut bei patrios fälschlich auf der vorletzten Silbe; S. 294 liegt der Akut bei paradoxos versehentlich auf der letzten Silbe) ist auch die redaktionelle Gestaltung des Textes sehr überzeugend.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Lektüre der Ausführungen Lieus bei der Beschäftigung mit der Ausbildung christlicher Identität im griechisch-römischen und jüdischen Umfeld zukünftig unerlässlich ist.

Minden *Andreas Müller*

Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz. Das zweite Rom. Berlin, Siedler 2003. 576 S. Zahlreiche Abb. und Karten, kart., ISBN 3-88680-693-6.

Lilie präsentiert mit dem vorliegenden Buch die erste umfangreiche Darstellung zur byzantinischen Geschichte in deutscher Sprache seit dem Standardwerk von Georg Ostrogorsky (Geschichte des Byzantinischen Staates, 3. durchgearbeitete Aufl., München 1963). In besonderer Weise werden, was aus dem Titel nicht ersichtlich ist, die politischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen berücksichtigt, die allerdings für Byzanz nur für die Zeit seit den Kreuzzügen durchgängig von Wichtigkeit waren. Das an einen breiteren Leserkreis gerichtete Werk ist in einer nüchternen, bisweilen wenig eleganten Sprache verfasst und gefällt durch eine reichhaltige Bebilderung, die gerade dem Laien, der noch nie etwas von Byzanz erfahren hat, das Phänomen Byzanz verdeutlicht.

Die ca. 1100 Jahre byzantinischer Geschichte (324–1453) werden mit dem Schwerpunkt auf der mittelbyzantinischen Zeit (für Lilie die Jahre von 602 bis 1204) behandelt, wobei aber immer wieder zu erkennen ist, dass Lilie als Leitfaden das anfangs genannte Werk von Ostrogorsky dient. In seiner Darstellung, die nicht frei von Redundanzen ist, relativiert er, wohl zu Recht, die Bedeutung der Kaiser Herakleios (610–641) und Basileios II. (976–1025), die in der älteren Forschung als die bedeutendsten byzantinischen Herrscher gelten. Lilie betont die unterschiedlichen Ziele des Reiches und von Byzanz in Süditalien. Er überschätzt aber im Gesamten die Bedeutung des „Zweikaiserproblems" für die Beziehungen zwischen den beiden Reichen.

Lilie bietet keine zusammenhängende Darstellung der Kirchengeschichte, doch werden im Rahmen seiner ereignisgeschichtlichen Ausführungen die wichtigsten Stationen der häufig spannungsreichen Beziehungen zwischen dem Papst und Byzanz behandelt. Während der Rezensent den ersten Kreuzzug (1096–1099) als entscheidend für das Entstehen des

Schismas zwischen der römischen und konstantinopolitanischen Kirche ansieht (Axel Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln ^{2}2004, 203), plädiert Lilie für die immer noch verbreitete Meinung, dass der Bruch mit dem Zerwürfnis des Jahres 1054 anzusetzen ist (264, 299–301, 317f., 522). Lilie spricht daher fälschlich für die 80er Jahre des 11. Jh. vom „Angebot der Kirchenunion" (335) an den Papst. In Übereinstimmung mit dem Rezensenten konstatiert Lilie, dass erst mit der Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 und der Einsetzung eines lateinischen Patriarchen die Kluft zwischen der lateinischen und griechischen Christenheit unüberbrückbar geworden sei (452, 509f.). Von Wichtigkeit für den Kirchenhistoriker ist die grundlegende Beobachtung von Lilie (22f.), dass die meisten byzantinischen Texte von Klerikern verfasst wurden, weswegen viele byzantinischen Quellen ein den Tatsachen keineswegs entsprechendes Bild von einem Staat vermitteln, der von Kirche und Religion dominiert wurde.

Es handelt sich um eine insgesamt gelungene Darstellung der politischen Geschichte von Byzanz, die auch für den Kirchenhistoriker eine wichtige Arbeitsgrundlage bietet.

Köln *Axel Bayer*

Chadwick, Henry: East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence, Oxford: Oxford University Press 2003 (Oxford History of the Christian Church). X, 306 Seiten, ISBN 0-19-926457-0, $ 99.- Paperback: Ebd. 2005. ISBN 0-19-9280169.

Der emeritierte britische Patrologe Sir Henry Chadwick (Ch.) zählt zu den renommiertesten Kirchenhistorikern unserer Tage. So erschien jüngst der dritte Sammelband mit Aufsätzen des Verfassers (Studies on Ancient Christianity, Aldershot 2006). Seit längerem ist Ch. Mitherausgeber der umfangreichen Reihe „Oxford History of the Christian Church", der auch die anzuzeigende Monographie angehört.

Entsprechend dem Titel bildet das Auseinanderfallen der Christenheit in Ost und West das Leitmotiv des Buches. Entgegen der häufigen Fokussierung der Spaltung auf das Jahr 1054 betont Ch. den deutlich seit der Spätantike wahrnehmbaren, langsamen Prozess einer zunehmenden Entfremdung, die durch theologische Kontroversen, aber auch persönliche Animositäten, tiefe Mentalitätsunterschiede und nicht zuletzt zahlreiche Missverständnisse gekennzeichnet ist. All dies mutiert nach dem traumatischen Ausgang des 4. Kreuzzuges 1204 zur offenen Feindschaft, deren Spätfolgen bis heute deutlich spürbar sind.

Ch. gliedert sein Buch in 41 Kapitel. Die vielleicht zu große Zahl an Unterabschnitten führt zu einer kleinräumigen, gleichzeitig aber gut überschaubaren Struktur. Kurze Kapitel – drei Seiten über Hinkmar von Reims (Kapitel 17: 103–106) oder knapp fünf über die Kreuzzüge (Kapitel 37: 233–237) – stehen neben ausführlichen Darlegungen (längster Abschnitt mit 16 Seiten ist das Schlusskapitel 41: 246–257). Ergänzt wird die Darstellung durch eine knappe Bibliographie (277–280) und einen ausführlichen, zuverlässigen Index (281–306). Eine kurze Einführung (1, zugleich Kapitel 1) und ein Epilog (275) umrahmen die stets gut lesbare Arbeit. Leider konnte Ch. zwei fast gleichzeitig mit seinem Buch erscheinende, einschlägige deutsche Arbeiten nicht mehr berücksichtigen (P. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002; G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens: die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche, Berlin 2002).

Auf 275 Seiten behandelt Ch. rund 1500 Jahre Kirchengeschichte. Von den Anfängen in Galiläa schweift sein Blick über die theologischen Kontroversen der Spätantike und des Mittelalters bis zur kurzlebigen Union auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1445). Im Mittelpunkt steht stets die Frage nach der Einheit der Kirche und dem Verhältnis zwischen dem von griechischem Denken geprägten Osten des Römischen Reiches, dem späteren Byzanz, und dem römischer Mentalität stärker verhafteten Westen, dessen zentrale kirchliche Autorität, der Papst in Rom, das mittelalterliche Abendland maßgeblich prägt.

Von Anfang an ist die Kirche mit dem Problem der Bewahrung ihrer Einheit konfrontiert. Die Konfliktlinien zwischen Ost und West zeigen sich erstmals auf der Reichssynode in Serdika (342/343: 15f.). Die Teilung des Imperium Romanum und der zunehmende Antagonismus der Metropolen Rom und Konstantinopel begünstigen Irritationen und Misstrauen. Die wechselseitige Rezeption theologischer Arbeit schwindet (Beispiel Augustinus, Kapitel 6: 27–33). Trotz erster schwerer Konflikte – etwa um Monoenergismus und Monotheletismus (Kapitel 11:

59–63) – überwiegen zunächst (noch) die Gemeinsamkeiten. Einen ersten tiefen Einschnitt bilden das Bündnis der Päpste mit den Franken (Kapitel 14: 77–82), der Streit um die Jurisdiktion und Mission auf dem Balkan (Kapitel 18: 106–112) und die Neuausrichtung der frühbyzantinischen Gesellschaft im Gefolge des Bilderstreites (Kapitel: 13: 71–76).

Mit dem 8./9. Jahrhundert gewinnt die Darstellung deutlich an Ausführlichkeit und Tiefe. Ch. widmet dem ereignisreichen Patriarchat des Photios (Patriarch 858–867 und 877–886) und dessen Konflikt mit Papst Nikolaus I. rund ein Viertel des Buches (Kapitel 20–30: 119–192). In dieser Epoche sieht Ch. zu Recht die ideellen Grundlagen des späteren tiefen Risses zwischen Ost und West. Das Filioque, der umstrittene Einschub in das Glaubensbekenntnis, wird nun zur Waffe gegen das Papsttum. Bei allen Gegensätzen und ekklesiologischen Friktionen bleibt aber das Bewusstsein der einen Kirche erhalten (190). Differenzen in Liturgie und Brauchtum gewinnen in einem Klima des Misstrauens zunehmend an Bedeutung, etwa die von Unteritalien ausgehende Kontroverse um die Verwendung von ungesäuertem Brot (Azymen) bei der Liturgie. Diese bildet den Hintergrund für die Bannflüche, die Kardinal Humbert von Silva Candida und Patriarch Michael Kerullarios 1054 gegeneinander richten (Kapitel 32–33: 200–218). Dieses Geschehen darf theologisch nicht überbewertet werden, manifestiert sich hier doch vor allem eine negative wechselseitige Wahrnehmung (216: „a declaration of cold war").

Bei allen Gegensätzen fehlt es auch damals nicht an Vermittlungsversuchen in Ost und West. Der Erzbischof Theophylaktos von Achrida (11. Jh.; 221) ist hier ebenso zu nennen wie der bemerkenswert selbstkritische Prämonstratenser Anselm von Havelberg (12. Jh., Kapitel 36: 228–232). Das große Projekt der Kircheneinheit scheitert aber trotz der Versuche auf dem Konzil von Lyon 1274 (248–250) und in Ferrara-Florenz (267–272).

Mit seiner handwerklich soliden Untersuchung hat Ch. sowohl was die Themenstellung als auch die Art der Bearbeitung betrifft der Ökumene mit den Ostkirchen einen guten Dienst erwiesen. Seine Darstellung folgt in deskriptiver Form den Beziehungen zwischen den Kirchen in Ost und West durch die Jahrhunderte, wobei sich der Verfasser bewusst jeglicher eigener Bewertungen enthält und seinen Blick vornehmlich auf die Theologie- und Dogmengeschichte richtet. Zumindest Grundkenntnisse in diesen Bereichen setzt die originelle Darstellung stets voraus. Dem aus ökumenischem Geist geschriebenen Buch ist nicht zuletzt dank der mittlerweile verfügbaren preisgünstigeren Paperback-Ausgabe eine weite Verbreitung, insbesondere im Bereich der Orthodoxie, zu wünschen.

Würzburg *Josef Rist*

Chadwick, Henry: The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great, Oxford/New York: Oxford University Press, 2001 (Oxford History of the Christian Church), X+730 S., ISBN 0-19-924695-5.

Henry Chadwick, der unbestrittene Doyen der internationalen Patristik, hat im Laufe seines Lebens gleich drei Gesamtdarstellungen der Geschichte der Alten Kirche veröffentlicht. 1967 verfasste er als Band I der Reihe der „Pelican History of the Church" unter dem Titel „The Early Church" eine knappe Einführung, die 1972 auch auf Deutsch erschien („Die Kirche in der antiken Welt") und seither als ein Standardwerk zur ersten Orientierung gilt. 2001 folgte das hier zur Rede stehende Buch. Doch damit nicht genug. Nur zwei Jahre später legte Chadwick eine dritte Darstellung des Themas vor („East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times Until the Council of Florence", Oxford 2003), wobei er die Linien bis ins Spätmittelalter auszog – mit einem deutlich ökumenischen Interesse.

„The Church in Ancient Society" ist also das zweite Buch der Trias: ein großer Gesamtentwurf aus einem Guss, darin sich deutlich unterscheidend von dem anderen großen Werk, das unlängst in Großbritannien publiziert wurde: dem ersten Band der von Margaret Mitchell und Frances Young herausgegebenen Cambridge History of Christianity (der allerdings nur bis zu Konstantin reicht). Das wird strukturell schon daran deutlich, dass Mitchell und Young einer Gliederung nach Identitätsmerkmalen, geographischen Zentren und theologiegeschichtlichen Entwicklungen folgen, während Chadwick i. w. chronologisch vorgeht und auf größere Gliederungseinheiten verzichtet.

Die Verknappung der Darstellungsmittel ist überhaupt typisch für dieses faszinierende Buch: Hauptsatz folgt auf Hauptsatz, häufig in asyndetischer Reihung, manche Zusammenhänge bleiben assoziativ. Eine Fülle kleiner Anekdoten und pointierter Aperçus, sententiöser Raffungen und geistiger Feinschnitte werden

von Chadwick wie winzige Mosaiksteinchen feinsäuberlich nebeneinander gesetzt. Erst im Kopf des geneigten Lesers ergibt sich daraus ein farbiges Panorama der Epoche.

Nach steilen Thesen sucht man hier vergebens, vielmehr handelt es sich um eine „unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie" im besten Sinne. Jederzeit bleibt der Verfasser ganz einer auf überflüssige Kommentare verzichtenden „pragmatischen" Geschichtsschreibung verpflichtet. Nur gelegentlich erlaubt er sich eine milde Ironie. Im Kapitel über Frauen unter Jesu Anhängern heißt es abschließend: „A childless woman might turn to a holy man to ask his intercessions that God would grant her a child. When her prayers were answered, malicious whispers could suggest that the saint had contributed more than his prayers" (S. 55). Der Tod des Arius auf einer öffentlichen Latrine wird folgendermaßen kommentiert: „Gibbon thought the story left the historian a choice between miracle and poison. Athanasius thought it providential." (S. 201).

Allenfalls der Kenner der Materie wird behutsame Akzentuierungen wahrnehmen: So verzichtet Chadwick darauf, die Pluralität des spätantiken Christentums zu betonen. Die Grenzen zwischen Kirche und Nichtkirche werden – mindestens implizit – immer klar gezogen. Auch darin unterscheidet er sich deutlich von der genannten Cambridge History. So heißt es im Kapitel über den christlichen Gottesdienst einleitend: „Yet the point of the Church in its own self-understanding lies in faith in God who became and is present to believers in Christ and through the experience of the Holy Spirit." Dies werde nicht sichtbar in Synoden oder episkopalen Entscheidungen, sondern im Gottesdienst: „Characteristic of Christian worship is a dialogue between God and the people of God. The forms which this takes are called liturgy, which is not so much a precise and prescribed pattern of sentences as a pattern of symbolic words and actions through which the presence of the Lord is realized" (S. 212). Im liturgisch grundierten Kirchenbegriff verrät sich dann doch der Anglikaner.

Trotz des erheblichen Umfanges ist die Darstellung nie geschwätzig – im Gegenteil: Vieles ist von geradezu lakonischer Kürze. So endet die „Introduction" mit der Bemerkung: „In short there was much continuity with what had gone before, but always some discontinuity" (S. 3). Sodann setzt Chadwick mit den Jüngern Jesu ein und bietet in sieben Kapiteln eine Geschichte des Urchristentums, bevor die weitere Entwicklung in den Blick kommt, die bis zu Gregor dem Großen behandelt wird und somit die ersten sechs Jahrhunderte umfasst. Ein resümierendes Schlusskapitel fehlt. Vielmehr hört das Buch mit einer knappen Darstellung der Entwicklung des Instituts der Buße völlig unspektakulär auf. Die Geschichte der Kirche ist nicht zu Ende, sie läuft einfach weiter, und daher ist für *perorationes* auch kein Ort.

Auffallend ist die Konzentration auf die handelnden Personen. Viele Abschnitte sind kleine biographische Vignetten. Das Augustinus-Kapitel etwa umfasst nicht mehr als sechs Seiten (wobei allerdings der Bischof von Hippo und sein Denken auch in anderen Kapiteln präsent sind). Theologische und strukturelle Fragen werden diesem Zugang untergeordnet. Erst ab der reichskirchlichen Zeit wird die Darstellung großflächiger, werden etwa der Gottesdienst, das Mönchtum, die Wallfahrten und eben die Buße eigens thematisiert.

Auch viel traktierte Ereignisse können in der Darstellung Chadwicks noch neue Einsichten eröffnen. Ein Beispiel ist die Regierung Konstantins: Die in letzter Zeit wieder stark diskutierte Frage nach der persönlichen Frömmigkeit des Kaisers bleibt weitgehend außen vor; stattdessen konzentriert sich Chadwick auf die Wahrnehmung der Um- und Nachwelt. Ungeachtet der Frage nach seiner ursprünglichen Bedeutung wurde das Labarum mit dem Chi-Rho-Monogramm auch von Heiden als christliches Symbol verstanden, denn sonst hätte Julian es nicht abgeschafft: „The pagans thought he had changed everything they held dear. If any Christians felt qualms of uncertainty about his [sc. Konstantins] faith, pagans did not" (S. 206; vgl. bereits S. 186). Die Verlegung des Hofes in das neu gegründete Konstantinopel hatte schwerwiegende Konsequenzen für die Zukunft der Kirche: „The erection of a parallel church authority in the Greek east imported into the political tension a difference in ecclesiology, with the Latin West thinking of the Church as a sphere or circle with Rome at its centre, the East understanding the Church of the empire as an ellipse with two foci, virtually equal in jurisdictional power, yet granting a genuflexion of supreme honour to the bishop of Old Rome who represented the Latin west. Old Rome would continue to be ceremonially visited, but it was no longer to be the western emperor's residence." Geriet die Kirche des Westens aber damit ins Abseits? Keineswegs. Chadwick fährt fort: „That gave a degree of freedom to bishops of Rome, while the proximity of the em-

peror at Constantinople to the bishop of New Rome could cause awkwardness" (S. 189). Das muss man erst einmal besser sagen!

Aktuelle Debatten wie die um die Rolle der Frauen in der Kirche (hier werden die deutschen Arbeiten von Anne Jensen und Ute Eisen zitiert) oder um den Trennungsprozess von Judentum und Christentum sind im Blick, werden aber ganz in die Geschichtserzählung integriert. Die Frage nach den Gründen der Marginalisierung von Frauen oder den Ursachen des christlichen Antijudaismus' bleiben unerörtert. Kirchengeschichte ist – wie Geschichte überhaupt – Nacherzählung, keine theologische Grundlagenreflexion. Einer klaren Positionierung des Verfassers tut dies keinen Abbruch. Über die Predigten *Adversus Iudaeos* des Johannes Chrysostomos heißt es, sie seien „passionate and scurrilous" und eine „schmerzliche Lektüre" („painful reading", S. 480).

Chadwicks Darstellung ist nicht analytisch, sondern narrativ orientiert. Sie fesselt in ihrer stilistischen Eleganz und fordert in ihrer geistigen Verdichtung. So steht sie in der besten Tradition der angelsächsischen Geschichtsschreibung – aber etwas anderes hätte man ohnehin nicht erwartet.

Bonn *Wolfram Kinzig*

Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000, ISBN 3-506-72733-8, 361 S.

Eine zusammenhängende Darstellung der altchristlichen Apologetik ist in deutscher Sprache seit Johannes Geffckens brillant-einseitiger Monographie aus dem Jahr 1907 nicht mehr erschienen (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907). Der katholische Patristiker Michael Fiedrowicz (im folgenden: Vf.) legt mit diesem Buch eine Untersuchung vor, die im Urteil ausgewogener ist als Geffckens Studie und in der Anlage über Pierre de Labriolles klassische Darstellung (P. de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle, Paris 1934; 10. (=13.) Aufl. 1948) hinausgeht: Während Labriolle die Geschichte der Apologetik gefällig zu erzählen wusste, bietet der Vf. eine gelehrte *Summa*, die enzyklopädisch nacheinander alle Aspekte des Untersuchungsfeldes systematisch ableuchtet. Völlig richtig, wenn auch unzureichend begründet (vgl. dazu die magere Fußnote S. 13), ist dabei die Ausblendung der antijüdischen Literatur, die weithin anderen Diskursregeln folgt als die antipaganen Texte.

Wie Labriolle versteht auch der Vf. Apologetik nicht als eine Erscheinung des 2. und evtl. 3. Jahrhunderts, sondern als eine theologische Haltung, die das Christentum von seinen Ursprüngen über die Konstantinische Wende hinaus bis zum „Untergang des Heidentums" begleitet hat. Untergang des Heidentums? Insofern das Heidentum immer Bestandteil der (äußeren wie inneren) Geschichte des Christentums gewesen ist, wie neuere Untersuchungen zeigen, deutet sich hier bereits ein erstes Problem an: Wo enden? Wenn man unter diesem Gesichtspunkt beginnt, in dem Buch zu blättern, so stellt man fest, dass der Vf. den ersten Teil seines Werkes, den historischen Durchgang, mit Augustin abschließt, in dessen „monumental-epochale[m] Werk *De civitate Dei*" die altkirchliche Apologetik „ebenso ihren Höhepunkt wie ihren Abschluß gefunden" habe (S. 144). Mit Orosius, der gewissermaßen als Postskript behandelt wird, sei „die von Augustin vollzogene Entflechtung von *Romanitas* und *Christianitas*" wieder „rückgängig" gemacht, „die Apologie erneut dem Wechselspiel von Politik und Geschichte preisgegeben" worden (ebenda). Überrascht fragt man sich, warum denn der Vf. apologetische Monumentalwerke wie die Kyrills von Alexandrien oder Theodorets links liegen gelassen hat, nur um nach einem Blick ins Namensregister festzustellen, dass sie bei ihm 30 Seiten *früher* im Kapitel „Die pagane Restauration unter Kaiser Julian Apostata" abgehandelt worden waren. Mit der Schließung der Athener Akademie durch Justinian habe „die apologetische Literatur griechischer Sprache" ihren Abschluss gefunden (S. 115) – immerhin über hundert Jahre *nach* Augustin!

Es will also dem Vf. nicht recht gelingen, des Stoffes Herr zu werden, was nicht allein an dessen überbordender Fülle liegt. Vielmehr ist das Buch einem geistes- und theologiegeschichtlichen Ansatz verpflichtet, der sich für ein tiefer gehendes Verständnis des schillernden Phänomens der Apologetik als eigentümlich insuffizient erweist. „Apologetik" ist im Zeitalter der Reichskirche sehr schnell nicht nur in der Tendenz, sondern geradezu „kategorial" anders als in den drei Jahrhunderten zuvor. Doch um diesen „Kategorienwechsel" in seiner Tiefe zu erfassen, hätte es ausführlicherer Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Macht einerseits und zu den Mutationen des spätantiken reli-

giösen Pluralismus auch in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext andererseits bedurft. Stattdessen lobt der Vf. in seiner Bilanz die theologische Arbeit der Verteidiger des Christentums unterschiedslos als ein „Modell der Inkulturation" (S. 313, vgl. 16). Dabei geht er von einer veralteten Theorie der Bipolarität aus (Christentum – heidnische Umwelt), das die Vorstellung der „Übersetzung" bzw. der „Übernahme" von Denkkategorien nach sich zieht. So sei es den Christen um eine „Selbstdarstellung in der Sprache der Umwelt" (S. 156; vgl. S. 160) gegangen, die „eigenen Überzeugungen" waren „in den Verständnishorizont der paganen Welt zu übersetzen" (S. 313). Dieser bipolare Ansatz geht einher mit einer Rhetorik der Eigentlichkeit, die an Definitionen vom „Wesen" des Christentums in der liberalen Theologie erinnert. Die Regeln des apologetischen Diskurses hätten bisweilen „die Dechiffrierung der in das Sprachgewand der damaligen Kultur gekleideten genuin christlichen Gedanken" erschwert (S. 16). Gewissermaßen als ein Nebeneffekt sei aus dem Prozess von „Konfrontation und Assimilation" die „Identität des Christentums" entstanden (S. 312).

Nun ist aber das Christentum (wie das Judentum) von Anfang an auch „griechisch" oder „römisch". Der „Übersetzungsvorgang" erweist sich bei genauerem Hinsehen eher als Bildungs- und Differenzierungsgewinn einer in jeder Hinsicht ambitionierten vorderorientalischen Provinzialreligion, die sich im Zuge ihrer geographischen Ausbreitung und ihres sozialen Aufstiegs die verschiedenen Ausdrucksformen der mediterranen Kulturen und Bildungsschichten erschloss und dabei zur Selbstbehauptung wie zur Selbstreflexion genötigt wurde. Insofern gibt es keinen „genuin christlichen Gedanken" unter, neben, mit oder hinter dem „Sprachgewand der damaligen Kultur". Gewand und Leib sind eins – gerade dies scheint mir übrigens auch, theologisch gesprochen, die Pointe der Inkarnation zu sein.

Problematisch wurden diese expansiven Ambitionen dort, wo man nach 311 innerhalb des Christentums versuchte, mit den herrschenden Gewalten zu paktieren, ja diese in den Dienst zu nehmen, um die nichtchristlichen Religionen, darunter dann zunehmend auch das Judentum, aktiv und bisweilen durchaus blutig zu bekämpfen. Mancher, der sich als „Verteidiger der Wahrheit" gerierte, versuchte sich nun in Wirklichkeit dem christenfreundlichen römischen Staat anzudienen, der im Kern blieb, was er schon zu Zeiten der Märtyrerkirche war: ein autoritäres, in großen Teilen korruptes System der Repression und Überwachung. So traten an die Stelle der mutigen Advokaten einer unterdrückten religiösen Minderheit nicht selten Schreibtischtäter des Unterdrückungsapparates. Der Vf. verschweigt diese „Kehrseite" des Aufstiegs des Christentums nicht (vgl. z.B. die Ausführungen zu Firmicus Maternus, S. 96-98), aber sie spielt im Abschnitt über den „universale[n] Wahrheitsanspruch des Christentums" (S. 301-311) sowie in der abschließenden Bilanz (S. 312-315) eine merkwürdig untergeordnete Rolle. Dem gegenüber werden dem spätantiken „Synkretismus" allzu geschwind „Relativismus", „Pluralismus" und „Toleranz" angelastet (S. 301-308).

Innerhalb der durch diesen Ansatz gegebenen Grenzen liegt hier ein Handbuch vor, das in zwei Teilen einen guten Überblick über die Entwicklung und die Problemstellungen des Genres gibt. Der Vf. bietet zunächst einen historischen Überblick: Er setzt mit dem Neuen Testament und jüdischen Vorbildern (warum in dieser Reihenfolge?) ein, wobei letztere zu kurz kommen. Sodann stellt er breit die „klassischen Apologeten" des 2. und 3. Jahrhunderts bis hin zu Origenes dar. Es schließt sich ein Kapitel über die „Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus und Synkretismus" an, das die christlichen Reaktionen auf Porphyrius und Hierokles behandelt. Die drei folgenden Abschnitte thematisieren die Apologetik des 4. Jahrhunderts mit den Schwerpunkten Konstantinische Wende, pagane Restauration unter Kaiser Julian und der Auseinandersetzung mit der römischen Senatsaristokratie. Mit Augustin und Orosius kommt, wie gesagt, der historische Teil zum Abschluss.

Sodann durchmustert der Vf. den Stoff erneut unter systematischen Gesichtspunkten. Er fragt nach „Formen und Methoden der Auseinandersetzung", beleuchtet die Darstellung der Ethik, untersucht die Funktion von Geschichte und Vernunft für die apologetische Argumentation und widmet sich schließlich der Konfrontation zwischen dem paganen Pluralismus und Synkretismus und dem christlichen Wahrheitsanspruch.

Die umfangreiche, gegliederte Bibliographie gibt für jeden behandelten Autor nützliche Hinweise für das Weiterstudium.

Wer eine Basisinformation über die literarische Entwicklung und die Inhalte der Apologetik sucht, findet in diesem Buch eine Fülle an Informationen. (Zu korrigieren wäre z.B. S. 38f und Biblio-

graphie S. 318f: Für Aristides bleibt die Edition von C. Vona, Rom 1950 wichtig; S. 59, Anm. 21 und Bibliographie: richtig „Van Unnik" statt „Van Unnick"; S. 314: Die Rede von einem „zyklischen Zeitverständnis der Antike" ist irreführend; vgl. W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, Göttingen 1994 [FKDG 58], S. 56-64 mit den dort aufgeführten Arbeiten von L. Edelstein, E.R. Dodds, K. Thraede, Ch. Meier u. a.). Insofern ist ein nützliches Nachschlagewerk entstanden, zumal in Verbindung mit dem mittlerweile ebenfalls vorliegenden monumentalen Quellenband, der sich in seinem Aufbau an der Monographie orientiert (Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004). In der theoretischen Modellierung der Apologetik als eines historischen Gesamtphänomens zeigt der Vf. jedoch bei aller Gelehrsamkeit Unsicherheiten, die eine kritische Benutzung dieses Werkes angeraten sein lassen.

Bonn *Wolfram Kinzig*

Mittelalter

Browe, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hrg. v. Hubertus Lutterbach und Thomas Flammer, Vergessene Theologen, Bd. 1, Münster, LIT–Verlag, 2003, 565 S., Geb., 3–8258–6233–x.

Die Aufsätze von Peter Browe (1876–1949) zählen, was die mittelalterliche Liturgie– und Frömmigkeitsgeschichte angeht, zu jener Literatur, an der die Wissenschaft auch Jahrzehnte nach ihrer Publikation nicht vorbeigehen kann. Dass die Aufsatzsammlung den Auftakt der neuen Reihe „Vergessene Theologen" bildet, macht nachdenklich. Sicherlich ist unter Spezialisten der Liturgiegeschichtsforschung Browe kein Unbekannter; genauso sicher ist allerdings, dass die materialreichen und in ihrer Fragestellung nach wie vor aktuellen Aufsätze des Jesuiten ein breiteres wissenschaftliches Publikum kaum mehr erreichen. Bezeichnenderweise widmet die jüngste, dritte Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche anders als die vorherige Auflage dem Gelehrten keinen Artikel. Umso mehr kann man den Herausgebern zu diesem Band und zum Mut, der zu einem solchen Publikationsunternehmen gehört, nur gratulieren. Der von Hubertus Lutterbach verfassten Einleitung *Peter Browe SJ (1876–1949) – Kulturgeschichtliche Anstöße aus dem moraltheologischen ‚Abseits'?* (1–12) kann man nicht nur biographische Daten, sondern lesenswerte Überlegungen über Browe im Rahmen der zeitgenössischen Moraltheologie – er hat ja als Moraltheologe gewirkt – und über den interdisziplinären Ansatz des Jesuiten entnehmen. Lutterbach stellt Browes Werk in den Kontext der Auseinandersetzung mit dem Modernismus; er habe sich durch seine Themenwahl „vor einem Konflikt mit den dogmatischen Vorgaben für die wissenschaftliche Forschung bewahrt" (7). Mit seiner Lösung von der Neuscholastik und der Öffnung für volkskundliche und kulturgeschichtliche Fragestellungen gehörte Browe zur theologischen Avantgarde seiner Zeit, wenngleich Vf. mit Arnold Angenendt kritisch festhält, der entscheidende Schritt hin zur Religions–, Kultur– und Zivilisationsgeschichte sei von Browe noch nicht vollzogen worden. Die Aufsätze Browes sind in fünf Kapiteln zusammengestellt: *I. Die Eucharistie als Wegbegleiter zwischen Geburt und Tod* (17–209), *II. Die Wundertätigkeit der Eucharistie* (211–300); *III. Die Eucharistie zu Heiligen Zeiten und an Heiligen Orten* (301–350); *IV. Vom fehlerhaften Umgang mit dem Heiligen* (351–379); *V. Verehrung, Aufbewahrung und Ersatz der Eucharistie* (381–536). Vorangestellt ist den Aufsätzen eine Bibliographie Peter Browes; Sach– und Namensregister runden den Band ab und erschließen das opulente Material, das Browe zusammengetragen hat. Die hier neu aufgelegten Aufsätze sind in doppelter Hinsicht heute noch von Bedeutung: Browe hat eine immense Zahl von Quellen konsultiert, aus denen er seine Thesen entwickelte; seine Aufsätze sind allein schon als Belegsammlung interessant. Entscheidender sind aber Themen– und Fragestellung. Nüchternheitsgebote, Armensünderkommunion, Verwandlungswunder, Kommunion in der Pfarrkirche, liturgische Delikte, Sakramentsandachten u. a. sind Themen aus

dem großen Bereich der Eucharistie, dem Browe sich neben der Bußliturgie in seinen Aufsätzen vorrangig gewidmet hat. Es sind Formen von Liturgie und Frömmigkeit, die weit in den Alltag des mittelalterlichen Menschen hineinreichen. Lutterbach hebt zu Recht hervor, Browe habe sich „auf die Bedeutung der Eucharistie für die Bewältigung des Lebens unter den ‚einfachen Leuten' im Mittelalter" konzentriert. (7) Ein Zeitgenosse Browes, Adolph Franz, schrieb 1909 im Vorwort seines Werkes „Die Messe im deutschen Mittelalter": „Will man ... einen tieferen Einblick in das religiöse Leben des Mittelalters gewinnen, so wird man erforschen müssen, wie das Volk von den kirchlichen Gnadenmitteln Gebrauch machte und wie es die das moralische Streben unmittelbar beeinflussenden Glaubenssätze auffasste und betätigte." (Freiburg/Br. 1902, VII) Ein solches Interesse an den Realitäten des Gottesdienstes, das sich nicht auf allein agendarische Vorgaben konzentriert, stellt trotz einiger entsprechend interessierter Studien aus jüngerer Zeit nach wie vor ein Desiderat der Forschungen zur Liturgiegeschichte dar. Browe muss man bei den entsprechenden Fragen konsultieren. Man wird ihn als einen Klassiker der Liturgiehistorik bezeichnen dürfen. Den Herausgebern ist dafür zu danken, ihn wieder deutlicher ins Bewusstsein gehoben zu haben. Der Liturgiewissenschaft stellen sie mit dieser Aufsatzsammlung, wie der Untertitel des Buches deutlich macht, die Aufgabe, über die kulturwissenschaftliche Dimension des Faches nachzudenken. Es wäre ein wichtiger Nebeneffekt dieser Publikation, würde diese „Provokation" zu einer engagierten Diskussion um einen marginalisierten Aspekt liturgiewissenschaftlichen Selbstverständnisses führen.– Corrigenda: Der Aufsatz „Die Elevation in der Messe" (475–508) ist zuerst nicht in der Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, sondern im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft erschienen (9. 1929, 20–66); 363 lies „Ende des 13." statt „18. Jahrhunderts"; die Tabelle auf S. 531f weicht in einigen Punkten von der Vorlage ab; hier und dort sind Abkürzungen, die in der Erstpublikation verwendet wurden, jetzt aufgelöst worden, ohne dass dies vermerkt wäre. Bedauerlich ist, dass die ursprüngliche Paginierung nicht vermerkt ist.

Erfurt *Benedikt Kranemann*

Proust, Évelyne: La sculpture romane en Bas-Limousin. Un domaine original du grand art languedocien. Préface: Marie-Thérèse Camus. Photographies: Jean-François Amelot. Paris, Éditions A. et J. Picard 2004. 355 S., 403 Abb., Grundrisse, Karten, ISBN 2-7084-0705-8.

Évelyne Proust erschließt umsichtig die romanische, ausnahmslos kirchliche Bauplastik – Kapitelle und Portale oder Portalvorhallen – des südfranzösischen Départements Corrèze, das weitgehend deckungsgleich ist mit der Südhälfte der (historischen wie heutigen) Diözese Limoges. Ihr Buch ist aus einer kunsthistorischen thèse de doctorat an der Universität Poitiers hervorgegangen. Auf eine ausführliche, chronologisch aufgebaute Überblicksdarstellung (S. 13–209) folgt ein Katalog mit Einträgen zu 24 bedeutenden Bauten (S. 211–344).

Die Metropole Limoges selbst liegt im Nordteil der Diözese. Das Bas Limousin ist ein ländliches, abgeschiedenes Gebiet, dessen mittelalterliche Denkmäler mit Ausnahme des Gerichtsportals von Beaulieu von der Kunstgeschichte kaum wahrgenommen wurden (vgl. Bernhard Rupprecht, Romanische Skulptur in Frankreich, München 1975; Eliane Vergnolle, L'art roman en France. Architecture, sculpture, peinture, Paris 1994). Es gehörte zum Herzogtum Poitou und ab 1158 zum aquitanischen Territorium der Plantagenets, wies nur ein größeres Kanonikerstift (Brive/Saint-Martin) auf, dafür zahlreiche Priorate und acht Abteien (darunter Beaulieu/Saint-Pierre, Meymac/Saint-Julien, Tulle/Saint-Martin, Uzerche/Saint-Pierre und Vigeois/Saint-Pierre). Cluny war frühzeitig präsent; schon seit 930 war das bedeutende Kloster und Wallfahrtszentrum Saint-Martial in Limoges, dessen künstlerische Strahlkraft nur mehr vage geschätzt werden kann, mit Cluny verbunden. Im 11. und der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erlebte das Land eine friedliche Stabilität, während der zahlreiche Kirchenbauten entstanden. Davon ist ein beachtlicher Teil erhalten, weil das Land in der Folge verarmte.

Zu den Baudaten gibt es so gut wie keine Quellen, und einige mutmaßliche autoritative Vorbildbauten sind verloren: die später neu gebaute Kathedrale von Limoges (Papstweihe 1095) sowie – beide in der Französischen Revolution abgerissenen – Saint-Martial in Limoges und die Abteikirche von Tulle (1103 begonnen). Évelyne Proust stilkritische Sichtung des Bestands führt zu folgendem Ergebnis:

Einiges geht schon auf die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts zurück. Die Kapitelle der Prioratskirche von Bort-les-Orgues gehören stilistisch zu einer Gruppe von Skulpturen in Auvergne, Velay und Bourbonnais. Rankenkapitelle in Laguenne stehen motivisch Buchschmuck und einem Kapitell aus Saint-Martial in Limoges nahe. Um 1100 entstehen Großbauten in Uzerche, Beaulieu und Brive. Für die Skulptur des 1076 an Cluny gekommenen Beaulieu finden sich wiederum gute Vergleiche in Saint-Martial. Mit dem Chor der Stiftskirche von Brive, um 1090–1120, beginnt die Ära thematisch anspruchsvoller szenischer Kapitelle (Samson und der Löwe, Engel und König [David? 1 Par 21, 16–30?], Christus in Fesseln, Befreiung Petri, Seelenwägung, unbekannte Szene); die Bildhauer dürfte man auf den Großbaustellen in Conques und Toulouse verpflichtet haben (S. 46–73).

Das Schiff von Brive ist im 13. Jahrhundert durch einen Neubau ersetzt worden. Hier vermutet Proust einleuchtend die Schulung einer Gruppe von Bildhauern, die nach 1100 zahlreiche Bauten der Region mit figürlicher Kapitellskulptur beliefern („groupe des vallées de la Vézère et de l'Auvézère"), vor allem die Kirchen von Arnac, Lubersac, Saint-Robert und Vigeois, und über die Diözese hinaus (ins heutige Haute-Vienne: Le Dorat und Solignac; ins Poitou: Saulge bei Montmorillon). Vigeois und die Prioratskirche von Lubersac haben im Chor, teils auch am Außenbau Kapitellserien mit Christuszyklen (16 Szenen mit einem Schwerpunkt auf dem öffentlichen Wirken bzw. 17 Szenen mit Jugend, Tempelreinigung und Passion Christi, Seelenwägung und Weltgericht, dazu Befreiung Petri und drei Stephanusthemen). In Arnac-Pompadour zeigen 7 Kapitelle biblische Szenen (Übersichten S. 115 f. und thematische Übersicht S. 81).

In den 1130er Jahren griff die Abtei Beaulieu für ihr prachtvolles Südportal mit Vorhalle nicht auf diese einheimischen Kräfte zurück, sondern folgte in Gesamtanlage, Stil und manchen Einzelmotiven dem prominenten Vorbild der Abteikirche von Moissac. Proust nimmt einleuchtend an, der Meister von Beaulieu habe zeitweise selbst im südlichen Languedoc gearbeitet. Sie findet in Moissac vereinzelte Motive der Limousin-Architektur und möchte daraufhin, für das Limousin ehrenvoll, die künstlerische Konstellation als ein Geben und Nehmen der Regionen deuten. Zum theologischen Programm von Beaulieu verweist sie auf die Arbeiten von Peter K. Klein und Yves Christe (zuletzt Klein, Programmes eschatologiques, fonction et réception historiques des portails du XIIe siècle: Moissac, Beaulieu, Saint-Denis, Cahiers de civilisation médiévale 33, 1990, S. 317–349).

Die Portalvorhalle von Beaulieu hat bescheidenere Anlagen in Saillac und Lagraulière, Collonges und Saint-Chamant, vielleicht auch in Brive angeregt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bezeugen die wenigen noch anfallenden Steinmetzarbeiten, angesichts der politischen Entwicklung verständlich, einen Verfall der Qualitätsansprüche. Ab den 1180er Jahren macht sich dann die frühe Gotik spürbar, ausgehend vom „Plantagenet-Stil" und dem Zisterzienserkloster Obazine.

Kein Bildhauername ist überliefert. Indizien weisen auf frühzeitige Spezialisierung und ein gewisses Maß an Organisation von Werkstätten; bei Kleinformaten gab es offenbar Heimanfertigung und Versand. Wie weit die Themen (samt Vorlagen?) vom Auftraggeber vorgegeben wurden oder im Belieben der Künstler standen, bleibt der Mutmaßung überlassen. Bei den thematischen Kapitellserien liegt der Rückschluss auf zyklische Bildvorlagen nahe, doch wohl Buchmalerei in geistlichem Besitz. Für den Bildtypus der Kreuzigung in Lubersac gilt sinngemäß Stratfords Hinweis auf ottonischen Hintergrund des ikonographisch (nicht stilistisch) verwandten Kapitells im südburgundischen Fautrière (Neil Stratford, Le portail de Neuilly-en-Donjon, Congrès archéologique de France 146, 1988, Bourbonnais [erschienen 1991], S. 311–338, hier 319 und 324). Von einem komplexeren Programm kann am Portal von Beaulieu die Rede sein, nicht aber in der Kapitellplastik, die, auch wenn farbig gefasst, gegenüber etwa Apsis- und Wandmalerei stets einen untergeordneten Dekor bildete.

Prousts Datierungen sind durchweg sorgfältig abgewogen, nur mitunter wohl hyperexakt; auf ein Jahrzehnt genau funktioniert die Stilkritik – vergleichbar der Paläographie – nur in einem reinen Gedankenraum. Die Abbildungen sind wohltuend sachlich aufgenommen, aussagekräftig und gut gedruckt. Da sie fast durchweg nicht dem Katalog zugeordnet sind, sondern die Argumentationen des ersten Teils begleiten, muss man die Abbildungen, wenn man einen bestimmten Ort sucht, über das Register aufspüren.

Überzeugend zeichnet das schöne Buch das Bild eines eigentlich randständigen Gebiets, in dem aber einzelne geistliche Zentren mit Hilfe externer Bildhauer ehrgeizige Bauten verwirklichten, welche im

Land schulbildend wirkten und dank glücklicher Konjunkturumstände das Erscheinungsbild einer ganzen Kirchenlandschaft auszuprägen vermochten.

München *Peter Diemer*

Padberg, Lutz E. von: Bonifatius. Missionar und Reformer (Beck'sche Reihe 2319) München: Beck Verlag 2003, 128 S.

Der vorliegende Band darf zum einen als die knappe Bündelung der etwa 300 Publikationen gelten, die der Paderborner Mediävist zu Leben und Werk des Bonifatius bislang vorgelegt hat; zum anderen fällt die Publikation des Taschenbuches in die geldwerte Nähe des 1250. Todestages des Bonifatius im Jahre 2004. – „Dieser Band bietet einen kompakten Überblick über das Leben und das Wirken einer der großen Persönlichkeiten des Frühmittelalters." Wird der Band diesem, auf das Außen-Cover gedruckten Anspruch gerecht?

Der Vf. gliedert das Buch in zehn Kapitel. Das vorgeordnete Kriterium für die Gliederung ist chronologisch und orientiert sich an der Biographie des Bonifatius; vertiefende Kapitel, die die politischen und christlichen Horizonte einzubeziehen suchen, unter denen Bonifatius lebte („Missionsalltag", „Reform", „Kirchenpolitik" etc.), finden sich jeweils dann in die Gesamtdarstellung eingefügt, wenn sie für das Verständnis der entsprechenden biographischen Lebensstationen des Bonifatius relevant werden.

Im Ergebnis ist die Darstellung auch dank eingefügter Karten übersichtlich und auf das Wesentliche konzentriert: die Kindheit, die Ausbildung im angelsächsischen Kloster Exeter bzw. später Nursling seit seinem siebten Lebensjahr, schließlich sein Wirken als Lehrer und Abt im Kloster, bevor er sich beinahe 40-jährig entschied, zur Ausbreitung des Glaubens von England aus auf den Kontinent hinüberzuwechseln. Dort ließ er sich in den Dienst der Christianisierung hinein nehmen; päpstlich legitimiert und bis hin zum Palliumsträger aufgewertet, suchte er das Christentum unter anderem in Friesland, Hessen, Thüringen oder Bayern durch die Verkündigung des Evangeliums sowie durch organisatorische Maßnahmen zu verwurzeln. Die Fülle all jener Fakten, die der Vf. auf knappem Raum zusammenstellt, bevor er das Sterben des Bonifatius schildert, ist bekannt und kann hier nicht einzeln rekapituliert werden.

Eine Bewertung des Buches sollte sich nicht begrenzen auf die Erwähnung manch eigenwilliger Position, die der Vf. auch in früheren Publikationen schon wichtig gemacht hat: So legt er beispielsweise großen Wert darauf, dass Bonifatius und seine Gruppe nicht als Märtyrer, sondern als Opfer eines Raubmordes gestorben seien. Grundlegender ist, dass das Ringen um eine möglichst knappe Präsentation dazu geführt hat, dass das ‚Herz' von Bonifatius' Reformbestrebungen dem Leser/der Leserin ohne genaue Vorkenntnis unzugänglich bleibt. Padberg formuliert: „Die Ewige Stadt [Rom] symbolisierte für ihn [Bonifatius] das irdische Zentrum seines Glaubens." Dass aber in der bonifatianischen Orientierung am Apostel Petrus, den er in Rom gegenwärtig sah, die heutigen Zeitgenossen abwegig anmutende Überzeugung des einen, allein wirksamen Ritus wurzelt, um dessentwillen man sogar abweichende Heiligtümer zerstörte, lässt der Vf. nicht erkennen; dass die monastische Erziehung des Bonifatius ebenso wie sein Reformwerk im Mühen um eine Petrifizierung des Abendlandes wurzelt (durch das Engagement für petrus-gefällige Bistümer; durch den Aufbau petrus-zentrierter internationaler Netzwerke mittels Petrus-Liturgie und Translation von Petrus-Reliquien etc.), findet bei Padberg keinen Widerhall.

So stimmt man dem Vf. abschließend in seiner Einschätzung zu, dass „nach wie vor unübertroffen die zum Jubiläum von 1954 erschienene Bonifatius-Biographie von Theodor Schieffer ist, (...) die das Leben des Heiligen umfassend in den Gesamtzusammenhang der Epoche stellt".

Essen *Hubertus Lutterbach*

Bodarwé, Katrinette: Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Bd. 10), Münster: Aschendorff Verlag, 2004, 557 S., ISBN 3-402-06249-6.

Fast 50 Jahre, nachdem Bernhard Bischoff mit der Dokumentation des Skriptoriums von Chelles die Grundlagen zur Erforschung der Bildung in frühmittelalterlichen religiösen Frauengemeinschaften bereitstellte, erscheint mit der Dissertation von Katrinette Bodarwé eine Studie, die – über vorliegende Einzelstudien hinaus – die allgemeine Rolle von Sanctimonialen im frühmittelalterlichen Bildungsleben klären will. Dieses auf eine Synthese zielende Vorhaben macht es erforderlich, einer Reihe offener Fragen nachzugehen, insbesondere den folgen-

den: Gehörten die lateinkundigen *litteratae* zum Ordo der Oratores? Welche Art von Bildung erhielten die Frauen gemäß bestimmter Bildungsideale und Unterrichtsprogramme? In welchen Formen wurde die Bildungsvermittlung organisiert? Welche Funktionen hatte die Bildung der Sanctimonialen in ihrem Lebensalltag, von der Liturgie bis zur Verwaltung, und im gesellschaftlichen Kontext?

Die Verfasserin begibt sich zur Beantwortung dieser und anderer Fragen auf eine geradezu archäologisch operierende Spurensuche, um mittels paläographischer und codicologischer Beobachtungen die Praxis des Schreibens und Lesens anhand von Handschriften und Buchbeständen in den drei stiftisch organisierten Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg offen zu legen. Auf einen Einbezug mündlich oder textil tradierter Bildung hat sie mit einleuchtenden Begründungen bewusst verzichtet (S. 12, 358f.).

Mit Gandersheim, Essen und Quedlinburg stehen drei Kommunitäten im Mittelpunkt, die im 10. und 11. Jahrhundert enge Verbindungen zur ottonischen Königsfamilie hatten und von Königstöchtern geleitet wurden. Mehrere Momente qualifizieren diese Konvente für eine vergleichende Studie zur Bildungssituation der hochadligen Elite: die herausragende Stellung, was ihre Verfassung und Ausstattung ebenso betrifft wie die politische und familiale Rolle der Äbtissin, Ähnlichkeiten im Hinblick auf ihr Selbstverständnis und den Zugang zu Ressourcen, Informationen, Wissen und Büchern, ihr Vorbildcharakter als kulturelle Zentren und potentielle Vermittler von Bildungsmaßstäben, die günstige Quellenlage und die Vergleichbarkeit ihrer Entwicklung (mit dem Verlust der Königsnähe versiegte die Überlieferung im späteren 11. Jahrhundert). Inwieweit die drei Kommunitäten, was ihr Bildungsniveau angeht, mit anderen, deutlich weniger privilegierten Einrichtungen unterhalb der elitären Spitze vergleichbar sind, muss allerdings dahingestellt bleiben.

Die zentralen Kapitel des Buches über das Schreiben und Lesen sind flankiert von Kapiteln über schulische Bildungsvermittlung und Autorinnen (vor allem Hrotsvit). Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Hauptteile.

Katrinette Bordarwé untersucht darin zunächst anhand der aus Gandersheim, Essen und Quedlinburg überkommenen Handschriftenbestände die Schreibgewohnheiten in den dortigen Skriptorien. Letztere charakterisiert sie als Gebrauchsskriptorien, in denen geschulte Sanctimonialen gemeinsam vorrangig Bücher für den eigenen Bedarf produzierten. Bemerkenswerterweise zeigen die drei Konvente übrigens bei allen Parallelen durchaus je eigene Kennzeichen im Umgang mit Schrift und Schriftlichkeit. In Essen z. B. war anders als in Gandersheim und Quedlinburg meistens nur eine Schreiberin mit der Entstehung einer Handschrift befasst, die Essener Schreibkräfte arbeiteten gelegentlich mit Werdener Händen zusammen, und die Sanctimonialen in Essen scheinen – bei aller literarischen Produktivität und einer hohen Anzahl nachweisbarer Schreiberinnen – bewusst keine historiographischen Werke verfasst zu haben.

Das Kapitel über „Formen alltäglicher Schriftlichkeit" macht deutlich, dass die Nutzung von Schrift alle Lebensbereiche durchdrang. Reliquien wiesen sich durch ihre schriftlichen Bezeichnungen als Heiltümer aus, Objekte verschiedener Art wurden schriftlich identifiziert und katalogisiert, *memoria* wurde durch schriftliche Namenseinträge ermöglicht, Kommunikation im Inneren und nach außen erfolgte mittels der Schrift, von Schriftzeugnissen im Kirchenraum bis hin zu Briefen.

Um herauszufinden, was und wie die Sanctimonialen lasen, vorlasen und hörend rezipierten, hat die Verfasserin eine Rekonstruktion von Buchbeständen unternommen und die Formen der Buchbenutzung in verschiedenen Gebrauchssituationen untersucht. Anhand der Benutzungsspuren weist sie unter anderem nach, wie intensiv bestimmte Bibeltexte in „Lern-Gebrauchsschriften" eingesetzt wurden, während Prachthandschriften „nur zu den feierlichsten Anlässen herangezogen wurden und nicht der Vermittlung von Inhalten dienten" (S. 259). Wachsflecken und Brandlöcher von Funken in einer Handschrift der Homilien Gregors des Großen führen eindrucksvoll vor Augen, wie häufig diese Schriften des überaus beliebten Autors bei Kerzenschein gelesen wurden.

Dank der Autopsie der überlieferten Handschriften mit ihren Benutzungsspuren erweisen sich die Kommunitäten als Einrichtungen, in denen schriftgebundene Bildung keinem Selbstzweck diente. Vielmehr nutzten die Sanctimonialen das Schreiben und Lesen „zur Gestaltung ihrer eigenen Lebenswelt" (S. 230), zum „Ausbau intellektueller Kapazitäten" (S. 192), zum Erwerb „einer religiösen und liturgischen Kompetenz" (S. 335), für Verwaltungs- und Ordnungszwecke, zur Selbstdarstellung (auch der eigenen Vergangenheit) und Kommunikation. Es

gehört zu Katrinette Bodarwés wesentlichen Leistungen, anschaulich zu machen, in welchem Maß der Alltag von Schriftlichkeit geprägt war, welche Rolle eine pragmatische Orientierung spielte und welchen Stellenwert herausragende Gelehrsamkeit und Kunstfertigkeit hatten. Griechische Messtexte und Inschriften aus Essen etwa sind kein Beleg für dort vorhandene Griechischkenntnisse, sondern dienten der liturgischen Ausschmückung und der Demonstration des hohen Rangs der Äbtissinnen.

Die Spitzenstellung, die die in Gandersheim, Essen und Quedlinburg lebenden Frauen in der ottonischen Gesellschaft, im weltlichen Leben wie in der Kirche einnahmen, bestimmte das Niveau ihrer Bildung. Den immer noch grassierenden, wiewohl überholten Vorstellungen von Stiften und Klöstern als Versorgungseinrichtungen für Frauen stellt das Buch pointiert die Erkenntnis entgegen, dass in den untersuchten Kommunitäten Frauen ausgebildet wurden, „die in der ottonischen Gesellschaft ähnlich entscheidende Funktionen übernehmen konnten wie Geistliche in Reich und Kirche" (S. 356), und dass die Konvente daher durchaus mit Domschulen verglichen werden können.

Wenn die Verfasserin bescheiden resümiert, dass ihre Ergebnisse „in mancher Hinsicht enttäuschend wirken" mögen, so ist dem entgegenzuhalten, dass ihr im Gegenteil eine aufwendig und akribisch erarbeitete, umfassend dokumentierte und gut lesbare Studie gelungen ist, auf die sich jede weitere Forschung zum Thema stützen wird.

Bremen *Cordula Nolte*

Oberste, Jörg: Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters; Bd. 2: Städtische Eliten in Toulous (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bd. 17,1/). Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 2003, IX und 347 bzw. IX und 400 S., Geb., ISBN 3-412-15902-6.

Es ist vielleicht etwas ungewöhnlich, wenn sich ein Neuzeit-Historiker zur Rezension eines explizit mediävistischen Buches versteigt, das nicht in engerem Sinne in sein Arbeitsgebiet, sondern eher in das Feld seiner Lehre gehört. Dieses Vorgehen mag seine Rechtfertigung darin finden, dass die beiden Bände von Jörg Oberste, 2001 an der TU Dresden als Habilitationsschrift im Rahmen des Dresdner Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit" entstanden, an anderer Stelle von berufener mediävistischer Seite ihre Exzellenzbescheinigung bereits gefunden haben (vgl. HZ 279/2004, 453ff.; ZfG 52/2004, 1049ff.; ZHF 32/2005, 494ff.). Darüber hinaus soll jedoch deutlich gemacht werden, dass die Lektüre dieses *Opus Magnum* auch für den Reformations- und Frühneuzeithistoriker faszinierende Einsichten und Denkanstöße bereit hält.

Jörg Oberste gelingt es, in zwei je eigenständigen und dennoch strukturell zusammen gehörigen Bänden Fragestellungen miteinander zu verklammern, deren Nahtstelle seit Jahrzehnten implizit gewusst und teils auch reflektiert, bislang aber nicht in so systematischer Weise exemplarisch transparent gemacht wurden: erstens die Entstehung bürgerlicher Stadtkommunen und Eliten und ihre Verflechtung mit Pfarr-, Stifts- und Ordenskirchen, die damit verbundenen Probleme einer städtischen Wirtschaftsethik, die soziale Einbindung des tiefgreifenden Wandels von Bußtheologie und Bußpraxis im hohen Mittelalter und der damit verbundene Wandel der Todes- und Jenseitsvorstellungen, zweitens aber – höchst einleuchtend integriert – die städtische Verwurzelung des südfranzösischen Katharismus, die in dieser analytischen Genauigkeit bislang ausschließlich für den dörflichen Bereich vor allem am prominenten Beispiel Montaillou erarbeitet worden war, sowie die politischen, sozialen und religiös-kulturellen Folgen der Albigenserkriege und der entstehenden Inquisition.

Schon diese Aufzählung macht deutlich, wie weit Oberste den reflexiven Bogen seiner Studie gespannt hat und wie genau er die wechselseitigen Abhängigkeiten dieser Prozesse zu versprachlichen versteht. Der Schwerpunkt des ersten Bandes liegt auf wirtschaftsethischen Entwicklungen von der Pariser Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts bis zu den Bettelordenspredigten des Spätmittelalters: Das strikte Wucherverbot, welches sämtliche Zins-, Leih- und Wechselgeschäfte in den entstehenden mittelalterlichen Städten einschloss, wandelte sich zu einer adäquaten Sozial- und Gesellschaftslehre, welche den Tatsachen und Bedürfnissen des städtischen Kapitalmarktes und der bürgerlichen Eliten Genüge tat, ohne in eine ideologische Legitimation dieser Wirtschaftspraxis abzugleiten. Vielmehr wurde die Wirtschaftsethik Ursprung und Anlass einer ausgreifenden pastoralen Reform, welche in Predigt und Beichte

jenseits der klassischen Drei-Stände-Lehre eine subtile Wahrnehmung städtischer Wirklichkeit in ihrer sozialen Ausdifferenzierung, ihren Lebensbedingungen, ihrem Wirtschaftsgebaren und ihren politischen Zielen und Strategien greifbar werden ließ. Der Band liest sich vielfach wie eine Geschichte der theologischen Schulen im Hinblick auf den Reformbedarf der Kirche im 12. und 13. Jahrhundert. Die Wirtschaftsethik erweist sich als ideales Präsentationsfeld des Grundproblems von „Norm und Struktur": Oberste kann brillant zeigen, wie Theologie auf Wirklichkeitswahrnehmung reagiert und ihrerseits Pastoral und religiöse und kulturelle Praxis in den Städten zu prägen beginnt.

Der zweite Band situiert diese Diskurse in der Entwicklung der städtischen Eliten in Toulouse. Mit erneut meisterhafter Genauigkeit, die freilich dem Leser auch einige Geduld abverlangt, zeichnet Oberste die Rolle des Religiösen in den sozialen Strategien des aufsteigenden Wirtschaftsbürgertums in der südwestfranzösischen Metropole nach. Der Katharismus wurde synkretistisch als individualreligiöser Erlösungsweg betrachtet; für die sozialen und politischen Strategien der großen Toulousaner Familien blieb freilich die Verbindung mit den Pfarr-, Stifts-, und Ordenskirchen, ihren Heiligen und Reliquien und der „Öffentlichkeit" ihrer Liturgien und Stiftungen ein unverzichtbares Forum der Repräsentation und der Legitimation städtischen Machtanspruchs. Hier entfaltete die pastorale Wende um 1200 eine doppelte Wirkung: Einerseits erreichten Kirche und städtische Eliten einen pastoralen Kompromiss, der dem wirtschaftsbürgerlichen Berufsgebaren einen Heilsweg öffnete und damit dem Katharismus auf lange Sicht hin religiös das Wasser abgrub. Auf der anderen Seite jedoch wurde auf diesem Wege eine kommunale Ethik implementiert, welche nicht nur ein hohes Engagement städtischer Eliten für öffentliche Belange, sondern auch für das kulturelle und religiöse Leben der Städte beinhaltete und spätestens auf dem Sterbebett bzw. im Testament die Restitution wucherisch erworbener Gewinne verlangte und Stiftungen zu Gunsten der Kirche, die aus Unrecht erworbenem Gewinn stammten, gründlich problematisierte. „In der Konsequenz kann man der distributiven und restituierenden Religiosität eine ethische, für das städtische Gemeinwesen insgesamt förderliche Einwirkung auf das Wirtschaftshandeln jener Gruppen bescheinigen, die nicht nur die ökonomischen Ressourcen bündelten, sondern darüber hinaus im Lauf des 12. Jahrhunderts in die politische Führung der Stadt hinein wuchsen." (II, 306) Der Kompromisscharakter dieser ethisch ernsthaften Religiosität bestand einerseits darin, eine „Religiosität der letzten Stunde" anzubieten, welche ethische Forderungen mit wirtschaftlichem und politischem Aufstiegswillen biographisch vereinbar machte, andererseits städtischen Eliten einen religiösen Handlungsraum zur Verfügung zu stellen, in dem sie ihren politischen Führungsanspruch im Medium religiöser Symbolik sichern konnten. Freilich gehörten auch die Kirchen in der arrondierenden Umschichtung vormals laikalen Besitzes in geistliche Hände zu den Nutznießern dieser Entwicklung.

Der Katharismus, die Albigenserkriege und die Inquisition haben diesen Prozess ausgelöst, ihn beschleunigt und gleichzeitig zunehmend als Störfaktor gewirkt. Oberste macht bis ins Kleinste nachvollziehbar, wie die Verflechtung der städtischen Eliten mit dem kommunalen Kirchenwesen und die darauf aufbauenden Legitimationskonstruktionen den Albigenserkrieg als Eroberungskrieg des Nordens gegen den Süden, nicht aber als Religionskrieg gegen den Katharismus erfahrbar machten und wie scharf sich die Kommune von Toulouse gegen kulturelle Zumutungen und politische Autonomiebeschneidungen wehrte. Gleichzeitig freilich erschöpften sich die Aufsteigerfamilien in diesen Kämpfen um die Einheit der Stadt und die Autonomie des Südens und mussten anderen Gruppen Raum einräumen, welche Inquisition, entschiedene Orthodoxie, Unterdrückung des klandestinen Katharismus und Akzeptanz von Autonomieverlusten in ihr eigenes soziales Aufsteigertum zu integrieren vermochten.

Für den Neuzeit-Historiker sind die Studien von Oberste jenseits des unmittelbaren Gewinns, den er aus den materialgesättigten Analysen zieht, auch im Blick auf den Zusammenhang von Religion und städtischer Wirtschaftsentwicklung in der Neuzeit von größtem Interesse. Es kann gar nicht ausbleiben, die Ergebnisse dieser Studie vor dem Hintergrund nach wie vor angeregter Max Weber-Debatten zu lesen. Oberste zeigt die Entstehung einer ökonomisch wie spirituell konstruierten Gemeinschaft von Stadt und Kirche, von der beide Seiten profitierten: Die Kirche empfing reiche Stiftungen, aber etablierte sich gleichzeitig als gehörte Autorität für eine individualisierte Gewissensreligiosität. Oberstes Studie stellt im Grunde das Mittelalter-Bild Max Webers vom Kopf auf die Füße. Weber war dem System der mittelalterlichen Stadt gegenüber

skeptisch: Schutz nach außen, Friede und Eintracht nach innen, beides habe in seinem Ziel, der Förderung des Gewerbes, mit religiösen Normen konkurriert. Weber sah zwar Kapitalismus, kaum aber einen ethisch qualifizierten Kapitalismus am Werk: bestenfalls etwas geduldet Indifferentes, kompensiert durch die Zahlung von „Gewissensgeldern". Nun jedoch zeigt sich, dass die mittelalterliche Wirtschaftsethik die Entwicklung der Stadt gerade in ihrem Doppelbezug auf Privatheit und Gemeinschaft eher beflügelt als gehemmt hat. Fünf Elemente, für die Kirche so bedeutsam wie für das aufsteigende Stadtbürgertum, kennzeichnen dieses Konzept: die Verinnerlichung des Gewissens, die Respektierung und Förderung des freien Willens im Berufshandeln, die Ethisierung kommunaler Lebensbezüge, die Legitimation von Herrschaft durch ihre christliche Fundierung und letztlich deren Veröffentlichung im Integrationsmedium der Liturgie.

Die neue Spätmittelalter- und Reformationsforschung zeigt, dass die Hinwendung der Städte zur Reformation im Wesentlichen eine Folge dieser wirtschafts-, gesellschafts- und religiositätsgeschichtlichen Entwicklungen gewesen ist. Die Entstehung des kapitalistischen Geistes in den okzidentalen Städten kann also im Grunde nicht als eine Folge der Reformation und ihrer Theologie gelesen werden, sondern es verhält sich nachgerade umgekehrt: Die Hinwendung der Städte zur Reformation ist zu verstehen vor dem Hintergrund jener ökonomisch-sozialen und religiösen Strukturbedingungen, die das Mittelalter schuf und die Berndt Hamm jüngst unter den Stichworten „Bürgertum und Glaube" als „Konturen der städtischen Reformation" präzise erläutert hat. Freilich führte diese Entwicklung auch einen Bruch herbei, der vor allem die öffentlichen kultischen Repräsentationsmöglichkeiten des Sozialen und Politischen im Liturgischen betraf. Die kulturelle Auseinanderentwicklung der Konfessionen bis ins 19., teils 20. Jahrhundert hinein dürfte hier eine ihrer wesentlichen Ursachen haben: Es bliebe in neuen Längsschnitt-Forschungen zu untersuchen, inwieweit gerade diese Tatsache der Grund war, dass vorwiegend protestantische bürgerliche Vergemeinschaftungen in medialen Räumen inszeniert wurden, die mit der Religion teils nur noch lose, teils spannungsreich verknüpft waren: die Aufklärung, die Entstehung der modernen politischen Bewegungen, die Nation etc. Dementsprechend scheint es denkbar, den Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in den Struktureigentümlichkeiten, die er ausbildete, aber auch in seiner Welt- und Lebensauffassung als den letzten Versuch einer eigenständigen Symbolisierungsleistung für den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft zu deuten, nachdem im Gefolge der Französischen Revolution und der Säkularisation die nachreformatorisch neu entwickelten Grundformationen einer religiösen Repräsentanz des Öffentlichen, des Gesellschaftlichen wie des Staatlichen, mit der katholischen Staatenwelt des Ançien Régime untergegangen waren. Es unterscheidet – religiös wie politisch wie gesellschaftlich und wirtschaftsethisch – Katholiken von Protestanten, dass erstere sich der modernen Fragmentierung der Lebensbereiche und ihrer Eigengesetzlichkeiten nur bedingt unterwarfen, während der Protestantismus bestimmte vorwiegend religiös konnotierte Symbolisierungen der Vergemeinschaftung nicht mehr zuließ.

Kurz: Weit über eine mustergültige moderne Mediävistik hinaus haben wir es hier mit ungeheuer anregenden Gesprächsangeboten über die Epochengrenzen hinweg zu tun.

Tübingen *Andreas Holzem*

Dalarun, Jacques (Ed.): Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France. Actes du colloque de Fontevraud 13–16 décembre 2001, (Disciplina Monastica 1), Turnhout 2004 (Brepols), 358 S. ISBN 2-503-51578-9.

Während die gregorianischen Reformen in Deutschland zumeist wie automatisch mit dem Investiturstreit assoziiert werden, nahm die französische Tagung zu Robert von Abrissel und dem Kloster Fontevraud ebenso selbstverständlich einen anderen Blickwinkel ein. Vier Themenkomplexe bestimmten die fünfzehn Beiträge zum 900jährigen Jubiläum des 1100 oder 1101 gegründeten Doppelklosters, das quasi als Experiment der Kirchenreformen des 11./12. Jahrhunderts aufzufassen sei.

1. Die Interdependenzen zwischen Kirchenreform einerseits und kulturellen wie sozialen Veränderungen andererseits: Sie waren von dem Widerspruch geprägt, dass die päpstliche Seite zur Mitte des 11. Jahrhunderts im Tal der Loire mehrere Anstrengungen unternahm, kirchliche Reformen in Abstimmung mit den politischen Kräften umzusetzen, die Abhängigkeiten und Allianzen zwischen den Inhabern politischer und geistlicher Ämter sich diesem Ansinnen jedoch zunächst deutlich widersetzten (Foulon). Eine positive

Resonanz fanden die Reformen im städtisch geprägten Milieu, wo sich unter den Laien und hier insbesondere den Frauen ein neues, für die Lehren der asketischen Eremiten und der Wanderprediger aufnahmebereites Publikum entwickelte (Caby, Tilliette). Gleichzeitig verfolgten aber die kirchlichen Reformkreise das Ziel, radikale Reformansinnen, wie man sie auch bei Robert von Arbrissel zu finden glaubte, durch die Rückbindung an bestehende Strukturen wie eben z. B. klösterliche Gemeinschaften zu zähmen (Arnoux).

2. Die neue Gestaltung und Ausrichtung von Frauenklöstern einschließlich der Problematik der cura monialium: Bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts überwog die kanonikale Lebensform für Frauen als Mittel der Statussicherung für Witwen und der Ausbildung für junge Mädchen aus adeligem Stand. Erst mit den Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts eröffneten sich auch andere religiöse Lebensformen für Frauen (Parisse, L'Hermitte-Leclercq). In Fontevraud lag die Leitung der Gemeinschaft – für Doppelklöster ja gar nicht so ungewöhnlich – in den Händen der Äbtissin; gleichzeitig war Fontevraud das Zentrum einer Reihe ihm unterstehender Priorate. Die interne Verteilung von weltlicher und geistlicher Macht in Doppelklöstern dürfte auch künftig ein Thema weiterer intensiver Forschung sein, wie im deutschsprachigen Raum jüngst in Beiträgen von Stephanie Haarländer präsentiert.

3. Die Entwicklung des Klosters Fontevraud in seiner architektonischen und spirituellen Ausgestaltung als Beispiel für die praktische Umsetzung der kirchlich-monastischen Reformen (Favreau, Pon, Prigent, Melot): Die Neuentdeckung einer Abschrift der originalen Statuten von Fontevraud und eine neue Chronologie der bisher bekannten Statuten zeigen ihre Veränderung in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Dalarun). In den rechtlichen Auseinandersetzungen des Klosters wurden in der jurisdiktionellen Praxis Zweikämpfe und Gottesurteile durch neue Prozessformen abgelöst, die auf Zeugenschaft basierten (Barthélemy). Mit Blick auf die Kreuzzüge bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts und dem Aufstieg Fulkos V. aus einem kleineren, Fontevraud benachbarten Adelsgeschlecht zum König von Jerusalem wurde Fontevraud auch zur Verkörperung der wieder gewonnenen heiligen Stadt (Touati).

4. Die schillernde Gestalt des Robert von Arbrissel: Er wird vorgestellt in seiner Sozialisation, als Prediger, Asket und Gründer einer klösterlichen Gemeinschaft (Longère). Doch insgesamt standen im Mittelpunkt der Tagung weniger seine Person selbst als ihr Nachwirken in der Gründung von Fontevraud als Reformkloster und die beiden Viten, die den hagiographischen Rahmen für seine umstrittene Gestalt schufen (Dalarun).

In seiner Zusammenfassung charakterisiert Toubert das neue Mönchtum, wie es die gregorianischen Reformen hervorbrachte, in erster Linie durch seine Verweigerungshaltung: Es entzog sich der Anlehnung an städtische Zusammenhänge, es lehnte die Organisation als grundherrschaftliches Wirtschaftsunternehmen ab, es kritisierte die zunehmende Größe der Konvente, es widersprach der Ausdifferenzierung der Liturgie und der prachtvollen, inneren wie äußeren Gestaltung der Kirchengebäude, es protestierte gegen eine Individualisierung monastischen Lebens. Kurz, es verweigerte die Entwicklung, wie sie in den traditionellen zönobitischen Gemeinschaften zu beobachten war. Als Doppelkloster mit engen Verbindungen zu politisch einflussreichen lokalen wie regionalen Kräften bildete Fontevraud jedoch im Vergleich zu den übrigen monastischen Reformgruppierungen eine bemerkenswerte Ausnahme.

Die Tagungsbeiträge bilden den Auftakt einer Reihe mit dem Titel ‚Disciplina Monastica. Studies on Medieval Monastic Life'. Man darf künftigen Bänden erwartungsvoll entgegensehen.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Jungmayr, Jörg: Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, Übersetzung und Kommentar. Bd. 1: Einleitung und Text, Berlin, Weidler Buchverlag 2004, XCIX, 589 S., Brosch., 3–89693–194–6. Bd. 2: Kommentar, ebd. 2004, 763 S., Brosch., 3–89693–194–6.

Katharina von Siena (1347–1380), Mystikerin und vor allem eine der wichtigsten Frauen der Kirchengeschichte, am 4. 10. 1970 neben Theresia von Ávila von Papst Paul VI. zur Kirchenlehrerin ernannt, setzte sich für die Kirchenreform sowie für die Rückkehr des Papstes nach Rom ein. Jungmayr, der seit 1986 viele Aufsätze über Caterina publiziert hat, legt nun ihre durch Raimund von Capua (um 1330–1399) aufgezeichnete Lebensbeschreibung in einer 1366 Seiten umfassenden zweibändigen kommentierten Edition der Nürnberger Fassung mit Über-

setzung, zuzüglich noch der umfangreichen Einleitung, vor.

Abgesehen davon, dass der Verf. in der Einleitung Leben und Werk sowohl von Caterina als auch von Raimund ausführlich darstellt, listet er unter 3.3. (nicht 3.2.) alle Überlieferungen der Legenda auf (S. xxxvii-liii). Besonders ist hervorzuheben, dass er einen Einblick durch vergleichende Auszugsdarstellungen von weiteren 4 Handschriften und dem Druck von 1553 gibt. Damit hat der Leser die Möglichkeit, die Nürnberger Handschrift in ihrem Stellenwert der sonstigen breiten Tradierung teilweise zu beurteilen. Übersichtlich sind die Hinweise zum Edierungsverfahren, den graphematisch-phonematischen Spezifika. Durch Vermeidung von Übernahmen von Kürzeln und anderen Zeichen, wie es z. T. heute in Editionen geschieht, die eher einer verkürzten Faksimileausgabe gleichkommen, bietet der Verf. einen sehr gut leserlichen Text. Die Vorschläge zu Emendierungen und Konjekturen sind fast durchweg sinnvoll.

Die Ausgabe enthält auf der linken Seite den lateinischen Text. Die Übersetzung auf der rechten Seite, die im deutschen Text gemäß Lexik und Satzstruktur natürlich oft länger ausfallen muss, ist zwar häufig nicht seitengleich, dafür aber flüssig und nicht sklavisch der lateinischen Diktion und Syntax anhängend, wenngleich teilweise hierdurch natürlich Zugeständnisse an eine freiere Übersetzung gemacht wurden, die aber nicht zum Schaden des Textsinns erfolgten. Es ist eine sehr hoch zu schätzende Leistung von Jungmayr, dass er nicht nur den umfangreichen Text ediert, sondern ihn auch noch übersetzt hat, so dass er für die heutige Zeit einem breiteren Publikum zugänglich wird.

Der Kommentar ist eine außerordentliche Leistung, zu dem wegen der Fülle an Informationen nur selektiv Stellung genommen werden kann. Ausführlich werden viele Belege zu Sachverhalten aus dem Leben Caterinas gegeben, z. B. über die letzten Tage ihres Lebens (S. 498, Z. 8/9; S. 1101–1139). Insgesamt wird auf die wichtigen Briefe Caterinas als Belegnachweis eingegangen, die ihr Gedankengut vertiefen helfen. Der Verf. bietet nicht nur detaillierte Erläuterungen zu Personen, die zum umfangreicheren Verständnis einzelner Nennungen beitragen (z. B. zu Urban VI S. 394, Z. 18/19; S. 955–978), sondern auch zu dem umfassenden mittelalterlichen Hintergrund, so dass man den Kommentar als ein Wissenskompendium bezeichnen kann (zwei beliebige Beispiele: zur *purgatio* S. 308, Z. 12; S. 858–865; zu Tommaso Antonii Caffarini, dem Verfasser der *Legenda minor*, S. 156, Z. 32; S. 691–694 u. S. 302, Z. 19; S. 853–857). Er liefert aus Primärtexten reichliche Belege von den Kirchenvätern an zur Untermauerung von Äußerungen im Text und deren Einordnung in den geistigen Zusammenhang, so etwa zur Stigmatisierung und den 5 Wunden Christi, was zwar, wie der Verf. ausführt, in enger Verbindung mit Franz von Assisi steht, aber deutlich in Bezug auf die zentralen Unterschiede zu Caterina erklärt wird. Manchmal allerdings wird die sehr gute Kommentierung etwas überfrachtet, etwa wenn zum Hohelied (S. 168, Z. 32/36; S. 701–704) auch noch auf Herder Bezug genommen wird. Schließlich versäumt der Verf. nicht, bei den einzelnen kommentierten Stellen auf die einschlägige Literatur hinzuweisen, die es dem Leser ermöglicht, das hier entfaltete reiche Wissensspektrum zu vertiefen.

Positiv ist ferner zu erwähnen, dass die Ausgabe ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis zu Werkausgaben und Quellentexten sowie ein Personenregister enthält, so dass die vielen Namen, einschließlich der biblischen und mythologischen, rasch auffindbar sind. Das geographische Register ergänzt die schnelle Suche. Gewünscht hätte man sich jedoch, dass bei diesem überaus umfangreichen Werk das Inhaltsverzeichnis gleich zu Beginn und nicht erst am Ende des zweiten Bandes abgedruckt worden wäre.

Leipzig *Carola L. Gottzmann*

Weichselgartner, Carolin Renate: Kloster und Stadt: Das Angerkloster in München im Mittelalter. 232 S. Zahlr. Abbildungen. Remscheid: Gardez! Verlag 2004 (Geschichte im Kontext, 5). ISBN 3-89796-116-4.

Die anzuzeigende Dissertation, die von S. Weinfurter betreut und im Jahre 2001 an der Universität München vorgelegt wurde, behandelt ein zentrales Thema, das die wichtigen Beziehungen von „Stadt und Kloster" im Mittelalter betrifft und das in der ordensgeschichtlichen Forschung seit mindestens zwei Jahrzehnten anhand immer neuer kommunaler Exempla vielfach behandelt wurde. Insofern stellt sich für den Leser vor allem die Frage, welche neuen methodischen Zugänge und Ansätze von der Autorin gewählt wurden und welche innovativen Aspekte eine weitere Untersuchung der Historie eines mittelalterlichen Klarissenklosters – nunmehr am Beispiel des Klosters am Anger in München – im Span-

nungsverhältnis zur jeweiligen kommunalen Gemeinschaft aufzuweisen vermag.

Bereits eine erste, kursorische Durchsicht verdeutlicht, dass die Verf.in eher „traditionelle" Fragestellungen und Untersuchungsgegenstände für ihre Studie gewählt hat: So wird nach einer ausführlichen Darstellung der Forschungen zur Geschichte der Stadt München und der ersten Franziskanerniederlassung am Ort (Kap. 1) die Frühgeschichte des Klarissenklosters skizziert, das im Zusammenhang mit dem Umzug der Franziskaner in den Norden der Stadt 1284 neu fundiert und auf Betreiben der Patrizierfamilie Sendlinger zuerst von vier Nonnen aus dem Kloster St. Klara aus Söflingen bei Ulm bezogen wurde. Im folgenden Kapitel behandelt die Autorin aufgrund reichen archivalischen Materials, das auch für alle weiteren Teile der Untersuchung ausführlich verwendet wurde, den Bereich von „Recht, Gerichtsbarkeit und Verwaltung" (Kap. 2). Zu Recht erfahren hierbei die bayerischen Herzöge aus dem Hause Wittelsbach besondere Beachtung, da sie durch reiche Privilegienvergabe nicht nur das rasche Wachstum des Klosters beförderten, sondern diesen Konvent – wie zahlreiche andere Klöster in ihrem Herrschaftsbereich – weitschauend zu einem Instrument ihrer Machtausübung auf dem Wege von der herzoglichen „Schutzherrschaft" zu einer weitgehend geschlossenen „Landesherrschaft" machten. Zudem versuchte die herzogliche Familie, direkt Einfluss auf das Anger-Kloster und seine Entwicklung zu nehmen, indem zahlreiche weibliche Mitglieder des Herzogshauses in den Konvent eintraten und dort oftmals Führungsaufgaben übernahmen (vgl. auch Kap. 4/1).

Aufschlussreich ist zudem das anschließende Kapitel der Studie über die „Wirtschaftlichen Grundlagen der Klosterimmunität" (Kap. 3): Hierbei wird anhand umfangreichen urkundlichen Materials verdeutlicht, in welchem Ausmaß und in welcher Schnelligkeit das Kloster seine Besitzungen und Einkünfte vermehrte und zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor in der herzoglichen Residenzstadt wurde – und dies in Anbetracht der bekannten Armutsforderungen des Hl. Franziskus bzw. der Hl. Klara, die umfangreichen Besitz sowohl für die klösterliche Gemeinschaft als auch für die einzelne Klarissin ausdrücklich in den Ordensregeln verboten hatten. Wie in zahlreichen anderen Konventen, so zeigte sich ebenfalls im Anger-Kloster, dass viele Töchter adliger Geschlechter und angesehener, reicher Bürgerfamilien nicht bereit waren, auf ein standesgemäßes Leben im Kloster zu verzichten. Aus dieser Haltung, die wenig mit den Postulaten franziskanischer „paupertas" und „minoritas" zu tun hatte, erklärt sich daher der beträchtliche Reichtum und der Wohlstand, über den zahlreiche Klarissen als Einzelpersonen aufgrund umfangreicher Leibgedinge, Einkünften aus Eigen- und Leihebesitz sowie Pfründeneinnahmen verfügten. Die Autorin vermag überzeugend den Entwicklungsprozess des Klosters zu einem einflussreichen „Wirtschaftsunternehmen" in München zu verdeutlichen, dessen Prosperität im 15. Jahrhundert durch die Mitwirkung männlicher Franziskanerkonversen, die in der Nähe der Anger-Klostergebäude lebten, nachhaltig gefördert wurde. Ordensinterne Spannungen über die Einhaltung des Armutspostulates und Kritik von Seiten der Weltgeistlichkeit sowie von Mitgliedern konkurrierender Ordensgemeinschaften an der „Glaubwürdigkeit" der „Franziskanischen Familie" hinsichtlich der Regeltreue waren nicht nur in München die Folge und prägten die Entwicklung der gesamten franziskanischen Gemeinschaft in späterer Zeit.

Die starke Einbindung der Anger-Klarissen in die „Welt", ungeachtet der Forderung nach strenger Klausur und asketischer Lebensführung, verdeutlicht schließlich das letzte Kapitel der Studie über das „Religiöse Leben im Dienste der städtischen Gesellschaft" (Kap. 4). In diesem besonders gut gelungenen Teil der Untersuchung wird einsichtig, in welchem Maße führende gesellschaftliche Gruppen die Klostergemeinschaft einerseits für ihre Interessen zu nutzen versuchten, während andererseits die Klarissen ihre verfügbare wirtschaftliche Potenz zum Aufbau und Ausbau ihrer bedeutenden Stellung in der Gesellschaft der Residenzstadt München benutzten. Der beschriebene Interessensausgleich und die gesellschaftliche Interdependenz zwischen Kloster und Stadt werden eindrucksvoll deutlich – bis hin zur Durchführung von Jahrmärkten („Jakobidult") vor den Mauern des Klosters mit wohlwollender Billigung durch die Klarissen.

Insgesamt bietet die Studie reiches Material zur Stadtgeschichte von München und zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Anger-Klosters. Hinsichtlich der Darstellung des Klosterlebens, des gesellschaftlichen Wirkens der Ordensschwestern und ihrer Aufgaben im religiösen Leben der Stadt gelangt die Verf.in oftmals zu Ergebnissen, die von anderen Städtebeispielen bereits bekannt sind. Etwas zu kurz kommt hingegen die Darstellung der innerfranziskanischen Reformbestrebungen im Zuge der Observanz, die auch für

das Anger-Kloster von Bedeutung war. 1451 sorgte Herzog Albrecht IV. für eine tief greifende Reform der Gemeinschaft und für eine strengere Regelbeachtung im Rahmen der Observanz. Die weitere Entwicklung des Konventes, der sich in der Frühen Neuzeit geradezu zu einem „Musterkonvent" der strengen Regelbeachtung entwickelte und im März 1803 aufgehoben wurde, fällt aus dem thematischen Rahmen der Untersuchung. So bietet die vorgestellte Studie, die „handwerklich" sauber gearbeitet ist, eher einen „traditionellen" Forschungsansatz mit zahlreichen Ergebnissen, die für die regional- und stadtgeschichtliche Forschung (u. a. wegen materialreicher Personenlisten über Äbtissinnen, Klosterangehörige etc.) von besonderem Wert sein werden.

Hannover *Dieter Berg*

Andenna, Giancarlo, Breitenstein, Mirko, Melville, Gert (Hrg.): Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter (Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte" in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder" des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit", Dresden, 10. – 12. Juni 2004) (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 26), Münster: LIT 2005, I – XX und 476 Seiten, Personen-, Orts- und Textregister. ISBN 3-8258-8765-0.

In bewährter Weise gaben die Organisatoren der Tagung und Herausgeber des Bandes den beitragenden Teilnehmern zur Vorbereitung „eine kleine Handreichung" (XI), um die Konzentration auf das gestellte Thema zu gewährleisten. Die Aufgabe, an der man sich abarbeitete, war die Auseinandersetzung mit dem Weberschen Begriff von Charisma im Sinne einer „typologischen Klärung von Herrschaft allgemein" (XII) in Bezug auf mittelalterliche Orden bzw. die Spannungen, die sich zwischen einer charismatischen Führerschaft einerseits und institutionalisierten, an feste Regeln gebundene Gemeinschaften andererseits ergeben: Charisma könne denjenigen zugeschrieben werden, denen die mittelalterliche vita religiosa – die in sich schon etwas Besonderes in ihrem gesellschaftlichen Umfeld darstellte – neue Impulse verdankte, und die mit „innovativen Ausgestaltungen" (XIII) aufwarteten. Der Charismatiker selbst folge dabei keinen vorgeschriebenen Regeln. Dagegen sei die Ordnung der vita religiosa streng an Regeln, Gewohnheiten und Traditionen ausgerichtet gewesen, auch dann, wenn sie ursprünglich aus der Gefolgschaft eines Charismatikers hervorgegangen sei. Zu bedenken sei aber immer, dass charismatische Führerschaft eine Interaktionsform ist, d.h. Charisma entsteht nur dann, wenn es als Führungsprinzip anerkannt wird – und ggf., so zeigen es dann auch einige der Beiträge, für gemeinschaftliche Zwecke instrumentalisiert wird.

Die meisten der 16 Autoren und 5 Autorinnen (13 in deutscher, 6 in italienischer, 2 in englischer Sprache) – in den Vorbemerkungen der Herausgeber kurz mit den Inhalten ihrer Beiträge vorgestellt (XVIII – XX) – legen ihren Schwerpunkt auf einen der bekannten männlichen hochmittelalterlichen Ordensgründer und die erste Phase der Institutionalisierung eines neuen Ordens. Charismatische Frauen mit Ausnahme von Chiara von Assisi und einigen spätmittelalterlichen Visionärinnen blieben unberücksichtigt.

Während sich die Beiträge zur Grundlagenreflexion auf einer abstrakten Ebene bewegen und verschiedene theoretische Implikationen von Charisma ansprechen, zeigen die Anwendungen des Charismabegriffs auf einzelne historische Beispiele sehr konkrete, aber auch sehr unterschiedliche Formen von Charisma auf: die Überführung von personengebundenem Charisma in ein Amtscharisma (z. B. bei Norbert von Xanten), die Überwindung charismatischer Führung durch strikte Regelbindung der Gefolgschaft (Stephan von Obazine), die Spannungen zwischen einem charismatischen, jeder Regelhaftigkeit widerstrebenden Führer und seiner nach klarer, in ihren Augen notwendigen Regelorientierung verlangenden Gefolgschaft (Franz von Assisi), die nachträgliche Schaffung von Charisma mittels der Hagiographie (Dominikus), das im Noviziat ‚erlernte' Charisma, das nach innen und außen die vita religiosa als eine außeralltägliche Lebensform hervorhebt, die Abwesenheit charismatischer Führer, was durchaus nicht den Misserfolg von Orden programmierte (Ritterorden).

So erweist sich der Begriff der charismatischen Führerschaft in seiner gelebten Umsetzung letztlich als ungemein variantenreich, jedoch in der vorgestellten, im Einzelnen höchst aufschlussreichen Vielfalt als so wenig übereinstimmend, dass man an seiner Tauglichkeit für die aufge-

worfene Fragestellung zweifeln mag. Jedenfalls ließ sich aus der Betrachtung der einzelnen Beispiele kein generalisierbares Verlaufsmodell für den Übergang von der Gründungsphase einer neuen religiösen Gemeinschaft, die zunächst einem charismatischen Führer folgte, zu ihrer Institutionalisierung in einem anerkannten und ‚geregelten' Orden entwickeln.

Immerhin auch ein Ergebnis, das die Anfänge „Institutioneller Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" als künftig weiterhin zu beackerndes Forschungsfeld offen hält.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Reformation und Frühe Neuzeit

Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums, Historia profana et ecclesiastica, Bd. 5, Münster, LIT-Verlag, 2003, 286 S., geb. 3–8258–6678–5.

Erasmus von Rotterdam hat es nach wie vor schwer, als Theologe ernst genommen zu werden. Gewiss war er kein Schultheologe, sondern hat gegen diese polemisiert, was ihm die Zunft bis heute nicht verziehen zu haben scheint. Auch bilden die theologischen Schriften im engeren Sinn nur einen Teil seines umfangreichen Œuvres, aber dieses lässt sich mit wenigen Ausnahmen mehr oder weniger durchgehend auf ein theologisch-geistliches Anliegen hin lesen. Erasmus hat keineswegs zufällig eine Neuübersetzung des Neuen Testaments in die Sprache der Gelehrten, das Lateinische, angefertigt und, um diese zu begründen und gegen die zu erwartende Kritik zu rechtfertigen, eine Edition des griechischen Originals und erklärende Anmerkungen beigefügt. Er hat Anleitungen verfasst, um das Verständnis der Bibel zu erleichtern, und den Predigern theoretisch wie praktisch Hilfen an die Hand gegeben, die Schrift zeitgemäß auszulegen und zu erschließen. Nicht nur sein „Enchiridion militis Christiani", das zu seiner Zeit ein wahrer Bestseller geistlicher Literatur gewesen ist, auch auf den ersten Blick rein philologische Schriften wie die Sammlung und Erklärung von mehreren tausend antiken Sprichwörtern oder eine satirische Schrift wie das „Lob der Torheit" sollen nach der Absicht ihres Verfassers den Adressaten zu einer Vertiefung ihres Christseins dienen. Es erscheint keineswegs zu hoch gegriffen, Erasmus als einen Theologen des Wortes Gottes zu bezeichnen. Die kirchen- und weltpolitischen Ereignisse haben ihn, der bis zum Auftreten Martin Luthers wohl der berühmteste Gelehrte seiner Zeit gewesen ist, in den Hintergrund rücken lassen. Im Zeitalter der Konfessionalisierung geriet er zwischen alle Lager. Für die einen war er diskreditiert, weil er, wie man ihm in Spanien vorwarf, „das Ei gelegt hat, das Luther ausbrütete", für die anderen, Luther etwa, deshalb, weil er nicht konsequent auf ihre Linie einschwenkte. Das Verdikt des Letzteren, er sei ein Skeptiker, ein „Aal", hat ihm und seiner theologischen Rezeption wohl am meisten geschadet.

Es ist daher sehr zu begrüßen, dass die Verfasserin es sich zur Aufgabe gemacht hat, das theologische und spirituelle Anliegen des Erasmus, indem sie alle signifikanten Texte übersetzt, in einer nicht nur für Spezialisten verständlichen Weise herauszuarbeiten. Sie ist dafür durch ihre äußerlich zwar schmale, inhaltlich aber gewichtige, von den unvergessenen Basler Historikern Werner Kaegi und Hans R. Guggisberg angeregte bzw. betreute Dissertation über „Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam" (Basel – Frankfurt am Main 1981) und zahlreiche weitere einschlägige Veröffentlichungen bestens qualifiziert.

Ihr spezifischer Beitrag zur Erasmusforschung besteht darin, seine Theologie und insbesondere seine Schriftauslegung nicht einfach nur, wie es häufig geschieht, von der Spannung zwischen „Fleisch" und „Geist" her zu deuten, wofür es in seinem Werk viele Ansatzpunkte gibt, sondern „von seinem historischen Ansatz her" (S. 18; in der zugehörigen Anm. 4 verweist die Verfasserin, was ich erfreut vermerke, auf meine Habilitationsschrift, in der ich entsprechende Hinweise gegeben habe: P. W., Theologie aus dem Geist der Rhetorik, Mainz 1991, S. 79–94 und 255). Um das geschichtliche Denken des Erasmus aufzuzeigen, holt sie weit aus und

bezieht auch wenig beachtete frühe Gedichte mit ein, die sie von spätmittelalterlichen Mysterienspielen her heilsgeschichtlich deutet, in denen sie aber das historische Denken ihres Protagonisten noch nicht ausgeprägt findet. Dieses lässt sich erstmals im zur selben Zeit, kurz vor 1500, entstandenen „Lob der Ehe" nachweisen, in dem Erasmus an den biblischen Aussagen zur Ehelosigkeit aufgrund der seitdem veränderten Zeiten Sachkritik übt. Besonders in seinen philologischen und hermeneutischen Bemühungen um den Bibeltext sieht sie den historischen Ansatz des Erasmus am Durchbruch. Was das für seine Theologie bedeutet, wird an zentralen Fragestellungen der Gotteslehre und der Theologischen Anthropologie durchgespielt, wobei sie Erasmus nicht nur mit der Scholastik, sondern auch mit Luther und Zwingli sowie freigeistigen Zeitgenossen wie Agrippa von Nettesheim u. a. vergleicht, um sein Spezifikum herauszupräparieren: „Eine theologische Systematik hat Erasmus nicht geliefert. Was er liefern konnte, war seine Sicht von Gottes Offenbarung in der Geschichte, die über die Geschichte hinausweist" (S. 191). Man könnte diese Sicht, die die Verfasserin in Aufnahme eines erasmischen Begriffs („fabula") als „Heilsspiel" bezeichnet (S. 193), mit einem Wort Hans Urs von Balthasars „Theodramatik" nennen. Der hier herausgearbeitete Ansatz eignet sich auch in besonderer Weise, um die Begründung zu verstehen, die Erasmus für seine Reformanliegen gibt. Die Verfasserin nimmt dabei so unterschiedliche Bereiche wie Kirchenreform, Bewahrung und Wiederherstellung des Friedens sowie die Stellung der Frau in den Blick, in denen sich das historische Denken des Erasmus als Beweggrund für seine eigenständige und durchaus zukunftsweisende Position ausmachen lässt. In einer kurzen Schlussbetrachtung wird der Ertrag des Buches zusammengefasst, wobei die Verfasserin auf das bereits im Titel begegnende Stichwort des „neuzeitlichen Christentums" zurückgreift. Da, wenn ich recht sehe, nirgendwo geklärt wird, was sie genau unter „Neuzeit" versteht, halte ich dieses nicht für unproblematisch. Dem Anliegen des Erasmus würde es m. E. eher entsprechen, von einem „zeitgemäßen Christentum" zu sprechen, wie es die Verfasserin im Text ja auch tut (vgl. S. 248), auch auf die Gefahr hin, dass diejenigen, die es immer besser wissen, Erasmus unterstellen, er liefere das Christentum dem „Zeitgeist" aus.

Ein umfangreicher Anhang rundet das Ganze ab. Er enthält eine Zeittafel, in der die Lebensdaten des Erasmus und seine wichtigsten Veröffentlichungen im Rahmen der welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse präsentiert werden. Es folgen für das Verständnis hilfreiche Kurzbiogramme der im Text erwähnten historischen Personen. Ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur regt zum Weiterlesen an. Ein umfangreiches Personen-, Orts- und Sachregister erlaubt es, das Werk, nachdem man es einmal durchgearbeitet hat, immer wieder gezielt zu konsultieren. Ich habe mir in meinem Exemplar erlaubt, noch einige Stichworte wie etwa Gewissen, mündliche Überlieferung und Wahrheit, hinzuzufügen, um die interessanten Ausführungen hierzu wieder zu finden.

Wer zuverlässige Informationen zur Theologie des Erasmus sucht, ist mit diesem Buch bestens bedient. Das schließt kleine Versehen nicht aus. Etwa, wenn der gelehrte Gegner des Erasmus, Alberto Pio, als „Prinz von Capri" (S. 15, 264), der beliebten Ferieninsel im Golf von Neapel, bezeichnet wird. Er war Fürst von Carpi, einem kleinen selbständigen Staat in der Nähe von Modena. Möglicherweise hat hier das Rechtschreibprogramm des Computers der Verfasserin ein Schnippchen geschlagen. Der Herausgeber der von ihr herangezogenen Ausgabe des Thomas von Aquin, die unter dessen Namen abgekürzt zitiert wird, heißt nicht „Busca" (vgl. S. 267 und passim), sondern Roberto Busa. An manchen Stellen fordert die Darstellung auch zu inhaltlicher Diskussion im Detail heraus, etwa wenn die Verfasserin behauptet, Erasmus tadele die antike Lehre vom „göttlichen Funken" im Menschen als schändlichen Irrtum. Ich kann nicht erkennen, dass Erasmus an der herangezogenen Stelle im „Ecclesiastes" (vgl. S. 136 Anm. 3) „aller platonisierenden Rede vom Göttlichen im Menschen eine deutliche Absage" erteilt (S. 136). Erasmus kritisiert solches Denken nur, insofern und wenn ihm eine stoffliche Vorstellung von Gott zugrunde liegt. Dass man mit der Verfasserin über solche Fragen diskutieren kann, macht gerade den Reiz ihres Werkes aus.

Angesichts der negativen Vorzeichen, unter denen die Beschäftigung mit der Theologie des Erasmus auch auf evangelischer Seite noch immer steht, verdient es hervorgehoben zu werden, dass das Buch nicht nur in Verbindung mit dem Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte in Zürich entstanden ist, sondern seine Drucklegung auch durch mehrere evangelische Institutionen gefördert wurde. Ich wünsche ihm viele interessierte Leserinnen und Leser.

Freiburg i. Brsg. *Peter Walter*

Freitäger, Andreas: Johannes Cincinnius von Lippstadt (ca. 1485–1555). Bibliothek und Geisteswelt eines westfälischen Humanisten (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XVIII, Westfälische Biographien 10), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2000, 438 S., geb., ISBN 3-402-06766-8.

Gegenstand dieser bei Erich Meuthen in Köln entstandenen Dissertation ist der im westfälischen Lippstadt geborene Johannes Kruyshaer, der sich seit etwa 1510 Cincinnius nannte. Die wichtigste Quellengrundlage bildet die weitgehend unversehrt überlieferte Privatbibliothek des Cincinnius – Vf. spricht von einem „absoluten Glücksfall" (21) – mit 157 bekannten Titeln, von denen 153 erhalten sind. Die Bücher befinden sich heute in den Universitäts- und Landesbibliotheken von Düsseldorf und Münster, in der Pfarrbibliothek St. Ludgerus in Essen-Werden (Depositum in der Diözesanbibliothek Essen), in der Bibliothek des Düsseldorfer Görres-Gymnasiums und in der Schatzkammer der Pfarrei St. Peter in Essen-Kettwig. Hinzu kommen eine Handschrift und ein Druck als Depositum des Vereins für westfälische Geschichte und Altertumskunde im Nordrhein-Westfälischen Staatsarchiv Münster. Dabei handelt es sich um das Manuskript der Ludgeri-Vita des Cincinnius und um sein 1515 in Köln gedrucktes Handexemplar dieser Lebensbeschreibung des ersten Bischofs von Münster, Liudger, der 799 das Kloster Werden gründete und dort seine Grablege fand, mit handschriftlichen Korrekturen im Text. Offen bleibt die Frage, ob der überlieferte Bestand dieser „humanistisch geprägten Privatbibliothek" (311) vollständig ist, weil Inventare der nach seinem Tod an die Klosterbibliothek der Benediktinerabtei Werden übergegangenen Bibliothek aus der Zeit seines Ablebens fehlen. Vf. erstellt im Anhang den Katalog der 157 bekannten Titel der Cincinnius-Bibliothek und widmet ihr eine eingehende Analyse, in die er auch den Vergleich mit anderen Gelehrtenbibliotheken der Zeit einbezieht.

Der junge Cincinnius besuchte die Domschule in Münster und danach die Kölner Universität, deren Bursa Montis er angehörte und die er 1504 mit dem 1503 erworbenen Grad eines Bakkalaureus der Artistenfakultät verließ. Seit Sommer 1505 finden wir ihn als Schreiber der Abtei Werden, wo ihm Aufgaben der Güterverwaltung oblagen. Vf. sieht die Gründe dafür, daß er nicht in das Noviziat eintrat und Benediktiner wurde, in gesundheitlichen Umständen. Dennoch empfing er „vermutlich [...] schon um die Jahreswende 1509/10" (167) die Priesterweihe und lebte fortan als Weltgeistlicher und als Inhaber der ihm im Februar 1510 und nicht erst, wie Vf. entgegen der bisherigen Datierung zeigen kann, 1517 verliehenen Benedictus-Vikarie in Verbindung mit dem Kloster Werden, dem er u.a. als Beichtvater dreier Äbte, als Hagiograph durch die Bearbeitung der Ida-Vita und mit seiner Ludgeri-Vita, als Verwalter und – so die wohl zutreffende Vermutung des Vf.s – als Lehrer und Reformator der Lateinschule diente. In seinem „Frageboich" von 1527 lieferte er volkstümliche Kosmologie, wahrscheinlich an den „Liber naturae" des Raimund de Sabunde anknüpfend, bevor er 1539 mit der Schrift „Van der niderlage drijer legionen" die Geschichte der Varus-Schlacht im Jahre 9 n. Chr. aufgriff. In einer vorzüglichen Analyse kann Vf. deutlich machen, daß es bei dieser Schrift weniger um „historia" geht, sondern um die politische Situation nach dem Herrschaftswechsel von Herzog Johann III. von Jülich-Kleve-Berg auf seinen Sohn Wilhelm: „Der Aufstand der Germanen wird bei Cincinnius gleichgesetzt mit der Reformation Luthers, [...] wobei der Bericht über den Feldzug des Germanicus im Jahre 16 n. Chr. und die Schilderung seines Triumphzuges als Voraussage des Zukünftigen zu lesen sind. Die Kernaussage ist eine klare Warnung an Herzog Wilhelm den Reichen: Schließt sich dieser nämlich dem Schmalkaldischen Bund an, was für Cincinnius gleichbedeutend scheint mit dem Übertritt zum Protestantismus, könnte es dem Herzog ergehen wie den Cheruskern, die unter Germanicus im Triumph durch Rom geführt wurden. Besiegte nämlich der Kaiser die protestantische Liga, geriete der klevische Herzog unausweichlich in den Strudel der Ereignisse, zumal er wegen des strittigen Besitzes von Geldern ohnehin mit dem Habsburger im Streit liegt. Gleich den Angehörigen des Arminius dürfte er keine Schonung vom Kaiser erwarten, während doch die Familie des romtreuen Segestes/Johann III. ehrenhaft gehalten wurde" (287–289). Vf. weist für die Cincinnius-Bibliothek eine Reihe medizinischer Schriften nach, die Cincinnius 1538/39 und somit gleichzeitig mit dem Abbruch seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und dem fast völligen Rückgang seiner Bucherwerbungen anschaffte. Hinzu kommt ein von Cincinnius verfaßter, 1987 von Heinz Finger entdeckter handschriftlicher Traktat über die Behandlung der Syphilis, mit dem eine syphilitische Erkrankung

des Johannes Kruyshaer wahrscheinlich wird.

Als Ertrag des Werkes sind über das Biographische hinaus vor allem die Ergebnisse des Vf.s zur Kölner Universität und zum niederrheinischen Humanismus herauszustellen.

Vf. knüpft an die Forschungsarbeiten aus Anlaß des 600. Kölner Universitätsjubiläums im Jahre 1988 an, vor allem an die seines Lehrers und an Götz-Rüdiger Tewes mit seinem Buch über „Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts" von 1993. Dabei erscheint die Betonung des Gegensatzes von Humanismus und Scholastik ebenso als überholt, wie die Kölner Universität und mit ihr die „Dunkelmännerbriefe" von 1515–1517 eine Neubewertung – Vf. spricht von der „Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels" (113) – erfahren. Unter Verwendung eines von Erich Meuthen geprägten Begriffs spricht Vf. von der „Re-Theologisierung" der Kölner Artisten-Fakultät. Gemeint ist das Nebeneinander von Theologie und Humaniora – Vf. übernimmt von Tewes die Deutung eines scholastisch geprägten „Bursenhumanismus" –, in dem einflußreiche Magister der Kölner Universität die Theologie als Leitwissenschaft „in einer sich pluralisierenden und damit unübersichtlicher werdenden Welt" (118) zu re-etablieren suchten. Gegen diese Bestrebungen der Re-Theologisierung habe sich eine Gruppe von Humanisten mit der Forderung nach einem „laikalen, d.h. hier nicht-theologisch orientierten Ansatzes von Wissenschaft" (120) gestellt: „Der Ursprung des Konfliktes zwischen ‚Scholastikern' und ‚Humanisten' [...] liegt begründet im Beginn eines Laiendiskurses um 1470 über das Verhältnis der Wissenschaften" (120). An der Re-Theologisierung", die Vf. „vor dem Hintergrund eines Gefühls der Bedrohung der durchweg dem klerikalen Stand angehörenden universitären Theologen als Bildungselite" (122) sieht, hätten sich die in Köln seit 1500 aufbrechenden Streitigkeiten entzündet, zumal „die Etablierung eines funktionierenden europäischen Buchmarktes und die seit 1500 zunehmende Zahl humanistisch gebildeter Lateinschulabgänger [...] einen weiteren Schub hin auf die Pluralisierung des Wissenschaftsbetriebes" (123) bedeutet habe. Die zunehmende Aggressivität der Universität gegen die Forderungen nach methodischer und institutioneller Öffnung habe nicht unwesentlich zu den satirischen „Epistolae obscurorum virorum" beigetragen, die vor allem den „obscuri" der Montanerburse und der von ihnen intensiv betriebenen Re-Theologisierung der Wissenschaft galten. Indem die „Dunkelmännerbriefe" den Kölner Bursenhumanismus als „Wurmfortsatz der verhaßten Scholastik" (128) anprangerten, sei der Humanismus der Montanerburse unerkennbar geworden, bis die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts die „Epistolae" für bare Münze genommen und den scholastischen Studienbetrieb „unter dem Vorzeichen von Konfession oder Kulturkampf" (113) gesehen habe.

Vf. setzt sich mit Hansgeorg Molitor, Heinz Finger und Heribert Smolinsky kritisch mit dem auf Albrecht Wolters, Justus Hashagen, Anton J. Gail und August Franzen zurückgehenden Begriff des „Erasmianismus" auseinander und bevorzugt mit Heinz Finger und Anita Berger den Begriff „Niederrheinischer Humanismus". Erasmus von Rotterdam sei nur „ein wichtiges Glied in einer Entwicklung, die man schließlich mit ihm identifizierte" (16); seine Rolle sei die „eines Katalysators" (339) gewesen, der einen Entwicklungsprozeß erleichtert habe, ohne unmittelbar in die Entwicklung einzugreifen. Statt Erasmus weiterhin eine entscheidende Rolle für den niederrheinischen Humanismus zuzugestehen, der „das weiträumige Eindringen der Reformation in den Niederen Landen [in der Terminologie des Vf.s Niederrhein, Westfalen und Teile der östlichen Niederlande] verhinderte und zur Grundlage einer kirchenpolitischen ‚via media' werden konnte" (342), verweist Vf. auf die Devotio moderna, auch wenn er den niederrheinischen Humanismus nicht unmittelbar daraus ableiten möchte: „Der christliche Humanismus und das sich hieraus entwickelnde humanistische Christentum stellen auf dem Gebiet von Bildung und Wissenschaft die Fortsetzung der von den Devoten eingenommenen Haltung dar. [...] Durch die besondere Liebe der Brüder vom gemeinsamen Leben zur Bibel dürfte am Niederrhein die Aufnahme des französischen Bibelhumanismus wesentlich vorbereitet worden sein. Seinen Weg in die gelehrten Kreise der Niederen Lande nahm er über die Schülerkonvikte der Fraterhäuser bei den Lateinschulen in Emmerich, Wesel und Münster" (344f.).

Das wichtige Buch weist leider ungewöhnlich zahlreiche Satzfehler und manche Versehen auf. So handelt es sich bei dem „Herbert Scheible" (285), dem in einer Anmerkung für Auskünfte gedankt wird, selbstverständlich um Heinz Scheible, wie auch Johannes a Lasco nicht nur ein „polnischer Domherr" (311) war.

Köln *Harm Klueting*

Fragmenta Melanchthoniana. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit Band 1, *hrg. von Günter Frank und Sebastian Lalla.* Ubstadt-Weiher: Verlag regionalkultur 2003. 254 S., geb. ISBN 3-89735-228-1.

Forschungen aus dem Melanchthonhaus der Stadt Bretten oder aus von ihm veranstalteten Preisverleihungen, Tagungen und anderen Ereignissen werden in den „Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten" veröffentlicht. Die Reihe genießt Ansehen; sie hat bisher zahlreiche grundlegende Beiträge zur Melanchthonforschung versammelt und sich als wichtiges Organ der Melanchthonforschung erwiesen.

Nun eröffnet der vorliegende Band eine neue Publikationsreihe, in der auch die Brettener Sonntagsvorlesungen und sonst nicht leicht zu veröffentlichende Beiträge einen beständigen Ort finden sollen – eine gute Idee, man weiß dann, wo man Entsprechendes suchen könnte.

Nicht ganz so gut ist vielleicht der Name der neuen Reihe – ob es statt „Fragmenta" nicht besser Miscellanea geheißen hätte? Denn die Beiträge dieses ersten Bandes sind jedenfalls keineswegs (nur) Fragmente, es findet sich auch Nicht-Fragmentarisches in ihm. Oder hätte der Reihentitel anzeigen wollen, dass all unser Wissen Stückwerk ist? Aber daran war ja doch wohl nicht gedacht. Am ehesten mag man den Titel mit Joh 6, 12 interpretieren: „Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereat" – ein Motto, das seit 1566 auf den Titelblättern der Ausgaben von Luthers Tischreden zu finden war.

Der Band hat zwei Schwerpunkte. In einem ersten thematischen Zusammenhang werden Beiträge zur Geschichte der Waldenser veröffentlicht, die teilweise im Rahmen einer von Bretten ausgehenden Ausstellung entstanden sind: Martin Schneider, „Europäische Dimensionen des mittelalterlichen Waldensertums im Spiegel von Einzelschicksalen – dargestellt anhand von Inquisitionsakten" (S. 9–16); Gerhard Schwinge, „Petrus Waldus und die sogenannten Vorreformatoren als Wegbereiter der Reformation. Ikonographische Spurensuche" (S. 17–32); Albert de Lange, „Bretten, Melanchthon und die Waldenser" (S. 33–46); Jörg Feuchter, „Waldenserinnen im Mittelalter" (S. 47–68).

Ein zweiter Komplex ist Aspekten von Melanchthons Wirken und Denken in unterschiedlichen Kontexten gewidmet: Ralf-Dieter Hofheinz und Ralf Bröer, „Zwischen Gesundheitspädagogik und Kausalitätstheorie: Melanchthons ‚Theologie der Krankheit'" (S. 69–86) liefern einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Medizin in der Frühen Neuzeit; Sven Tode schreibt erneut über „Melanchthon und der Bauernkrieg von 1524/25" (S. 87–103); Sebastian Lalla behandelt „Usingen und Melanchthon. Die Antwort von Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer, auf die ‚Confessio Augustana'" (S. 105–120); Eick Sternhagen streicht in seinem Aufsatz über „Melanchthons Abendmahlsverständnis unter besonderer Berücksichtigung der Confessio Augustana variata von 1540 und dessen Bedeutung für den Erhalt des Protestantismus" (S. 121–134) die seiner Ansicht nach überragende Rolle Melanchthons für die Konfessionsbildung heraus; die Folgerungen, die er daraus ziehen möchte, dürften freilich etwas zu weitgehend sein. Martin H. Jung stellt unter dem Titel „Frömmigkeit und Bildung. Melanchthon als religiöser Erzieher seiner Studenten" (S. 135–146, zuerst ThZ 56, 2000, 36–49) Melanchthons integrales Erziehungskonzept von pietas und eruditio dar und fordert eine eingehendere Beschäftigung mit Melanchthons Religiosität und Religionspädagogik. Henning P. Jürgens gibt eine instruktive Übersicht über „Drei Jahrzehnte Korrespondenz zwischen Philipp Melanchthon und Johannes a Lasco" (S. 147–162). Günter Frank vergleicht in seinem Beitrag „Die Vernunft des Handelns – Melanchthons Konzept der praktischen Philosophie und die Frage nach der Einheit und Einheitlichkeit seiner Philosophie" (S. 163–178) diese mit den Konzepten Alberts des Großen und Thomas' von Aquin und stellt fest, dass Melanchthons Position angeborener Erkenntnisprinzipien der Moralphilosophie und der Theologie spätestens von Locke in seinem „Essay concerning human understanding" als unhaltbar erwiesen wurden. In einem zweiten Vortrag behandelt Frank die „Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles" (S. 243–254).

Als das Herzstück des Bandes betrachte ich den nachgelassenen Beitrag eines inzwischen verstorbenen Gymnasiallehrers der Gelehrtenschule in Meldorf (Schleswig-Holstein), Gerhard Weng: „Philipp Melanchthons Gedichte zum akademischen Leben an der Leucorea zu Wittenberg" (S. 179–241). Weng hat Erfahrung im Übersetzen: In dem Band „Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon" (Frankfurt am Main 1996) hat

er Gebete in Gedichtform übersetzt; seine Übersetzungen der ‚Formae precationum piarum collectae ex scriptis reverendi viri D. Philippi Melanthonis' sind unter dem Titel: Gestaltungen von Gebeten in dankbarer und ehrfürchtiger Gottesliebe ... Übersetzt, eingel. und hrsg. von Gerhard Weng sind 1997 als Privatdruck in kleiner Auflage erschienen (ISBN 3-00-001656-2). Die hier publizierten Gedichte geben einen ausgezeichneten Eindruck in das Wittenberger Universitätsleben. Sie sind in der Abfolge weise geordnet; nach Grundbedingung, Gründer, Ort u. a. geht es um die einzelnen artes, um Bücher und Menschen, um Sprachen und Theater. Am Ende stehen Epitaphien und Nachrufe auf Melanchthon selbst.- Vielleicht findet sich in absehbarer Zeit eine Gelegenheit, Wengs Übersetzungen zusammen mit den lateinischen und griechischen Originaltexten gesammelt herauszugeben – das Jubiläum 2010 wäre dafür kein schlechter Anlass.

Aber auch den Fragmentis Melanchthonianis selbst möchte man in ihrer eigenen Sprache wünschen: vivant, crescant, floreant.

Kiel *Johannes Schilling*

van't Spijker, Willem: Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt (= Die Kirche in ihrer Geschichte 3, Lfg. J 2), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 135 S. (= S. 101–236), kt., ISBN 3-525-52338-6.

Mit dem emeritierten Professor der Theologischen Universität von Apeldoorn in den Niederlanden Willem van't Spijker konnte ein hervorragender Vertreter der niederländischen und internationalen Calvinforschung für die Darstellung von Leben und Theologie des Genfer Reformators im Rahmen des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" gewonnen werden. Auf der Grundlage souveräner Quellen- und Literaturkenntnis – die Literaturverzeichnisse lassen nur wenige Lücken – bewältigt van't Spijker sein Thema in elf Abschnitten. Am Anfang steht das einleitende Kapitel „Frankreich am Anfang des 16. Jahrhunderts" mit der Behandlung des religiösen Humanismus und der evangelischen Bewegung in Frankreich, gefolgt von den beiden biographischen Kapiteln über „Calvins frühe Entwicklung" und „Calvins Bekehrung". Daran schließt sich das Kapitel „Die ‚Institutio christianae religionis'" an, in dem es aber nur um die erste Fassung von 1536 geht. Es folgen, streng chronologisch, die Kapitel „Genf 1536–1538", „Straßburg 1538–1541" – hier ist von der Fassung der „Institutio" von 1539 die Rede –, „Genf 1541–1546: Organisation", „Genf 1546–1555: Krise" und „Genf 1555–1564: Konsolidierung", wobei in diesem Kapitel auch von der Fassung der „Institutio" von 1559 berichtet wird. Auf 16 Seiten stellt van't Spijker sodann „Konturen von Calvins Theologie" vor, um am Ende „Calvins Einfluß" zu behandeln, wobei u. a. von der Bedeutung Calvins für das Reformiertentum in den Niederlanden sowie in Schottland, England und der Kurpfalz die Rede ist, aber auch von Frankreich, dessen „Confessio Gallicana" von 1559 „in einigen Hauptlinien [...] Calvins Theologie wieder[gab], wie sie in ausführlicher Form in der letzten Ausgabe der ‚Institutio' aus demselben Jahr zu finden ist" (226).

Van't Spijker zeichnet Calvin als vor allem von Martin Bucer beeinflußt, was auch zur Bildung seines Charakters beigetragen habe, wie aber auch Calvin in manchem für Bucer ein Vorbild gewesen sei: „Vor allem in der Auffassung der Kirchenzucht kann von gegenseitiger Beeinflussung gesprochen werden" (146). Aber auch hinsichtlich des Abendmahls habe sich Calvin den liturgischen Gebräuchen Straßburgs angeschlossen. Auch in den vier Ämtern der Pastoren, der Doktoren, der Ältesten und der Diakone in Calvins „Ordonnances ecclésiastiques" von 1541 sieht er Gedanken Bucers rezipiert, ebenso im Abendmahlsverständnis. Die Kirchenzucht und die Sittlichkeitskontrolle im Genf Calvins werden geschildert, ebenso die Haltung und die Vertreibung der „Libertiner" aus der Stadt und die Überfremdung der Stadt durch französische Calvinanhänger und die damit einhergehenden Probleme, wie auch die Haltung Calvins gegenüber Täufern, Antitrinitariern und tridentinischen Katholiken Beachtung findet. Was die Katholiken betrifft, so „wandte Calvin sich in seinen ökumenischen Bestrebungen von dieser Kirche ab, die nicht den Kennzeichen dessen, was wahrhaft Kirche heißen darf, entspreche" (196). Im Zusammenhang mit den „Konturen von Calvins Theologie" stellt van't Spijker neben der Bedeutung Bucers für Calvin auch den Einfluß Luthers heraus: „Vielleicht war es dieser Einfluß, der Calvin anfangs skeptisch stimmte gegenüber der Theologie Zwinglis und Oekolampads. Doch ist Calvin nicht am Gängelband Luthers gelaufen" (207). Luther sieht van't Spijker bei Calvin besonders beim „sola scriptura"-Prinzip und bei der Zuordnung von „Gesetz und Evangelium" wirksam, während Calvin die lutherische Lehre von den zwei

Reichen umgewandelt habe zur Lehre von den zwei Gestalten des Reiches Christi.

Manches bleibt unbefriedigend. Das gilt zu einem für offensichtliche Übersetzungsmängel: Kann man sagen, die Pariser Sorbonne habe sich „zur Verteidigung der reinen Lehre die *Allüre* einer nahezu unfehlbaren Körperschaft" (105) gegeben? Ist es gutes Deutsch, wenn am Collège de France in Paris „*nach Analogie* des ‚Drei-Sprachen-Kollegs' in Löwen" (105) doziert wurde? Soll man, statt von Pfarrern, Gemeindepfarrern oder Pfarrgeistlichen, von „Parochialgeistlichen" (107, 109) reden? War das Collège des Capettes „eine Unterrichtsinstitution *unter den Auspizien* des Kathedralkapitels von Noyon" (110), das im Deutschen auch besser als Domkapitel bezeichnet werden könnte? Ist ein fleißiger und strebsamer Student ein „hingebungsvoller Student" (111)? Kann man eine Bekehrung als „*resolute* Veränderung" (115, 116) bezeichnen und in diesem Zusammenhang von einer „*resoluten* Entscheidung" (117) sprechen? Gab es 1534 einen „*Staatsstreich* der Täufer in Münster" (122)? Kann es sein, daß Guillaume Farel, als er Calvin für das Werk der Reformation in Genf zu gewinnen suchte, „mit einer *entsetzlichen Beschwörung* [...] Calvins Widerstand [brach]" (130)? Und mußte Bucer wirklich „ein *Machtwort* sprechen" (143, 154), um Calvin zu überzeugen, „daß seine Berufung nicht in freiem Studium, sondern im Sorgen für eine Gemeinde bestehe" (143)? Auch wenn man das niederländische Original nicht kennt, so nötigen solche Übersetzungen doch mindestens ein Lächeln darüber ab, wie unbeholfen man einfache Sachverhalte im Deutschen wiedergeben kann. Immerhin ist ein sprachlich wie sachlich so gelungener Satz wie der, Calvins Weg sei „eine ‚via media' zwischen Rom und dem Wiedertäufertum [gewesen]. Er war für ihn zu dem königlichen Weg geworden, nämlich dem Weg des ‚Regnum Dei'" (119) von der Übersetzung nicht verhunzt worden – nur hätte man hier, dem Sprachgebrauch der Forschung gemäß, gern das Wort „Täufertum" statt „Wiedertäufertum" gesehen.

Richten sich diese Fragen in erster Linie an den Übersetzer (und an das Lektorat) und nicht an den Verfasser, so gilt diesem doch die Anmerkung, daß man über Jacopo Sadoleto (1477–1547), den Bischof von Carpentras (153f.), gern mehr gelesen und dabei auch die Literatur angeführt gesehen hätte (z. B. Wolfgang Reinhard, Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacobo Sadoleto, Paolo Sadoleto, Jacobo Sacrati und Francesco Sadoleto 1517–1596 [= RGST 94] Münster 1966) – aber diese Literatur ist „katholisch", vielleicht „horribile dictu, horribile visu" für einen Calvinforscher, dessen Forschungsobjekt die Messe „eine Lästerung Christi" („blasphemia ac contumelia Christo", Institutio 1559, Buch IV, Kap. 18, Abschn. 2) nannte. In van't Spijkers Darstellung fällt darüber hinaus ein harmonistischer und bisweilen apologetischer Zug auf. Reicht es zu sagen: „In der ‚Institutio' plädierte Calvin für eine Amtseinsetzung [der *pasteurs*] unter Auflegung der Hände. Um Aberglauben zu vermeiden, beschloß man, die Zeremonie zu beschränken und auf eine Belehrung über das Amt seitens eines der Pfarrer und ein Gebet um die Gnade Gottes" (158)? Sollte man nicht auch Calvins über Luther und Melanchthon hinausgehende Unterscheidung zwischen der „vocatio externa" und der – vom Heiligen Geist bewirkten – „vocatio interna" oder „arcana vocatio" erwähnen und anführen, daß Calvin mit der Ordination ein sakramentales Verständnis verband (Institutio 1559, Buch IV, Kap. 19, Abschn. 28), obgleich er die Priesterweihe im Einklang mit den anderen Reformatoren verwarf? Kann man durchgehend den Einfluß Calvins auf den Magistrat von Genf herausstellen (221: „Calvins Einfluß auf den Magistrat nahm zeitweise die Form einer regelrechten Kontrolle an") und zugleich im Zusammenhang mit der Hinrichtung des Antitrinitariers Michael Servets im Genf von 1553 betonen: „Daß Servet auf dem Scheiterhaufen starb, war aber der Wille des Magistrats [nicht Calvins], der der Überzeugung war, daß die Fundamente des christlichen Glaubens und damit die Gesellschaft als solche angegriffen seien" (180)? – um hinzuzufügen: „Es sollte noch Jahrhunderte dauern, bis sich der Gedanke durchsetzte, daß es der Obrigkeit nicht zukomme, in Glaubenssachen zu richten. Calvin hatte ihr im Falle Servets diese Aufgabe anvertraut [...]. So konnte der Magistrat eigenständig handeln und seine Befugnisse auf Kosten der Autorität Calvins stärken" (181)? Geht es an, vom „theokratischen Ideal" (187) Calvins oder gar von dessen partieller Verwirklichung zu sprechen, trat doch Calvin selbst „für eine klarere Trennung zwischen der kirchlichen Hoheitsausübung und der Jurisdiktion des Magistrates ein" (188)? – wobei die Frage anzuschließen wäre, ob „Theokratie", wenn überhaupt, nicht eher im Zürich Zwinglis (Robert Clifford Walton, Zwingli's Theocracy, Toronto 1967) als im Genf Calvins zu verorten ist? Kann man schließlich, unter der Überschrift „Erwählung", über die Prädestina-

tionslehre harmonistisch schreiben, Calvin bewege „sich dabei ganz in den Spuren Augustins, den er nächst der Schrift am häufigsten zitiert. Seine Darstellung läßt eine deutliche Verwandtschaft mit dem frühen Luther und vor allem mit Bucer erkennen. Sie alle gehen von der Erfahrungstatsache aus, daß die Predigt des Evangeliums unterschiedliche Wirkungen zeitigt" (215), ohne auch nur mit einem Wort auf Calvins „praedestinatio duplex" (Institutio 1559, Buch III, Kap. 21, Abschn. 7: „Quod ergo Scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet *in salutem*, quos rursum *exitio* devovere") zu sprechen zu kommen? Und soll man Calvins Prädestinationslehre dem heutigen Leser mundgerecht machen, indem man schreibt: „Bei Calvin liegt das ganze Gewicht auf der Freiheit von Gottes Gnade, die nicht auf einer ‚praescientia' beruht, dank deren Gott wissen würde, wer das Evangelium im Glauben annehmen wird" (215)? Calvin war da eindeutiger: „Praescientiam quum tribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub eius oculis, ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia, et sic quidem praesentia, ut non ex ideis tantum imaginetur (qualiter nobis obversantur ea, quorum memoriam mens nostra retinet), sed tanquam ante se posita vere intueatur ac cernat. Atque haec praescientia ad universum mundi ambitum et ad omnes creaturas extenditur" (Institutio 1559, Buch III, Kap. 21, Abschn. 5). (Siehe auch Willem van't Spijker, Prädestination bei Bucer und Calvin, in: Wilhelm H. Neuser [Hg.], Calvinus Theologus, 1976, 85–111).

Van't Spijker fällt hinter den Forschungsstand zurück, wenn er die 1559 gegründete Genfer Akademie als „Vorbild für den akademischen Unterricht in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und Schottland, kurz in jedem Land, in dem der Calvinismus festen Fuß gefaßt hatte" (191), hinstellt. Er kennt die Bücher von Anton Schindling („Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621", 1977) und Gerhard Menk („Die Hohe Schule in Herborn in ihrer Frühzeit 1584–1660", 1981) nicht. Sonst hätte er gesehen, daß die Herborner Hochschule auf das Straßburger Vorbild – bzw. auf die in Straßburg nicht verwirklichten Reformpläne Johannes Sturms von 1566 – zurückging und zumindest in Deutschland zum Modell der anderen reformierten Hohen Schulen wurde. Die Herborner Hochschule war nach dem Universitätsmodell organisiert, die Genfer Akademie nach dem niedrigeren Typ eines Gymnasiums mit akademischem Oberbau. Ursache und Wirkung verwechselt van't Spijker, wenn er schreibt: „Die Orientierung an den französischen [reformierten] Kirchen schloß ein, daß die niederländischen [reformierten] Kirchen sich nicht direkt unter den Schutz des Augsburger Religionsfriedens stellen konnten" (230). Van't Spijker übersieht, daß der Augsburger Religionsfrieden von 1555 aufgrund der ablehnenden Haltung Kaiser Karls V. im Burgundischen Reichskreis und damit in den Niederlanden, wo Karl Landesherr war, – anders als im Österreichischen Reichskreis, wo sein Bruder Ferdinand herrschte – gar nicht galt. Und hätte er gegolten, so hätte sich für die Reformierten in den Niederlanden das Problem gestellt, daß der Augsburger Religionsfrieden den Friedensstand nur zwischen den Katholiken und den „Augsburgischen Religionsverwandten" herstellte, unter denen bis zum Westfälischen Frieden von 1648 nur die Lutheraner und nicht die Reformierten verstanden wurden.

Köln *Harm Klueting*

Hatt, Cecilia A. (Hrg.): English Works of John Fisher, Bishop of Rochester (1469 – 1535). Sermons and other Writings, 1520 to 1535. Oxford (Oxford University Press), 2002, XV + 465 S. ISBN 0-19-827011-9.

Neben bzw. nach Thomas Morus war John Fisher das prominenteste altgläubige Opfer der von dynastischen Zielen motivierten Religionspolitik König Heinrichs VIII. von England. Das dem Band vorangestellte Porträt von Hans Holbein zeigt unter der Humanistenkappe das hagere Gesicht eines Mannes an der Schwelle zum Greisenalter. Es bezeugt Intelligenz, Energie und Willenskraft; die großen Augen blicken klar und zugleich ein wenig traurig am Betrachter vorbei. Der Kaufmannssohn aus Yorkshire hatte eine Karriere absolviert, die beispielhaft war für die Verhältnisse in England, wo die gregorianisch verstandene Kirchenfreiheit zwar in Thomas Becket einen ihrer prominentesten Märtyrer, aber nie auch nur annäherungsweise Verwirklichung fand. Als hochbegabter junger Kleriker war Fisher an den Hof der Lady Margaret Beaufort, der Mutter Heinrichs VII., gekommen; ihr verdankte er das Amt des Kanzlers der Universität Cambridge – es wurde ihm späterhin auf Lebenszeit verliehen – und die Nominierung zum Oberhirten des Bistums Rochester im Südwesten Englands;

unter Heinrich VIII. saß er im Staatsrat. Im Unterschied zu anderen Karriere-Klerikern, man denke etwa an Thomas Wolsey, einen sozialen Aufsteiger wie Fisher und als Bischof, Kardinal und päpstlicher Legat Leiter der englischen Politik bis 1529, blieb dieser jedoch lebenslang zutiefst der Arbeit für Universität und Kirche verhaftet: Er hat so intensiv am intellektuellen Neuaufbruch des Humanismus teilgenommen, dass er noch in reifen Jahren Griechisch und Hebräisch lernte; Erasmus suchte während seines Cambridge-Aufenthalts seine Nähe, weil er sich von ihm finanzielle Förderung erhoffte. Als Hochschullehrer und –politiker hat Fisher auch für kirchliche Belange gesorgt: Vom Papst erlangte er ein Privileg, welches es der Universität gestattete, alljährlich zwölf Graduierte mit einer landesweit gültigen Predigtlizenz auszustatten – kirchengeschichtlich bedeutsam wurde dieses Recht, als Cambridge unter Elisabeth I. akademischer Vorort des Puritanismus war. Als Bischof hat Fisher viel gepredigt und sich intensiv als Kirchenreformer betätigt; Zeitgenossen bewunderten seine asketisch-fromme Lebensführung. Unter dem Beil des Henkers endete Fisher, weil er den Eid auf die durch den Bruch mit Rom und die Unterstellung der englischen Kirche unter die Suprematie des Königs ermöglichte Thronfolge der Tochter der Anne Boleyn verweigerte. Wie sein bekannterer Leidensgenosse Thomas Morus war Fisher ein bis zum Letzten entschlossener Feind der aus Deutschland kommenden reformatorischen Impulse; gemeinsam mit ihm wurde Fisher 1935 zur Ehre der Altäre erhoben. Eine erste lateinische Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1597 in Würzburg, eine unvollständige Ausgabe seiner englischen Schriften 1873. Nach einigen mehr oder minder zuverlässigen Einzeleditionen präsentiert der vorliegende Band erstmals vollständig Fishers volkssprachliche Publikationen aus dem im Titel genannten Zeitraum; nicht enthalten sind also Fishers gelehrt-polemische Auseinandersetzungen mit Luthers Schriften von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche und gegen die römische Bannbulle. Die allgemeine Einleitung der Herausgeberin resümiert Fishers Lebensgeschichte und erhellt die unterschiedlichen Kontexte seiner Wirksamkeit als Prediger. Darüber hinaus hat sie jedem Text bzw. jeder Textgruppe eine gehaltvolle eigene Einleitung gewidmet. Leittexte der kritischen Edition sind jeweils die Erstdrucke; die weiteren frühen Drucke sind verglichen worden. Leider sind textkritischer Apparat und Sachanmerkungen jeweils in Anhänge zu den einzelnen Schriften verbannt worden; nicht einmal Lemmata im Text weisen den Leser auf die Erläuterungen hin. Das ist nur umso bedauerlicher, als beide Apparate bequem am Seitenfuß Platz gefunden hätten, zumal wenn die Sachanmerkungen etwas schlanker formuliert worden wären. Die Texte sind nach Sachgruppen angeordnet. Den Anfang machen zwei Predigten gegen Luther aus den Jahren 1521und 1526. Die bekanntere ist die zweite: Sie wurde am St. Paul's Cross gehalten, als dort in einer feierlichen Zeremonie der junge Oxforder Mönch und Gelehrte Robert Barnes zusammen mit Kaufleuten vom Stalhof der ausländischen Ketzerei abschwören musste. Ein sehr instruktiver Abschnitt der Einleitung erläutert, was St. Paul's Cross war, nämlich ein offener Platz nahe der (alten, 1666 durch Brand zerstörten) St. Pauls-Kathedrale, auf dem traditionell Volksversammlungen und eben auch Predigten stattfanden. Die Texte bezeugen Fishers großes handwerkliches Geschick bei der Disposition seiner Gedanken: Virtuos gewinnt er seinen Predigttexten signifikante Leitgesichtspunkte für Grob- und Untergliederungen ab. Die Zuhörer werden ihm dankbar gewesen sein, denn wenn die Predigten so gehalten wurden, wie sie im Druck vorliegen, dann haben sie mehrere Stunden lang gedauert. In dieser Hinsicht repräsentieren Fishers Texte gewissermaßen den reifen Ertrag mittelalterlicher Homiletik. Erstaunlich ist weiterhin, mit welcher Meisterschaft der Kleriker und Humanist die englische Sprache handhabt: Wie alle Texte des Bandes sind auch diese Predigten ein ästhetischer Lesegenuss für jeden, der sich die (leichte) Mühe macht, sich in das Englisch der Frühen Neuzeit einzuarbeiten – es reicht, ein paar Seiten laut oder halblaut zu lesen. Die Predigten zeigen Fisher als verständigen Kenner reformatorischer Theologie – bekanntlich gehörte er zu denjenigen Engländern, die eine Sondererlaubnis für den Besitz und die Lektüre reformatorischen Schrifttums besaßen. Die Polemik gegen die reformatorische Theologie hat inhaltlich zwei Schwerpunkte: Einmal ertönt immer wieder der Vorwurf der Auflehnung gegen den manifesten Konsens der Väter und die von Gott eingesetzte kirchliche Autorität; zum andern brandmarkt es Fisher als seelenverderbenden Irrtum, dass dem Menschen die Pflicht und die Fähigkeit abgesprochen werde, tathaft an seinem Heil mitzuwirken. Immer wieder schärft er ein, dass Gott dem Menschen eine unverbrüchliche Zusage (promise) gegeben habe, ihm das Heil zu gewähren – unter

bestimmten von ihm, dem Menschen, zu erfüllenden Bedingungen. Die Vermutung liegt nahe, dass Fisher mit dieser Denk- und Redefigur Luthers in „De captivitate" entfaltete Anschauung von promissio und fides zugleich aufnehmen und überbieten will. – Die beiden nächsten Predigten, schon im Originaldruck unter dem Titel „two fruytfull Sermons" (236) zusammengefasst, sind zu Allerheiligen und Allerseelen 1520 gehalten worden und 1521 erstmals im Druck erschienen. Der erste von ihnen dürfte der interessanteste Text des ganzen Bandes sein: An Fronleichnam 1520 hatten sich Heinrich VIII. und Franz I. in Nordfrankreich getroffen, um feierlich einen, freilich kurzlebigen, Friedensschluss zu begehen. In der englischen Geschichtsschreibung wird dies Treffen in Anspielung auf seinen Ort (Val D'Or) als „Meeting on the Field of Cloth of Gold" bezeichnet. Die verschwenderische Pracht, in deren Entfaltung die beiden Monarchen einander zu übertreffen suchten, muss exorbitant gewesen sein. Fisher war als Mitglied der Entourage Heinrichs VIII. Augenzeuge, und in seiner Predigt schildert er seine Eindrücke: Sie dienen ihm als Kontraste, an welchen er deutlich macht, wie unausdenklich viel größer noch die himmlischen Freuden der Vollendeten sind. Die Nutzanwendung für die Hörer liegt auf der Hand. Sie sollen die Heiligen nachahmen, wenn sie denn zu deren Freuden eingehen wollen. Die zweite Predigt passt dieses hochgespannte Ideal der Wirklichkeit an: Die Hörer sollen die kirchlichen Gnadenangebote nutzen, um ihre Verweildauer im Fegefeuer zu verkürzen. Die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie tritt in diesen Texten gänzlich zurück. Dennoch sind sie gerade für das Verständnis von Fishers Position in der Auseinandersetzung mit Luther hilfreich. Fisher spricht seine Hörer ganz unverhohlen auf ihr verendlichtes Gottesbild und ihren religiösen Eudämonismus an; beide teilt er augenscheinlich selber. Gott wird vorgestellt als zwar quantitativ unausdenklich überlegener Partner, aber eben doch als Partner. Fisher spricht seine Hörer darauf an, dass sie ein bestimmtes Gut, nämlich die ewige Seligkeit, von Gott erlangen, ja erwerben wollen. Und dazu müssen sie eben bestimmte Anstrengungen auf sich nehmen und Leistungen erbringen. Der selbstische Eudämonismus des natürlichen Menschen wird so vorausgesetzt und bejaht. Es wird lediglich der Versuch unternommen, ihn mittels einer religiösen Leistungsethik zu sublimieren. Deren Anforderungen sind wiederum gemäß dem jeweiligen Leistungsvermögen gestaffelt: Es ist sicher gut, das Tugendleben der Heiligen nachzuahmen, aber das kann eben nicht jeder, und wer es nicht kann, der befolge nach Vermögen die Minimalgebote der Kirche und verlasse sich auf deren Gnadenmittel. – Luther bestimmt den Wesenskern der christlichen Religion grundsätzlich anders: Gott ist nie und nimmer Partner des Menschen in einem Geschäft auf Gegenseitigkeit, und werde diese Gegenseitigkeit quantitativ auch noch so asymmetrisch gedacht. Es geht nicht um die graduelle Sublimierung des selbstzentrierten Eudämonismus, sondern um Erlösung, also dessen von Gott selbst bewirkte Überwindung und Austilgung! Weit deutlicher als in den Einzelauseinandersetzungen kommt hier die unüberwindliche religiöse Tiefenschichtdifferenz zur Sprache. Ob Fisher sie gespürt, geahnt hat? Wohl ebenso wenig wie die vielen konventionellen Kontroverstheologen bzw. Ireniker und Ökumeniker neben und nach ihm. Und genau darum blieben seine Auseinandersetzungen mit den Einzelthesen reformatorischer Theologie trotz aller Belesenheit auch steril, unergiebig und letztlich todlangweilig. – Die letzte Predigt des Bandes wurde für den Karfreitag verfasst; wann sie gehalten wurde, ist nicht auszumachen. Gedruckt wurde sie erstmals 1578. Sie repräsentiert auf hohem sprachlichem und intellektuellem Niveau den Typus der Karfreitagspredigt, den Luther vor Augen hatte, als er seinen Passionssermon von 1519 ausarbeitete. Besonders wertvoll ist hier die Einleitung der Herausgeberin mit ihren liturgiegeschichtlichen Detailinformationen. – Die beiden letzten Stücke des Bandes hat Fisher im Tower angesichts des nahen Todes verfasst; auch sie wurden erst 1578 zusammen mit der Karfreitagspredigt gedruckt. Beide sind einer Halbschwester Fishers gewidmet, einer Dominikanerin. Es handelt sich um eine Trostschrift angesichts des Todes und eine Anweisung zum geistlichen Leben. Auch in der Situation der Anfechtung ist Fisher sich treu geblieben: Die beiden kleinen Werke bezeugen weniger die subjektive Befindlichkeit ihres Autors als vielmehr dessen literarische Kunstfertigkeit und seine reiche Bildung.

Die Herausgeberin hat als penible Editorin und kundige Kommentatorin eine sehr respektable Leistung vorgelegt. Es bleibt zu wünschen, dass sie auch im deutschen Sprachraum gebührende Beachtung findet.

Wuppertal *Martin Ohst*

Miletto, Gianfranco: Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation. Der salomonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (1542–1612), Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums Bd. 27, Berlin; New York: Walter de Gruyter 2004, XIII, 353 S., ISBN 3-11-018150-9.

Die Habilitationsschrift (Halle-Wittenberg) untersucht das gleichermaßen religiös-erbaulich wie auch pädagogisch-wissenschaftlich rezipierbare (und rezipierte) Hauptwerk *Shilte ha-gibborim* „Die Heldenschilde" (Hld 4,4; Erstdruck 1612) des philosophisch und humanistisch gebildeten Arztes und Gelehrten Abraham ben David Portaleone aus Mantua (1542–1612) in seiner eigentümlichen Charakteristik als jüdische Enzyklopädie und legt dabei besonderen Wert auf die Rekonstruktion des zeitgenössischen kulturellen Umfeldes. Sie versteht sich als Ergänzung zu der vom Vf. vorgelegten Übersetzung (A. B. D. Portaleone, Die Heldenschilde, übers. und kommentiert von G. M., Judentum und Umwelt Bd. 74, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2002), die damit sachlich vorausgesetzt wird. Die intendierte Einordnung in den kulturellen Kontext legt einen Vergleich mit Parallelen der nichtjüdischen Umwelt nahe, der in diachroner und synchroner Perspektive durchgeführt wird und auf diese Weise eine facettenreiche Persönlichkeit der jüdischen Kultur der Spätrenaissance auch einem weiteren, historisch interessierten Leserkreis erschließt.

Der umfangreiche Stoff gliedert sich in vier Teile. Nach einer Einleitung (Teil I) wird die Schrift als Enzyklopädie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit gewürdigt (Teil II). Dabei arbeitet Vf. die spannungsreichen Entwicklungslinien jüdischer Wissensdarstellungen zwischen pragmatisch-kasuistischer Talmudweisheit, die aufgrund des Bezugs auf die letzte Einheit in der Tora der rationalisierenden Klassifizierung geradezu entgegenstand, und den aristotelisch geprägten (Abraham bar Chijjas *Yesode ha-tevuna u-migdal haemuna*, Maimonides' *Mischne Tora*) bzw. platonisierenden (*Sefer Jezira*) systematischen Ansätzen heraus und setzt diese in Beziehung zur Entwicklung der enzyklopädischen Tradition seit der Spätantike (Augustin). Jüdische Konzeptionen zeichnen sich durch ihre pragmatische, genauer halachische Ausrichtung aus. Der *orbis disciplinarum* ist propädeutisch der adäquaten Erkenntnis des Religionsgesetzes und dessen göttlichen Urhebers funktional zugeordnet. Hat die klassische Mnemotechnik ihre Wurzeln in der Rhetorik, die das zur Argumentation nötige Wissen in unterschiedlichen *topoi* / *loci* („Orten") strukturierte, so werden die Strukturprinzipien der Wirklichkeit und ihre Erkenntnisgegenstände bzw. Wissensobjekte seit Albertus Magnus und Thomas v. Aquin in eine religiöse Ethik eingebunden und schließlich in die Dialektik überführt (R. Agricola; v. a. Raimundus Lullus und Petrus Ramus). Fundiert in der Einheit von Logik und Metaphysik, von Kosmos und Wissen, wird das topische Modell von Ramus richtungweisend für die pansophischen Modelle des 17. Jahrhunderts.

Da die *imagines* der alten Rhetorik trotz logischer Orientierung dennoch wichtig bleiben, insofern sie für die visuelle Valenz der Erkenntnis stehen, können in Verbindung mit der „Verräumlichung" der *topoi* (S. 88ff) enzyklopädische Konzeptionen wie das „Theater" des Giulio Camillo mit seiner schauspielartigen Darstellung des (neuplatonisch-kabbalistischen) Universums in einem realen Bauwerk mit großer Bühne und 7 Rängen oder die „Studioli" (Studierzimmer) der Spätrenaissance entstehen, gleichsam unsere ersten Naturkundemuseen. Natur und göttliche Weisheit wurden jedoch, befördert durch das von den Krisen der Zeit verstärkte Bestreben, eine Universalharmonie der Schöpfung aufzudecken, wie Außen- und Innenseite des einen Kosmos konzipiert. Auf dieser Linie konnte aus dem *theatrum mundi* das *templum sapientiae* werden, das die wissenschaftlichen Themen der Zeit symbolisch in die architektonische Struktur des salomonischen Tempels integriert und damit die Verbindung von Profanität und Sakralität betont. Diese Dinge werden – auch hier wie insgesamt stark gestützt auf Frances Yates (nicht Francis, so jeweils falsch geschrieben) – ausführlich im dritten Teil dargelegt, der damit den Stellenwert des zeitgenössischen Gebrauchs der Tempelmetapher zwischen Utopie und historischer Rekonstruktion indiziert. Räumliche (Villalpando und die Raumkonzeption des Escorial) werden ebenso wie zeitliche Aspekte diskutiert, etwa in den millenaristisch-apokalyptischen enzyklopädischen Projektionen von Alsted bis Comenius, die in ganz unterschiedlicher Weise auf die Tempelmetapher rekurrieren. Hier finden sowohl die vom pädagogischen Anliegen her kommenden protestantischen Modelle wie auch die katholischen, auf politisch-soziale (Re-)Integration zielenden Bestrebungen der Gegenreformation besondere Berücksichtigung.

Auf diesem Hintergrund wird das integrative nicht weniger wie innovative Projekt des Portaleone, das hinsichtlich seiner

charakteristischen Architektonik auf eine Linie mit Dante und Mosè da Rieti (15. Jh.) gestellt wird, in seiner Gliederung wie in seiner Intention transparent. Portaleone legt einen in drei Teilen („Schilden") geordneten Zyklus von Gebeten und Meditationslektüren aus Bibel, Talmud, Midraschim und Zohar für das gesamte Jahr vor, dem er im ersten „Schild" eine ausführliche Darstellung des Tempels in neunzig Kapiteln voranstellt. Hier ist der Ort, an dem er die profanen Wissenschaften in die jüdische Traditionslinie einzeichnet, indem er die raumzeitliche Struktur des Erkenntnisgewinns und -erhalts mit dem salomonischen Tempel verbindet und damit ein enormes Potenzial zur Horizonterweiterung – auf dem Fundament der Tradition über die Tradition hinaus! – aufzeigt und auch entfaltet. Teil IV der Arbeit geht dann auch unter systematischen Gesichtspunkten auf die einzelnen Wissensbereiche und Realia ein, die auf den ersten Blick scheinbar wahllos eingestreut schienen, darunter Musik und Musikinstrumente, Waffen- und Kriegskunst, Tierkunde und Medizin, mit interessanten Einblicken in die Anfänge des neuzeitlichen Museumswesens.

Ein sehr schöner und instruktiver Abschnitt über „Erfahrung und Glauben" steht am Ende (S. 245–259), in dem die Übergänge wie auch die Abgrenzungen zwischen Magie und Wissenschaft, zwischen Naturforschung und Autoritätsglauben religionsübergreifend beleuchtet werden. Dass die grundlegende Erkenntnis, Glauben und Wissen seien nicht nur nicht entgegengesetzt, sondern bildeten eine letzte Einheit, bei Portaleone „nichts Neues" war, wie Vf. in der Zusammenfassung lapidar bemerkt (S. 263), hätte an dieser Stelle freilich gewinnbringend vertieft werden können mit wenigen Hinweisen auf die Verbindungslinien zu dem, was man die „mittelalterliche Aufklärung" genannt hat (man denke fürs Judentum an Namen wie Saadja, Abraham Ibn Esra, Maimonides – vgl. Alexander Altmanns Arbeiten).

Ein Anhang mit den von Portaleone selbst genannten jüdischen Quellen seines Opus, einigen Bemerkungen zu seinem Umgang mit diesen sowie der textgetreuen Wiedergabe von rund drei Dutzend Archivalia aus dem Staatsarchiv Mantua entlastet die vorangegangene Darstellung, bildet aber gleichwohl einen wichtigen Bestandteil der Forschungsergebnisse.

Bei allen Vorzügen – gerade deshalb! – stoßen dem Leser einige Fragen und Mängel auf, die nicht gänzlich unerwähnt bleiben können. Bestimmte Termini, Konzepte, Personen werden, selbst wenn es sich um zentrale Aspekte der Arbeit handelt, unvermittelt eingeführt, ohne als solche wenigstens kurz eingeordnet zu werden, so z. B. Lullus, „lullistische Gedächtniskunst" (S. 62), „Theater" in der spezifischen Bedeutung (S. 72ff), „Pansophie" u. a. (teilweise ist dies darauf zurückzuführen, dass extensiv auf Sekundärliteratur rekurriert wird, wie F. Yates); nebenbei: die *loci communes* werden eingeführt ohne Hinweis auf das wirkungsmächtige Werk gleichen Namens von Melanchthon (1521) oder auf die *Institutio* Calvins (1536). Die Transkription des Hebräischen ist uneinheitlich, und richtiggehend mangelhaft sind die Register und Verzeichnisse. So bleibt die Logik des Literaturverzeichnisses – selbst wenn nur „die wichtigste Bibliographie" (sic! S. 332) aufgeführt werden soll – auch dem nachdenklichen Leser verborgen („Zohar" z. B. fehlt, S. 38f aber auch nicht bibliographiert, entsprechend „Thomas von Aquin"). Das Sachregister auf 1 ½ Seiten kann den Ansprüchen nicht genügen. Warum werden „Salamander" – sicher ein schönes Beispiel für den Konflikt von Wunderglauben und Erfahrungsbezug! – und „Salomo als Naturforscher" (nur so) aufgenommen, nicht aber für die Arbeit hoch relevante Begriffe wie Rhetorik, Sefira/Sefirot, Theater, Topik, auch Alchemie, Mnemotechnik, Artes liberales u. v. a.? Die Auswahl erscheint rein zufällig. Dasselbe im Namenregister. Auch hier kann man sich keinen Reim auf die Kriterien machen. Zusätzlich zu den vielen fehlenden Namen wichtiger Personen (Averroes, Galilei, Philipp II., Vitruv u. a.) verwirrt die falsche oder unklare Einordnung vorhandener Namen. (Warum sind einige wenige – aber eben bei weitem nicht alle – Namen moderner Autoren aus der Sekundärliteratur enthalten? Wie kommt es, dass Namen mit „de / de'" ohne weitere Querverweise auf *drei verschiedene* Weisen registriert werden; dass „Camillo" im Text die Regel ist, im Register aber nur „Delminio" verzeichnet ist? usw.) Das Abkürzungsverzeichnis ist ebenfalls fehlerhaft und wäre wenigstens um ein Dutzend weitere zu ergänzen, die im Text Verwendung finden.

Am Ende bleibt indessen festzuhalten, dass mit der Arbeit nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der frühen Enzyklopädistik in der Umbruchszeit der Renaissance und des Übergangs vom 16. zum 17. Jahrhundert geleistet worden ist, sondern ebenso eine fruchtbare Erhebung der Rezeptionsgeschichte des biblischen Motivs des salomonischen Tempels und der damit verbundenen Konvergenzen zwischen dem italienischen Judentum

und dem nichtjüdischen Milieu zur Zeit der Gegenreformation vorliegt. Dafür ist dem Vf. uneingeschränkt zu danken.

Tübingen *Friedmann Eißler*

Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2004, ISBN 3451054582, Kart., 128 Seiten.

Dieses auf vier Vorlesungen basierende und daher aus vier Essays bestehende Bändchen hat es in sich: Wolfgang Reinhard resümiert hier nicht nur viele seiner wichtigsten Forschungsergebnisse und theoretischen Modelle, mit denen er besonders die Frühneuzeitforschung bereichert und vorangebracht hat – er pointiert auch noch einmal seine zentralen Thesen und schärft sie mit einem kritischen Impetus im Hinblick auf den Zusammenhang von Konfessionsbildung, Kirche und frühmoderner Staatsbildung. Glaube und Macht fungieren dabei nicht als plakative Schlagwörter, sondern bilden integrale Bestandteile des Modernisierungsmodells, mit dem der Verfasser die Entwicklungsgeschichte Europas im konfessionellen Zeitalter deutet. Expliziert wird dies zunächst im ersten Essay, das die Konstruktion der Konfession bzw. den Prozess der Konfessionalisierung prägnant zusammenfasst. Die Macht des Glaubens diente im 16./17. Jahrhundert dazu, konfessionelle Gemeinschaft mit diszipliniertem (konfessionskonformen) Verhalten zu formen, und zwar im Bündnis mit dem frühmodernen Staat, der Konfessionalisierung zur Machtakkumulation und Staatsbildung nutzte. Auch die Weltlichkeit des Papsttums spiegelt das symbiotische, keineswegs immer reibungsfreie dialektische Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Glauben und Macht wider, und die frühneuzeitliche Kurie steht – gerade aufgrund des Problems der weltlichen Macht, des Nepotismus bzw. Familienpolitik und Selbstrekrutierung – exemplarisch für Modernisierungsprozesse wie Bürokratisierung, Verrechtlichung und Professionalisierung. Schließlich verknüpft Reinhard im letzten Teil polyzentrische europäische Staatsbildung und Konfessionalisierung mit der europäischen Expansion und bewertet den „Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit" bzw. die katholische Missionierung ebenfalls als wichtigen Bestandteil frühmoderner Staatsbildung. Die Kirche legitimierte nicht nur die Eroberungen, beteiligte sich an der Finanzierung und sorgte für Organisationstrukturen, sondern sie trieb mittels Orden und Missionierung nach dem (damals neuartigen!) Prinzip der Heilsbringung auch für Ungetaufte Erziehung bzw. Disziplinierung nicht-europäischer Völker wesentlich voran: „Erfolgreiche Christianisierung bedeutet also in jedem Fall erfolgreiche Europäisierung" (127). Im Ergebnis führte dies nicht nur zur Ausformung europäischer Identität(en), sondern bewirkte auch Resistenz und Abschottung außereuropäischer Kulturen gegen Europa. Die milde Macht des Glaubens blieb folglich – so Reinhards Fazit – immer von der harten Macht des militärischen, politischen und wirtschaftlichen Zwangs abhängig (S. 128). Insofern bleibt Reinhards Modernisierungs- und Machtmodell auf die Bereiche Staatsbildung, Kirche, Glauben/Konfession und Macht bzw. deren symbiotisch-dialektisches Verhältnis begrenzt. Ob es darüber hinaus trägt (man denke nur an Medien/Kommunikation, Mentalitäten, Kultur, Magie usw.), wird zwar hinsichtlich der kulturellen Dimension gelegentlich angerissen, jedoch nicht eingehender diskutiert. Reinhard ist sich allerdings der Erklärreichweite seiner Modelle und Thesen durchaus bewusst und verschließt den Blick auch nicht vor Widerständen, nicht-intendierten Nebenwirkungen und insbesondere den sozialen Kosten der Modernisierungsprozesse. So trieb Konfessionalisierung in dieser Perspektive beispielsweise den Prozess der Säkularisierung voran, was freilich die Modernisierungswirkung sogar noch unterstreicht. Trotz kritischer Einwände aus der Perspektive der Mikro- und Kulturgeschichte hält Reinhard daher konsequent an seiner eingängig formulierten – durch die pointierte Thesenbildung aber auch sicher zum Widerspruch reizenden – großen Entwicklungs- und Modernisierungsgeschichte Europas und dem zentralen Beitrag der Konfessionalisierung bzw. des Glaubens zur frühmodernen Staatsbildung und Machtverdichtung fest.

Frankfurt/M. *Karl Härter*

Fätkenheuer, Frank: Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600. Göttingen 2004 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 198), ISBN 3-525-351968.

Frank Fätkenheuer fragte in seiner Göttinger Dissertation (WS 2001/2002) nach den Auswirkungen konfessionalisierender Maßnahmen auf den einzelnen Menschen. Damit wollte er den etatistischen bzw. den kommunalistischen Zweig der Konfessionalisierungsforschung um ei-

nen „lebensweltlichen[n] Modus" erweitern und also korrigieren (S. 17). Ihm ging es mithin um die Konfessionalisierung „vor Ort", „von unten", genauer um Konfession und individuelle Lebenswelten. Sein Ziel war es herauszufinden, welche Bedeutung dem Faktor Konfession im Alltagsleben zukam. Entsprechend stand die „wahrnehmend-erfahrende Person" im Mittelpunkt seiner Untersuchung (S. 15). Zur Rekonstruktion individueller Wahrnehmungen und Erfahrungen wertete er vor allem Selbstzeugnisse aus den Jahren 1558 bis 1618 aus, worunter er in erster Linie tagebuchartige Eintragungen versteht. Die – in Art und Umfang äußerst disparaten – Quellen für diese mikro-historischen Untersuchungen stammen aus dem fränkischen Raum.

Nach einer Einleitung, die sich kritisch mit dem Konfessionalisierungsparadigma befasst und den gewählten lebensweltlichen Zugang erläutert, folgen zwei große Kapitel, die sich mit verschiedenen Selbstzeugnissen beschäftigen (im letzten Abschnitt umsichtig durch Visitationsakten ergänzt). Die lebensweltliche Analyse beginnt in Würzburg, im „Zentrum der ‚Gegenreformation'" (S. 49), zur Zeit des Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617). Die untersuchten Selbstzeugnisse stammen von einem bischöflichen Botenmeister (Adam Kahl), sowie von Vater Balthasar und Sohn Hieronymus Rueffer, eine Würzburger Händlerfamilie, sowie von Jakob Röder, einem Würzburger Tuchscherer. Die Frömmigkeitspraxis Röders entsprach am ehesten den Vorstellungen der katholischen Reform; allerdings bescheinigte Fätkenheuer auch ihm einen gewissen frommen Eigensinn. Kahl, der sich als Katholik verstand, pflegte dennoch enge Kontakte mit einflussreichen Protestanten. Balthasar Rueffer, der neben seinem Beruf eine Karriere in städtischen Führungsämtern gemacht und es bis zum Bürgermeister gebracht hatte, hatte 1588 seines protestantischen Bekenntnisses halber Würzburg verlassen müssen und sich im benachbarten Schweinfurt niedergelassen. Dennoch erkannte Fätkenheuer bei Vater und Sohn Rueffer eine „gemischte Identität" (S. 358), auch, weil sie im Alltag weiterhin (Geschäfts)Kontakte zur katholischen Welt pflegten, wobei Hieronymus eine dezidierte evangelische Grundhaltung einnahm. Für Fätkenheuer steht fest: selbst im Zentrum der Gegenreformation konnte der Konfessionalisierungsanspruch nicht komplett durchgesetzt werden. Im zweiten Teil der Arbeit standen „Handlungs- und Erfahrungsebenen" (S. 43) dreier lutherischer Landpfarrer im Mittelpunkt, und zwar anhand von Tagebuchaufzeichnungen sowie Visitationsakten, die aber nicht als Selbstzeugnisse gewertet werden. Die Pfarrer wirkten in Gemeinden (Sinbronn, Mönchsondheim), die aufgrund ihrer geographischen Randlage herrschaftlich zwischen der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach und dem Bischof von Würzburg bzw. jenem von Augsburg umstritten waren. Diese Personengruppe wurde ausgewählt, weil Pfarrer im besonderen als „Transmissionsriemen" (Werner Freitag) konfessioneller Normen zu gelten haben. Indirekt vermittelt über die Tagebuchaufzeichnungen ihres Ehemanns waren auch Einblicke in das Leben einer Pfarrfrau möglich. Dass das Verhalten der Pfarrer entscheidend den Erfolg bzw. Misserfolg der Durchsetzung konfessioneller Normen bei den Laien beeinflusste, dass ebenso der Eigenwirtschaft des Pfarrers (und der Pfarrfrau) bei der Beurteilung seiner Position und damit seiner Autorität in der Gemeinde eine wichtige Rolle zukam, wurde deutlich herausgearbeitet. Das Ergebnis des zweiten Teils unterstreicht die an württembergischen Gemeinden gewonnenen Erkenntnisse (vgl. z. B. die Dissertation von Johannes Wahl über Lebensplanung und Alltagserfahrung württembergischer Pfarrfamilien, 2000).

Die aus der Mittel- und Oberschicht stammenden Selbstzeugnisse ergeben in der lebensweltlichen Analyse ein „komplexes Bild konfessioneller und nichtkonfessioneller Orientierungen und Deutungsmuster." (S. 359) Je nach gesellschaftlichem Umfeld bzw. situationsbedingt lassen sich bei den untersuchten Personen ganz unterschiedliche Grade konfessioneller Identität beobachten. Eine generelle konfessionelle Prägung kann im konfessionellen Zeitalter jedoch keineswegs vorausgesetzt werden. Mit dieser lebensweltlichen Analyse stützt die Untersuchung neuere Forschungsergebnisse.

Der gut strukturierte Band kommt mit einem knappen Sachregister aus. Nicht ganz glücklich ist bisweilen die gewählte Begrifflichkeit (Altkatholiken; der Pfarrer als outsider).

Tübingen *Sabine Holtz*

Neuzeit

Lehmann, Hartmut, Geyer, Michael (Hrg.): Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte. Göttingen: Wallstein 2004, 474 Seiten, ISBN 3-89244-668-7.

Nach Jahren, ja Jahrzehnten der Vernachlässigung des Religiösen im Bereich der Profanhistoriographie ist auch hier die Wiederkehr der Religion fast schon zu einem Topos geworden. Der vorliegende Band, den Michael Geyer und Hartmut Lehmann herausgegeben haben, beschäftigt sich in überaus gehaltvoller Weise mit einem ganz zentralen Aspekt dieser Wiederkehr, dem ambivalenten und komplexen Verhältnis von Religion und Nation im 19. und 20. Jahrhundert. In immer wieder neuen, mitunter sehr spannenden Anläufen wird der Frage nachgegangen, was eigentlich passiert, wenn eine bislang partikulare Loyalität zum dynastisch gedachten Staat durch die totalisierenden Universalitätsansprüche des modernen Nationalstaates überformt wird, wodurch der Staat dann zu einem umfassenden Referenzhorizont für sämtliche weiteren partikularen Loyalitäten mutiert. Gerade für die Religion, die ja in Gestalt der Weltreligionen gleichfalls potentiell universale Ansprüche an die Loyalität ihrer Anhänger stellt, wirft dieser Prozess Probleme auf, die in Spannungen und Konflikten münden können. Genau diese Konfliktfelder versucht der Sammelband, dessen Beiträge auf eine gemeinsame Tagung deutscher und US-amerikanischer Historiker und Kulturwissenschaftler im Oktober 2000 zurückgehen, zu umreißen und näher zu beleuchten. Man merkt sämtlichen Beiträgen, auch denjenigen, die sich mit zeitnahen Entwicklungen etwa in Israel befassen, an, dass sie noch nicht im Bann des 11. Septembers 2001 stehen, sondern sich um einen längeren, wissenschaftlich-analytischen Atem bemühen. Dies kommt dem umfangreichen und weithin gut lesbaren Werk erkennbar zugute. Kaum weniger lobenswert ist der durchweg gelungene Versuch, jüngeren Forschern mit relativ kleinräumig gewählten Fallbeispielen, die dann aber in einen weiteren analytischen Rahmen eingebaut werden, breiten Raum zur Darstellung ihrer Thesen zu geben. Dadurch ergibt sich im Laufe der Lektüre eine Art von Diskussion der Texte untereinander, die durchaus bereichernd ist. Nur drei generelle Kritikpunkte seien vorab angesprochen, ehe ich mich dann den einzelnen Aufsätzen zuwende.

Zum einen bindet der Band zwar ganz unterschiedliche methodische und theoretische Ansätze zusammen, was insofern lobenswert ist, als es dem Leser einen guten Einblick in einen wichtigen Teil der gegenwärtigen profanhistorischen Forschung zur Religion in der Moderne vermittelt. Allerdings bilden hermeneutische, ideengeschichtliche Zugriffe unterschiedlicher Provenienz den überwältigenden Schwerpunkt sämtlicher Darstellungen. Hier hätte man sich manchmal dann doch einen Rückgriff auf Methoden der klassischen Sozialgeschichte gewünscht, um so den gesellschaftlichen Ort religiöser beziehungsweise religiös-nationaler Entwicklungen präziser zu bestimmen können. Die Betriebsblindheit der Sozialhistoriker gegenüber dem Phänomen Religion hat inzwischen zweifellos ein Ende gefunden. Dies hätte stärker berücksichtigt werden können. Gleichzeitig will der Band Ausdruck der kulturwissenschaftlichen Wende in der Geschichtswissenschaft sein. Hier erwirbt er sich auch manches Verdienst. Dennoch mangelt es an Versuchen, genuin kulturanthropologische Fragestellungen und Methoden einzubeziehen. Dadurch bleiben viele Beiträge doch ein wenig konventionell. Im Endeffekt führt dies dazu, dass etwa die rituell-symbolischen Funktionen von Religion nur gelegentlich angesprochen werden und der Aspekt der Zivilreligion vor allem im liberaldemokratischen Nationalstaat vielfach ausgeblendet bleibt. Allein im fünften Hauptabschnitt zur „politischen Religion" werden derartige Fragestellungen detaillierter aufgegriffen.

Die zweite Kritik bezieht sich auf die räumliche und sachliche Auswahl der Themen. Angesichts der transatlantischen Pluralität der Beiträgerschar verwundert es doch ein wenig, dass die USA bestenfalls randständig einbezogen werden. Ausgerechnet in den Artikeln amerikanischer Autoren zur deutschen Geschichte

wird manches als typisch deutsch beschrieben, was sich so bei genauerem Blick in den USA beispielsweise genauso finden lässt. Tatsächlich wird darüber hinaus auch Großbritannien nicht berücksichtigt, so dass die gesamte angelsächsische Welt etwas außen vor bleibt, was schade ist, weil die dortigen evangelikalen Erweckungsbewegungen einiges zur Adaption christlicher Religiosität an die veränderten Rahmenbedingungen marktkapitalistischer Nationalstaatlichkeit beigetragen haben. Demgegenüber nimmt der Band einen bevorzugt eurozentrischen Standpunkt ein. Dadurch ist es ihm freilich möglich, transnationale Dimensionen vorrangig im Rahmen von Katholizismus und Judentum zu erfassen, die ansonsten unter Umständen verborgen geblieben wären. Gleichzeitig führt diese Perspektive dazu, dass der Katholizismus deutlich überrepräsentiert vorkommt. Angesichts des Konfliktpotentials speziell zwischen dem aufkommenden Nationalstaat und dem ultramontanen Katholizismus des 19. Jahrhunderts verwundert das nicht übermäßig. Trotzdem besteht die Gefahr einer gewissen Schieflage, da man das Verhältnis zwischen Religion und Nation auf diese Weise zu sehr von seinen Extremen her bestimmt. Ähnliches gilt für das Judentum, das ebenfalls überrepräsentiert ist. Ein intensiveres Eingehen etwa auf liberale, kulturprotestantische Strömungen hätte möglicherweise ganz andere Ergebnisse zur Folge gehabt.

Drittens muss ausdrücklich positiv vermerkt werden, dass der Band an keiner Stelle dem derzeit doch recht modischen Trend erliegt, nach langen Jahren religiöser „Enthaltsamkeit" in der Geschichtswissenschaft plötzlich die Religion zum Passepartout des historischen Geschehens zu machen und insbesondere Konflikte primär oder ausschließlich auf religiöse Ursachen zurückzuführen. Gerade unter den Stichworten „Fundamentalismus" oder „Religion als Gegenaufklärung" wird hier gegenwärtig mancher Unfug behauptet. Plötzlich werden säkulare Konflikte zum Produkt sinistrer religiöser Fanatiker umgedeutet und zugleich die Lösungskompetenz aufgeklärter Rationalität unglaublich überschätzt, ganz so als hätte es in Phasen geringerer religiös-politischer Aktivität keine gewaltsam ausgetragenen Interessenkonflikte gegeben. Demgegenüber sind die Autoren des vorliegenden Werkes durchgehend wesentlich vorsichtiger in ihren Wertungen und bemühen sich darum, religiöse Motivationen politischer und gesellschaftlicher Akteure in den jeweiligen soziokulturellen Kontext zu stellen, wobei gleichwohl die ökonomische Ratio mitunter etwas zu kurz kommt.

Der Band setzt sich insgesamt aus 18 Artikeln zusammen, die wiederum in fünf Kapiteln geordnet sind. Deren Überschriften („Ein zweites konfessionelles Zeitalter?", „Konfessionsinterne Konflikte", Ethnizität, Nationalität und religiöse Zusammengehörigkeit", „Religion als supranationale Kraft", und „Politische Religionen in Deutschland") deuten eine gewisse thematische Offenheit an, sind aber mehrheitlich nicht völlig beliebig gewählt. Einzig das zweite Kapitel über die konfessionsinternen Konflikte zeichnet sich durch einen gewissen Mangel an inhaltlicher Kohärenz aus. Man könnte jeden der dort platzierten Beiträge an anderen Orten unterbringen, ohne dass es inhaltliche Probleme aufwerfen würde. Der Hauptteil wird durch zwei weitere Artikel gerahmt, die von den beiden Herausgebern verantwortet werden. In seiner gleichermaßen gediegenen wie gedankenreichen Einleitung befasst sich Michael Geyer mit dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Umgang mit der Religionsgeschichte. Nachdem die Modernisierungstheorie mit ihrem Säkularisierungsparadigma lange versucht habe, das Phänomen Religion für erledigt zu erklären und wegzudefinieren, hätte sich nicht zuletzt dank der kulturwissenschaftlichen Wende in den Geschichtswissenschaften die Überlebensfähigkeit der Religion gezeigt. Dadurch sei sie auch wieder zu einer erklärungsmächtigen Größe innerhalb der historiographischen Forschung geworden. Auch gegenüber der häufig anzutreffenden These, die Religion wandele angesichts gesellschaftlicher Veränderungen ihrer Gestalt, ist Geyer zu recht kritisch. Er plädiert gegenüber makrotheoretischen Erklärungsangeboten eher für eine kleinteilige, fallorientierte Herangehensweise, die gegenüber der Vielfalt religiöser Phänomene im nationalstaatlichen Kontext prinzipiell offen bleiben muss. Gerade die Mannigfaltigkeit unterschiedlichster Formen wechselseitiger Verknüpfungen von Religion und Nation im 19. Jahrhundert belege, dass man nicht von der Religion als solcher oder gar von der Religion als anachronistischem Relikt einer überholten Vormoderne sprechen könne. Diesem Ansatz bleibt dann der gesamte Band seiner Anlage nach treu. In seinem knappen Nachwort geht Hartmut Lehmann demgegenüber mehr auf die Zielsetzung und Durchführung der Konferenzserie ein, der sich der Sammelband verdankt. Dadurch erschließen sich die Anlage des Werkes und seine thematische Auswahl recht gut.

Das erste Hauptkapitel ist dann der These vom 19. Jahrhundert, genauer der Epoche zwischen 1850 und 1950 als „zweitem konfessionellen Zeitalter" gewidmet. Im Hintergrund steht selbstverständlich der Ansatz des Trierer Historikers Olaf Blaschke, auf den Geyer bereits in seiner Einleitung verweist. Blaschke ist ja wiederholt wegen der angeblichen Einseitigkeiten und Überspitztheiten seiner Behauptungen attackiert worden, doch belegen gerade die differenzierten Ergebnisse des vorliegenden Bandes, dass er durchaus in die richtige Richtung weist, wenn er dem Konfessionalismus des genannten Zeitraums nicht nur theologisch, sondern überdies gesellschaftlich einen immens hohen Stellenwert zumisst. Der erste Aufsatz von Kevin Cramer über „Religious Conflict in History: The Nation as the One True Church" relativiert indes sofort Blaschkes Erkenntnisse, indem er sich einem typisch bürgerlich-ästhetischen Modell von Ersatzreligiosität im 19. Jahrhundert zuwendet: der Geschichte als nationaler Legitimationswissenschaft. Dabei hebt er die besondere Leidenschaftlichkeit hervor, mit der in Deutschland historische Debatten geführt worden seien. Als Beleg dienen ihm die Diskurse über den Dreißigjährigen Krieg, in denen eine Fülle weiterer, oftmals hochaktueller Themen verhandelt worden seien. Anhand zahlreicher Beispiele gelingt es ihm, die religiöse Struktur dieser Diskurse herauszuarbeiten, die sich dem eschatologischen Narrativ der jüdisch-christlichen Tradition verdankten. Im Unterschied zur eher institutionenorientierten Geschichtsschreibung der Briten oder Franzosen, seien die deutschen Autoren daran interessiert gewesen, sich in beinahe theologischer Manier der eigenen Erwähltheit vor Gott zu versichern. Auf diese Weise sei eine besondere Leidens- und Opfertopologie in die deutsche Geschichtswissenschaft jener Jahrzehnte um die Reichsgründung herum eingedrungen, die konfessionell besetzt war. An diesem Punkt schließt der Autor dann wieder an Blaschkes Vorgaben an. Es gelingt Cramer recht überzeugend, seine Position deutlich zu machen. Allerdings spitzt er seine Erkenntnisse unnötig zu. Zum einen wäre ein intensiverer Vergleich mit der Historiographie anderer Staaten sinnvoll gewesen. Ein Blick in die Struktur US-amerikanischer Darstellungen aus dem 19. Jahrhundert kann rasch bestätigen, dass auch hier nur mühsam säkularisierte eschatologische Darstellungsmuster aufzufinden sind. Selbst für Großbritannien und Frankreich lassen sich parallele Entwürfe finden. Zum anderen fehlt eine eingehendere Analyse der erzählerischen Struktur der großdeutsch-föderalistischen und katholisch-konservativen Geschichtsschreibung in Deutschland. Die Tradition eines Onno Klopp, Constantin Frantz, Johannes Janssen oder die ultramontane Geschichtswissenschaft eines Ludwig von Pastor wird komplett ausgeblendet. In Anbetracht der Rolle, die dem Katholizismus ansonsten in diesem Sammelband zukommt, erstaunt diese Lücke ein wenig, zumal man auf diese Weise einige der Thesen des Autors deutlich hätte relativieren können.

Auch Robert F. Hogg nimmt in seinem Aufsatz „Fighting the Religious War of 1866: Silesian Clerics and the Anti-Catholic Smear Campaign in Prussia" die Blaschke-These als unausgesprochenen Ausgangspunkt für seine Ausführungen. Eingebettet in eine breit angelegte Schilderung der kirchenpolitischen Verhältnisse in der preußischen Provinz Schlesien seit dem Ausgang der Aufklärungsepoche, interpretiert er den Krieg von 1866 als konfessionellen Konflikt. Allerdings vermeidet er jedwede Form der Einseitigkeit, indem er die grundlegende Polyvalenz der Kriegsursachen herausstreicht. Dennoch gelingt es ihm, die konfessionellen Zwiste, welche den Krieg begeleiteten, gut herauszuarbeiten und zu kontextualisieren. Dabei spielt selbstredend die spezifische konfessionelle und politische Grenzsituation in Schlesien eine gewichtige Rolle. Gerade sie führt zu einer nachdrücklich religiösen Deutung des Krieges sowie der Spannungen, die ihm vorausgingen. Im Unterschied aber etwa zum bayerischen Katholizismus war wegen der Zugehörigkeit Schlesiens zum preußischen Staat keine generell antipreußische oder antinationalstaatliche Linie denkbar. Aus diesem Grunde tendierte der schlesische Klerus eher dazu, den Krieg zu entkonfessionalisieren und ausschließlich auf Provokationen der Gegenseite zu reagieren. Hogg legt hier eine sorgfältige, quellengesättigte Analyse vor, die manchmal ein wenig zu kleinteilig operiert, dafür aber in einer klaren, jargonarmen Diktion daher kommt. Dadurch gelingt es ihm, die These vom zweiten konfessionellen Zeitalter so zu modifizieren, dass sie anderen, säkularisierenden Interpretationen nicht mehr wirklich widerspricht.

Ganz ähnlich, wenngleich von vollkommen anderen Materialien ausgehend, ist Doris L. Bergens profunder Beitrag „Christianity and Germanness: Mutually Reinforcing, Reciprocally Undermining" angelegt. Wie es der Titel bereits nahe legt, bemüht sie sich darum, die Dialektik im Verhältnis von (protestantischer) Christlichkeit und national interpretiertem Deutschtum deutlich zu machen.

Nach ihrer Ansicht stützten sich die beiden Konzepte mit Hilfe wechselseitiger Impulse. Dies erlaubt es ihr, die Historizität und Wandelbarkeit jedes einzelnen Konzeptes sowie die Flexibilität im Verhältnis beider zueinander gekonnt darzustellen. Im Gegensatz zu George L. Mosse sieht sie im Nationalstaat dann eben nicht mehr nur statisch eine säkulare Religion, sondern kann das Amalgam aus Religion und nationalstaatlichem Denken dynamisch interpretieren. Am Beispiel des Ersten Weltkrieges etwa zeigt sie, wie die zunehmende theologische Deutung des Krieges jeden Gedanken an eine Niederlage unmöglich machte. Eigentlicher Fluchtpunkt ist, wie so oft, der Nationalsozialismus. Am Beispiel des Tages von Potsdam und des Verhältnisses von christlichem Antijudaismus und nationalsozialistischem Antisemitismus reflektiert die Autorin abschließend das Gefahrenpotential der gegenseitigen Durchdringung protestantischer Christlichkeit und Deutschtumsideologie. Insgesamt handelt es sich um einen überzeugenden Beitrag, der alleine darunter leidet, dass das knappe, dem Hauptteil vorgeschaltete Kapitel zu den Mennoniten inhaltlich nicht ganz mit dem Rest verbunden ist.

Noch einmal und brisanter ist der Aufsatz von Tamara Neumann, der sich mit „Religious Nationalism, Violence, and the Israeli State: Accomodation and Conflict in the Jewish Settlement of Kiryat Arba" beschäftigt. Am Beispiel des gesellschaftlichen Hintergrundes des Attentäters Baruch Goldstein, der aus der Siedlung Kiryat Arba stammte und 1994 bei einem Anschlag auf betende Moslems 29 Menschen tötete und über 100 verwundete, sowie seiner ganz persönlichen Verflechtung mit der israelischen Verwaltung und dem israelischen Militär spürt die Autorin überaus sorgfältig dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen jüdischen Siedlern und israelischer Administration in den besetzten Territorien Palästinas nach. Ganz wie die anderen Autoren unseres Sammelbandes vermeidet auch Neumann einseitige Schuldzuweisungen an die Adresse der Religion, selbst in ihrer fundamentalistischen Spielart. Vielmehr geht sie davon aus, dass die Radikalisierung des israelisch-palästinensischen Verhältnisses seit den 1960er Jahren ohne die enge Kooperation säkularer Konservativer und jüdischer religiöser Fanatiker gar nicht denkbar gewesen wäre, die beide jeweils ihre Agenda verfolgen. Bis zu einem gewissen Grade, so Neumann, habe der Staat die Religion politisiert und instrumentalisiert. In diesem Zusammenhang wirft sie unter anderem die Frage nach der Authentizität politischer Religion auf, nicht ohne sofort den Mangel an Authentizität dieser besonderen Religionsform zu betonen. Hier wäre indes ein etwas sorgfältigerer Umgang mit dem Konzept der politisierten oder politischen Religion notwendig gewesen. Nicht allein im Judentum mit seiner spezifischen Gemengelage von Ethnie und Religion, sondern auch darüber hinaus entsteht das Problem der politischen Religion ja überhaupt erst durch die moderne, liberale Trennung von Politik und Religion sowie der sachlich unzutreffenden Behauptung, Religion sei Privatsache (was sie ihrer Natur nach nie sein kann). Überdies geht die Autorin überraschenderweise nicht auf die besondere Note ein, welche innerjüdische Konflikte zwischen liberalem Reformjudentum und Orthodoxie in den USA den Problemen der Siedler im Westjordanland und dem Gazastreifen zugefügt haben. So hat jüngst Samuel G. Freedman darauf hingewiesen, dass ohne die stetigen Eingriffe amerikanischer nationalorthodoxer Juden vieles am Palästinakonflikt nicht nachvollziehbar sei. Diese Einwände ändern indes nichts an der Subtilität dieser Analyse der Strukturbedingungen eines verheerenden Attentats in Hebron.

Den Auftakt zum zweiten Teil bildet Thomas Schulte-Umbergs Beitrag „Berlin-Rom-Verdun: Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation", der möglicherweise im ersten Teil besser aufgehoben gewesen wäre. Der Autor versteht den Ultramontanismus analog zu Benedikt Andersons Konzept der Nation als „imaginierte", in diesem Kontext allerdings transnationale Gemeinschaft und als eine spezifische katholische Form einer Sondergesellschaft, heute würde man eventuell von Parallelgesellschaft sprechen. Dabei ist ihm sehr wohl bewusst, dass der Begriff anfänglich pejorativ, also als antikatholischer Kampfbegriff, geprägt war. Dies muss indes nichts an seinem analytischen Wert ändern. Schulte-Umberg zeigt dann anhand der Entwicklung im Bistum Münster, wie sich in drei Phasen der Übergang vom aufgeklärten Staatskirchentum am Ende des 18. Jahrhunderts zur ultramontanen, zentralisierten Klerikerkirche des späten 19. Jahrhunderts vollzog. Er interpretiert diesen Prozess korrekt als Generationenkonflikt innerhalb der klerikalen Elite des katholischen Milieus um die Revitalisierung des Glaubens, wobei der Kampf gegen den Hermesianismus als theologischer Aufhänger für diese Entwicklung gedient habe. Mit Blick auf das Verhältnis des ultramontanen Katholizismus zur Nation kommt er zu dem Schluss, dass es den

Ultramontanen keineswegs um einen generellen Kampf gegen die Idee des Nationalstaates gegangen sei, sondern darum, die Kirche als freie Kirche neu zu positionieren. Angesichts der tief verinnerlichten Ordnungstopologie des explizit konservativen Ultramontanismus ist das kaum verwunderlich. Mit dem Ersten Weltkrieg habe sich nach Ansicht des Autors, die „Nationalisierung" der ultramontanen Sonderkultur dann endgültig durchgesetzt. Zwei Aspekte dieses Artikels lohnen ein weiteres Nachdenken: Zum einen denkt der Autor zu sehr vom Nationalstaat als Sollfall her, dem der ultramontane Katholizismus gewissermaßen als Abweichung gegenübergestellt wird. Das aber ist zu sehr vom Ende her gedacht. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts handelte es sich doch eher um zwei divergierende, gleichermaßen universale Ordnungsvorstellungen, die miteinander um soziokulturelle Hegemonie rangen und dabei auf unterschiedlichen sozialen Formationen fußten. Zum anderen wird die Bedeutung des Ersten Weltkrieges bei der nationalen Integration des deutschen Katholizismus wohl doch überschätzt. Ein intensiverer Blick in die 1880er und vor allem die 1890er Jahre dürfte zeigen, dass hier die formative Phase für einen reichsorientierten wilhelminisch-spätborussischen Katholizismus lag, der dann im Weltkrieg seine nationale Zuverlässigkeit unter Beweis stellen wollte.

Chronologisch wie sachlich knüpft der Aufsatz von Keith Pickus über „Native Born Strangers: Jews, Catholics, and the German Nation" an die Ausführungen von Schulze-Umberg an. Pickus denkt freilich mehr von der deutschen, kulturprotestantischen und nationalliberalen Mehrheitsgesellschaft her. Ausgehend vom Fallbeispiel des Großherzogtums Hessen-Darmstadt untersucht er die soziopolitische Funktion von Kulturkampf und Antisemitismus im wilhelminischen Kaiserreich. Beides seien letztlich gescheiterte Versuche gewesen, über die Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg die neue Nation zu homogenisieren und so eine distinkte Nationalkultur zu begründen. Pickus untersucht diese Vorgänge vor dem kulturanthropologischen Hintergrund der Frage nach dem Umgang der deutschen Mehrheitsgesellschaft mit einem fallweise konstruierten „Anderen". Man hätte auch noch die Klassenfrage berücksichtigen und die Sozialistenverfolgungen einbeziehen können. Offenbar bedurfte die „nervöse Großmacht" (Ullrich) stets eines negativ konstruierten „Anderen", um sich der eigenen, wankenden Identität zu versichern. Pickus gehört zu den wenigen Autoren dieses Bandes, denen es gelingt, kulturanthropologische Ansätze für ihre Untersuchung fruchtbar zu machen, etwa wenn er die besonderen Schwierigkeiten von Juden selbst im Vergleich mit den Katholiken auf mangelnde symbolische Gemeinsamkeiten mit dem Christentum zurückführt. Demgegenüber neigt er aber dazu, die Besonderheiten des deutschen Falles über Gebühr zu betonen. Bis hin zum späten Auftauchen einer nationalidentifikatorischen Symbolik in Gestalt von Fahne oder Hymne hätte man einen nahezu identischen Aufsatz über die Konstruktion des „Anderen" im Interesse der Identitätsstiftung eines brüchigen „Selbst" für die USA des ausgehenden 19. Jahrhunderts schreiben können. Sogar die Feinde (Katholiken, Juden, sozialistische Arbeiter) wären die gleichen gewesen. An diesem Punkt wäre es sinnvoll gewesen, Pickus anfänglichen Ausgangspunkt, die Frage nach dem Umgang mit der „Moderne" im Prozess der Nationwerdung, stärker zu entfalten. Das würde bedeuten, intensiver nach der in der Moderne und ihrem Verständnis von Staatlichkeit inhärenten Zwang nach diskursiver und faktischer Ausgrenzung des „Anderen", nach Pluralitätsverlusten in der Moderne, zu fragen.

Fast schon eine Parallele zu Pickus bildet der Aufsatz von Lisa Swartout: „Culture Wars: Protestant, Catholic, and Jewish Students at German Universities, 1890–1914", in dessen Mittelpunkt der lange vernachlässigte akademische Kulturkampf der Jahre 1904–1907 sowie das Aufkommen des studentischen Antisemitismus seit der Gründung der Verbandes der Vereine deutscher Studenten (VVdSt) 1880 stehen. Anders als Pickus definiert Swartout den Kontext jedoch weniger vom übergeordneten nationalidentitären Gesichtspunkt, als von der sozialen Redefinition der Funktion deutscher Universitäten in diesem Zeitraum her. In ihrer Interpretation waren der akademische Antisemitismus und Antikatholizismus der Versuch, bildungsbürgerlicher Kreise, ihre kulturelle Hegemonie an einer Institution zu bewahren, die nach den gesellschaftlichen Gesetzen des 19. Jahrhunderts beinahe schon a priori mit dem protestantischen Bildungsbürgertum identisch war. Juden und Katholiken aber verfügten nicht über dessen kulturelle Traditionen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Dies zeigt Swartout beispielsweise an der Duellproblematik, die Katholiken lange den Zugang zu etablierten akademischen (und militärischen) Eliten verschloss. Bei Juden hingegen wurde eine Mischung aus überkommenen Vor-

urteilen und neuem Rassismus zum Hindernis bei der gesellschaftlichen Neupositionierung. Ohne das Problem des Antisemitismus zu minimieren, gelingt es der Verfasserin überzeugend aufzuzeigen, dass der akademische Antisemitismus lange gerade nicht hoffähig war. Antisemitische Bildungsbürger pflegten, gerade weil sie Bildungsbürger waren, einen gewissen Abstand zum rhetorischen Rabaukentum des politischen Antisemitismus zu halten. Insgesamt gelangt die Verfasserin zu äußerst differenzierten, abgewogenen Urteilen. Man hätte gleichwohl einen genaueren Blick auf die zeitgenössische Kritik der studentischen und universitären Traditionen werfen können, die im linksliberalen, intellektuellen Flügel des Bildungsbürgertums damals durchaus ihren Platz hatten und in den studentischen Verbindungen als Hauptträgern der etablierten Tradition mitunter durchaus Gehör fanden, wie unter anderem die Zabelschen Reformen im Corpsstudententum des frühen 20. Jahrhunderts belegen. Dies hätte Raum für ein abgewogeneres Verständnis des keinesfalls monolithischen protestantischen Bildungsbürgertums in Deutschland gegeben.

Der Begriff des Monolithischen ist gleichfalls für Geneviève Zubrzyckis aktuellen Beitrag „The Broken Monolith: The Catholic Church and the 'War of Crosses' at Auschwitz, 1998–1999" entscheidend. Es handelt sich um eine kritische Bestandsaufnahme der gesellschaftlichen Situation des Katholizismus in Polen nach dem Zerfall des Kommunismus. Im Zentrum der Überlegungen der Autorin steht dabei die Geschichtspolitik der katholischen Kirche und der daraus resultierenden binnenkirchlichen Konflikte, die nach Ansicht Zubrzyckis den allmählichen Zerfall des einst so geschlossenen katholischen Milieus in diesem osteuropäischen Land markieren. Das ist durchweg sehr gelungen und konzise durchgeführt. Einzig die Frage, ob der „Monolith" katholische Kirche in Polen nicht eventuell doch eher ein Mythos gewesen sein könnte, hätte noch eine ausgiebigere Diskussion verdient gehabt.

Der anschließende dritte Hauptteil ist wohl der kohärenteste des gesamten Buches. Die drei Artikel von James Bjork („Nations in the Parish: Catholicism and Nationalist Conflicts in the Silesian Borderlands, 1890–1922"), der bis zu einem gewissen Grade an Hogg anschließt und ebenfalls den Reiz der schlesischen Grenzlage auslotet, Klaus Buchenau („Katholizismus und Jugoslawismus: Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945") und Paul Hanebrink („The Redemption of Christian Hungary: Christianity, Confession, and Nationalism, 1919–44") harmonieren chronologisch und inhaltlich bestens miteinander. Sie üben sich zudem allesamt in der Dekonstruktion historisch-legitimatorischer Mythen über die angeblich unveränderliche Zusammengehörigkeit ethnischer und konfessioneller Identität in bestimmten Regionen. Demgegenüber betonen sie das allmähliche Werden solcher Identitäten, ihre Historizität. Besonders eindrucksvoll gelingt dies Buchenau, der darauf hinweist, wie sehr am Beginn jugoslawischer Staatlichkeit das Kroatentum noch von der Idee dieser neuen südslawischen Nation durchdrungen war. Selbst der Klerus hätte um 1920 noch keine Identität von Kroatentum und Katholizismus propagiert und sich auch lange dagegen gesperrt. Erst die Enttäuschungen über den serbischen Dominanzanspruch hätten daraufhin das Wachsen einer kroatisch-nationalistischen Bewegung eingeläutet, die anfangs vom Klerus mit großem Misstrauen beäugt worden sei. Im Laufe der 1920er Jahre schaukelten sich dann kroatischer und serbischer Nationalismus gegenseitig hoch und wurden nun in wachsendem Maße religiös aufgeladen. Erst jetzt, und weiterhin nicht ohne Bedenken, hätten sich Episkopat und Niederklerus unter Führung des neuen Erzbischofs Stepinac an dieser Entwicklung beteiligt, die am Ende in den klerikofaschistischen Ustaschastaat Ante Pavelics der 1940er Jahre mündete. Buchenau vermeidet mit seinem tiefschürfenden analytischen Ansatz jede Einseitigkeit, ohne dass darunter die Dezidiertheit seines Urteils über das moralische Versagen weiter Teile des kroatischen Katholizismus während der brutalen Serbenverfolgungen jener Jahre leiden würde.

Der vierte Abschnitt widmet sich der Supranationalität von Religion im Zeitalter der Nationalstaatlichkeit. Sarah Abrevaya Stein greift dabei das wichtige und gelegentlich vernachlässigte Thema der alten dynastischen Imperien als gewissermaßen geborene Gegenspieler des modernen Nationalstaates auf. Obwohl deren Tradition mit dem Ersten Weltkrieg endgültig erlosch und bereits in den Jahrzehnten zuvor national überformt worden war, lohnt sich ihr Blick auf die Perspektiven jüdischer Kultur und Sprachlichkeit in den divergierenden Kontexten des zarischen Russlands und des Osmanischen Reiches. Anders als die meisten Autoren wählt Stein einen komparatistischen und eher großflächigen Zugriff auf ihr Thema. Gegen Benedict Anderson bemerkt sie, dass im Falle des Judentums in

den Imperien das Entstehen einer nationalsprachlichen Presse zwar zu kultureller Eigenständigkeit geführt habe, nicht aber zur Ausbildung nationalistischer Agitation. Vielmehr hätten die Juden in beiden Reichen am Streben nach sozialer Akkomodation festgehalten. Dies war allerdings nur möglich, solange die Imperien an ihrer traditionalen dynastischen Legitimation festhielten. Mit dem Aufkommen russischer oder türkischer Nationalisierungskampagnen wandelten sich die Paradigmen jüdischer Akkomodation.

Roland Löffler wendet sich danach wieder einer kleinteiligeren Untersuchung zu. Sein Beitrag über „Protestantismus und Auslandsdeutschtum in der Weimarer Republik und dem Dritten Reich" gehört zu den längsten des gesamten Bandes, was insbesondere an seiner immens breiten Quellengrundlage liegt. Der Autor stellt seine Untersuchung in den breiteren Zusammenhang der Migrations- und Protestantismusforschung. Leider tendiert er gelegentlich dazu, zwischen verschiedenen Regionen und Zeitabschnitten hin und her zu springen, was die Lesbarkeit nicht eben erhöht. Etwas mehr Konzentration auf die wichtigsten Linien der Argumentation hätte dem Aufsatz sicher gut getan. Sehr gelungen ist allerdings die Art und Weise, wie der Verfasser den Mangel an semantischer Präzision in der häufig ungemein bombastischen Rhetorik der völkischen Theologie im deutschen Auslandsprotestantismus aufzeigt. Er kann damit deutlich machen, dass bereits in der Weimarer Republik hier ein Potential an rassistischem Überlegenheitsdünkel theologisch untermauert wurde, auf das der Nationalsozialismus dann ohne große Mühe zurückgreifen konnte. Insofern geht es weniger um die Supranationalität von Religion, es sei denn man denkt nur von den nationalstaalichen Grenzen her, sondern eher um den völkischen Basisanteil im deutschen Protestantismus um 1920.

Völlig im Zeichen katholischer Supranationalität in der Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg steht hingegen der informative Aufsatz von Ronald Granieri: „Thou shalt consider thyself a European: Catholic Supranationalism and the Sublimation of German Nationalism after 1945". Im Grunde zeigt bereits der Titel die These Granieris an. Allerdings unternimmt er zusätzlich den Versuch, insbesondere die Mannigfaltigkeit der hinter dem Konzept „Abendland" stehenden Vorstellungen deutlich werden zu lassen. Dabei wäre es indes sinnvoll gewesen, die Diskurse über das Abendland stärker von jenen über den Westen abzugrenzen und nach den jeweiligen sozialen Trägerschichten zu fragen. Granieri hat sicher recht, wenn er auf den katholischen Hintergrund der Abendlandsideologie hinweist. Dennoch sollte man das konservative, naturrechtlich orientierte und antibarthianische Luthertum der Zeit nicht außer Acht lassen. Auch erscheint mir der beim Verfasser recht fließende Übergang vom Abendland zum Gaullismus in Kreisen konservativ-katholischer Anhänger der Europaidee zu viel Kontinuität anzudeuten. Tatsächlich war der Gaullismus ungleich moderner als die Abendlandsideologie, wenngleich man Granieri zubilligen muss, dass die deutschen Gaullisten meist gar nicht verstanden, worum es General de Gaulle in Frankreich eigentlich zu tun war.

Der abschließende fünfte Hauptteil nimmt eine Diskussion auf, die seit dem Ende des Kommunismus und dem folgenden Wiederaufleben der Totalitarismustheorie immer wieder fröhlich Urständ feiert: diejenige um das Konzept der „politischen Religion". Ingo Wiwjorra trägt dazu einen wissenschaftshistorisch ungemein spannenden Aufsatz über „Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert" bei. Die dazugehörige Dissertation ist inzwischen ebenfalls erschienen und trägt dazu bei, die vorgestellten Thesen noch zu vertiefen. Wiwjorra untersucht bürgerliche nationale Legitimationskonzepte, die sich vorrangig einer archaisierenden Topologie bedienten. Demnach konstruierten Wissenschaftler im 19. Jahrhundert in ihren jeweiligen Ländern national stereotypisierte Urgeschichten, aus denen sie dann das eigene Volk in nahezu ungebrochener Tradition hervorgehen ließen. Dies fügte sich nahtlos in den gleichermaßen modernen wissenschaftlichen Rassismus der Zeit ein und erlaubte ein Verständnis der eigenen Nation, das gleichermaßen wissenschaftlich und mythisch war, das also Verstand und Gefühl bedienen konnte. Was bei Wiwjorra etwas fehlt, ist die Frage nach dem genuin religiösen Charakter dieser Vorstellungswelten. Man könnte einwenden, dass er ästhetisch-kulturelle Formen bürgerlicher Ersatzreligiosität und nicht primär Religion beschreibt, also das, was dem Bildungsphilister nach dem Absterben traditionaler Spiritualität bleibt.

Genau diese Rückfrage aber steht im Zentrum der äußerst gewissenhaften und weiterführenden skeptischen Überlegungen von Richard Steigmann-Gall, der in seinem Beitrag „Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics" eine fundamentale Kritik des Konzepts der politischen Religion bietet. Vollkom-

men zu recht weist er darauf hin, dass die Verfechter dieses Ansatzes dazu neigen, soziale Funktionen und mediale Formen als Äquivalente religiöser Inhalte zu deuten. Zwar könne man im Faschismus und im Nationalsozialismus sehr wohl etwa liturgieanaloge Formen entdecken, das ändere indes nichts am säkular-politischen, ja antireligiösen Charakter der Inhalte. Im Grunde würde es sich beim Konzept der politischen Religion demnach um einen Kategorienfehler handeln, der sich religionsphänomenologisch nicht rechtfertigen lässt. Mit diesem Argument rührt Steigmann-Gall in der Tat an einem Kernproblem der gesamten Diskussion, die zudem nicht leichter wird, wenn man bedenkt wie schwer sich die Religionswissenschaften tun, den Begriff Religion überhaupt zu definieren. Ganz konsequent genommen würde der Ansatz des Autors dazu führen, auch etablierte Begriffe, wie Zivilreligion, aus der wissenschaftlichen Diskussion zu nehmen. Hier wird man wohl noch länger weiter nachdenken müssen.

Sigrid Schütz erspart sich in ihrem Aufsatz über „Die sozialistische Alternative: Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR" derartige theoretische Komplikationen, indem sie in erster Linie auf die Jugendweihe als identitätsstiftende pseudoreligiöse Ersatzhandlung des sozialistischen Staates DDR abhebt. Dabei greift sie weit bis in das Kaiserreich und die Weimarer Republik zurück, um die komplexe, widersprüchliche und selbst in der Arbeiterbewegung nie unumstrittene Geschichte der Jugendweihe mit hinlänglicher Präzision nachzuzeichnen. Dadurch gelingt ihr eine gut lesbare und tiefschürfende Darstellung dieser verwickelten Geschichte.

Auch David Bates geht in „'Legitimität' and 'Legalité': Political Theology and Democratic Thought in an Age of World War" nicht direkt auf Steigmann-Galls konzeptionelle Fragen ein. Dafür wendet er sich einem aufschlussreichen Vergleich von Legitimationsstrategien im kaiserlichen Deutschland und der französischen Dritten Republik zu, die allenfalls unter dem recht losen Gebrauch des Religionsbegriffs leidet. Ansonsten handelt es sich um eine gelungene Untersuchung der jeweiligen Zivilreligionen.

Insgesamt bietet der vorliegende Band in übersichtlicher, konziser und reflektierter Weise vielfach gelungene Einsichten. In mehr als einer Hinsicht lädt er zu weiterem Nachdenken ein. Das ist gewiss nicht das Schlechteste, was man über ein Buch sagen kann.

München *Michael Hochgeschwender*

Aufbruch in soziale Verantwortung II: Beispiele kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen in der Weimarer Republik. *Hrg. von Wolfgang Belitz, Günter Brakelmann, Norbert Friedrich.* Waltrop: Hartmut Spenner 2004 (= Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, 12). 377 S. Brosch. ISBN 3-933688-97-3.

Die Zeit der Weimarer Republik konfrontierte die evangelische Kirche unausweichlich mit der Moderne. Im Kaiserreich noch vom Wohlwollen der staatlichen Politik getragen, konnte die evangelische Kirche auf ein solches Wohlwollen nun nicht mehr rechnen, sondern musste sich im konfessionell neutralen Staat den gesellschaftlichen Herausforderungen unmittelbar stellen. Eine Publikation, die sich mit der Wahrnehmung dieser gesellschaftlichen Situation und den kirchlichen Reaktionen beschäftigt, kann deshalb Interesse beanspruchen. Der vorliegende Band konzentriert sich auf die kirchlich-sozialen Aktivitäten der westfälischen Provinzialkirche der altpreußischen Union, die Norbert Friedrich als Mitherausgeber in der Einleitung zum vorliegenden Band als „Laboratorium", ja „Experimentierfeld" für neue Formen sozialer Praxis rühmt (S. 10f.). So nimmt man den vorliegenden Band gespannt zur Hand. Tatsächlich wird eine bemerkenswerte Fülle von Themen behandelt: die Stellungnahmen der Provinzialsynode zur sozialen Frage, das soziale Engagement wichtiger Repräsentanten der Kirche, die Entwicklung von Institutionen wie der Volksmission, der Studentenseelsorge, einer Volkshochschule u. a.

Schon der erste Aufsatz von Wolfgang Belitz, der die Behandlung der sozialen Frage in der Provinzialsynode untersucht, weckt Zweifel am Urteil, hier läge ein besonderes Laboratorium und Experimentierfeld vor. Denn die Provinzialsynode behandelte die sozialen Fragen kaum; sie verließ sich vielmehr auf die Berichte des Sozialpfarrers Reinhard Mumm, der als einflussreicher Reichstagsabgeordneter in Berlin so gebunden war, dass er nach Westfalen kaum Impulse vermitteln konnte. Wichtig und vorbildlich war die Institution des Sozialpfarramts, doch nahm gerade Mumm als erster Inhaber dieses Amtes in Westfalen die damit gegebenen Verpflichtungen kaum wahr. Das wurde zwar von manchen Synodalen deutlich gesehen, doch schien fast allen der politische Gewinn des konservativen Abgeordneten Mumm so wichtig zu sein, dass sie darauf verzichteten, ihren Sozialpfarrer zu einer intensiveren Arbeit für sein Pfarramt zu zwingen.

Reizvoll ist die Schilderung des intellektuellen Wegs von Hans Ehrenberg, den Traugott Jähnichen unter der Überschrift „national-sozial – sozialdemokratisch – christlich-sozial" nachzeichnet. Der Vf. verknüpft die Beschreibung von Ehrenbergs politischem Weg mit der Analyse von dessen theologisch-sozialethischen Begründungen. Als Christ jüdischer Herkunft, den nach seiner ersten Universitätskarriere die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs zum Theologiestudium und dann ins Pfarramt in Bochum führten, beteiligte sich Ehrenberg gezielt und hoch reflektiert an den sozialpolitischen Debatten der Weimarer Republik und forderte hier ein öffentliches Engagement der Kirche ein. Dabei verhinderte eine konservative lutherisch geprägte Schöpfungstheologie nicht prinzipiell das präzise Urteil. Überall – so Ehrenberg – wo Phänomene der Schöpfungswirklichkeit verabsolutiert werden, habe die Kirche im Namen des christlichen Schöpfungsglaubens zu widersprechen, weil hier sündige gesellschaftliche Strukturen entstehen und gefördert werden. So konnte Ehrenberg, der scharf dem „Bolschewismus" widersprach, die soziologische Erschließungskraft des Marxismus loben. Trotz der fragwürdigen geschichtstheologischen Überlegungen Ehrenbergs kann Jähnichen plausibel machen, dass Ehrenberg mit seiner Forderung, dass die Kirche gleichermaßen ihr prophetisches wie ihr priesterliches Amt praktizieren müsse, Begründungsfiguren skizzierte, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg wirklich wirksam wurden.

Andere Aufsätze schildern – zum Teil sehr breit – Arbeitsformen, die zur gleichen Zeit auch in anderen Landeskirchen erprobt wurden. Wolfgang Günther beschreibt die Entwicklung der Volksmission zwischen 1916 und 1936, Heike Koch analysiert die Anfänge der Studierendenseelsorge in Münster, Günter Brakelmann stellt die Geschichte der Heimvolkshochschule Wislade dar. Von dem Lüdenscheider Pfarrer Hans Störmer gegründet entstand hier eine spannungsreiche Mischung von Jugendbewegung, sozialistischem Gedankengut und Volkshochschulpraxis, die dann – unter anderer Leitung – eine „Selbstgleichschaltung" an die nationalsozialistische Ideologie ermöglichte. Dem in vielen Landeskirchen praktizierten Muster der Heimvolkshochschulen verpflichtet war der Betheler Lindenhof, den Willi Heidtmann vorstellt. Der Rückgriff auf Archivalien und anderes unpubliziertes Material bietet den Autoren die Möglichkeit zu farbigen Schilderungen; leider verzichten sie weithin auf den Vergleich mit ähnlichen Versuchen an anderen Orten, so dass nicht deutlich wird, wo die jeweiligen Spezifika liegen. Der Rez. kann für fast alle Arbeitsbereiche Einrichtungen anderer Landeskirche nennen, die zur gleichen Zeit entstanden und die gleichen Ziele verfolgten.

Überregionales Interesse kann die Darstellung des Bodelschwingh-Jubiläum 1931 beanspruchen, die Reinhard van Spankeren als Beispiel der protestantischen Festkultur vorgestellt. Den hundertsten Geburtstag von Friedrich v. Bodelschwingh nutzten die von Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel, um das evangelische Milieu reichsweit zu aktivieren. Im Krisenjahr 1931 stärkte „die grandiose symbolische Gedächtnispolitik" nicht nur den Mythos Bethel, sondern die ganze diakonische Arbeit der Kirche. Dieser Aufsatz zeichnet sich durch seine Perspektive aus; hier wird geradezu vorbildlich die Schilderung der lokalen Aktivitäten mit grundsätzlichen Überlegungen zur protestantischen Festkultur und zur Imagebildung diakonischer Einrichtungen verbunden.

In anderer Weise eindrucksvoll ist der Aufsatz von Regina Mentner über die westfälische Fabrikpflege in den zwanziger Jahren. Fabrikpflege war eine Form betrieblicher Sozialarbeit, finanziert von den Betrieben, getragen von Wirtschafts- und Betriebsfürsorgerinnen. Die Vfin., die in der Einrichtung der Fabrikpflege den Versuch der Unternehmer sieht, „Klassenkämpfe" vorbeugend zu vermeiden, analysiert die Arbeit der Fürsorgerinnen in unterschiedlichen Betrieben. Deren Arbeit hatte dementsprechend unterschiedliche Schwerpunkte: Teilweise machten die Fürsorgerinnen vor allem Hausbesuche und engagierten sich in der Gesundheitsfürsorge; teilweise arbeiteten sie im Betrieb und waren erkennbar in die Betriebshierarchie eingebunden, teilweise orientierten sie sich dabei eher am Betriebsrat. Diese Form der Sozialarbeit war so attraktiv, dass sie in der NS-Zeit dann von der Deutschen Arbeitsfront weitergeführt wurde. Die Vfin. kann die unterschiedlichen Rollenanforderungen an die Fabrikpflegerinnen gut herausarbeiten, die zwischen den Interessen der Beschäftigten und der Fabrikleitung vermitteln sollten; sie sollten ihre „natürliche Mütterlichkeit" einsetzen, um den Beschäftigten und ihren Ehefrauen bei der Führung ihres Hausstands zu helfen und den „zwischen Fabrikarbeit, Hausarbeit und Kinderversorgung hin- und hergerissenen Frauen" die Bewältigung dieser Anforderungen zu ermöglichen. (S. 342) – Leider geht die Autorin nicht genauer auf die Motivation der Fabrikpflegerinnen ein:

Waren es vornehmlich christlich-sozialkaritative Motive, war es das Interesse an einem relativ selbstständigen Tätigkeitsbereich? Dass hier eine Form kirchlicher sozialer Arbeit vorliegt, wird man kaum sagen können.

Insgesamt hinterlässt der Band einen zwiespältigen Eindruck: Einige Beiträge haben lokalen und regionalgeschichtlichen Charakter, sie verzichten auch auf den Vergleich mit parallelen Unternehmungen an anderen Orten und bei anderen Landeskirchen. So kommt es zu dem Fehlurteil, dass etwa Bethel mit der Gründung der Volkshochschule Lindenhof „der Zeit weit voraus war" (S. 291); schließlich wurden in diesem Jahr noch drei weitere Volkshochschulen gegründet – oder waren sie allesamt ihrer Zeit voraus? Andere Beiträge können durchaus überregionale Aufmerksamkeit beanspruchen; hier werden der aktuelle Forschungsstand und das methodische Vorgehen so dargelegt, dass ein sinnvoller Horizont für die Analyse entsteht. Die Lektüre dieser Aufsätze ist auch für Interessierte außerhalb Westfalens durchaus ergiebig. Leider sind die im Anhang reproduzierten Abbildungen von höchst unterschiedlicher Qualität, und gelegentlich stören Druckfehler und stilistische Unklarheiten die Lektüre.

Hannover *Hans Otte*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Bärsch, Jürgen, Schneider, Bernhard (Hrg.), Liturgie und Lebenswelt.* Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, Bd. 95, Münster, Aschendorff-Verlag, 2006, X, 586 S., Kart., 3-402-04075-1
2. *Kaplan, Grant, Answering the Enlightenment*: The Catholic Recovery of Historical Revelation, New York, Crossroad Publishing Company, 2006, VIII, 230 S., Paperback, 0-8245-2364-4
3. *Unterburger, Klaus, Das Bayerische Konkordat von 1583.* Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 11, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2006, 541 S., Geb., 3-17-018532-2
4. *Sickert, Ramona, Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden.* Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, hrg. v. Gert Melville, Abhandlungen 28, Münster, LIT-Verlag, 2006, III, 459 S. , Paperback, 3-8258-9248-4
5. *Hochgeschwender, Michael, Wahrheit, Einheit, Ordnung.* Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus 1835–1870, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006, 530 S., Geb., 3-506-71367-4
6. *Hölscher, Lucian (Hrg.), Baupläne der sichtbaren Kirche.* Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, hrg. v. H. Lehmann, Bd. 10, Göttingen, Wallstein Verlag, 2007, 217 S., Paperback,3-8353-0091-0
7. *Mertens, Annette, Himmlers Klostersturm.* Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 108, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006, 470 S., Geb., 3-506-75621-3
8. *Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster, Verlag Aschendorff, 2007, 797 S. ,Geb.,3-402-00215-9
9. *Walker Bynum, Caroline, Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, 399 S., Geb., 978-08122-3985-0
10. *Leppin, Volker, Die christliche Mystik,* München, Verlag C. H. Beck,2007, 126 S., Abb., Paperback, 3-406-53615-1
11. *Janke, Petra, Ein heilbringender Schatz.* Reliquienverehrung am Halberstädter Dom im Mittelalter. Geschichte, Kult und Kunst, München-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2006, 323 S., Paperback, 978-3-422-06639-7
12. *Ernesti, Jörg, Ökumene im Dritten Reich,* Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, Bd. LXXVII, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn, Bonifatius-Verlag, 2007, 411 S., Hardback, 978-3-89710-367-2

UNTERSUCHUNGEN

Körpererfahrung und Heiligkeit in der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten'

Von Thomas Brakmann

1. Einleitung

Der menschliche Körper ist seit den 1990er Jahren ein zentrales Thema der kulturwissenschaftlich erweiterten Historiographie.[1] Von daher entdeckte die theologische und die historische Forschung zunehmend die Bedeutung des Körpers für die spätmittelalterliche Religionswelt, vor allem für die Frauenmystik. Insbesondere Caroline Walker Bynum wies in ihren Arbeiten immer wieder auf den großen Stellenwert des Körpers für die Spiritualität von Frauen im Spätmittelalter hin. So zeigte sie beispielsweise auf, dass die durch Frauen durchgeführte Verweigerung nichteucharistischer Nahrung – als Ausdruck der leiblichen ‚imitatio Christi' – diesen einen Zugang zu Jesus als Fleisch gewordenes Wort eröffnete. Der Empfang des Altarsakramentes bot ihnen von daher eine herausragende Möglichkeit, Christus gleichgestaltet zu werden.[2]

Katharina von Siena (1347–1380), eine der großen Heiligen und Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts, fügt sich in dieses Schema ein: Ihr spiritueller Weg hatte mit dem Kampf gegen den eigenen Körper begonnen. Bereits als Kind lehnte sie den Genuss von Fleisch ab, mit 15 Jahren verzichtete sie auf alle Getränke außer Wasser. Als 20jährige aß sie kein Brot mehr, sondern nur noch rohe Kräuter. Mit 25 Jahren gab sie auch diese Nahrungsquelle auf und nahm nur noch Wasser sowie in der Kommunion die Hostie zu sich.

Trotz einer kaum überschaubaren Literatur zu Einzelthemen, auch zu ihrer ausgeprägten körperlichen Spiritualität und ihrer körperbetonten mystischen Sprache,[3] hat die Bedeutung der Körperlichkeit als Bestandteil der Konstruktion der Heiligkeit

---

[1] Der folgende Aufsatz ist die erweiterte Fassung meines Beitrages beim Medieval History Seminar des Deutschen Historischen Instituts in Washington D.C. im Oktober 2003. Mein Dank gilt Dr. Thomas Lentes (Münster), der diese Untersuchung angeregt hat.

[2] Vgl. Caroline Walker Bynum, Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt/M. 1996, 194f., 198; dies., Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to the Medieval Women, Berkeley u. a. 1987.

[3] Vgl. u. a. Heather Webb, Catherine of Siena's Heart, in: Speculum 80. 2005, 802–817; Suzanne Noffke, The Physical in the Mystical Writings of Catherine of Siena, in: Annali d'italianistica 13. 1995,

Katharinas in ihrer Vita bislang eine untergeordnete Rolle gespielt. Dies findet seinen Grund wohl darin, dass die Literatur zur Frauenmystik Katharina immer gerne als Vorzeigeheilige des 14. Jahrhunderts behandelte, an der vor allem kirchenpolitisches Engagement interessierte. Dabei fiel Katharina von Siena nach ihrem Tod eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu: Sie wurde im Laufe des 15. Jahrhunderts geradezu zur Modeheiligen, jedenfalls zur ‚dominikanischen Volksheiligen' ganz nach dem Muster und in bewusster Konkurrenz zum franziskanischen Volksheiligen par excellence, Franz von Assisi. Ihr Biograph und Beichtvater, der Dominikaner Raimund von Capua (um 1330–1399), verfasste Katharinas Vita, die so genannte ‚Legenda Maior', als literarische ‚Propaganda' der Ordensreform und stilisierte sie zum Inbegriff der observanten (dominikanischen) Lebensform.[4]

An der zentralen frühneuhochdeutschen Übertragung dieser lateinischen Vita der Katharina von Siena, der Lebensbeschreibung ‚Ein Geistlicher Rosengarten', die zwischen 1400 und 1420 vermutlich in Nürnberg entstand, sollen kollektive Vorstellungen herausgearbeitet werden, wie sich Heiligkeit am und durch den Körper manifestierte und äußerte.[5] Dabei wird von der These ausgegangen, dass religiöses Leben allem voran ein körperlicher Prozess ist,[6] der vor der Aufgabe steht, den natürlichen vorgefundenen Körper zu einem religiös determinierten und heiligen Körper auszugestalten.

Insbesondere in hagiographischen Texten war die weibliche Spiritualität im Spätmittelalter durch programmatische religiöse Muster oder Modelle geprägt.[7] Dieses Modell religiöser Vollkommenheit prägte die Viten mystisch inspirierter Frauen, so dass Strukturmerkmale zu erkennen sind, an denen die außergewöhnliche Heiligkeit und Christusnähe aufscheint. So wird die bewusste Orientierung an Christus seit dem 14. Jahrhundert zu einer mystischen Heiligkeitsstrategie, die sich zu einem dichten Modell christlichen Lebens und Sterbens ausweitet. Dieses Modell erfüllte nicht nur als idealtypisches kulturelles Konstrukt den Zweck, Wahrnehmungen zu steuern, religiöse Deutungsmuster zu determinieren und soziale Orientierung zu vermitteln, sondern es war gleichsam ein kulturelles Programm, das zur Strukturierung religiöser Mentalitäten beitrug und das religiöse Leben auch bestimmen konnte.[8] In diesem Sinne dient der hagiographische Text als geeignete Quelle für eine ‚histoire des

---

109–129; Claudia Rattazzi Papka, The Written Woman Writes: Caterina da Siena between history and hagiography, body and text, in: Annali d'italianistica 13. 1995, 131–149.

[4] Vgl. Sabine von Heusinger, Catherine of Siena and the Dominican Order, in: Mario Ascheri (Hg.), Siena e il suo territorio nel rinascimento – Renaissance Siena and its territory, Siena 2000, 43–51, 49f.

[5] Die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' wird nach der erstmaligen Edition des Textes, die Bestandteil meiner Dissertation war, zitiert: Thomas Brakmann, ‚Ein Geistlicher Rosengarten' – eine Vita zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert: Studien zur Überlieferung und Edition der volkssprachigen Vita der Katharina von Siena, Diss. phil., Münster 2005.

[6] Dies findet auch seine Entsprechungen in der körperbetonten Mystik Katharinas, vgl. Tina Beatti, Körperlichkeit und Mystik, in: Concilium 38/2. 2002, 169–178, hier 175.

[7] Vgl. Gábor Klaniczay, Legenden als Lebensstrategien: Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter, in: Ders., Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen, Berlin 1991, 13–28. Methodisch interessant ist: Peter Brown, The Saint als Exemplar in Late Antiquity, in: Representations 1. 1983, 1–26.

[8] Vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ^{2}2000, 553–559; Klaniczay, Legenden als Lebensstrategien (wie Anm. 7).

mentalités', ist die Vorstellung von Heiligkeit doch stets das Produkt „kollektiver mentaler Vorstellungen".[9] Mentalität umfasst im Sinne von Frank-Michael Kuhlemann die „fest verankerten Grundüberzeugungen, die die Menschen gleich einer ‚Haut' umschließen";[10] so gesehen erfasst der Begriff ‚Mentalität' die kollektiven geistigen Strukturen und Verhaltensweisen. Das Ensemble der Heiligkeits-Modelle ist ein Ort, an dem kulturelle Normen sich konzentrieren. Ihre Untersuchung schafft somit den Zugang zu verborgenen Selbstinterpretationen, die Gesellschaften prägen. So gehörten Ekstasen, Visionen, Stigmatisationen, mystische Tode und andere visionäre Erlebnisse zu vermittelten hagiographischen Topoi. Dieser Semantik wollen die folgenden Ausführungen nachgehen. Dabei soll ein Teil des Strukturprinzips christlichen Lebens, nämlich die Bedeutung des Körpers für den Prozess der Heiligkeit im spätmittelalterlichen hagiographischen Texten, näher beleuchtet werden.

Bei alledem rückt gerade die Legende oder auch Vita als literarisches Genre in den Blick der Betrachtung. Die traditionelle Auffassung, wonach das Wunder als das gattungskonstitutive Merkmal der Legende zu gelten habe,[11] wird mit Recht angefragt.[12] Demgegenüber soll die Bedeutung der Körperlichkeit in der Legende untersucht werden, ist es doch der Körper, durch den die Wunder erst gewirkt werden. In der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten', so die These, wird die Transformation des fleischlichen, des ungezügelten Körpers zu einem heiligen Körper skizziert. Dieses Verständnis ist Teil des religiösen Modells charismatischer Heiligkeit, das im 15. Jahrhundert bereits kirchlicherseits zu disziplinieren versucht wurde und offenbar spätestens im Zuge der Konfessionalisierung der religiösen Lebensmodelle in der frühen Neuzeit aufgrund einer zunehmenden Kontrolle an Bedeutung verlor.[13]

Wenn nun die Heiligenlegende ‚Ein Geistlicher Rosengarten' näher in den Blick genommen wird, so soll weniger die lebensweltliche Realität dieser Schilderungen von Interesse sein,[14] als die Inszenierung der Buchstäblichkeit mittelalterlicher religiöser Symbolik. Der Versuch, hinter dem hagiographischen Text die reale Er-

---

[9] Vgl. Wilhelm Pohlkamp, Hagiographische Texte als Zeugnisse einer ‚histoire de la sainteté', in: FMSt 11. 1977, 229–240, hier 236.

[10] Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001, 38.

[11] Vgl. André Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen ^{4}1968, 40.

[12] So sieht der Romanist Simon Gaunt beispielsweise in der Sexualität das Hauptproblem der Legende, spiele sie doch eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von weiblicher und männlicher Heiligkeit. Vgl. Simon Gaunt, Straight minds/‚Queer' Wishes in Old French Hagiography. La vie de sainte Euphrosine, in: GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies 1. 1995, 439–457, hier 439: „Sexuality is central to the construction of sanctity in the Middle Ages."

[13] Visionen sind durch die Amtskirche eben nicht kontrollierbar. Zudem entzogen sich Mystikerinnen aufgrund ihrer außergewöhnlichen Christusnähe auch der kirchlichen Heilsvermittlung. Vgl. zur Auseinandersetzung der Aufklärung mit den Mystikerinnen: Edith Sauer, Säkularisierung, Entchristianisierung, Entzauberung. Diskussionen in der italienischen Geschichtsschreibung, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 183–193, hier 192.

[14] Gemeint ist hier die früher häufig gestellte Frage, ob es sich bei den mittelalterlichen Mystikerinnen und Mystikern um Hysteriker oder Neurotiker handelte. Vgl. etwa Oskar Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291–1351), in: Zentralblatt für Psychoanalyse 1. 1911, 468–485. Vgl. zusammenfassend zur Hysteriediskussion seit dem Ende der 1970er Jahre: Elisabeth Bronfen, Das verknotete Subjekt. Hysterie in der Moderne, Berlin 1998, 15–17.

fahrung Katharinas zu eruieren, ist wohl zum Scheitern verurteilt; hier bedürfte es zusätzlich der Lektüre der literarischen Selbstzeugnisse Katharinas, auf die allerdings im Rahmen dieses Beitrages verzichtet werden soll.

Jede Religions- und weltliche Gemeinschaft entwickelt verschiedene Muster, nach denen der einzelne Körper kodiert wird. Auf diese Weise wird der individuelle Körper zu einem Spiegelbild des Kollektivkörpers.[15] Entsprechend dokumentiert sich auch in der Lebensbeschreibung ‚Ein Geistlicher Rosengarten' nicht der Körper als solcher, sondern als ein zeitgebundener, gesellschaftlich und historisch bedingter, heiligmäßiger Körper.[16] Da dieses Konstrukt ebenso wie der hagiographisch inszenierte Prozess der Transformation Katharinas verdeutlicht werden sollen, müssen zunächst einige Vorbemerkungen zum christlichen Körperverständnis vorausgeschickt werden, die grundlegend für die weiteren Ausführungen sind.

2. Der Körper als Angelpunkt des Heils und der Verdammnis

Der Körper ist in der jüdisch-christlichen Tradition ein Ort der Gottesnähe und zunächst einmal „sehr gut" (Gen 1). Im Christentum wird die Differenz zwischen Gott und Mensch durch die Inkarnation aufgehoben. Damit wird dem Körper eine außerordentliche Bedeutung beigemessen, ist er doch geschaffen, maßgeblich für die Erfahrung des Heils und die Beziehung zu Gott.[17] Im stigmatisierten Auferstehungsleib Christi und in der Hoffnung auf eine Auferstehung des Fleisches kommt diese Heilsbedeutung auch eschatologisch zum Ausdruck.

Trotzdem lässt sich in der Geschichte des Christentum der Eindruck einer Dichotomie zwischen Körper und Seele nicht wegdiskutieren. Er entspringt unserer Lektüre dieser Texte durch den Filter des kartesianischen Dualismus, der eine entzauberte, mechanische und funktionelle Sicht des Körpers fördert, dem eine expressive Dimension des Körpers fehlt.[18] Ist der Leib in der Frauenmystik selbstverständlich der Ort und die Grenze menschlicher Transzendenzerfahrungen, so haben Kant, Hegel und vorab Descartes Transzendenz und die Erfahrungen derselben in das Denken verlegt. Zudem dürfte die Angst vor dem sinnlichen Erleben des Göttlichen mit der Angst vor der Abhängigkeit von den irrationalen Kräften, die dem

---

[15] Über die Bedeutung der medialen Rahmenbedingungen für die Kodierung des individuellen Körpers, der die Gemeinschaft widerspiegelt, vgl. Christina von Braun, Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht, Zürich–München 2001.

[16] Vgl. Edith Wyschogrod, Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy, Chicago–London 1990, 15–18.

[17] Vgl. die paulinische Ermahnung, Gott in unserem Leib zu verherrlichen (1 Kor 6,20; Phil 1,20), an ihm die Leiden Christi zu tragen, damit auch sein Leben an ihm sichtbar wird (2 Kor 4,10) und unseren Leib als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,1). Vgl. Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen–Basel 1994, 199: „Fleisch [ist] der Ort der Offenbarung (Gottes)." Dass das Christentum generell eine lustfeindliche Religion sei, ist ein überholtes Vorurteil. So konnte Leah Otis-Cour überzeugend aufzeigen, dass es in der Geschichte des Christentums durchaus lustfreundliche Phasen und Ansätze gab. Vgl. Leah Otis-Cour, Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter, Frankfurt/M. 2000.

[18] Vgl. Charles Taylor, Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1996, 265f.

Körper zu eigen sind, begründet sein. Auch das Erbe der griechischen Metaphysik prägte die christliche Tradition, insbesondere in der hohen Wertschätzung der stoischen Ethik, welche die Herrschaft des Geistes über den Körper und die Abtötung des Fleisches verkündete (wenngleich der Manichäismus als häretisch verurteilt wurde). All das führte dazu, von einer Unterordnung des (bösen) Körpers unter die gute Seele zu sprechen, besser gesagt unter das ewige Heil, das der Körper gefährdete. Angemessener wäre es, von einer Dichotomie zwischen dem Heil und der (körperlichen) Lust zu sprechen und nicht von einem Gegensatz zwischen Körper und Seele.

In der Inkarnation gibt sich das Göttliche ‚personal' in die Menschheitsgeschichte hinein; auch die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' ist von der Struktur des erlösenden und des erlösten Körpers Jesu geprägt. Einerseits geht das Heilshandeln Jesu von seinem Körper aus (gekreuzigter und auferstandener Körper) – insbesondere durch die Vergegenwärtigung des Heilshandels im Messopfer und den Empfang des Altarsakraments –, andererseits berührt dieses Handeln den Körper (Jesus heilt und lehrt). Entsprechend wird Katharinas Körper im ‚Geistlichen Rosengarten' zum Sakralkörper: Er wird als solcher markiert (u. a. durch Stigmata) und durch ihr karitatives Engagement zum Ort der Gottesbegegnung.

Die christliche Theologie des Leibes wird auf Paulus zurückgeführt, was in einem neutestamentlichen Schlüsseltext (1 Kor 6,12–20) deutlich wird. Paulus reagiert hier offenbar auf eine dualistische Anthropologie, mit der ihn die Christen von Korinth konfrontierten. Diese Lehre ging davon aus, was den Körper betreffe, könne die Seele nicht beeinflussen.[19] Demgegenüber vertritt Paulus im Sinne der jüdischen Anthropologie, dass der Mensch mit seinem Körper eins ist; entsprechend wird der Herr auch den ganzen Menschen, Körper und Seele erlösen. Allerdings könne dann der Erlöste nicht so handeln, als sei er von seinen Leidenschaften versklavt. Entsprechend stellt die stoische Ethik die zweite Quelle der Argumentation des Paulus dar. Diese Moral will den Menschen von der Versklavung durch die Leidenschaften befreien und sie der Kontrolle des Verstandes unterwerfen, verliert der Mensch doch durch die Lust sein eigenes Wesen.[20] Paulus christianisiert die stoische Vorstellung: Der durch den Tod Jesu erlöste Körper des Christen ist ein Glied Christi und „Tempel des

[19] Dieser Dualismus, mit dem die Gemeinden Paulus konfrontierten, war offenbar Vorläufer der späteren gnostischen Bewegung, die sich in den Paulusbriefen und im Johannesevangelium noch nicht finden lässt. Vgl. Karl-Wolfgang Tröger, Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube, Freiburg/Br. 2001, 79–84.

[20] Vgl. Friedrich Hauck/Siegfried Schultz, Art. pórne, pórnos, porneía, porneúô, ekporneúô, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, Stuttgart 1959, 579–595, hier 592–595.
Diese Position wird prägend für die christliche Tradition. Selbst Thomas von Aquin, der den Körper als von Gott kommend als wesensmäßig gut ansieht, ist der Überzeugung, dass die Lust den Menschen daran hindert, ganz Gott zu dienen. Im Hintergrund steht eine bestimmte Idee der Gerechtigkeit, die eine Hierarchie der Güter impliziert. So ist bei Augustinus nichts an sich schlecht, sondern die Vorordnung des geringeren Gutes vor das höhere macht eine Handlung schlecht. Die Lust verführt dazu, ein niederes Gut einem höheren – letztlich dem höchsten, nämlich Gott selbst – vorzuordnen und so das menschliche Streben zu pervertieren. Trotz alledem sind beide Denker davon überzeugt, dass der Körper den himmlischen Lohn als Tempel und Werkzeuge des Heiligen Geistes mitverdient habe. Daher werden die Körper der Heiligen auch Jesu Auferstehungsleib gleichgestaltet.

Heiligen Geistes" (1 Kor 6,18–19). Entsprechend ist der Apostel von einer physischen und seelischen Unversehrtheit des Körpers überzeugt und bekräftigt die Auferstehung des ganzen Menschen (1 Kor 15,42–44).

Die Kirchenväter wiederum unterschieden unter dem Einfluss des Neuplatonismus stärker zwischen Geist und Körper als Paulus es tat. Allerdings behält auch bei ihnen die körperliche Erfahrung eine entscheidende Bedeutung für das Heil; alles was der Körper erfährt, reinigt oder beschmutzt die Seele.[21] Damit entfernt man sich streng genommen von dem Ausspruch Jesu nach dem Matthäusevangelium, wonach nichts, was in den Menschen eingeht, den Menschen reinigt oder verunreinigt (Mt 15,11). Indem der Körper der ‚Befleckung' ausgesetzt ist, wird er nicht nur zum Ort des Heils, sondern auch zum Ort der Verdammnis und bedarf, eben weil das ewige Heil auf dem Spiel steht, der Kontrolle. Entsprechend kommt es zur hohen Wertschätzung der Jungfräulichkeit, um die Leidenschaften auszurotten und Körper und Seele der Christen und insbesondere der Christinnen zu schützen.[22] Es ist die körperliche Erfahrung, die für die christliche Identität entscheidend ist, insbesondere im Hinblick auf die Leiden des gekreuzigten Leibes Jesu. Wenn es im Christentum eine Verachtung des Körpers gibt, dann deshalb, weil das Schicksal der Seele durch den Körper bestimmt wird und diese enge Verbundenheit dort bedrohlich werden kann, wo der Körper nicht dem Heil und der Erlösung dient, sondern die Seele von Gott entfremdet.

Das Christentum versteht unter der ‚Bereitung des Körpers' die Durchbrechung des ‚soma', womit die menschliche Eigenmacht gegenüber Gott gemeint ist.[23] Leib- oder Körperfeindlichkeit ist dem christlichen Denken schon aufgrund der Inkarnation fern, allerdings soll gegen das Triebhaft-Unethische angekämpft werden. Die Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustinus und die einseitige Betonung

---

[21] Vgl. Tertullian, De resurrectione carnis liber, VIII, in: Quintus Septimius Florens Tertullian, De resurrectione carnis liber: Tertullian's treatise on the resurrection. The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans, London 1960, 24–27: „Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. Derart, dass wenn die Seele von Gott zum Heil erwählt wird, es das Fleisch ist, das macht, dass die Wahl Gottes auf die Seele fallen kann. So wird das Fleisch gewaschen, auf das die Seele rein werde; das Fleisch empfängt die Salbung, auf das die Seele geweiht sei; das Fleisch wird mit einem Zeichen versehen, auf dass die Seele geschützt sei; das Fleisch wird mit dem Schatten der Handauflegung bedeckt, auf dass die Seele durch den Geist erleuchtet sei; das Fleisch wird mit dem Leib und dem Blut Christi genährt, auf das die Seele sich an Gottes Kraft nähre. Man kann also die beiden im Lohn nicht trennen, da der Dienst sie vereint. Denn selbst bei den Gott angenehmen Opfern [...] ist es das Fleisch, welches sie sich selbst zugute darbringt." Vgl. auch die Übereinstimmungen mit Katharinas eigenen Vorstellungen, wie sie sich in ihrem mystischen Hauptwerk „Dialogo della divina Provvidenza" finden lassen (Kapitel 42). Vgl. Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung, eingeleitet von Ellen Sommer-von-Seckendorff und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln [4]1993, 52.

[22] So ist Tertullian der Überzeugung (Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, hrsg. u. übersetzt v. Carl Becker, München 1952, Kap. 50, Vs. 12, 222f.), „dass der Verlust der Keuschheit bei uns für schrecklicher gilt als alle Pein und alles Sterben." Mary Douglas machte mit Recht darauf aufmerksam, dass die christliche Auffassung vom Leib sich in einer Zeit entwickelt habe, als die Christen verfolgt wurden. Dies wäre ein Nährboden für religiöse Strömungen gewesen, welche den Körper als unvollkommen betrachteten. Vgl. Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985, 206.

[23] Vgl. Angenendt, Religiosität im Mittelalter (wie Anm. 8), 563.

der Verderbtheit des Menschen auf Seiten des Augustinus,[24] führten zu der oft rigoristischen und nicht selten selbstzerstörerischen Askese des Mittelalters.[25] Der späte Heinrich Seuse ist ein Beispiel dafür, dass diese Askeseübungen in den Dienst der Gottesbegegnung gestellt werden.[26] Auch der dominikanische Reformprediger Johannes Nider vertritt die Überzeugung, der Körper sei würdig, dem Gebet zu Diensten zu sein, da Gott den Leib geschaffen habe und Gottes Sohn Fleisch geworden sei.[27]

Katharinas Askeseübungen zeigen, wie sie durch ihren Körper einen Zugang zum Heiligen ermöglichen. Dabei werden auch andere Phänomene der körperbetonten, spätmittelalterlichen geistlichen Übungen zu berücksichtigen sein. Ziel der ‚imitatio Christi' ist es, mit Christus zu verschmelzen, um so das Körperliche zu retten.[28] Allerdings variierte die Realisierung dieser ‚imitatio' je nach Epoche, ebenso wie die Kriterien der Heiligkeit einer Person; Kleriker und Laien setzten eben unterschiedliche Schwerpunkte. Im 14. und frühen 15. Jahrhundert begriff man Heiligkeit als ‚imitatio Christi' aber nicht mehr in dem Sinne, „nackt dem nackten Christus zu

---

[24] Vgl. Maria Grazia Calzà, Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen ‚Auf den Leib' geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry († 1240), Würzburg 2000, 79–96; Giles Constable, Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages, Brookline (Massachusetts) 1982, 8f.

[25] Exemplarisch für die selbstzerstörerische Askese im Spätmittelalter ist die Praxis des frühen Heinrich Seuse. Bis zu seinem 40. Lebensjahr war sein Leben von körperlichen Kasteiungen geprägt. Er trug ein härenes Hemd, eine eiserne Kette (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 [Neudruck Frankfurt/M. 1961], 39,2–40,30 [Kapitel 15]), acht Jahre lang ein selbstgebasteltes Nagelkreuz auf seinem Rücken (Seuse, Deutsche Schriften 41,2–44,23 [Kapitel 16] und ebenso lang schlief er auf einer Tür. Seuses Ziel war die „Durchbrechung des ungeordneten Menschen". Vgl. auch Seuse, Deutsche Schriften 76*-80*. In seinem Werk „Phantasie und Realität" zeichnet Jacques LeGoff das Bild einer mittelalterlichen Gesellschaft nach, in der ein gewisses körperfeindliches Klima zu spüren war (Jacques LeGoff, Phantasie und Realität, Stuttgart 1990, 143f.): „Der Körper ist das Gefängnis […] der Seele; das ist nicht nur sein gewöhnliches Bild, sondern seine Definition. Das Entsetzen vor dem Körper kulminiert in seinen sexuellen Aspekten. Die Erbsünde, eine Sünde des intellektuellen Stolzes, der intellektuellen Herausforderung Gottes, wird vom mittelalterlichen Christentum in eine sexuelle Sünde verwandelt […] Die unvermeidliche Begegnung von Physiologischem und Heiligem führt zu dem Bemühen, den biologischen Menschen zu leugnen […] Die Sünde drückt sich durch den physischen Mangel oder die Krankheit aus […] Der Weg der spirituellen Vervollkommnung geht über die Verfolgung des Körpers: der Arme wird mit dem Siechen und Kranken identifiziert, der herausragende soziale Typus, der Mönch, quält seinen Körper durch Askese, der höchste spirituelle Typus, der Heilige, wird zu einem solchen unbestreitbar und vorzugsweise dann, wenn er seinen Körper im Martyrium opfert."

[26] So fordert schon Marcel Mauss in seinem Aufsatz „Die Techniken des Körpers", den Körper in die Untersuchung des Gebetes mit einzubeziehen. Er glaubt, dass es notwendigerweise „biologische Mittel gibt, um in ‚Kommunikation' mit Gott zu treten" (220). Vgl. Marcel Mauss, Die Techniken des Körpers, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2: Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellung, Körpertechniken, Begriff der Person, München 1978, 197–220 [zuerst erschienen in: Journal de Psychologie Normale et Pathologique 32. 1935, 271–293]. Vgl. auch Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hgg.) Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 22.–25. Februar 1984 in Weingarten, Ostfildern 1985, 11–23.

[27] Vgl. Jean-Claude Schmitt, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart 1992, 297.

[28] Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlösung (wie Anm. 2), 119, 129.

folgen" (Armutsideal), sondern als Nachvollzug seines Leidens am eigenen Leib, als physiologische ‚conformitas'.[29]

Wie im einleitenden Problemaufriss schon ausgeführt wurde, wird dem Körper im Spätmittelalter Heils- und Erkenntnisrelevanz beigemessen und entsprechend wird die ‚imitatio Christi' nicht nur als innerer Prozess der Angleichung verstanden, sondern gerade als äußere, körperliche ‚conformatio'.[30] Es sind die körperlichen Zeichen, die eine Frau in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters authentisch und glaubwürdig werden lassen, und diese körperbetonte Frömmigkeit bestimmt die Semantik der weiblichen Hagiographie im Spätmittelalter.[31] Stigmata, Narben, Ekstasen und Schmerzen sind Teil des kulturellen Gedächtnisses der Zeit, gelten als Zeichen göttlicher Erwählung und legitimieren erst eine Frau und ihren apostolischen Auftrag. Ja, die körperlichen Markierungen und Zeichen gelten gleichsam als frauenspezifische ‚Gott-Sprache'.[32]

Im Folgenden soll nun anhand des Dreischrittes der ‚Bereitung des Körpers', der ‚Einverleibung des Christuskörpers' und der ‚Transformation zum Christuskörper' der Frage nachgegangen werden, wie Raimund von Capua den geistlichen Prozess der Katharina von Siena als Transformation vom ‚Rohkörper' zum ‚heiligen Körper' mit hagiographischen Topoi zu inszenieren wusste.

3. Die Bereitung des Körpers

Wie sehr Heil über den Körper erlangt werden kann, bezeugt ein überlieferter Ausspruch des hl. Bartholomäus von Farne († 1194): „Wir müssen unseren Körpern alles Schlechte antun, wenn wir sie zum vollendeten Glanz der Seele führen wollen!"[33] Dahinter steht die mittelalterliche Vorstellung, das einem fleischlichen (äußerer) ein seelischer (innerer) Körper gegenübersteht, die in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen. Entsprechend wird in der Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten' die ‚Übung', also die Bereitung der Seele für die Verschmelzung mit Gott über die ‚Bereitung' des Körpers als spirituelle Möglichkeit verstanden, die Seele auf den mystischen Weg zu bringen.[34] Indem der Körper zum Raum der Erkenntnis wird,

---

[29] Vgl. André Vauchez, La Sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après de canonisation et les documents hagiographiques, Roma 1981, 450–478.

[30] Jeffrey Hamburger wies wiederholt auf die ganzheitliche Dimension mittelalterlicher Frömmigkeit hin, die damit auch sehr körperbetont war. Vgl. Jeffrey Hamburger, The Visual and the Visionary. Art and female Spirituality in late medieval Germany, New York 1998, 19, 26.

[31] Vgl. Vauchez, La Sainteté (wie Anm. 29), 518.

[32] Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlösung (wie Anm. 2), 160.

[33] Vita Bartholomaei Farnensis, in: Symeonis Monachi opera omnia. Historia ecclesiae Dunhelmensis, hrsg. v. Thomas Arnold (Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages [Rolls Series 75/1]), Neudruck der Ausgabe von 1882, London 1965, 295–325, hier 302: „Omnia turpia his corporibus inferre debemus, si ea ad perfectum animae candorem perducere volumus."

[34] Vgl. Arnold Angenendt, Seuses Lehre vom Ablass, in: Remigius Bäumer (Hg.), Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. FS für Erwin Iserloh, Paderborn u. a. 1980, 143–154, hier 145: „Sie [die Kasteiungen] wollen auf das Herz des Menschen einwirken."

wird Wahrheit insbesondere an die Erfahrung geknüpft. Der Körper, also das Sinnliche, ist in dieser Sicht nichts Negatives, sondern die Schnittfläche, auf der sich Diesseitiges und Jenseitiges begegnen. In der mittelalterlichen, vom religiösen Diskurs geprägten Vorstellungswelt, sollte der Körper (als Sitz der Sünde) der Erlösung der Seele dienen. Dies führte – wie bei Heinrich Seuse – zu sehr konkreten Symbolen und Bildern über die Einschreibung des Religiösen in das Fleisch.[35]

Die volkssprachige Katharinenvita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' erwähnt viermal Selbstgeißelungen Katharinas. Bereits das dritte Kapitel beschreibt, wie sie sich „an heimlichen Orten" geißelt und „diszipliniert":

> „Katherina, die iung tochter, sůcht heimlich stet, das sy iren lip da möcht gegeysseln vnd disciplinen. Dem bild volgten nach vil kinder ir úber sehsse. Die lieffen stetteklichen zů im, das sy hören wolten ir götlichen wort, vnd das sy volgen wolten iren wercken nach irem vermúgen. Sy giengen och mit ir an heimlich stet vnd schlůgen sich denn als lang, bis sy als vil gebetteten, als sy in vff seczt. Sy begerten keines trostes noch keiner kurczwil noch keines kintlichen spiles mit den kinden ze haben, wan es was ze allen ziten bekúmert mit gebett vnd mit götlicher betrachtung." (3, 2–9)[36]

In einer sehr frühen elsässischen Ausgabe des ‚Geistlichen Rosengarten' (‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34'), ist diesem Kapitel eine sehr außergewöhnliche ganzseitige Miniatur zugeordnet, welche die nackte Katharina im jungen Erwachsenenalter zeigt (Abb. 1).[37] Sie kniet mit einer Geißel über der rechten Schulter unter dem Kreuz mit dem Gekreuzigten, dem das Blut aus seinen Wundmalen über den Körper strömt und auf Katharina herab tropft. Galt die Nacktheit für gewöhnlich als Zeichen der Sünde, so verleiht sie hier Katharinas „innerer Compassio einen körperhaften Ausdruck".[38] Diese Compassio ist kein rein innerlicher Prozess, sondern durch die Selbstgeißelung Katharinas kommt es auch zur äußerlichen ‚conformatio' mit dem geschundenen Körper des Erlösers: beide Körper sind mit blutenden Wunden übersät.[39] Durch die innere und äußere Angleichung wird

---

[35] Vgl. Marcus Beling, Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse, in: Clemens Wischermann/Stefan Haas (Hgg.), Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung, Stuttgart 2000, 109–132, hier 121.

[36] Im Folgenden aufzulösen als: Kapitel 3, Zeile 2 bis 9.

[37] Sämtliche Abbildungen dieser Handschrift, die im Folgenden auch in die Argumetation mit eingebunden werden sollen, sind durch Jeffrey Hamburger beschrieben und abgebildet worden: Jeffrey Hamburger, Un jardin de roses spirituel: une vie enluminée de Catherine de Sienne, in: Art de l'enluminure 11. 2004/05, 2–75.
Der Codex wurde vermutlich zwischen 1410 und 1420 im Elsass, eventuell in einer Straßburger Werkstatt geschrieben. Zur Handschrift und ihren Miniaturen vgl. Hamburger, Un jardin de roses spirituel 2–26; Brakmann, ‚Ein Geistlicher Rosengarten' (wie Anm. 5), 52–60, 191–199.

[38] Thomas Lentes, Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hgg.), Kulturelle Reformation: Sinnformation im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, 29–67, hier 54.

[39] Der gemarterte Körper Jesu fungiert hier als ein ambivalentes Zeichen: Er fordert zur frommen Betrachtung auf, indem er auf das Erlösungsgeschehen hinweisen soll, und er ist Memorialbild für eine gebrochene Welt nach dem Sündenfall.

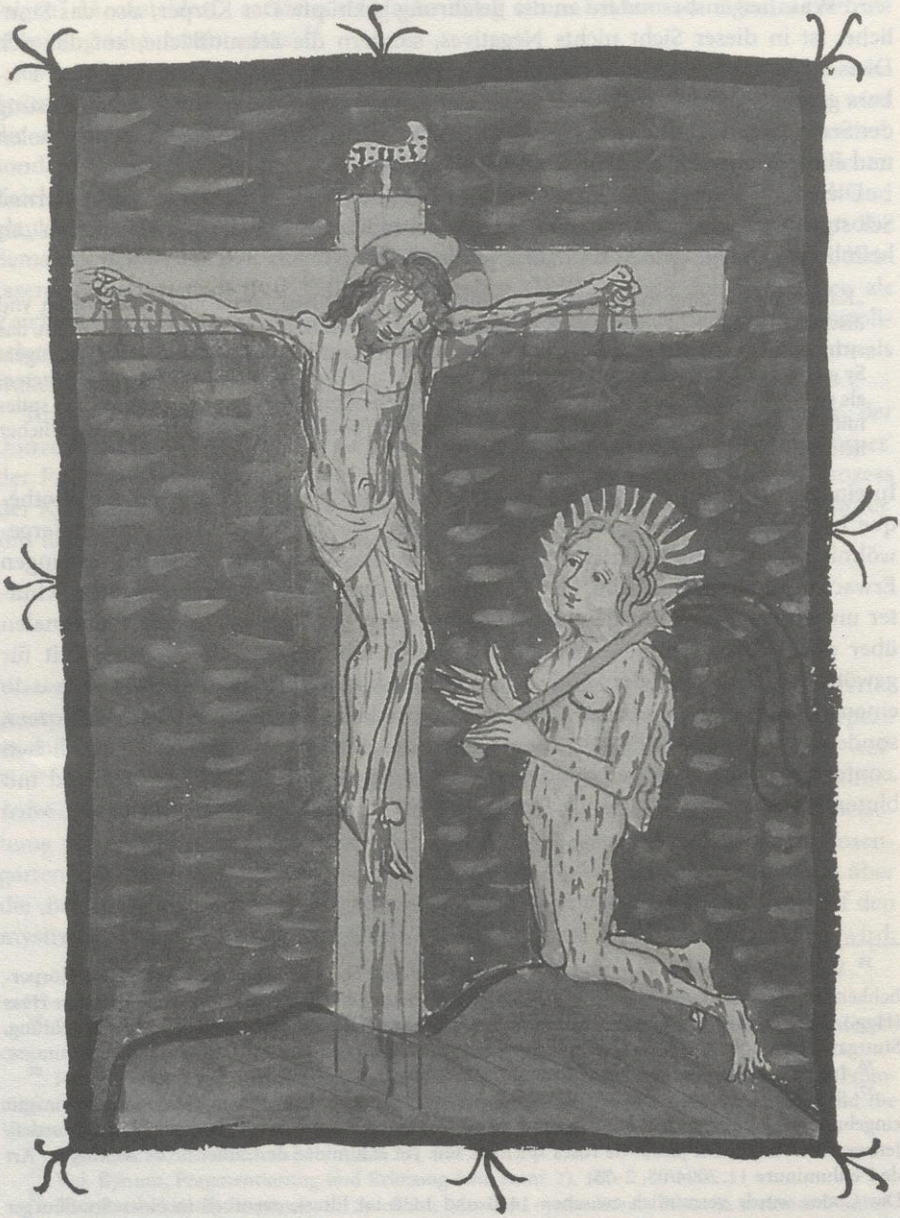


Abb. 1: Nacktheit und Leiden als Sinnbild körperlich verstandener Nachfolge. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 4v (zitiert nach: Hamburger, Un jardin de roses spirituel [wie Anm. 37], 20).*

Katharina gleichsam zur ‚imago dei'; sie stellt also durch eine ganzkörperhafte Nachfolge ihre Gottesebenbildlichkeit wieder her.[40]

Anders ausgedrückt: die Kasteiungen werden in einen Symbolzusammenhang gesetzt, in dem sie bedeutungsvoll werden. Denn für Katharina bedeutet Leiden die Gegenwart Gottes, die in der Askese am Körper sichtbar und zum Zeichen des Durchbruchs durch den ungezügelten Menschen wird. Die Vita versteht zudem die Selbstgeißelung Katharinas als Gebet (damit steht sie in der Nachfolge zum hl. Dominikus, der die Selbstgeißelung praktizierte und empfahl), das den Körper als notwendiges Instrument der Rückkehr zu Jesus integriert. Die Geißelung wird zur eigentlichen evangelischen Vergegenwärtigung, umfasst sie doch den eigenen Schmerz, d. h. die bildhafte Vergegenwärtigung des leidenden Christus,[41] womit die Heilige eine neue personale Unmittelbarkeit erwirkt.[42]

4. Der Körper als Spiegel der Seele?

Eine weitere Form der Schulung des inneren Menschen über den Körper erfolgt durch die Gebetsgebärden, worunter jede sichtbare Außenwerdung, jede Verleiblichung des Gebetes bzw. jede sichtbare Begleit- und Folgeerscheinung von Gedanken, Willensbekundungen und Gefühlen in der Bewegung oder Haltung des Körpers zu verstehen ist.[43] Die Gebetsgebärden waren neben dem Ausdruck des Inneren des Betenden auch Medium der Kommunikation mit dem Heiligen.[44] Damit beziehen sie stärker als jeder Text die ganze Person des Betenden ein und schulen den inneren Menschen.

Das Mittelalter kannte eine genaue Kodifizierung der Gebärden; empfohlen wurden ritualisierte Körperhaltungen, die einen bestimmten Gebetszustand unterstützen oder gar hervorrufen und die innere Aufmerksamkeit auf Gott lenken sollten. Das bedeutendste Zeugnis mittelalterlicher Gebetspraxis ist die um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Bologna von einem unbekannten Verfasser niedergeschriebene Schrift ‚De novem modis orandi S. Dominici', die für Laien, besonders aber für die Unterweisung von dominikanischen Religiosen und für die Novizen der Dominikaner

---

[40] Ausgehend von Bernhard von Clairvaux wird die Compassio als niedrigste Stufe der Gottesliebe und als Vorstufe der ‚unio mystica' geschildert. Der verletzte Körper Katharinas stellt demnach Christus dar und geht in seine Wunden über. Vgl. Christine Ruhrberg, Der literarische Körper der Heiligen: Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312), Tübingen–Basel 1995, 416f.

[41] Vgl. Hamburger, The Visual and the Visionary (wie Anm. 29), 308: Jeffrey Hamburger referiert hier die positive Einstellung des italienischen Dominikaners Venturino da Bergamo (1304–1346) zur ‚mortificatio'. Dieser sieht sich selbst durch strenge Askese als den Inbegriff der ‚imitatio Christi' und ermuntert die Priorin Katharina von Gebersweiler, sich durch selbstzugefügte Schmerzen Jesu Leiden zu vergegenwärtigen.

[42] Vgl. Niklaus Largier, Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung, München 2001, 35f.

[43] Vgl. Thomas Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948, 9.

[44] In der Tradition des Augustinus weist Thomas von Aquin den Gesten eine zweifache Funktion zu: Sie verleihen der inneren Andacht Ausdruck und führen die Seele zu Gott. Vgl. Schmitt, Die Logik der Gesten (wie Anm. 27), 167.

verfasst worden ist.[45] Ein frommes Leben setzt demnach die Schulung der Gesten voraus, zeigen diese doch auch den Zustand der Seele.

Der ‚Geistliche Rosengarten' teilt das Verständnis der Wechselwirkung zwischen innerem und äußerem Menschen und greift die neun Gebetsweisen des Dominikus (1. Verneigung des Oberkörpers; 2. Prostration; 3. Selbstgeißelung; 4. Kniebeuge; 5. aufrechtes Stehen; 6. Orantehaltung; 7. eine dem Kreuz zugewandte Gebärde;[46] 8. sitzende Lektüre; 9. öffentliche Predigt) mit Ausnahme der siebten Gebetshaltung auf. Die Gebärden sollen den Leser zur ‚imitatio Christi' anleiten, evozieren sie doch die Zuwendung des Göttlichen und schulen ebenso den inneren Menschen, wie sie Ausdruck eines innerseelischen Zustandes sind. In diesem Sinne kann in Anlehnung an Alois Hahn von einer Art Autopoiesis, einem hochbewussten Akt der körperlichen Selbstformung bzw. Selbstinszenierung gesprochen werden,[47] der sich in der Vision der Stigmatisation Katharinas zeigt (Kapitel 47). Raimund berichtet zunächst von einer Prostratio Katharinas (1); daraufhin richtet sich die Heilige auf und kniet (2), um dann die Arme und Hände in die Orantehaltung (3) zu bringen:

> „Do ward sy aber beröbt ir liplichen sinnen vnd beleib lang in der kirchen. Do wolten wir ir gebittet haben, bis das sy wider zů iren liplichen sinnen komen wer. Vnd daz wir etwas geistliches trostes von ir gehaben möhten. Do sahen wir, das sy lang vff dem ertrich gelegen was. Vnd geheling ward sy sich vff rihten vnd ward knúwen vff irú knúw. Dar nach ward sy vff spreiten ir arm vnd ir hende. Also knúwet sy lang mit einem schinenden antlút vnd mit zů getonen ougen. Vnd aller ir lib was erstarret vnd dúrre worden. Vnd do viel sy nider gehes, reht als ein mensch das durch schossen ist." (47, 6–13)

Katharina gleicht sich also äußerlich dem in der Vision erblickten Gekreuzigten an und erhält daraufhin seine Wundmale (vgl. auch Abb. 3). Die (äußerliche) ‚conformitas' des Körpers bewirkt, dass Katharina zum Signum des Heils wird: Ihr Körper wird selbst zum Ort des Gedächtnisses und zum Ort des Heils. Heilsgeschichte und Individualgeschichte fallen durch die Inszenierung der Gesten zusammen;[48] Katharina partizipiert durch die Gebärde des Kreuzes an der Einsicht und dem Leiden des Gekreuzigten.

Neben dieser Einheit von Innen und Außen, Seele und Körper, welche die Vita wie ein roter Faden durchzieht, erscheint dieses seit dem 12. Jahrhundert geltende anthropologische Grundmodell in mehrfacher Weise gebrochen. Die äußere Gebärde kann den Zustand der Seele verzerren, und tritt daher in ihrer Bedeutung zurück. Katharina erhält von Jesus in einer Vision die Gabe der Seelenschau; damit erkennt

---

[45] Vgl. die Edition des Textes: Simon Tugwell, The nine ways of prayer of St. Dominic: A textual study and critical edition, in: MS 47. 1985, 1–124.

[46] Bei dieser Gebetshaltung ist der Körper (des Dominikus) einem Pfeil ähnlich in die Höhe gestreckt, die Arme erhoben und die Hände gefaltet, das Angesicht zum Gekreuzigten gerichtet. Körperlich kommt hier zum Ausdruck, dass sich die Seele zu Gott ‚aufschwingen' soll (vgl. auch Ps 134,2 „Erhebt eure Hände zum Heiligtum und preiset den Herrn"). Vgl. Tugwell, The nine ways of prayer of St. Dominic (wie Anm. 45), 88f.

[47] Vgl. Alois Hahn, Handschrift und Tätowierung, in: Hans-Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer (Hgg.), Schrift, München 1993, 201–218, hier 209.

[48] Vgl. Thomas Lentes, Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550), Diss. Münster 1996, 114.



Abb. 2: Katharina entlarvt die ‚böse' Seele, die sich hinter der ‚richtigen' Gebetshaltung verbirgt. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 39r (zitiert nach: Hamburger, Un jardin de roses spirituel [wie Anm. 37], 39).*

sie die wahre Gesinnung der Menschen (Kapitel 32).[49] Die Gabe der Seelenschau lässt Katharina Äußerlichkeiten wie Gebärden und Kleidung ignorieren, da nur der Blick auf die Seele wahre Erkenntnisse über den Menschen erlaubt. So übersieht sie im Blick auf die Seelen einer Gruppe von Menschen deren Gebetsgebärde des Kniens (Kapitel 32), was Empörung auslöst:

> „Kurtzlichen dar nach, do kamen man vnd frowen in andaht zů ir vnd knúwetent fúr sy nider vnd begertent irs heiligen segens. Do sach sy mit sölichem fliß an ir edele zarte sele, das sy irs knúwens vnd ir vsser geberde wenig gemerket. Do hort ir bichtiger, das etlich dar vmb gemurmuret hettent, das sy sy nit hieß vff ston. Do sprach sy: Es weiß got wol, das ich mit sölichem fliß han angesehen ir sel, das ich ir liplichen geberd wenig gemerket han, vnd was als vil bekúmbert mit ir sele, das ich iren lib nit moht gemerken." (32, 2–8)

Nicht die Gebärde als Spiegel des inneren Menschen ist für Katharina von Interesse, sondern die schöne Seele. Dass die ‚richtige' Gebärde nicht zwangsläufig auch eine schöne Seele bedeutet, zeigt die Enttarnung äußerlich korrekter Gebärden als ‚falsche':

---

[49] In der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34' ist diesem Kapitel eine Miniatur zugewiesen (fol. 38^{r}), in der zwei Frauen und ein Mann mit gefalteten Händen vor Katharina knien. Katharina zeigt auf die Seelen der Anwesenden, die jeweils als kleine Menschenkörper zu erkennen sind. Vgl. Hamburger, Un jardin de roses spirituel (wie Anm. 37), 38.

„Wenn wir dick vnd vil fûren durch fremd weg, vnd das vns begegenten vnbekant personen, die wir nie gesehen hetten, vnd trûgen zimliche kleider an vnd waren gûter sitten vor den lúten, aber der grunt irs herczen was böse, die bekant Katherina ze hant, so sy sy allein an sach. Mit den selben wolt sy nit reden vnd kert ir antlit von in, so sy denn nit ab woltent laßen." (33, 3–7)

Die Täuschung der Menschen durch ‚Äußerlichkeiten' enttarnt die Heilige (vgl. auch Abb. 2).[50] Der Körper ist also nur noch eingeschränkt als Spiegel der Seele zu betrachten. Ob das Gebet nun mit oder ohne Gebärden vollzogen wird, rückt in den Hintergrund. Standen im Spätmittelalter diese beiden Positionen noch nebeneinander, so trennten sie sich im 16. Jahrhundert.[51]

In der Vita Katharinas ist also zunächst einmal das Innere für das Äußere und der äußere Körper für das Innere bestimmend. Trotz einer sich andeutenden Veränderung in dieser Wechselwirkung und eines Übergangs vom Außen ins Innere des Körpers, ist der äußere Körper weiterhin von großer Bedeutung und ist Medium für die Beeinflussung des Innenraumes: „Die blutige Maßnahme am Körper bewirkt die Veränderung im Körper am inneren Menschen. Der Mensch wird nicht direkt, sondern über den Umweg des äußeren Menschen gebildet."[52]

5. Die Einverleibung des Christuskörpers

Eine Form der Einverleibung Jesu, als Realpräsenz Jesu in Katharina, wird im 43. und 44. Kapitel des Heiligenlebens ‚Ein Geistlicher Rosengarten' in Form eines Herztausches beschrieben. Hier wird ein Schriftwort einer somatischen Materialität zugeführt: Katharina betet mit einem Psalmvers um eine innere Konversion (Ps 51,12):

„Do bat sy got von ganczem herczen, das er von ir nem ir eigen hercz vnd iren eigenn willen vnd iren willen richt nach sinem willen." (44, 13–15)

Diese Bitte Katharinas bedeutet nach biblischem Verständnis die läuternde Erneuerung des Wesenkernes einer Person bzw. die kathartische Transformation des Innersten.[53] Das Herz symbolisiert die funktionale Ganzheit des Körpers. Katharinas Gebet wird direkt körperlich eingelöst:

„Do duht sy, wie ir gemahel Ihesus Cristus nach siner gewonheit aber zů ir kem vnd ir vff tet ir lincken syten vnd her vß nem ir eigen hercz vnd do mit hin weg gieng. Also gieng sy lang on

---

[50] Dieselbe Handschrift illustriert dieses Kapitel mit einer Miniatur (fol. 39[r]), in der zwei Frauen in Orantehaltung bzw. mit gefalteten Händen vor Katharina knien, die ihr Gesicht vor den beiden Frauen verbirgt (Abb. 2). Vgl. Hamburger, Un jardin de roses spirituel (wie Anm. 37), 39.
Zur Bedeutung der Gebärde in der mittelhochdeutschen Literatur, vgl. Ingrid Hahn, Zur Theorie der Personerkenntnis in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts, in: BGDS 99. 1977, 395–444, bes. 409–418. Zu den biblischen Täuschungsmetaphern, vgl. ebd., 425f.

[51] Vgl. Lentes, Das religiöse Ausdrucksverhalten (wie Anm. 38), 66: „Insofern bricht die reformatorische Bewegung nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einseitig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjekts – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt."

[52] Anna Margaretha Diethelm, *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit.* Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses, Bern u. a. 1988, 28.

[53] Vgl. Renate Brandscheidt, Art. Herz II. Biblisch, in: LThK[3] 5, 49–50.

hercz, wan sy het kein hercz mer. Das gesiht sach sy mit iren vsseren sinnen vnd inneren." (43, 15–18)

Diese Überbietung selbst der biblischen Bilder (dort ist nie von einem Tausch die Rede) scheint den in der Minnelyrik und der Romanliteratur verbreiteten Topos vom Herztausch zwischen Liebenden aufzunehmen.[54] Als Katharina ihrem Beichtvater Raimund von Capua von diesem Ereignis erzählte, will er ihr nicht glauben. Die volkssprachige Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten' fährt fort:

„Dar nach eins tages gieng sy vß der brediger kirchen vnd wolt heim gon. Vnd gähes, do vmb gab sy ein lieht von himel her ab vnd in dem selben lieht erschein ir únser lieber herr Ihesus Cristus vnd het ein menschlich hercz in sinen henden. Das was lieht vnd rotvar. Do ward sy zitteren vnd bidmen vor rehtem schrecken von der großen klarheit dis liehtz. Do ward sich der herre zů ir nahen vnd hertragen, vnd gegen irem herczen tet er ir vff ir lincke syten, reht als man ein túrlin vff tůt an einem venster. Vnd mit rehten fröden seczt er ir sin eigen hercz an die stat, do er ir hercz genumen hat. Do hat er sy werlich wol ergeczt, das er ir gezuket hat." (43, 27–35)

Der Realitätsstatus der Herztausch-Vision manifestiert sich also zusätzlich in einer Narbe, die der himmlische Eingriff auf Katharinas Seite hinterlässt:[55]

„Nement war, do der herre sin götliches hercz gesetzt het in die seligen creaturen, die er selber geschaffen hat, do tet er das túrlin mit fliße wider zů vnd schied von dannen. Aber doch beleib zů allen ziten ein zeichen des wunders an ir siten. Des selben túrlins, das er vff vnd zů geton het, als mir ir spilen sagten, die es mit iren ougen gesehen hattent. Sy möht mir sin selber ouch nit gelögen, do ich sy da von fragt." (44, 2–7)

Als Katharina diese Vision ihrem Beichtvater Raimund von Capua schildert, erwidert dieser mit großer Skepsis:

„Do von kam sy zů irem bichtiger vnd sprach: Lieber herre, ich han kein hercz in minem libe, wan ich gon on alles hercz. Des ward der bichtiger vast lachen vnd stroffet sy, sy sölt nit also reden. Do sprach sy aber: Werlich vatter, als verre ich es verston kan, so han ich gentzlich kein hercz. Wan der herre erschein mir vnd tet mir vff min lincken syten vnd nam mir her vß min eigen hercz. Do sprach ir bichtiger: Es ist ein schimpf, wan du möhtest nit geleben hettest du kein hercz. Do sprach Katherina: Es ist kein ding vnmuglich vor got. Ich gelöb es gentzlichen, das ich kein hercz hab." (43, 18–26)

Im hier beschriebenen Herztausch haben wir es mit einer Überlagerung von symbolischem Gehalt (Wunsch nach einem neuen Herzen, also nach einem neuen Ich) und der konkret beschriebenen somatischen Gestalt (d. h. dem Herzen als körperliches Organ) zu tun. Die Frage, die sich aufdrängt ist, ob die Körperschrift der Narbe das biologische Unmöglichkeitsargument aufhebt? Was sich hier findet, ist die Konstruktion eines mystischen Paradoxons, das auf eine Sprengung des Vorstellungsvermögens zielt und somit die visionäre Unverfügbarkeit des Geschehens unterstreicht.

---

[54] Vgl. Xenja von Ertzdorff, Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ‚Herz' in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, in: ZDP 84. 1965, 6–46, hier 22–24.

[55] Ein somatisch vorgestellter Herztausch ist meines Wissens ansonsten nur noch von Domenika vom Paradies überliefert, einer florentinischen Mystikerin des späten 15. Jahrhunderts (1473–1553), deren Vita (Dominikanertertiarin, Stigmata, harte Askese, Fastenpraxis) sehr an die Biographie Katharinas erinnert. Vgl. Peter Dinzelbacher, Art. Domenica v. Paradiso, in: LMA 3, 1178.

Insofern ist hier keine Skepsis gegenüber mystischem Erleben zu erkennen,[56] wohl aber eine gewisse Skepsis gegenüber dem göttlichen Offenbarungszeichen der Narbe als solchem. Der empirische Zeugniswert der Körperschrift der Narbe bedarf der Erschließung und wird zu einem fragwürdigen Zeichen angesichts der biologischen Unmöglichkeitserklärung durch Raimund selbst. Es ist die Art der Darstellung in der ‚Legenda Maior' und deren volkssprachiger Übertragung, der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten', welche die primäre Körperschrift und die sekundäre Hagiographie gegenüberstellt und dem charismatischen Beglaubigungsmittel der Narbe die Beweiskraft nimmt.[57] Durch den Kommentar des Hagiographen wird die Faktizität der Somatisierung der Bitte (Ps 51,12) ins Unentscheidbare gerückt, bleibt Bedeutung in der Schwebe, auch wenn so die Vision des Herztausches und damit die Begnadung Katharinas beglaubigt wird.[58]

Ein Kennzeichen der Spiritualität Katharinas im ‚Geistlichen Rosengarten' ist die starke Betonung der Begegnung zwischen ihr und dem im Messopfer ganzheitlich anwesenden Jesus. Gott wird in der Kommunion körperlich berührbar, so dass der abstrakte theologische Sachverhalt der Transsubstantiationslehre visualisiert wird. Katharina sieht Jesus als Kind und Erwachsenen im Altarsakrament bzw. in den Händen des zelebrierenden Priesters:

> „Do sprach sy: Von siner gegenwúrtikeit, vnd das ich in sihe in dem sacrament, so wird ich also sat, das ich an kein essen númer gedenck. Oder wenn ich nur den priester sich, der got in sinen henden hat gehabt." (38,5–8)

Katharina sieht nicht nur den Herrn im Altarsakrament, sondern der Empfang der Kommunion verursacht sogar physische Reaktionen, die selbst von Beobachtern wahrgenommen werden konnten und wurden:

> „Dick vnd vil sach sy den herren als ein sugendes kindelin in des priesters henden. So sach sy dick vnd vil ein großes kint. Sy smeckt ouch als ein edeln zarten smack, das ir vor großem wunder nahent gebrosten waren ir kreften. Vnd wenn sy únsers herren lichnam enphieng, oder das sy in sach, so gewan sy in irem gemüte sölich vnsagliche fröd, das das hercz únsers herren sprang in iren lib mit einem sölichen lut reden, das es alle die frowen horten, die vmb sy stůnden." (44,15–21)

---

[56] Allerdings nimmt Raimund von Capua an anderer Stelle der Mystik Katharinas die Spitze und kanalisiert sie in einem kirchlichen Sinne. Bei der mystischen Vermählung zwischen Jesus und Katharina erwähnt Raimund den Austausch eines Ringes aus Gold und Edelsteinen (21,23–24), sie selbst sah hingegen einen Ring aus Christi Vorhaut an ihrem Finger. Vgl. Papka, The written woman writes (wie Anm. 3), 137.

[57] Eine gewisse Skepsis gegenüber körperlich sichtbaren Zeichen zeigt sich auch in der Verinnerlichung der Stigmata Katharinas: auf ihre Bitte hin sind die Wundmale „allein innerlich" zu erkennen (47,24–27). Die Einschreibung Gottes in den Körper Katharinas hat damit den materiellen Bereich verlassen und verschiebt sich in das Geistige, wenngleich ihr Körper trotz allem als Bildschirm ihrer Christusförmigkeit fungiert (vgl. Abb. 3). Die Ambivalenz gegenüber der Überzeugungskraft des körperlichen Offenbarungszeichens zeigt sich zudem in den zwei bildlichen Darstellungen der Stigmatisierung in der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34': Während die erste Darstellung (fol. 1^{r}) eine körperlich sichtbare Einschreibung mit einem großen Realitätsgehalt durch die zusätzliche Spiegelbildlichkeit ins Bild setzt, zeigt die andere Miniatur eine innerliche Markierung (fol. 57^{r}; Abb. 3). Vgl. Hamburger, Un jardin de roses spirituel (wie Anm. 37), 17 (fol. 1^{r}) und 46 (fol. 57^{r}).

[58] Vgl. auch Klaus Ridder, Fiktionalität und Autorität. Zum Artusroman des 12. Jahrhunderts, in: DVfLG 75. 2001, 539–560, hier 553f.



Abb. 3: Die ‚innerliche Stigmatisierung' der Katharina von Siena. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 57r (zitiert nach: Hamburger, Un jardin de roses spirituel [wie Anm. 37], 46).*

Ihr geht es nicht um eine spekulative Durchdringung, sondern um eine anschauliche Darlegung der Präsenz Gottes im Kommunionempfang. Die hier überzeichnete Leiblichkeit Jesu nach der erfolgten Verwandlung der Hostie zeigt, wie sehr Katharina vom Gedanken an die Realpräsenz Jesu unter den Gestalten von Brot und Wein in Beschlag genommen wird. Schon von daher ist es unwahrscheinlich, dass die Kind-Jesu-Visionen eine theologische Erklärung des Problems der Anwesenheit Jesu in der Messfeier thematisieren (selbst Thomas von Aquin vertritt keine Umwandlung der Materie, sondern nur der Substanz).[59] Vielmehr scheint es um die visuelle Beglaubigung der intimen Christusbegegnung zu gehen. Weniger die Rückwendung zur Geschichte, sondern die Vergegenwärtigung eines Geschehens ist im Blick.[60] Es ist einzig ihr innerer Blick, der die Distanz zwischen Diesseits und Jenseits zu überbrücken vermag.[61]

Den Höhepunkt bildlicher Darstellung der körperlichen Gegenwart Jesu bildet die unmittelbare Begegnung zwischen Christus und Katharina, so dass die Rolle des Priesters geringere Beachtung findet. Als Katharina aufgrund ihrer Krankheit nicht

[59] Vgl. zu den Äußerungen des Thomas von Aquin zur Transsubstantiationslehre: Angenendt, Religiosität im Mittelalter (wie Anm. 8), 505.

[60] Vgl. Horst Wenzel, Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, 115–127.

[61] So wird schon Seuse in einem visionären Dialog mit Christus offenbart, dass dem körperlichen Auge die Anwesenheit Christi in der Hostie verborgen bleibe. Allein mit dem inneren Auge könne der gläubige Mensch seine Präsenz erfassen.

kommunizieren soll, ruft sie während der Eucharistiefeier ihren „gütigen Bräutigam" an:

> „Do sprach sy [Katharina]: Vatter, ich wil úch die warheit sagen als minem bichtiger vnd als minem geistlichen vatter. Vmb das stúcklin súllent ir kein trübsal haben. Do mir min gespilen rieten, ich solt nit communicieren, do wolt ich sy nit betrüben, aber ich rûft an minen gütigen gespunczen. Do erschein er mir selber in der stille meße in siner eignen person vnd gab mir mit sinen götlichen henden das teil, das er úch ab dem altar genumen het. Da von fröwent úch in got, úch ist kein übel widerfarn." (76, 110–116)

Das reale Verschwinden eines Teils der Hostie wird als Beweis für die reale Begegnung mit Jesus in der Messe angeführt.

Eine Annäherung an die konsekrierten Gaben, sei es im Essen der Hostie oder im sehnsüchtigen Schauen, versteht Katharina als ein Näherkommen seiner Leiblichkeit unter der Gestalt von Hostie und Kelch. Das Verzehren dieser heiligen Speise bedeutete für sie ein erfahrbares körperliches Geschehen:

> „Vnd den worten, das ir lib vereint wúrd mit irem gemahel Ihesu Cristo als ir geist mit im vereint was. Sy weßt wol, das das über natúrlich sacrament des lichnamß Ihesu Cristi, das es sy vereint mit irem heiler vnd geistlich gnad wúrcket in der sel. Vnd dar vmb ist das sacrament vf geseczt. Vnd wer in enphahet, des lib wirt genczlich vereint mit dem libe Cristi, wie das ist, das es liplich geschiht. Vnd davon enpfieng sy emßeklichen den lichnam Ihesu Cristi." (40, 3–9)

Die körperlich erfahrene Vereinigung, die auch bewusst als solche beschrieben wird, bewirkt die Umwandlung der Seele bzw. des inneren Menschen. Die leibhafte Inkorporation des ‚corpus Christi' wird nicht bloß zum Zeichen der Einheit mit Gott, sondern zu einer tatsächlichen Einheit mit Christus.[62] Die Eucharistiefrömmigkeit Katharinas macht klar, dass nach christlichem Verständnis der Mensch kein rein geistiges Wesen ist, sondern ein konkret körperliches, dem durch die eucharistischen Gestalten von Brot und Wein göttliches Leben eingeflößt wird. Heil verwirklicht sich erst dort, wo das Göttliche ganz konkret in den Körper Katharinas eingreifen kann, um Körper und Seele gleichermaßen zu erfassen. Durch die geistige und körperliche Hingabe Jesu an Katharina in der Kommunion wird die Heilige selbst zum ‚corpus Christi'. So erfährt sie nach dem Empfang der Hostie eine körperliche Vereinigung mit Gott:

> „Do sy enpfieng den heiligen fronlichnam Ihesu Cristi, do ducht sy, der herre gieng in sy als der visch in das wasser vnd als das wasser in den visch. Also ward sy ein ding mit got, das sy kum hein kam." (40, 75–77)[63]

In der körperlichen Vereinigung mit dem Herrenleib und dem Herrenblut des Messopfers, also in der Einverleibung Jesu, wird der Seele Katharinas das Bewusstsein ihres eigenen Selbst entzogen und sie macht die mystische Erfahrung des Einswerdens mit Gott (‚unio mystica').[64]

---

[62] Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlösung (wie Anm. 2), 132; Arnold Angenendt, Die Liturgie bei Heinrich Seuse, in: Franz Felten/Nikolaus Jaspert (Hgg.), Vita Religiosa im Mittelalter: FS Kaspar Elm, Berlin 1999, 877–897, hier 890: „Bei wohlbereitetem Empfang entsteht dann eine Leib- und Blutsgemeinschaft. Es ist eben das ‚Sakrament der Minne'."

[63] Es handelt sich hier um ein Motiv, dass sowohl in ihrem „Dialogo" (Kapitel 112 [wie Anm. 21]), als auch in ihren Gebeten (vgl. Caterina von Siena, Meditative Gebete, hrsg. u. übersetzt v. Hilarius M. Barth, Einsiedeln ^{2}1981, Nr. 25, 137) Verwendung findet.

[64] Vgl. auch Peter Gerlitz, Art. Mystik I. (Religionsgeschichtlich), in: TRE 23, 533–547.

Die eucharistische Begegnung wird in der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' im Bild der ‚Umarmung' dargestellt (vgl. Abb. 4).[65] Damit ist eindeutig die mystische Vereinigung mit Christus (vgl. auch die Beschreibung der ‚unio mystica' und ihres ‚mystischen Todes' in den Kapiteln 52 und 53) gemeint, die Katharina in ihrer ‚inneren Zelle' erfährt, wo sie alleine ist mit ihrem ‚Bräutigam':

„So sy aller schierost moht, so lieff sy wider in ir zelle zů dem, den do mynnet ir sele. Vnd wenn sy den vant, so vmb vieng sy in süßeklichen vnd hůb in begirlichen." (22,61–63)

Die Umarmung steht also im gleichen Bedeutungsfeld wie die bräutliche Vereinigung im ‚Kuss', die das Einströmen des Heiligen Geistes bezeichnet.[66] In der Tradition Bernhards von Clairvaux ist hier die geistige Umarmung bzw. Einheit gemeint, die Katharina aber gleichwohl sinnlich erfährt. Mit dem Wortbild des Essens veranschaulicht Bernhard, wie sehr die Umarmung im Geiste eine innere Verschmelzung bedeutet.[67] Sie bewirkt ein ‚Ich in ihm ... und er ... in mir'. Diese brautmystische Metapher der ‚Umarmung' lässt sich nur im Kontext des Sakramentsverständnisses erschließen.

Erwähnung findet die Umarmung auch im Zusammenhang des visionären Trinkens des Blutes Jesu aus dessen Seitenwunde:

„Nement war, do hůb er ir die wunden siner rehten siten an iren mund vnd sprach: Trinck tochter vß miner syten ein getrank, von dem din sel mit sölicher süßikeit erfúlt wirt. Vnd ouch din lib da von wirt wunderlich wider braht, den du nach minem willen gedemütiget hast. Do greiff er mit siner rehten hand von dem crútz vnd zoch ir höbt an die wunden siner rehten syten, das sy das trincken sölt. Do ir der himelsche kúnig erlobt hat die überflúßigen würtschaft, do hůb sy iren mund mit ganczer großer begird irs herczen an den brunnen des ewigen lebens. Ein gůte wil, des gond er ir wol. Do tranck sy, das sy gesattet ward liplich vnd och geistlich, das sy in zwölff wochen keins trinckes noch keins essens nie enbeyß." (36,2–11)

---

[65] Zwei Miniaturen in der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34' visualisieren den Kommunionempfang: eine wählt die Form der einfachen, liebevollen Umarmung (fol. 49^{r}; Abb. 4), die andere verstärkt die Umarmung durch die bildliche Darstellung des Trinkens Katharinas aus der Seitenwunde Jesu (fol. 43^{v}). Vgl. die Abbildungen bei: Hamburger, Un jardin de roses spirituel (wie Anm. 36), 40 (fol. 43^{v}) und 42 (fol. 49^{r}). Speziell zur Miniatur auf fol 43^{v} vgl. die Abbildung und die Ausführungen bei: Hamburger, The Visual and the Visionary (wie Anm. 29), 460–461 (figure 9.20).

[66] Vgl. Peter Dinzelbacher, Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher, in: Thomas Kornbichler/Wolfgang Maaz (Hgg.), Variationen der Liebe: historische Psychologie der Geschlechterbeziehungen, Tübingen 1995, 94–128, hier 104. Verwiesen sei auch auf das Schlafen Katharinas an der Brust Jesu, das ihr erst die göttliche Erkenntnis offenbart: „Dar nach lieff er zů mir vnd nam min sele an sin arme vnd saczt iren mund an die wunden siner heiligen syten. Do ward min sel als begirig, das sy also gancz sloff in sine syten. Dar inn enpfand ich sölicher überflússiger süßikeit vnd sach sölich götlich erkantnúß, das ich es úch nit kan gesagen." (40,65–68)

[67] Vgl. Cantica Canticorum 71,5 (Bd. 6, 449): „So möge er mich denn essen, um mich in sich zu haben; und er möge sich von mir hinwieder essen lassen, um in mir zu sein. Das wird dann eine feste Verknüpfung und eine unverletzte Umarmung sein, wenn ich in ihm bin und er nicht weniger in mir sein wird." Allerdings insistiert Bernhard darauf, dass alle sinnliche Empfindung während des Verkehrs der Seele mit Gott ausgeschaltet ist (Cantica Canticorum 31,6 [Bd. 5, 495]; 40, 1 [Bd. 6, 63f.]; 85,13 [Bd. 6, 647]). Vgl. Sermones super Cantica Canticorum. Predigten über das Hohe Lied, in: Bernardus (Claraevalensis), Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch, hrsg. v. Bernhard B. Winkler, Bde. 5–6, Innsbruck 1994–1995.



Abb. 4: Die Umarmung als Ikonographie der eucharistischen Begegnung. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 49r (zitiert nach: Hamburger, Un jardin de roses spirituel [wie Anm. 37], 42).*

Wie beim Kommunionempfang Heil real einverleibt wird und Jesus hautnah ist, so erfährt Katharina in dieser Vision die Verwirklichung des Heils über den Körper und die ‚Realpräsenz' Jesu. Damit wird nicht nur die Bedeutung des Blutes Jesu im eucharistischen Kontext unterstrichen und konkret Eucharistie und Kreuzigung bzw. der Zusammenhalt der beiden Kommuniongestalten (Blut und Körper Jesu) miteinander verbunden,[68] sondern ein visionäres Erleben in einen sakramentalen Kontext verortet. Damit deutet sich ein Modell an, das der so genannten Privatisierung und Subjektivierung von Liturgie entgegensteht:[69] Nicht Liturgie wird hier

[68] Vgl. Caroline Walker Bynum, Das Blut und die Körper Christi im späten Mittelalter: Eine Asymmetrie, in: Wolfgang Kemp u. a. (Hgg.), Vorträge aus dem Warburg-Haus, Bd. 5, Berlin 2001, 75–119, bes. 87–96.

[69] Arnold Angenendt regte bereits an, diese „mystische" oder auch „visionäre Liturgie" eingehender zu untersuchen. Vgl. Arnold Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?, Freiburg/Br. u. a. 2001, 160–165.
Diese These eines vertieften Liturgieverständnisses grenzt sich gegenüber der Negativbewertung des Spätmittelalters ab, das mit dem Vorwurf des Subjektivismus konfrontiert wurde. Die These vom Verfall hatte bereits Johann Huizinga an der Auflösung der religiösen Formen demonstrieren wollen.

subjektiviert, sondern umgekehrt, wird die subjektive Erfahrung visionär in einen sakramentalen und institutionellen Rahmen gestellt. Damit macht die ‚mystische Erfahrung' das Sakrament zu einem realen Erlebnis und vertieft die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche.

6. Die Transformation zum Christuskörper

Die Idee, dass neben der Seele auch der Körper bzw. der Leib am Ende der Zeiten belohnt bzw. bestraft wird, verleiht physischen Auszeichnungen, die sich am Körper Katharinas zeigen, eine besondere Bedeutung. Insbesondere die Lichterscheinungen zu Lebzeiten der Heiligen wurden als Zeichen ihrer Heiligkeit und endgültigen Unvergänglichkeit des verklärten Körpers im Himmel gedeutet.[70] Wie die Stigmata der – wenn auch nur metaphorische – Ausdruck ihres transformierten inneren Menschen sind, so sind die Lichterscheinungen Kennzeichen ihres heiligmäßigen Zustandes. Christus ist das Licht schlechthin; also wird Katharina die religiöse Erkenntnis und die körperliche Gottähnlichkeit in dem Maße zuteil, als sie Anteil erhält an seiner Lichteigenschaft. Das strahlende Licht Jesu – als Zeichen der göttlichen Präsenz und seiner Macht – bringt auch Katharinas Körper und ihre Seele zum Leuchten und dient ihrer Verherrlichung:[71]

> „Dar nach eins tages gieng sy vß der brediger kirchen vnd wolt heim gon. Vnd gähes, do vmb gab sy ein lieht von himel her ab vnd in dem selben lieht erschein ir únser lieber herr Ihesus Cristus vnd het ein menschlich hercz in sinen henden." (43,27–30)

So erscheint ihr Christus in einer ‚visio nocturna' in seinem strahlenden Licht, um sie über den Sinn des Leidens und die Unterscheidung der guten und schlechten Visionen zu unterrichten:

> „Vnd do erschein ein großes lieht in der kameren vnd in dem lieht do sach sy den herren, das er genagelt was an das crútz mit sinen fließenden wunden. Do ward er mit ir reden von dem crútz [...] Aber do es zit was, do sant ich vß ein götlichen schin vnd do wurde du gelert, das du die pin durch minen willen gern tragen söltest. Du fluhent sy zů hant von miner gegenwúrtikeit, wan min trost nit lit an den pynen, sy lyt dar an, das sy der mensch willeklichen lidet. [...] Aber von siner gegenwúrtikeit was sy erfúllet worden mit aller úberflússiger süßikeit, das nu ein spot wer, wer es geschriben oder nach gesagt." (18,71–73.89–92.95–97)

Die Partizipation ihrer Seele am göttlichen Licht scheint an ihrem Körper auf und verwandelt ihren äußeren Menschen in „ein klares engelhaftes Antlitz":

> „Sy [Andrea] duht, wie Katherina in die kamern gieng vnd gieng zů irem bet. Do sach sy geheling ein vngemesses lieht. Das was also zart vnd als minneklich, das sy vergaß als irs smerczen. Do sach sy vmb sich vnd wolt sehen, von wannen das núw lieht kumen wer, wan sy by iren tagen kein söliches lieht nie me gesehen hat. Do sach sy Katherina an. Do sach sy, das sy das wunderlich lieht als vmb geben hat, vnd das ir menschliches anlit verwandelt was worden

---

Vgl. Johann Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart [11]1975. Kritisch zu Huizinga: Angenendt, Liturgik und Historik, 56–60.

[70] Vgl. dazu: Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 115–119.

[71] Vgl. zu derartigen Lichterscheinungen: Hester Reed Gehring, The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century, Diss. Michigan 1957, 57.

vnd ein klares engelsch antlút gewunnen het. Vnd von dem götlichen lieht ward Andrea selber also erlúhtet, das sy bekant ir schuld, vnd hat och rúwe dar vmb. Vnd da von rûft sy von ganczem herczen, es wer ir leid, das sy ir verflůchte zung an der wirdigen iunckfrowen also geweczet hat. Do sy das gesiht mit liplichen ougen gesehen hat ein gůte wil, do verswant es." (34,78–88)

Diese irdische Verklärung (vgl. auch die Parallele zur Verklärung Jesu Mt 17,1–9) ist ein Vorgriff auf den transformierten und unversehrten Lichtkörper, in den sich Katharina im Jenseits verwandeln wird (vgl. die Beschreibung der Himmelfahrt Katharinas in Kapitel 84). Der Empfang des Herrenleibes wird ebenso mit Lichterscheinungen in Verbindung gebracht. So ist der Körper Katharinas nach dem Empfang der Hostie hell erleuchtet und sie bekommt ein verändertes, besser gesagt, ein rotes Aussehen:

„Vnd do er meße gesprach, do gab er ir gottes lichnam. Do hat sy sich durch weynet vnd ir antlit schin vnd was als rein vnd rot, das er da von erschrack vnd nam in ouch große wunder da von. Also was sy den ganczen tag enzukt in got, das ir niemant ein wort zů sprach." (40,37–41)

„Do schein ir antlút als ein engel vnd giengen lieht stremen da von vnd het ein andere form vnd ein andere gestalt gewunnen. Do gedacht ich zwar, das antlút ist nit Katherine antlit, doch sprach ich in mir selber: Herre, werlichen das ist diner getrúwen gemahel, die dir genem ist." (76,27–30)

Wie ihr Inneres, so wird auch ihr Körper förmlich in den ‚corpus Christi' assimiliert und wandelt sich, analog zu den Gestalten von Brot und Wein, in den himmlischen Sakralkörper.[72] Christus ist in und durch die enge Verbindung von äußerem und innerem Menschen auch an Katharina (real-)präsent.

Eine Modifikation der Lichterscheinungen ist die Transformation des Gesichtes der Katharina in das bärtige Gesicht Christi, die im Kontext der Zweifel Raimunds an Katharinas Heiligkeit berichtet wird:

„Vnd do ich [Raimund] also dar sach, do sach ich ir antlit nit vnd sach eins menschen antlit, der hat sin ougen als ser in mich gekert, das ich erschrak. Sin antlit was gestalt, als ob er in einem mitteln alter wer. Vnd er sach mich als vesteklichen an, das ich erschrak, als ob er mich straffen wölt vmb minen vngeloben. Vnd het gar einen langen bart, der was lipuar. Vnd er was als gewaltlichen gestalt, das er mir do mit erzogen wolt sin gewaltige maiestat. Do hůb ich vff min hende vnd ward lut růffen vor rehtem schreken vnd sprach: O, wer ist der, der mich also ansiht? Do sprach sie: Es ist der do. Zehant sach ich sin antlút númen vnd sach nu das antlit der iunkfrowen. Vnd von dem gesiht ward ich fúrbas erlúht vnd also gesterkt, das ich on allen zwiuel gelöbet, was sy mir sagt." (15,46–56)

Es bedarf der Transformation ihres Körpers zum (männlichen) Christus, um die Zweifel des Beichtvaters zu beseitigen. Beweiskraft für die göttliche Erwählung hat lediglich die Umwandlung ihres Körpers zum Christuskörper, der damit den Makel des profanen Körpers verliert und der wirksamen Beglaubigung ihrer Heiligkeit dient.

Das Durchscheinen der Christusähnlichkeit am Körper Katharinas betont ihre Nachfolge und Vereinigung mit Christus. Diese ‚imitatio' vollzieht sich bei ihr ganz

[72] Vgl. Hamburger, The Visual and the Visionary (wie Anm. 30), 92, 412f.; Walter Blank, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts: Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene, Diss. Freiburg Engen 1962, 220f.

real durch die Angleichung der Physiognomie. Literarhistorisch reiht sich Katharina ein in die Literatur von der männlichen Frau, in der ein Zustand vollkommenster moralischer Integrität und einer rein geistigen Existenz nur vom männlichen Heiligen oder der vermännlichten Heiligen erreicht werden kann. Diese Vorstellung hängt mit dem christlichen Jungfräulichkeitskonzept zusammen, das seit frühkirchlicher Zeit als Zeichen einer endzeitlichen, körperlosen Existenz gelebt und verstanden wurde.[73] Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass es sich bei der Transformation des Gesichtes Katharinas auch um eine Auflösung des Weiblichen in eine als männlich vorgestellte und mit Hilfe des männlichen Geschlechtsmerkmals ‚Bart' materialisierte, geistige Wirklichkeit handelt.

Der Leser der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' ist gleichsam aufgefordert, in der Identifikation mit Katharina Christus zu imitieren. Damit wird die Vita vom Rezipienten als Möglichkeit einer leiblichen Identifikation mit Christus verstanden. Insofern ist der Bartwuchs als ein körperliches Gnaden-, ja als ‚Hoheitszeichen' der ‚imitatio Christi' zu verstehen.[74] Die Gesichtsverwandlung offenbart aber auch die Erlöserfunktion Katharinas: Als ein körperliches Abbild Jesu wirkt sie nun als ‚alter Christus' in der Welt.

Der Körper Katharinas wird schließlich durch den wundersamen, aber doch vollkommen menschlichen Leib in himmlische Schönheit verwandelt und tritt Jesus körperlich im Himmel gegenüber.[75] Das Katharinenleben ‚Ein Geistlicher Rosengarten' berichtet sehr ausführlich von einer Traumvision in den frühen Morgenstunden nach dem Tod Katharinas von Siena, in der die Römerin Semia, eine eifrige Verehrerin der Heiligen, die Ankunft Katharinas im Himmel beobachtet (Kapitel 84). Semia wird von einem schönen neunjährigen Kind in den Himmel hinaufgezogen, der als das himmlische Jerusalem beschrieben wird.[76] Aus der Mitte dieser Himmelsstadt erhebt sich eine Kirche, in der Semia wiederum den Tabernakel entdeckt, den Aufbewahrungsort des ‚corpus Christi', der ab dem 13. Jahrhundert zum Zentrum

---

[73] Vgl. Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München–Wien 1994, 123–128, 480f.

[74] Vgl. Gerlinde Volland, Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock, in: Gisela Völger (Hg.), Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Bd. 2, Köln 1997, 199–204, hier 199: Gerlinde Volland deutet den Bart in diesem Sinne als „Hoheitszeichen", […] „als Grenzüberschreitung zwischen als weiblich definierter Immanenz und männlich konnotierter Transzendenz […]. Bärtige Frauen galten im Altertum als — im doppelten Wortsinn — ‚ausgezeichnete' Prophetinnen, wobei der Bart als Zeichen von Weisheit und seherischer Kraft interpretiert wurde." Gerlinde Volland resümiert (ebd., 204): „Physische Phänomene bekommen so erneut eine metaphysische Dimension. Darin spiegelt sich die vorcartesianische Annahme einer Einheit von Leib und Seele ebenso wie die Grundannahme der Vitalisten von einer monistischen Einheit von Materie und Geist."

[75] Die Hochscholastik ging im Gegensatz zur Patristik, die einen Zwischenzustand zwischen Tod und Vollendung annahm, davon aus, dass sofort nach dem Tod die Seele eines Menschen von Gott gerichtet wird. Vgl. Ernst Dassmann, Paulus in der Visio Sancti Pauli, in: Ernst Dassmann/Klaus Thraede (Hgg.), Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. FS Alfred Stuiber, Münster 1982, 117–128, hier 128.

[76] Zur städtischen Vorstellung des Himmels vgl. Bernhard Lang/Colleen McDannel, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt/M. 1990, 104–117.

der Sakramentsverehrung außerhalb der Messfeier wird.[77] Ein weiteres kleines Kind betritt die Szene, klettert mit einer silbernen Leiter zum verschlossenen Tabernakel hinauf und öffnet diesen mit einem goldenen Schlüssel. Semia sieht nun Katharina, die aus dem Tabernakel heraustritt und direkt auf sie zukommt:

> „Do sach sy ein schöne iunckfrowen. Die was geziert mit großer gezierd vnd was gekleidet mit schinenden kleidern. Vnd dry kron het sy vff irem hopt. Vnd die stůnden als ordenlich vff einander, das man ein iekliche eigelich sach. [...] Do gedaht ir die edel frow: Wer mag nu dise iunckfrow sin, die als zierlich gekleidet ist? Vnd do sy sy mit fliß an sach, do duht sy wol, sy wer gestalt als Katherina de Senis, denn das sie wuniclicher gestalt was denn Katherina. Da von gedaht sy, es wer ein anderú. Do sprach das kint, das ir des ersten erschein: Kennest du sy, die du da sihest? Do sprach die frowe: Ich sich ein antlút als Katherine. Aber Katherina ist eltlicher gestalt. Do ward die iunckfrow lachen vnd sprach zů den zwein kinden: Sehent vnd nement war, die bekennet mich noch nit. [...] Semia, kenst du mich? Ich bins, Katherina de Senis. Do sprach sy: Frow, bistu min geistliche můter Katherina? Vnd sy sprach: Ia, ich bins. Du solt eben mercken, was du sehest. Do kamen die vordern kint vnd fůrten sy och höher vnd leiten sy an das zierlich bett. Vnd do ir Semia also nach sach, do sach sy einen stůl. Dar vff saß ein kúng. Der was gekleydet mit einem kleyde, das was vol gymmen vnd edel gesteins." (84, 24–27.30–38.44–49)

Ist der Himmel Paulus zufolge ein ‚in Christus sein' und die Heimat der Christen (Phil 3,29), so wird dies in der Präsenz Katharinas im Tabernakel, dem Aufbewahrungsort des Allerheiligsten, ja der ‚Wohnstatt' Christi, auf die Spitze getrieben. Katharinas Sein im Tabernakel ist eine ausdrucksstarke Metapher ihrer Inkorporation in Christus, die offenbaren soll, wie sehr sie Christus durchdringt, so dass sie nun selbst als ‚alter Christus' erscheint. Wie Jesus unter der Gestalt des Brotes im Tabernakel für die Gläubigen sichtbar und im Verzehr seines Körpers einverleibt wird, so erscheint Katharina im Tabernakel. Der tägliche Verzehr des Herrenleibes, und damit auch die Partizipation an der kirchlich sanktionierten Heilsvermittlung, lässt sie zu einer Heiligen, zu einem transformierten Körper im Herzen der Kirche werden. Dies ist gleichzeitig Ausweis ihrer rechten Eucharistiefrömmigkeit.[78]

Christus ist damit wie in den eucharistischen Gestalten in Katharina realpräsent (vgl. auch 2 Kor 3,3). Das Auftreten ihres transformierten Körpers erfüllt das Versprechen Jesu der eschatologischen Umwandlung des Sterblichen in das Unsterbliche, des Hässlichen in das Schöne.[79] Hatte ihr irdischer Körper „kein überflůßige schöne" (11, 41–42), war er im Gegensatz zur Seele von der ‚unio mit Gott ausgeschlossen und wurde er durch ihre Askese und ihre körperlichen Leiden noch zusätzlich entstellt, so erlangt er nun dieselbe Schönheit wie der Christuskörper und erfährt eine solche Rekreation,[80] dass Semia Katharina kaum mehr erkennt.[81]

Die körperliche Schönheit ist auf einer Linie mit der Erfüllung der göttlichen Tugenden zu sehen, und ist Ausdruck der Gleichheit von Innen und Außen.

---

[77] Vgl. Peter Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, 18–22.

[78] Vgl. zum Verhältnis von sakramentaler Heilsvermittlung und mystischer Erfahrung und ihrer kirchlichen Kanalisierung: Volker Leppin, Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: ZKG 112. 2001, 189–204.

[79] Vgl. auch Hamburger, The Visual and the Visionary (wie Anm. 30), 370f.

[80] Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlösung (wie Anm. 2) 194, 277–280.

[81] Vgl. Paul Michel, ‚Formosa deformitas'. Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur, Bonn 1976, 186, 240; Elizabeth Wainwright-deKadt, Courtly Literature and Mysticism: Some aspects of their interaction, in: Acta Germanica 12. 1980, 41–60, hier 48.

Katharinas Schönheit offenbart sich auch an ihren Kleidern und an ihrem Schmuck. Als Mitglied des himmlischen Konventes ist sie mit den Gewändern des Heils, den weißen Gewändern der Sieger bekleidet (Offb 3,5).

7. Zusammenfassung und Ausblick

Die Heiligkeit Katharinas von Siena definiert sich in der volkssprachigen Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten' ganz wesentlich über Körpererfahrung und Körperlichkeit. Am Körper hat sich ihre Heiligkeit zu beweisen; körperliche Marken dokumentieren Katharinas metaphysischen Zustand und legitimieren ihr Wirken. Heiligkeit wird am Körper sichtbar, und dessen Markierungen stellen Katharina in einen anderen, einen religiösen Bedeutungszusammenhang; sie verleihen ihr erst die nötige Dignität. Ein Ausbleiben der körperlichen Heiligkeitskennzeichen, die als bestimmendes Element der Semantik der weiblichen Hagiographie im Spätmittelalter zu gelten haben, würde ihr die Legitimität eines auserwählten Menschen bzw. Körpers nehmen.

Der Körper Katharinas bestimmt in ihrer Vita den mystischen Weg und wird zum Artikulationsraum. Er kann beschrieben werden. Am deutlichsten wird dies bei der Beschreibung durch die Narbe nach dem Herztausch. In der Gravur wird der Körper zum Ausdruck des Weges, den Katharina beschreitet. Katharinas Leiden und ihr Körpereinsatz sind kein Selbstzweck, sondern auf die Zukunft gerichtet.

Neben dieser spätmittelalterlichen Hinwendung zu einer verstärkten somatischen Expression religiöser Erfahrung, kennt die volkssprachige Vita aber auch Interiorisierungstendenzen, betont also Innerlichkeit und Andacht zulasten des äußeren Verhaltens. So spiegelt die äußere Gebärde vereinzelt nicht den inneren Zustand und ist deutlich der Innerlichkeit nachgeordnet (vgl. Kapitel 32 und 33; Abb. 2). Auch so genannte Beglaubigungsmarken wie die Stigmata und die Narbe des Herztausches erscheinen entweder (literarisch) nicht eindeutig oder verinnerlicht (vgl. Abb. 3). Entscheidender wird die innere religiöse Erfahrung.

Diesem anfänglichen Paradigmenwechsel bei der Bewertung der Körpergebärde dürfte eine Umsemantisierung des Körpers als Hülle des Menschen zugrunde liegen, die als „eine der entscheidendsten kulturellen Voraussetzungen der Reformation" gedeutet werden kann.[82] Dieser Bruch mit der älteren Anthropologie steht gänzlich im Kontext der Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts, die einer zunehmenden Binnenverlagerung des Religiösen verpflichtet ist und (körperliche) Erfahrungen in der Religion stärker kontrolliert. Entsprechend sollte die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten' als Teil eines Verlagerungsprozesses der religiös-rituellen Ausdrucksformen „auf den inneren Menschen als eigentlichen Ort des religiösen Lebens" gelesen werden.[83] Die Analyse dieses religiösen Ausdrucksverhaltens lässt erkennen, dass die Reformation das Ende eines längeren Transformationsprozesses markiert, und „das Spätmittelalter durch Prozesse zunehmender Differenzierung der Lebensformen, durch gesteigerte Individualität und Subjektivität, eine Pluralität auseinander-

[82] Vgl. Lentes, Gebetbuch und Gebärde (wie Anm. 48), 436.
[83] Vgl. Lentes, Das religiöse Ausdrucksverhalten (wie Anm. 38), 60.

driftender Bereiche und Gruppierungen und die Verselbständigung partikularer und konkurrierender Interessen gekennzeichnet ist".[84] Ob die Interiorisierungstendenzen und die zunehmende Skepsis gegenüber einer expressiven Spiritualität und einer wörtlich verstandenen ‚imitatio Christi' von den jeweiligen Bildungs- und Machteliten forciert wurde, wie Hamm dies mit der Kategorie der „normativen Zentrierung" beschreibt, einem Schlüsselbegriff, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens umfasste, muss an dieser Stelle offen bleiben. Im Heiligenleben ‚Ein Geistlicher Rosengarten' zeigt sich in jedem Fall das „horizontale Nebeneinander" und die „spannungs- und widerspruchsvolle" Pluralität der spätmittelalterlichen Kirche.[85]

Die Untersuchung der Konstruktion des heiligen Körpers und der Bedeutung des Körpers für die religiöse Erfahrung und für die Dokumentation heiligmäßigen Lebens in einer der weit verbreitetsten volkssprachigen Einzellegenden des Spätmittelalters im Reich, dem ‚Geistlichen Rosengarten' zeigte, dass sich Veränderungen dominanter „Sinnformationen", die für die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kultur weit reichende Folgen besaßen, in hagiographischen Texten sowie allgemein in religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhängen aufweisen lassen. Dieser Wandel kulturspezifischer Denk- und Ausdrucksformen, der sich zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert vollzog, erfasste im Übrigen auch die katholische Konfessionalisierung, namentlich Ignatius von Loyola. Insbesondere das Beispiel des Ignatius zeigt, dass die spätmittelalterliche Tradition nicht schlagartig abbrach, sondern weiterlebte.

[84] Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84. 1993, 13.

[85] Vgl. Berndt Hamm, Wie innovativ war die Reformation?, in: ZHF 27. 2000, 481–497.

Zwischen Universität und Seelsorge

Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit

Von Lothar Vogel

Der Beginn des Ablassstreits im Herbst 1517 gehört zu den Schlüsselsituationen der Kirchengeschichte.[1] Nicht erst spätere Geschichtsschreiber, sondern schon die Beteiligten selbst haben Luthers Widerspruch gegen den Ablass als entscheidende Weichenstellung für jenen Prozess wahrgenommen, den wir rückblickend als Reformation bezeichnen.[2] Bereits die Zeitgenossen sahen sich deshalb dazu veranlasst, die Beweggründe Luthers für seinen Einstieg in diese Auseinandersetzung zu beschreiben. Als der Gothaer Superintendent Friedrich Myconius im Jahre 1541 in seiner Reformationsgeschichte auf diese Ereignisse zurückblickte, charakterisierte er den Ablassstreit als Folge eines seelsorgerlich motivierten Widerspruchs gegen die bestehende Ablasspraxis: „*Eodem anno* [1517] kamen etliche mit den gelösten Ablaßbriefen zu *Doctore Martino* gen Wittenberg und beichten ihm auf ihre Gnad. Und als sie grobe Grumpen vorgaben und sich hören ließen, daß sie weder von Ehebruch, Hurerei, Wucherei, unrechtem Gut und dergleichen Sünd und Bosheit nicht ablassen wollten, da wollt sie, weil kein rechte Buß noch Besserung da angeben wurd, der

---

[1] Überarbeitete Fassung eines am 12. Juli 2006 am Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg gehaltenen Habilitationsvortrags. Allen Teilnehmenden des Habilitationskolloquiums – namentlich seien Prof. Dr. Hans Schneider und Prof. Dr. Wilhelm Ernst Winterhager genannt – danke ich für die dabei erhaltenen Kritiken und Impulse.

[2] Zu Luther selbst vgl. die Schrift „Wider Hans Worst" von 1541 (WA 51, 539), seine *praefatio* von 1545 (WA 54, 180) sowie WA.TR 2, 467 (Nr. 2455a), WA.TR 5, 74 (Nr. 5343), 76 (Nr. 5346), 77f. (Nr. 5349), 535 (Nr. 6201), 658 (Nr. 6431). Vgl. auch Melanchthons Vorrede zum zweiten Band der Werke Luthers von 1546: CR 6, 161f. (Nr. 3478), ferner Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hg. v. Otto Clemen, Leipzig 1914, 20–23, sowie die zweite Luther-Predigt des Johannes Mathesius: Ders., Ausgewählte Werke III, hg. v. Georg Loesche, Prag 1898, 32; Johannes Sleidan, De statu religionis et reipublicae, Carolo quinto Caesare, Commentarij, [Straßburg: Rihel] 1555 (VD 16: S 6669), f. 1r (der Ablassstreit als Beginn der Darstellung). An kirchengeschichtlicher Literatur sei erwähnt: Hans Volz, Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte, Weimar 1959, 9; Franz Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: LuJ 34. 1967, 11; Bernd Moeller, Luther und das Papsttum, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 107. Vgl. aber auch den Forschungsüberblick in Stephan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002, 17–29. Emphatisch hervorgehoben wird die Bedeutung des Einstiegs in den Ablassstreit bei Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 117–125, durch den Namenswechsel von „Luder" zu „Luther" in der Darstellung.

Doctor nicht absolvieren. Da beruften sich die Beichtkinder auf ihre Papstsbrief und Tetzlischen Gnad und Ablaß. Daran wollt sich Martinus nicht kehren und beruft sich auf den Spruch: *Nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis*, Luc. 13. Und als er sie nicht absolvieren wollt, da gingen sie wiederum zum Tetzel und klagten ihm, wie dieser Augustinermönch auf ihre Briefe nichts geben wollt."[3] Damit nahm nach Myconius die Auseinandersetzung ihren Ausgang.

Luthers Widerspruch gegen den Ablass als Folge seines Wirkens im Beichtstuhl, als Ausdruck seelsorgerlicher Verantwortung gegenüber seinen Beichtkindern: Dieses Bild prägt bis heute sowohl wissenschaftliche als auch populäre Darstellungen des Reformators und seiner Zeit.[4] Selbstverständlich hat die Forschung seit langem Zusammenhänge zwischen dem Ablassstreit und weiteren Faktoren herausgearbeitet. So hatte die Auseinandersetzung eine politische Dimension. Der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise ließ Johannes Tetzel gar nicht erst in sein Territorium hinein. Zum einen missbilligte er den Abfluss von Geldmitteln aus seinem Land, und zum andern war diese Aktion eine Konkurrenz zu den Heiltümern des Wittenberger Allerheiligenstifts. Vor allem aber sollte der finanzielle Ertrag der Ablasskampagne dazu dienen, die päpstlichen Dispense für die Übernahme des Mainzer Erzbischofsstuhls durch den Hohenzoller Albrecht von Brandenburg zu finanzieren, der zudem bereits Erzbischof von Magdeburg war – eine Würde, die zuvor Friedrichs verstorbener Bruder Ernst innegehabt hatte. Das Motiv dynastischer Konkurrenz zwischen den Häusern Hohenzollern und Wettin spielte daher ebenfalls eine Rolle.[5] Ebenso hat man der Entwicklung der Theologie Martin Luthers besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der älteren Forschung galt als ausgemacht, dass Luther im Ablassstreit bereits über seine grundlegenden theologischen Einsichten verfügte und

---

[3] Myconius, Geschichte (wie Anm. 2), 20f.

[4] Als Beispiele seien genannt: Julius Köstlin, Martin Luther, hg. v. Gustav Kawerau, Bd. 1, Berlin [5]1903, 152; Paul Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation. Von den Ablaßthesen bis zum Wormser Edikt, München–Leipzig 1917, 22; Heinrich Boehmer, Der junge Luther, hg. v. Heinrich Bornkamm, Leipzig 1939, 166; Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland I. Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung, Freiburg–Basel–Wien [4]1962, 200; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Martin Luther. Der bürgerliche Reformator, Göttingen–Zürich–Frankfurt a. M. 1972, 26; Scott H. Hendrix, Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict, Philadelphia 1981, 26f.; Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 2), 14; Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 199 (zu Obermans Interpretation s. u. Anm. 72); Heinz Zahrnt, Martin Luther. Reformator wider Willen, München–Zürich 1986, 84; Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hgg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983–1987, Göttingen 1989, 563, mit Anm. 144; Horst Rabe, Deutsche Geschichte 1500–1600. Das Zeitalter der Glaubensspaltung, München 1991, 213; Richard Marius, Martin Luther. The Christian between God and Death, Harvard [3]2000, 136f.; vgl. besonders auch Leppin, Luther (wie Anm. 2), 120, wo es heißt, dass Luther durch den Ablass „zunächst nicht stärker zur Kritik bewegt" worden sei: „Bewusst wurde ihm die Problematik des Ablasswesens erst, als er in seiner Funktion als Beichtiger von einer massiven Ablasskampagne hörte, die in unmittelbarer Nähe Wittenbergs stattfand"; vgl. dazu freilich u. die Anm. 27-34, d. h. Aspekte, die Leppin im Anschluss selbst ausführt.

[5] Vgl. dazu Kalkoff, Luther (wie Anm. 4), 16–20; Wilhelm Borth, Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht, Diss. phil. Tübingen 1970, 16–18; Reinhard Schwarz, Luther, Göttingen 1986, 42f.; Rabe, Geschichte (wie Anm. 4), 212f.

von ihnen bestimmt war.[6] Inzwischen hat hier die intensive Diskussion über die zeitliche Ansetzung und inhaltliche Qualifikation dessen, was man als die ‚reformatorische Erkenntnis' Luthers bezeichnet, für eine erhebliche Differenzierung gesorgt.[7]

So sehr all dies bei der Erforschung der tieferen Ursachen der Ablassstreits eine Rolle spielt, so steht hinsichtlich des Auslösers und der unmittelbaren Veranlassung der Auseinandersetzung nach wie vor das seelsorgerliche Moment im Vordergrund. Dabei besteht an dieser Stelle ein Quellenproblem, auf das Wilhelm Ernst Winterhager im Jahre 1999 hingewiesen hat: Das von Myconius überlieferte Bild Luthers, der im Beichtstuhl mit unbußfertigen und auf ihre Ablassbriefe pochenden Beichtkindern konfrontiert wird, lässt sich anhand von Eigenaussagen des Reformators nicht direkt belegen.[8] Ziel der nachstehenden Ausführungen ist es, die Aussagekraft dieses Bildes für Martin Luther selbst zu überprüfen und seine Wirkungsgeschichte

---

[6] So klassisch in Köstlin, Luther (wie Anm. 4), 141–150. Rekurrieren kann diese Auffassung auf Melanchthons Vorrede zum zweiten Band der Luther-Werke, CR 6, 160f. (Nr. 3478), wo die zentrale theologische Einsicht dem Ablassstreit vorangestellt ist. Bemerkt sei allerdings, dass auch die Spätdatierung der reformatorischen Erkenntnis, die sich nicht zuletzt auf Luthers *praefatio* von 1545 stützt, eine lange Tradition hat. Luthers Einsicht konnte im Zeitalter der Orthodoxie mit dem typischen Dreischritt von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* beschrieben werden – wobei dann der Ablassstreit die *tentatio* darstellt und somit in den Prozess noch integriert ist; vgl. die Thesen der am 31.10. 1617 an der Universität Gießen unter Vorsitz von Johannes Gisenius und mit Hermann Matthias Harhoff aus Soest als Respondent durchgeführte Disputation: In piam et gratam Reformationis Evangelicae Recordationem Beneficio DEI per Ministerium D. MARTINI LUTHERI Ante Annos centum factae ERRORUM PONTIFICIORUM DELINEATIO, Gießen: Caspar Chemlinus [1617], f. A 2v, bes. Th. 6 und 7.

[7] Vgl. Otto Hermann Pesch, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu, in: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968, 445–505, sowie die Beiträge im Sammelband: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther – Neuere Untersuchungen, Stuttgart 1988. Der besonders auf Ernst Bizer zurückgehenden und von Otto Bayer theologiegeschichtlich weiter fundierten Tendenz, die reformatorische Theologie in ihrer entscheidenden Ausprägung erst nach dem Ablassstreit anzusetzen, wurde vor wenigen Jahren eine Deutung entgegengesetzt, wonach das spezifisch Reformatorische der lutherischen Theologie doch schon in der Phase der mystisch gezeichneten Demutstheologie grundsätzlich vorhanden sei: Volker Leppin, „Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit" – Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93. 2002, 7–25. Einigkeit besteht inzwischen darüber, dass die ‚reformatorische Erkenntnis' nicht als Erweckungserlebnis im Sinne des Pietismus gezeichnet werden sollte; vgl. Leppin, ebd., 12; Dietrich Korsch, Die religiöse Leitidee, in: Beutel (Hg.), Luther Handbuch (wie Anm. 2), 91–97.

[8] Wilhelm Ernst Winterhager, Ablaßkritik als Indikator historischen Wandels vor 1517: Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: ARG 90. 1999, 17, Anm. 27. Ein gewisser Vorbehalt gegen die Darstellung des Myconius ist, wie Winterhager anführt, bereits zu spüren in Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 2), 14, mit Anm. 33, 72f. Ferner sei hier verwiesen auf Adolf Hausrath, Luthers Leben I, Berlin 1913, 161, wo die von Myconius beschriebene Episode ausdrücklich mit einem „nach Mykonius" eingeleitet wird. Nicht zu finden ist die Beichtstuhl-Episode zudem in: Martin Rade, Doktor Martin Luthers Leben, Thaten und Meinungen auf Grund reichlicher Mitteilungen aus seinen Briefen und Schriften dem Volke erzählt, Tübingen–Leipzig 1901, 196, wo Predigt und universitäre Disputation als Orte für Luthers Widerspruch gegen den Ablass aufgeführt werden. Ein weiteres Beispiel für das Fehlen der Beichtstuhlepisode ist Giovanni Miegge, Lutero, Bd. I, Torre Pellice 1946, 205, wo allein die Kenntnisnahme der Ablassinstruktion als Auslöser erscheint.

bis hin zu einem heute noch lebendigen Topos[9] nachzuzeichnen. Diese gliedern sich dementsprechend in drei Abschnitte. Zuerst ist die Ablasspraxis des frühen 16. Jahrhunderts zu beschreiben, die Luthers Widerspruch hervorrief. Der zweite Abschnitt befasst sich mit den überlieferten Selbstaussagen Luthers über den Beginn des Ablassstreits, bevor der Schlussabschnitt die Wirkungsgeschichte der von Myconius aufgezeichneten Darstellung zu skizzieren sucht.

1. Ablasspraxis und Ablasskritik im frühen 16. Jahrhundert

Das Phänomen des Ablasses hatte in den frühen Jahren des 16. Jahrhunderts vielfältige Erscheinungsformen und war in der westlichen Christenheit geradezu „allgegenwärtig"[10]. Die von Myconius überlieferte Episode bezieht sich jedoch auf eine besondere Gestalt des Ablasses, nämlich den Ablass zugunsten der Kirchenfabrik von St. Peter, den Papst Leo X. im Jahre 1515 ins Leben gerufen hatte und der ab Anfang 1517 in einer großangelegten Kampagne durch Albrecht von Brandenburg als Kommissar vertrieben wurde.[11]

Die Regeln für den Ablauf der Kampagne gehen aus der Instruktion Albrechts für die Subkommissare – unter anderem Tetzel – und Beichtväter hervor. Diese Anweisungen spiegeln sich in einem Holzschnitt, der in Augsburg mehrfach als Titelblatt ablasskritischer Flugschriften verwendet worden ist (Abb.).[12] In der Hauptkirche der betreffenden Stadt wurden das Ablasskreuz und das päpstliche Wappen aufgerichtet; in unserem Falle handelt es sich um das Wappen der Medici, der Familie Leos X. Zusätzlich – dies ist auf dem Holzschnitt nicht zu erkennen – wurden in sechs weiteren Kirchen am Ort ebenfalls päpstliche Wappen angebracht.[13] Die Stadt symbolisierte damit für die Dauer der Kampagne das heilige Rom mit seinen sieben päpstlichen Hauptkirchen. Unübersehbar ist also die enge Beziehung zwischen Indulgenzien und Papsttum. Der sogenannte Plenarablass, d. h. die Erlassung sämtli-

[9] Der Begriff „Topos" ist hier in Anlehnung an die von Ernst Robert Curtius eingeführte Verwendung gebraucht (vgl. Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, 79–93), allerdings in einer gewissen sozialgeschichtlichen Zuspitzung, wie sie in der frühmediävistischen Forschung formuliert worden ist; vgl. Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), Darmstadt ^{2}1988, 499. Auf dieser Weise erscheint ein Topos nicht nur als innerliterarisches Phänomen, sondern als Leitvorstellung, die in einem bestimmten Zeitraum die Wahrnehmung und das Verhalten von Mitgliedern einer Gesellschaft bestimmt und sich entsprechend in den schriftlichen Zeugnissen niederschlägt.

[10] Hartmut Boockmann, Über Ablaß-„Medien", in: GWU 34. 1983, 709.

[11] Dazu vgl. Moeller, Ablaßkampagnen (wie Anm. 4), 557f. Der Verlauf der Kampagne ist zusammengefasst in Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 2), 11–13; Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 180f.

[12] Zu diesem Holzschnitt vgl. Boockmann, Ablaß-„Medien" (wie Anm. 10), 711. Ob es sich bei dem Bild selbst schon um eine ablasskritische Darstellung handelt, ist nicht völlig gesichert, wohl aber doch anzunehmen. So fällt auf, dass das Ablasskreuz den Altar als Ort der Eucharistie verdeckt; ferner evoziert der Tisch, an dem die Ablassbriefe erteilt werden, die Assoziation mit dem Tisch der Geldwechsler im Jerusalemer Tempel (Mt 21,12 parr.).

[13] Vgl. die gekürzte Edition der Instruktion in Walther Köhler (Hg.), Dokumente zum Ablassstreit von 1517, Tübingen ^{2}1934, 106 und 111.



Abb. 1: Darstellung einer Ablasskampagne im Titelholzschnitt einiger ab 1520 gedruckter Augsburger Flugschriften (Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg)

cher Sündenstrafen, war ein Vorrecht des Papstes, und die Vorstellung, dass der Erwerb eines Ablasses einen Verstorbenen aus dem Fegefeuer erlösen könne, hatte als theologische Grundlage den Gedanken, dass sich die päpstliche Machtvollkommenheit (*plenitudo potestatis*) bis ins Fegefeuer erstrecke und damit sogar die Todesgrenze überschreite.[14]

[14] Dazu vgl. Jacques le Goff, La naissance du Purgatoire, Paris 1981, 330–386 und 442f.; Gustav Adolf Benrath, Ablaß, in: TRE 1, 349–351; Moeller, Ablaßkampagnen (wie Anm. 4), 548.

Die Instruktion Albrechts sah vor, dass der Reichtum der gebotenen Gnaden in Predigten anhand der zugrundeliegenden päpstlichen Ablassbulle erläutert werden solle[15] – auf dem Holzstich präsentiert ein Prediger seinen Zuhörerinnen und Zuhörern eine Ausfertigung der Urkunde mit zahlreichen Siegeln als Ausweis ihrer Gültigkeit. Ausführlich regelte die Instruktion, auf welche Weise die Gläubigen den Ablass empfangen sollten. Eine innere Vorbereitung wurde auf jeden Fall vorausgesetzt: Die Gläubigen sollten zuvor entweder in aufrichtiger Reue gebeichtet haben oder dies zumindest fest beabsichtigen. In diesem Zustand hatten sie die sieben gekennzeichneten Kirchen zu besuchen und in ihnen eine festgelegte Zahl an Gebeten zu verrichten – also eine symbolische Romwallfahrt zu vollziehen. Im Falle von Krankheit oder Gebrechlichkeit konnte das Pensum reduziert werden. Erteilt wurde der Ablass dann in der Hauptkirche im Rahmen eines Gesprächs mit einem Beichtvater (*poenitentiarius*) in einem Beichtstuhl, über dem das päpstliche Wappen hing.[16] Der Ablass war also, wie es auch der Augsburger Holzstich darstellt, an eine Einzelbeichte mit Empfang der Absolution im Rahmen des Bußsakraments gebunden.

Zwischen der eigentlichen Absolution von der Sünde und dem Ablass besteht freilich ein Unterschied: Im Rahmen der Einzelbeichte, die sich im Laufe des Mittelalters durchsetzte, erfolgt die Lossprechung von der Sünde direkt auf das in Reue vorgetragene Sündenbekenntnis hin. Im Sinne einer notwendigen Äquivalenz von Tat und Tatfolge[17] bleibt aber die Notwendigkeit bestehen, im Anschluss an die Absolution Werke der Genugtuung zu erfüllen. Gelingt dies nicht während des Lebens, so muss die verbliebene Sündenstrafe nach dem Tode im Fegefeuer abgebüßt werden, bevor die himmlische Herrlichkeit erreicht wird. Der Ablass nun setzt Reue und Sündenvergebung bereits voraus und steht für die Erlassung dieser satisfaktorischen Leistungen. Geknüpft ist er an eine Ersatzleistung, d. h. hier eine Geldleistung für den Neubau des Petersdoms. Zugleich bot die Erteilung des Petersablasses im Rahmen der Beichte die Grundlage dafür, dass die Kampagne – wie andere Ablässe auch – nicht nur von der Sündenstrafe, sondern auch von der Sünde als solcher zu befreien beanspruchte.[18] Freilich machte Albrechts Instruktion auch die Vorgabe, dass der Beichtvater im Gespräch sein Augenmerk besonders auf die Zahlungsfähigkeit des Betreffenden richten sollte. Der Betrag zum Erwerb des Ablasses

[15] Köhler (Hg.), Dokumente (wie Anm. 13), 108.

[16] Ebd., 111; zum Verhältnis von Beichtstuhl und Papstwappen vgl. ebd., 105f.

[17] Augustin, Enarr. in Ps 58, s. 1, 13, CChrSL 39, 1956, 739: *Iniquitas omnis, parva magnave sit, puniatur necesse est, aut ab ipso homine paenitente, aut a Deo vindicante. Ergo, fratres, puniamus nostra peccata, si quaerimus misericordiam Dei.* […] *Quid est, operantem aequitatem? Quia hoc in te odisti, quod et ille odit, ut incipias placere Deo, dum hoc in te punis quod displicet Deo*; vgl. auch ders., Enchir. XVII, 66, CChrSL 46, 1969, 84f., wo Augustin die Grundlage für den Gedanken entwickelt, dass manche Menschen offengebliebene Strafen nach dem Tode werden abbüßen müssen. Die Unterscheidung zwischen ewiger Verdammnis und Fegefeuer geht so aus dem Text nicht hervor, wohl aber eine Parallelisierung zeitlichen Leidens (z. B. durch Krankheiten) und postmortaler Strafe. Insgesamt steht im Hintergrund dieser Aussagen das Pauluswort 1. Kor 11,31f.

[18] Die formale Korrektheit der Formel „von Sünde und Strafe" betont Lortz, Reformation (wie Anm. 4), 194; hingegen deutet Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, ^{2}1923 (Nachdruck Darmstadt 2000), 277–296, sie als theologische Ungenauigkeit. Th. Brieger, Indulgenzen, in: RE 9, 87, formuliert treffend, dass an dieser Stelle das Bußsakrament in den Ablass „hineingezogen" worden ist.

variierte nach Stand und wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit; völlig Mittellose konnten ihn sogar unentgeltlich erhalten. Der Augsburger Holzstich zeigt, dass der fällige Betrag im Anschluss an die Beichte sogleich in den Kasten einzulegen war.

Von diesem eigentlichen Erwerb des Ablasses – für sich oder für andere – war eine zweite Gnade des Petersablasses klar abgehoben, nämlich die Möglichkeit, einen Beichtbrief, ein *confessionale*, zu erwerben. Hier erst also stoßen wir auf die Ablassbriefe, mit denen Luther im Beichtstuhl konfrontiert worden sein soll. Es handelte sich um Bevollmächtigungen zu einer Freisprechung von den Sündenstrafen, die der Inhaber des Briefs einem Beichtvater vorlegen konnte, damit dieser sie ihm zusprach. Traditionell enthielten diese Briefe zwei unterschiedliche Formeln: eine, die sich der Inhaber beliebig oft zusprechen lassen konnte, und eine besonders umfassende, die auch päpstliche Reservatfälle einbezog und einmal im Leben und zusätzlich in Situationen der Lebensgefahr verwendet werden konnte.[19] Sie war also besonders für die Beichte auf dem Sterbebett bestimmt.[20] Beim Petersablass des Jahres 1517 kostete ein Beichtbrief nur einen geringen, dafür aber fixen Betrag. Der Augsburger Holzstich zeigt, wie Priester die Namen der Käufer in die gedruckten Beichtbriefe eintragen und die fällige Taxe einziehen. Zwei Aspekte, die theologischen Anstoß erregen konnten, lagen in der Logik der Ablasskampagne begründet. Zum einen war zum Erwerb des Briefs keine Reue erforderlich – ging es dabei doch nicht um einen gegenwärtigen, sondern um einen künftigen Bußakt. Ferner zielte ein solcher Brief damit auf die Freisprechung von künftigen, jetzt noch gar nicht begangenen Sünden.[21] Es konnte damit der Eindruck entstehen, dass sie schon im voraus religiös gebilligt würden.

Die Gegenwärtigkeit des Ablasses beschränkte sich in Wittenberg im Jahre 1517 freilich nicht auf die Auswirkungen des Petersablasses. Zu erwähnen ist ebenso das Heiltum des Allerheiligenstifts. Dessen großer geistlicher Schatz war der im Jahre 1398 verliehene Portiuncula-Ablass. Wer also an Allerheiligen das Stift aufsuchte, konnte denselben Plenarablass erwerben wie an dem berühmten Franziskus-Wallfahrtsort. Ferner verfügte das Allerheiligenstift über Ablässe, die an die Verehrung einzelner Reliquien geknüpft waren.[22] Dabei handelte es sich um zeitlich begrenzte Ablässe, wie sie auch andere Bischöfe erteilen konnten und deren Bemessung noch an die frühmittelalterlichen Bußtarife anschloss. Bemerkenswert ist, dass diese Gestalt des Ablasses neben den päpstlichen Plenarablässen als alltägliche und örtliche Form stets weiterlebte.[23]

---

[19] Edition der Beichtbriefe der Kampagne: Johannes Ficker, Mainz-Magdeburger Beichtbriefe des St. Peter-Ablasses, in: LuJ 18. 1936, 1–46; zur Entwicklung der Absolutionsformeln vgl. Paulus, Geschichte (wie Anm. 18), 258–260.

[20] Typisch dürfte eine Episode über das Sterben einer Hagenauer Schustersfrau sein: Wilhelm Ernst Tentzel, Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der REFORMATION LVTHERI, Zur Erläuterung des Hn. v. Seckendorff HISTORIE des Lutherthums […], hg. v. Ernst Salomon Cyprian, Leipzig ^{2}1717, 123–125 (unter Berufung auf Wolfgang Musculus).

[21] Die Instruktion Albrechts hält ausdrücklich fest, dass zum Erwerb des Beichtbriefs keine Reue erforderlich sei: Köhler (Hg.), Dokumente (wie Anm. 13), 116. Zu diesen beiden Punkten vgl. auch Paulus, Geschichte (wie Anm. 18), 264 und 272.

[22] Dazu vgl. Livia Cárdenas, Friedrich der Weise und das Wittenberger Heiltumsbuch. Mediale Repräsentation zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin 2002.

[23] Darauf verweist Boockmann, Ablaß-„Medien“ (wie Anm. 10), 717f.

Kritik am Ablass war verbreitet, vor allem der Einwand, dass tätige Buße besser sei als ihre Erlassung, weil die Möglichkeit, die Sündenstrafen zu umgehen, die Menschen zur Leichtfertigkeit verführe.[24] Die in den Beichtbriefen zugestandene freie Wahl des Beichtvaters war Gegenstand kritischer Überlegungen Gabriel Biels, drohte sie doch die Autorität des zuständigen Pfarrers zu untergraben.[25] Solche Bedenken waren mit der Bekleidung eines kirchlichen Amtes ohne weiteres vereinbar; grundsätzlichere Kritik hingegen war der Gefahr ausgesetzt, mit dem Verdikt der Häresie belegt zu werden, vor allem wenn sie – wie zum Beispiel bei John Wyclif – die Machtvollkommenheit des Papstes in Frage stellte und den Ablass als Simonie, als Verquickung finanzieller und geistlicher Interessen, bezeichnete.[26] Kirchenpolitisch gefährlich wurde Ablasskritik also nicht, wenn man vor Laxheit warnte, sondern erst, wenn man die päpstliche Autorität angriff.

Luthers eigene Ablasskritik ist älter als die Kampagne von 1517. Bereits in der ersten Psalmenvorlesung wandte er sich gegen die aus den Indulgenzen folgende Minderung des Bußernstes und die mit ihnen verbundenen Geldinteressen.[27] Ebenfalls schon in der ersten Psalmenvorlesung begegnet ein Gedanke, der den geistlichen Sinn des Ablasses grundsätzlich in Frage stellt: Reue als innerliche Selbstverurteilung erfordere als äußere Entsprechung, dass ein Mensch die Sündenfolgen auch annehme. Wer sich ihnen zu entziehen suche, zeige, dass er noch nicht wirklich bereue.[28] War hier der Zusammenhang mit dem Ablass allenfalls impliziert, so stellte Luther selbst ihn her in einer vermutlich im Frühjahr 1517 gehaltenen Kirchweihpredigt: Wer wirklich bereue, suche die Exekution, nicht die Erlassung der Strafe – aus Liebe zur Gerechtigkeit und Hass auf die Sünde. Das Streben nach Ablass hingegen sei Kennzeichen für eine nur unzureichende Galgenreue, die eigentlich den gerechten Gott und die von ihm auferlegte Strafe hasst und das sündige Selbst liebt.[29] Von Anfang an

[24] Vgl. Paulus, Geschichte (wie Anm. 18), 274 (mit Bezug auf Nikolaus von Dinkelsbühl), ferner die Zusammenstellungen in Benrath, Ablaß (wie Anm. 14), 351–353, sowie Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 8), 34–43. Vgl. auch eine Aussage des Augustinereremiten Gottschalk Hollen im Jahre 1452: dazu Oberman, Luther (wie Anm. 4), 81.

[25] Gabriel Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum IV/2, hg. v. Wilfrid Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1977, 501–507 (IV, dist. 17, qu. 2); vgl. dazu Paulus, Geschichte (wie Anm. 18), 275.

[26] Zu Wyclifs Ablasskritik vgl. Benrath, Ablaß (wie Anm. 14), 352; die Ablasskritik von Jan Hus ist in vielem vom Wyclif abhängig, fügt sich jedoch in eine traditionellere und nicht durch den Prädestinationsgedanken geprägte Soteriologie ein; vgl. Paul de Vooght, Hussiana, Löwen 1960, 303–334. Bemerkt sei, dass die päpstliche Autorität über das Fegefeuer auch im unmittelbaren Vorfeld der Reformation eingehend debattiert worden ist; vgl. die ausführliche Erörterung in Johannes von Paltz, Coelifodiana (1502), in: Köhler (Hg.), Dokumente (wie Anm. 13), 62.

[27] WA 55/II, 384, Z. 16–18 (wo die religiöse Oberflächlichkeit aus Selbstüberschätzung abgeleitet wird: *quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum facilitamus viam ad cęlum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnus gemitus satis est.* Dem setzt Luther entgegen, dass Gott das erwähle, was nichts sei, um zu zerstören, was ist), 395, Z. 336 (gegen das Zurechnen des *thesaurus ecclesiae*: dieser sei wohl grundsätzlich, nicht aber *in nobis* unbegrenzt), 395, Z. 339–343 (zum Ablassvertrieb der Bettelorden als Methode, den Lebenserhalt zu sichern).

[28] WA 55/II, 33f. (zu Ps 1,5), wo das Sündenbekenntnis als Ausdruck von Selbstanklage und Selbsthass einer Haltung der Selbstgerechtigkeit und Selbstverteidigung gegenübergestellt wird: vgl. dazu Reinhard Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968, 199.

[29] WA 1, 99. Zur Datierung vgl. Brecht, Luther (wie Anm. 11), 183.

erscheint dabei der Begriff „Sicherheit (*securitas*)" als Ausdruck einer inneren Haltung, die die bleibende – auch durch den Ablass nicht behebbare – Sündhaftigkeit verdrängt und der notwendigen Buße und Selbsterschütterung auszuweichen sucht.[30]

In der Römerbriefvorlesung des Jahres 1516 griff Luther dann aber auch die päpstliche Autorität an: Nehme man die Lehre von der Machtvollkommenheit ernst, dann handele der Papst grausam, wenn er seine Möglichkeiten, Menschenseelen aus dem Fegefeuer zu retten, nur gegen zeitliche Entschädigung nutze.[31] Im Grunde dient diese Argumentationsfigur, für die sich Luther später auf einen Schneeberger Bergmann berufen sollte,[32] bereits dazu, die Vorstellung von der päpstlichen Vollmacht *ad absurdum* zu führen. Kennzeichnend für seine Haltung zum Papsttum in dieser Phase ist eine Predigtaussage, die ebenfalls im Zusammenhang der Ablasskritik steht: Grundsätzlich seien die Absichten des Papstes als richtig und wahr zu betrachten – jedenfalls, was seine offiziellen Äußerungen betreffe.[33] Luther konnte sich hier darauf beziehen, dass die offiziellen Dokumente den Ablass stets an die Reue im Vollsinne (*contritio*) banden; dasselbe galt übrigens für die schriftlichen Konzepte der Predigten Tetzels.[34] Zugleich aber ließ Luthers Formulierung durchklingen, dass er hinter der offiziellen Ebene weniger ehrenhafte Absichten vermutete.

Luthers Kritik richtete sich damit schon vor 1517 primär gegen die auf den Heiligen Stuhl zurückgehenden großen Kampagnen, die in dieser Form erst seit etwa 30 Jahren üblich geworden waren;[35] zugleich aber war sein Widerspruch so grundsätzlich, dass er auch die lokalen Heiltümer mitbetraf. Kurfürst Friedrich reagierte einmal entsprechend ungnädig auf eine ablasskritische Predigt Luthers.[36] Zumindest die pastoralen Motive von Luthers Ablasskritik begegnen auch bei Johann von Staupitz, seinem Ordensvorgesetzten und Vorgänger auf dem theologischen

---

[30] Psalmen-Vorlesung: WA 55/I, 489, und WA 55/II, 384 (*pax et securitas* als dritte Form der Christenverfolgung nach direkter Verfolgung und Irrlehren); Römerbrief-Vorlesung: WA 56, 281f. und 289, Z. 12 (zu Röm 4,7); letzterer Nachweis stellt ausdrücklich einen Zusammenhang zwischen allgemeiner Sündhaftigkeit und Ablasspraxis her.

[31] WA 56, 417, Z. 27–32; vgl. Brecht, Luther (wie Anm. 11), 182.

[32] Vgl. Mathesius, Luthers Leben (wie Anm. 2), 437 (17. Predigt): Mathesius berichtet dort, dass Luther ihm bei ihrer letzten Begegnung erzählt habe, „wie ein bergman ein Ablaßfürer vffm Schneberg angesprochen / ob es denn war were / was er von krafft des Ablaß vnnd gewalt des heyligen Vatters etlich mal gepredigt / nemlich / das man mit einem pfenning / so bald er im becken klüng / ein Seel auß dem Fegfewer erlösen vnd ransiren köndte / wie der Ablaßkremer darauff bestehet / Ach / spricht der bergmann / wie muß der Bapst so ein vnbarmhertziger ebentheurer seyn / der vmb eines pfennings willen ein arme seele so lang im Fegfewer kreisten lest / möcht er doch / so er anders kein barschafft hette / etlich hundert tausent gülden auffbringen / vnnd die armen seelen auff einmal loß machen / wolten doch wir armen leut gern die hauptsumm / vnnd was für interesse vnnd vnkost drauff gangen were / auff richtige rechnung zu hand erlegen. Hab dank / sagt Doctor / mein alter bergman / den sincker wil ich noch / ob Gott wil / dem heyligen Vatter zum newen Jar gen Rom schicken." Luther bezog sich dabei auf die Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545): WA 54, 195–299.

[33] WA 1, 98: *intentio Papae est recta et vera, saltem ea quae iacet in literis, syllabis.*

[34] EA lat. var. arg. 1, 273f.

[35] Vgl. hier seine Predigt vom 27. 7. 1516, in der die Geldgier der Ablasskommissare als Einstieg in die Thematik dient (WA 1, 65). Zur Entwicklung des kampagnenartigen Ablassvertriebs vgl. Moeller, Ablaßkampagnen (wie Anm. 4), 547–558.

[36] Vgl. den Rückblick in „Wider Hans Worst" (1541): WA 51, 539.

Lehrstuhl, und zwar gerade im Jahre 1517.[37] Bis zu einem gewissen Punkt erweist Luthers Ablasskritik sich damit als Ausdruck einer Wittenberger Universitätstheologie.[38] Ekklesiologische Konsequenzen sind bei Staupitz aber allenfalls latent angedeutet.[39] Als Hintergrund der Kritik Luthers ist auch zu berücksichtigen, dass die Akzeptanz des Ablasses in diesen Jahren gesunken zu sein scheint. Zwar berichtete Luther, dass 1517 viele Menschen aus Wittenberg ins magdeburgische Jüterbog oder ins anhaltinische Zerbst gezogen seien, als Tetzel dort den Petersablass vertrieb.[40] Rückblickend erklärte er aber, in seiner Ablasskritik von der allgemeinen Stimmung (*aura popularis*) getragen worden zu sein,[41] oder er verwies auf die rasche Verbreitung seiner Thesen.[42] Auf jeden Fall nahmen die Einkünfte der Ablasskampagnen seit längerem in signifikantem Maße ab.[43] Überliefert sind zudem manche ablasskritische Stimmen in der Bevölkerung.[44] Die Franziskaner haben sich nach dem Zeugnis des Myconius sogar der Kooperation beim Vertrieb des Petersablasses von vorn herein verweigert.[45]

Betrachtet man von diesen Rahmenbedingungen aus die von Myconius überlieferte Episode, dann fügt sie sich in die vorhandene Ablasspraxis durchaus ein – konnte der Erwerber eines Beichtbriefs doch einmal im Leben sich in der Beichte von allen Sündenstrafen freisprechen lassen. Zugleich wird deutlich, dass ein solcher oberflächlicher Gebrauch des Beichtbriefs keineswegs einen ständig wiederkehrenden Topos der Ablasskritik darstellt. Diese richtete sich – bei Luther wie bei anderen – eher gegen den Ablass insgesamt. Hingegen gerieten die Beichtbriefe nur insofern in ihren Focus, als sie in die Pfarrrechte eingriffen oder die Außerkraftsetzung alter Beichtbriefe im Zuge neuer Kampagnen als Vertrauensbruch betrachtet wurde, der dem Ansehen des Ablasses insgesamt schade.[46]

---

[37] Johann von Staupitz, Concionum epitome. Sententiae. Sermones conviviales [aus Nürnberg, Anf. 1517], in: Ders., Sämmtliche Werke I, hg. v. J. K. F. Knaake, Potsdam 1867, 18 (wonach zum Erreichen der Seligkeit nicht unbedingt Ablass, auf jeden Fall aber Reue erforderlich ist); ders., Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis, hg. v. Lothar Graf zu Dohna/Richard Wetzel, Berlin–New York 1979, 244 (dort identifiziert Staupitz ausdrücklich Gerechtigkeitsliebe und Sündenhass und leitet daraus ab, dass Sündenstrafen geliebt werden müssten).

[38] Zur Einordnung Luthers in eine augustinische Wittenberger Universitätstheologie vgl. Schwarz, Vorgeschichte (wie Anm. 28), 154; Markus Wriedt, Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502–1518, in: Irene Dingel/Günther Wartenberg (Hgg.), Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahrs der Leucorea, Leipzig 2002, 32–36.

[39] Wriedt, Anfänge (wie Anm. 38), 27.

[40] S.o. Anm. 36.

[41] Vorrede von 1545: WA 54, 181. Vgl. auch Luthers Hinweis auf die Ablehnung, die Tetzel in der Grafschaft Mansfeld widerfahren sein soll: WA.TR 3, 656 (Nr. 3846).

[42] S.o. Anm. 36.

[43] Dazu Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 8), 23–34.

[44] S.o. Anm. 20 und 32. Im Falle der Hagenauer Schustersfrau besteht die Ablasskritik darin, dass der Witwer anschließend mit Verweis auf den geschehenen Ablass die Stiftung von Seelenmessen verweigert und darüber mit dem Pfarrer in Streit gerät.

[45] Myconius, Geschichte (wie Anm. 2), 17; bemerkt sei, dass der Guardian des Mainzer Franziskanerkonvents in der Ablassbulle, wie bei Myconius angegeben, als Kommissar aufgeführt ist: Köhler (Hg.), Dokumente (wie Anm. 13), 85.

[46] Dazu vgl. Paulus, Geschichte (wie Anm. 18), 472–478; Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 8), 38f.

2. Martin Luthers Eigenaussagen zum Ausbruch des Ablassstreits

Um nun Luthers Eigenaussagen zum Beginn des Ablassstreits deuten zu können, muss kurz der gesicherte Ablauf der Ereignisse skizziert werden. Die Ablasskampagne mit Tetzel als Subkommissar hielt sich im März 1517 in Zerbst und im folgenden Monat in Jüterbog auf.[47] In Luthers Predigten sind parallel dazu ablasskritische Sequenzen belegt, die aber gerade im April abbrechen. Für der Folgezeit ist keine einschlägige Äußerung Luthers überliefert.[48] Am 31. Oktober sandte er dann einen Brief an Erzbischof Albrecht und bat ihn, die Tätigkeit Tetzels zu unterbinden. Diesem Brief, der als Ausfertigung erhalten ist, lagen die 95 Thesen sowie der „Sermon von Ablass und Gnade" bei.[49] Nur gestreift werden kann hier das vor einiger Zeit ausgiebig diskutierte Problem des Thesenanschlags. Dieser ist nicht in Eigenaussagen Luthers, sondern erst in einem vermutlich ins Jahr 1544 zu datierenden Vermerk des Luther-Sekretärs Georg Rörer[50] sowie nach Luthers Tode in Melanchthons Vorrede zum zweiten Band des Lutherausgabe von 1546 belegt.[51] Für unsere Fragestellung ist als Ertrag dieser Diskussion zweierlei festzuhalten. Einerseits waren die 95 Thesen für Luther ein akademischer Text; sie sollten als Grundlage für eine Disputation zur Klärung der Ablassfrage dienen und nicht als Pamphlet für eine breitere Öffentlichkeit. Ihre rasche Verbreitung und Übersetzung ins Deutsche geschah nicht in Luthers Sinne.[52] Luthers Aussagen, er habe an Albrecht und ebenso an den Brandenburger Bischof Hieronymus Schulz, den Wittenberger Ortsbischof, ge-

---

[47] Brecht, Luther (wie Anm. 11), 181.

[48] Ebd., 182–185.

[49] WA.B 1, 108–115 (Nr. 48); dass dem Brief nicht nur die Thesen, sondern auch der Sermon beilag, geht aus einer Reaktion Albrechts von Brandenburg hervor, der den Sermon – dem Charakter der Schrift entsprechend – als „Tractat" bezeichnete (ebd., 114). Edition des Sermon: WA 1, 239–246.

[50] Für diesen Neufund, der im Februar 2007 präsentiert wurde, sei derzeit verwiesen auf: www.thulb.uni-jena.de/nachlass_roerer-skin-print_thulb.html (18. 4. 2007). Die Internet-Präsentation macht eine Datierung auf 1544 wahrscheinlich. Da sich der Eintrag in einem im Jahre 1540 gedruckten Buch (deutsches Neues Testament) befindet, liegen aber dennoch auf jeden Fall über 20 Jahre zwischen den Ereignissen und dem Zeugnis. Ferner war Rörer zwar fraglos ein enger Mitarbeiter Luthers, befand sich aber im Jahre 1517 noch nicht in Wittenberg. Ohne Frage bereichert der Fund die bestehende Quellenlage zum Thesenanschlag wesentlich, aber auch er bietet nicht jenen direkten Zugang zu den Ereignissen, der auf der Internetseite mit der Formel „die älteste autographe Quelle für den Thesenanschlag" suggeriert wird – zumal es sich um ein Autograph Rörers und nicht Luthers handelt.

[51] CR 6, 162 (Nr. 3478). Zur Diskussion vgl. Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 2); Erwin Iserloh, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende, Wiesbaden 1962; Klemens Honselmann, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966; Lau, Diskussion (wie Anm. 2); Heinrich Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung, Berlin 1967; vgl. ferner die abwägenden Überlegungen in Brecht, Luther (wie Anm. 11), 196, sowie jetzt auch Leppin, Luther (wie Anm. 2), 125f. Bemerkt sei, dass noch Sleidan, Commentarij (wie Anm. 2), f. 1v, nichts von einem Thesenanschlag am Vortag des Allerheiligenfestes weiß; er datiert vielmehr, wie gesichert, auf diesen Tag den Brief an Erzbischof Albrecht und erklärt, dass Luther die Thesen zuvor (*nuper*) zwecks einer Disputation in Wittenberg veröffentlicht habe.

[52] WA.B 1, 139 (Nr. 58, an Bischof Schulz, 13. 2. 1518), und 152 (Nr. 62, an Christoph Scheuerl, 5. 3. 1518). Hier ist auch zu berücksichtigen, dass Luther selbst keine deutsche Übersetzung anfertigen ließ, ja zu diesem Zeitpunkt nicht einmal eine von ihm betriebene Drucklegung der lateinischen Version nachgewiesen werden kann.

schrieben, bevor er die Thesen anderweitig bekanntmachte,[53] dürfen andererseits aber auch nicht überinterpretiert werden. Auf keinen Fall hat Luther mit ihrer Weitergabe bis zu einem Zeitpunkt gezögert, an dem er eine Antwort des Bischofs bzw. Erzbischofs hätte erwarten können. So wurden die 95 Thesen noch im ersten Novemberdrittel am kursächsischen Hof bekannt,[54] und spätestens am Ende desselben Monats lagen sie auch dem herzoglich-albertinischen Hof vor.[55] Luther selbst schrieb einige Monate später, dass er öffentlich zu der geplanten Disputation eingeladen und daneben *privatim* einige Personen des näheren Umfelds zur Teilnahme aufgefordert habe.[56] Diese Schritte sind allenfalls einige Tage nach dem Brief an Erzbischof Albrecht zu datieren.

Versucht man, die von Myconius überlieferte Episode in diesen Rahmen zu integrieren, so ist zuerst festzuhalten, dass Luther schon bis 1517 keineswegs auf einen inneruniversitären Wirkungskreis beschränkt war. Er übernahm Aufgaben innerhalb des Ordens der Augustinereremiten; neben Predigten im eigenen Konvent sind hier die Ämter des Subpriors seines Klosters sowie des Distriktsvikars, d. h. Visitators von Nachbarklöstern, zu erwähnen.[57] Ferner predigte Luther bereits damals regelmäßig in der städtischen Pfarrkirche – offenbar aufgrund einer offiziellen Beauftragung durch den Wittenberger Rat.[58] Er hatte freilich nicht das Amt des Pfarrers (*parochus*) inne, der maßgeblich für die *cura animarum* verantwortlich war. Als solcher wirkte in Wittenberg seit 1516 Simon Heins, ein Bruder des späteren ernestinischen Kanzlers Gregor Brück.[59] Dennoch ist belegt, dass Luther – als geweihter Priester – Beichten abnahm. Mehrere seiner frühen Schriften, so besonders seine Erklärungen der sieben Bußpsalmen und der zehn Gebote,[60] zielten unverkennbar auf eine Begleitung und Vertiefung der Beichtpraxis. Stellt man aber Luthers eigene Rückblicke auf seine vorreformatorische Tätigkeit als Beichtvater zusammen,

---

[53] WA.B 1, 118 (Nr. 50, an Spalatin, hier ist das Motiv auf die Kenntnis der Thesen am kurfürstlichen Hof bezogen), und 245, Z. 358–361 (Nr. 110, an Kurfürst Friedrich, 21.[?].111518, nach dem Verhör bei Kardinal Cajetan in Augsburg). Der erstere Brief wird, wie in WA.B angegeben, auf einen Zeitpunkt vor dem 11. 11. 1517 datiert, und zwar aufgrund der Erwähnung des vom Kurfürsten zugesagten neuen Gewandes, dessen Übergabe Luther in seinem Brief an Spalatin vom 11.11. als vollzogen darstellt: WA.B 1, 124f. (Nr. 53); vgl. dazu Lau, Diskussion (wie Anm. 2), 28.

[54] WA.B 1, 117f. (Nr. 50); zur Datierung s. o. Anm. 53.

[55] Vgl. Felician Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I, Leipzig 1905, 28f. (Nr. 35).

[56] WA.B 1, Nr. 58, 138.

[57] Dazu vgl. Brecht, Luther (wie Anm. 11), 155–160.

[58] So stellt es Luther selbst in einer Predigt vom 9. 3. 1522 dar (WA 10/III, 10, Z. 12f. [Nr. 1]). Dem entspricht die archivalisch erhaltene Notiz aus dem Jahre 1519, dass der Wittenberger Rat Luther ein Geschenk vermacht hat, „so er des rats und gemeiner stadt prediger gewesen": Boehmer, Der junge Luther (wie Anm. 4), 118; Fritz Bünger/Gottfried Wentz, Das Bistum Brandenburg. Zweiter Teil (GS I/3/2), Berlin 1941, 477. Zu Luthers Predigtauftrag vgl. jetzt auch Martin Krarup, Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation, Tübingen 2007, 37, Anm. 1.

[59] Bünger/Wentz (wie Anm. 58), 119 und 136. Insofern ist nicht wahrscheinlich, dass Luther in dieser Phase den Wittenberger Pfarrer hätte vertreten müssen: so Roland H. Bainton, Martin Luther, 6. Aufl., hg .v. Bernhard Lohse, Göttingen 1980, 50; vgl. dazu auch Helmar Junghans, Wittenberg als Lutherstadt, Berlin 1979, 79f.

[60] WA 1, 154–220 und 247–256; dazu vgl. Ilse Tobias, Die Beichte in den Flugschriften der frühen Reformationszeit, Frankfurt a. M. u. a. 2002, 52f.

dann fällt auf, dass die Ablassproblematik dort nirgends angeschnitten wird. Als konkretes Problem, das ihn als Beichtvater in Gewissenskonflikte stürzte, erscheint in Eigenaussagen Luthers allein das Phänomen heimlicher Eheschlüsse.[61] In keinem einzigen Fall hingegen berichtet Luther selbst, dass versucht worden wäre, ihn – wie von Myconius ausgemalt – durch ein *confessionale* zu einer Absolution zu drängen.

Von dieser Beobachtung aus sind nun Luthers eigene Begründungen für den Einstieg in die Auseinandersetzung ins Auge zu nehmen. Es liegen zum einen Rückblicke vor, die aus einem gewissen Abstand heraus formuliert wurden, und zum andern Äußerungen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Beginn des Ablassstreits entstanden sind. Was die erste Gruppe, d. h. die Rückblicke, betrifft, so handelt es sich um Belege in den Tischreden, um eine Passage in der Schrift „Wider Hans Worst" von 1541 sowie um die *praefatio* zum ersten Band der gesammelten Werke von 1545. Diese Zeugnisse bieten ein bemerkenswert kohärentes Erinnerungsbild. Am ausführlichsten ist dabei die Darstellung in der Kampfschrift gegen den Braunschweiger Herzog von 1541.[62] Luther geht dort aus von seiner Tätigkeit als Prediger im Kloster (die Stadtkirche wird nicht ausdrücklich genannt) und als Universitätslehrer. Für den Ausbruch der Streits unterscheidet er mehrere Eskalationsstufen. Als, so Luther, „viel Volcks" über die kursächsische Grenze lief, um den Ablass zu erwerben, „fieng ich seuberlich an zu predigen, man köndte wol bessers thun, das gewisser were, weder Ablas lösen". Luther reihte sich damit zuerst in jene Tradition der Ablasskritik ein, die von der Maxime „Buße ist besser als Ablass" bestimmt war, und beschreibt dabei sein Vorgehen als betont zurückhaltend. Theologisch begründete er sein Vorgehen mit der Ungeklärtheit der Ablassthematik – ein Motiv, das in Luthers frühen einschlägigen Äußerungen in der Tat auftaucht und bald darauf die Abfassung der Thesen rechtfertigt.[63] Dann aber habe Luther von der Ablasspredigt Tetzels gehört, die er als gotteslästerlich beurteilte. Hier nun führt er Äußerungen des Subkommissars auf, die auch in die 95 Thesen Aufnahme gefunden haben, so den Satz, dass er selbst eine Vergewaltigung der Gottesmutter Maria vergeben könne, dass das Ablasskreuz so kräftig sei wie das Kreuz Christi, ferner, dass für Ablass und Ablassbriefe – also die *confessionalia* – keine Reue erforderlich sei und durch diese Gnaden auch künftige Sünden vergeben würden. Die 95 Thesen und die Briefe an den Bischof von Brandenburg und Erzbischof Albrecht habe er aber erst nach einer weiteren Eskalation verfasst – nämlich als er die Instruktionsschrift Albrechts für den Ablassvertrieb in die Hände bekam und (offenbar gleichzeitig) von den fiskalischen Hintergründen der Kampagne erfuhr.

---

[61] WA.TR 6, 329 (Nr. 7024); zu diesem Phänomen vgl. Rolf Schäfer, Ehe. IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG[4] 2, 1076; Luther belegt in einer Predigt des Jahres 1529, dass in vorreformatorischer Zeit alle Priester der Wittenberger Bettelordensklöster und des Allerheiligenstifts Beichte gehört haben; allerdings ist diese Aussage vom Zusammenhang her auf die Zeiten besonderen Andrangs vor den Beichtstühlen, vor allem die Karwoche, bezogen: WA 29, 119; vgl. Hermann Werdermann, Luthers Wittenberger Gemeinde, wiederhergestellt aus seinen Predigten. Zugleich ein Beitrag zu Luthers Homiletik und zur Gemeindepredigt der Gegenwart, Gütersloh 1929, 32. Es liegt daher nahe, dass die mit der universitären Lehre betrauten Priester eher nur in Ausnahmefällen und den vom Kirchenjahr her herausgehobenen Phasen mit herangezogen worden sind.

[62] WA 51, 538–540.

[63] Vgl. WA 1, 65, Z. 15–17 (Predigt vom 27. 7. 1516); ferner die Überschrift der 95 Thesen: *Amore et studio elucidande veritatis* (StA 1, 176).

Die hier aufgeführten Elemente begegnen auch in den anderen einschlägigen Selbstaussagen. Mehrfach listete Luther die seines Erachtens untragbaren Äußerungen Tetzels auf;[64] ebenso erklärte Luther wiederholt, dass er seine Kritik über das Medium der Predigt geäußert habe – wobei in den Tischreden und der Vorrede von 1545 kein konkreter Ort dieser Predigten angegeben ist; Luther beschreibt sein Predigen dabei mit dem Verb *dehortari* („abraten").[65] In einer der Tischreden bietet Luther zwei Ergänzungen über die Schrift „Wider Hans Worst" hinaus: Als Auskunftsquelle für Tetzels Predigten gibt er dort nämlich Berichte von Wittenbergern an, die ihn in Jüterbog gehört hätten. Ferner habe seine, Luthers, Reaktion auf diese Nachrichten zuerst darin bestanden, dass er sich theologisch genauer in die Ablassproblematik eingearbeitet habe. Erst dann habe er die Thesen verfasst.[66] Damit beleuchtet diese Einzelaussage das bereits konstatierte Schweigen Luthers zum Ablass zwischen Mai und Oktober 1517.

Für unsere Fragestellung ist hier mehreres festzuhalten. Zum einen setzt Luther in der Tat voraus, dass Personen, für die er sich geistlich verantwortlich wusste, außer Landes den Ablass zu gewinnen suchten. Seine Einwirkung auf sie geschah allerdings diesen Berichten zufolge auf der Kanzel. Dies wiederum entspricht präzise der Funktion als Prediger, die Luther ausübte. Im Rückblick ist bei Luther also ein festgefügtes und angesichts seiner damaligen Funktionen plausibles Bild des Geschehens festzustellen – in dem der Beichtstuhl keine Erwähnung findet und folglich für Luther im Rückblick keine zentrale Rolle gespielt hat.

Zu beachten ist ferner, dass Luther aus den Berichten der aus Jüterbog heimkehrenden Wittenberger vor allem ausgesprochen anstößige Sätze Tetzels entnahm. Zwar ist hier auch die Behauptung enthalten, dass der Petersablass eine Befreiung von Sünde und Schuld ohne Reue ermögliche – also ein Satz, der sich in die von Myconius berichtete Szene einfügen würde. Im ganzen handelt es sich aber um Aussagen, die Tetzel auch in den Augen eines Laien eher disqualifiziert haben dürften. Es kann also vermutet werden, dass die Berichte der Jüterbog-Pilger, die Luther erhielt, eher kritisch gefärbt gewesen sind. Hier ist auch zu beachten, dass Luther aufgrund seiner vorangegangenen Äußerungen bereits als Ablasskritiker bekannt gewesen sein dürfte. Wer die oberflächliche Anwendung eines erworbenen Beichtbriefs suchte, dürfte sich in der Regel an andere Priester gewandt haben. Da Luther zudem niemandem gegenüber die Funktion des ordentlichen Seelsorgers, des *parochus*, ausübte, war dies auch ohne weiteres möglich.

Luthers Äußerungen aus der Zeit des Geschehens bestätigen die späteren Aussagen, sofern man die konkreten Zusammenhänge beachtet, in die sie einzuordnen sind. Was die 95 Thesen selbst betrifft, so spielen die Beichtbriefe in ihnen lediglich eine marginale Rolle. Luther kritisiert, dass ihr Erwerb ohne Reue geschehe und dass es ein Missverständnis sei, wenn man meine, dass der Besitz eines solchen Briefs mit Sicherheit zur Seligkeit führe. Er hält zudem fest, dass man auch ohne sie zur Seligkeit

---

[64] WA.TR 5, 76 (Nr. 5346), 77 (Nr. 5349), 535 (Nr. 6201), 657f. (Nr. 6431). Der Katalog der inkriminierten Aussagen ist dabei recht stabil.

[65] WA.TR 5, 76, Z. 14 (Nr. 5346), 77, Z. 17 (Nr. 5349); WA 54, 180 (Vorrede).

[66] WA.TR 5, 77 (Nr. 5349): *Ibi* [d. h. in Jüterbog] *cum frequens populus audiret Tetzelium et domum referret, quae audivisset Gutterboccae.*

gelangen könne.[67] Es handelt sich damit um bereits zuvor belegte Motive der Ablasskritik bzw. um eine Information, die Luther der erzbischöflichen Instruktion entnehmen konnte. Ein möglicher Missbrauch der *confessionalia* im Beichtstuhl taucht hingegen nicht auf.[68] Im „Sermon von Ablaß und Gnade" ist von den Beichtbriefen sogar überhaupt nicht die Rede. Auffassungen von Laien gibt Luther in den 95 Thesen ausdrücklich und ausführlich wieder, allerdings ausschließlich im Sinne von kritischen Anfragen an den Ablass; darunter findet sich auch die bereits erwähnte Frage des Schneeberger Bergmanns.[69] Eine Laienstimme, die auf irrigen geistlichen Versprechungen beharren würde, erscheint hingegen nicht – dabei wäre sie im Zusammenhang der 95 Thesen ein vorzügliches Argument gewesen.

Als zweites Dokument ist ein erhaltener Brief Luthers an den Brandenburger Bischof vom Februar 1518 zu erwähnen, der die Verbreitung und den spontanen Widerhall der 95 Thesen bereits voraussetzt.[70] Die Ablasspredigt Tetzels ist dort als „Neuerung (*novitas*)" bezeichnet – ein Begriff, der eher formal wirkt, freilich theologisch von vorn herein einen Verdacht der Abweichung von der maßgeblichen Lehre implizierte. Auf jeden Fall bot diese Charakterisierung den Raum, um die Legitimität einer theologischen Prüfung der Aussagen Tetzels argumentativ vorzubereiten. Luther berichtete dem Bischof, dass er von zahlreichen Menschen – Gebildeten und Ungebildeten – um sein Urteil gebeten worden sei. Er habe diesem Verlangen aber erst nachgegeben, als er fürchtete, dass die Ablasskampagne bzw. die Kritik an ihr das Ansehen des Papstes verletzen könnte.[71] Hier treten neben die Kanzel und das Katheder noch andere Medien des Austauschs und der Auseinandersetzung zwischen Luther und anderen über den Ablass. Luther erwähnt „Briefe

---

[67] Von Beichtbriefen handeln die Thesen 35–37, 52 und 89 (StA 1, 180f. und 184).

[68] Leppin, Luther (wie Anm. 2), 120, stellt einen Zusammenhang her zwischen den angenommenen Erfahrungen Luthers als Beichtvater und der siebten der 95 Thesen, die postuliert, dass Gott niemandem die Schuld vergebe, ohne ihn gänzlich „dem Priester als seinem Stellvertreter (*sacerdoti suo vicario*)" zu unterwerfen. Es wäre nun denkbar, hier den Reflex eines Erlebnisses zu vermuten, wie es Myconius beschrieben hat. Die siebte These ist freilich im Zusammenhang mit den Thesen 5 und 6 zu interpretieren (inhaltlich und rhetorisch sind alle drei durch die Formel *culpam remittere* verbunden). In den Thesen 5–6 geht es Luther darum, die Vergebungsvollmacht des Papstes zu beschreiben und zu begrenzen. Anschließend wird ihr in These 7 die priesterliche Vollmacht geradezu entgegengesetzt; Luther bezeichnet dazu – sicher unter bewusster Anspielung auf die päpstliche Titulatur – den Priester als *vicarius* Gottes. Insofern ist die siebte These ganz von der Dimension der Auseinandersetzung mit der Autorität des Papstes hinsichtlich des Ablasses bestimmt, die spätestens seit 1516 bei Luther erkennbar ist und nicht auf kurzfristige Erlebnisse zurückgeführt werden kann. Die von Luther in der siebten These angesprochene Problematik betrifft das Ablasswesen als ganzes und nicht allein die Beichtbriefe. Insofern stellt auch sie keine indirekte Bestätigung der Myconius-Geschichte dar.

[69] Thesen 81–90 (StA 1, 183f.). Die Frage des Bergmanns begegnet in These 82; vgl. dazu Anm. 32.

[70] WA.B 1, 135–141 (Nr. 58). Mehrfach berichtet Luther, zuvor schon – gleichzeitig mit dem Schreiben an Erzbischof Albrecht – sich brieflich an Schulz gewandt und von ihm die Antwort erhalten zu haben, er solle sich weiterer Beschäftigung mit der Thematik enthalten, da er die kirchliche Autorität in Frage stelle; vgl. die Zusammenstellung in WA.B 1, 113f.

[71] WA.B 1, 138, Z. 5–8 (Nr. 58): Es gebe *nova et inaudita de apostolicis indulgentiis dogmata*; da sich Gelehrte und Ungelehrte über sie gewundert hätten, *fui ego a multis tum familiaribus tum ignotis facie rogatus multis literis et colloquiis, quid mihi de ista novitate (ne dicam licentia) videretur*. Nicht nur das Stichwort der Neuerung, sondern auch die parallele Rede von „Unerhörtheit" und *licentia*, ferner das Demonstrativum *ista* machen die Distanzierung Luthers von vorn herein unüberhörbar.

(literae)" und „Gespräche *(colloquia)*", in denen er um seine Meinung angegangen worden sei.

Vergleicht man die Aussagen dieses Briefs mit den späteren Rückblicken, so drängt sich die Annahme auf, dass diese Anfragen sich mit den Berichten aus Jüterbog überschnitten, von denen Luther in einer Tischrede sprach – ein weiteres Argument dafür, dass diese Berichte eher kritisch geprägt gewesen sein dürften. Zu beachten ist: Vom Beichtstuhl ist auch hier keine Rede. Der Begriff *colloquium* ist sicher nicht geeignet, um das ritualisierte und durch eine geistliches Gefällebeziehung bestimmte Kommunikationsgeschehen eines Beichtgesprächs zu bezeichnen.[72] Daneben fällt allerdings auf, dass Luther hier – anders als später – für sich eine Haltung der Unparteilichkeit in Anspruch nimmt. Die Thesen seien nicht Ausdruck seiner persönlichen Meinung, sondern sollten eine Disputation ermöglichen, die wiederum einer lehramtlichen Definition vorarbeiten sollte.[73] Dies dürfte damit zusammenhängen, dass Luther hier – in der Kommunikation mit einem Vertreter der kirchlichen Hierarchie – sein persönliches Urteil als möglichst unmaßgeblich darzustellen suchte. Seine kritische Haltung gegenüber den Ablass trat auch so aus seinen Formulierungen deutlich genug hervor, und allein die formale Infragestellung einer gängigen kirchlichen Praxis bot Zündstoff genug.

So bleibt noch der bereits erwähnte Brief an Albrecht von Brandenburg vom 31. Oktober 1517 zu behandeln. Hier nun – in der frühesten brieflichen Quelle, die uns für unsere Fragestellung zur Verfügung steht – scheint sich Luther wirklich auf irrige Deutungen des Ablasses in der Bevölkerung zu beziehen, wie er sie in einem Beichtgespräch erfahren haben könnte: „Es gehen unter Deinem durchläuchtigsten Titel päpstliche Ablässe für die Kirchenfabrik von St. Peter um. Bei ihnen klage ich weniger die Ausrufe der Prediger an, die ich nicht gehört habe; vielmehr betrüben mich die schwerwiegenden Missverständnisse, die das Volk aus ihnen empfängt und die in der Bevölkerung überall umhergehen."[74] Inhaltlich tadelt Luther hier erstens, dass die Leute sich nach Erwerb eines „Ablassbriefs" ihres Heils „sicher *(securi)*" seien. Als zweiten Punkt führt er die übermäßige Größe des Heilsversprechens an, da der Ablass beanspruche, von Schuld und Strafe zu befreien. Gerade diese Elemente könnten, so Luther, dazu führen, dass Menschen die notwendige Herzensreue *(contritio)* über ihre Sünden vernachlässigten und dadurch ihr Heil verspielten.[75]

Sehr deutlich operiert Luther in diesem Brief also mit dem Argument pastoraler Verantwortung; und gerade in diesem Zusammenhang kommt er auch auf jene „Ablassbriefe", die *confessionalia*, zu sprechen. Unverkennbar ist aber auch, dass

---

[72] So die Interpretation in Oberman, Luther (wie Anm. 4), 199: „Was sie [d. h. die Jüterbog-Pilger] nach ihrer Rückkehr zu berichten hatten, wurde Luther im Beichtstuhl bald gewahr. Die Ablaßpredigt, von der sie erzählten, hat ihn noch mehr entsetzt als die Ablaßbriefe, die sie vorzeigen konnten."

[73] WA.B 1, 139 (Nr. 58).

[74] WA.B 1, 111 (Nr. 48): *Circumferuntur Indulgentię papales sub tuo praeclarissimo titulo ad fabricam S petri, In quibus non adeo accuso praedicatorum exclamationes, quas non audiui, Sed doleo falsissimas intelligentias populi ex illis conceptas, quas vulgo vndique iactant. Videlicet, Quod credunt infelices animę, si literas indulgentiarum redemerint, securi sint de salute sua, Item, Quod animę de purgatorio statim euolent, vbi contributionem in cistam coniecerint.*

[75] Ebd., Z. 21–25.

das pastorale Argument hier eine spezifische rhetorische Funktion hat. Was Luther eigentlich „anklagt" – er verwendet das Verb *accusare* –, sind auch hier die seines Erachtens untragbaren Aussagen der Ablassprediger. Gegenüber ihrem direktem Auftraggeber – einem Erzbischof und Kurfürsten des Reichs – bricht er aber die Schärfe dieses Schritts, indem er erklärt, letztlich doch nicht diese Aussagen selbst anzuklagen, sondern über deren Aufnahme in der Bevölkerung seelsorgerlich beunruhigt zu sein. Sein Ziel bleibt dabei, die geschehende Ablassverkündigung als theologisch untragbar zu brandmarken und auf ihre Unterbindung hinzuwirken. Zu beachten ist auch, dass die Missverständnisse im Volk von Luther wieder mit dem bei ihm längst eingeführten Begriff der „Sicherheit (*securitas*)" ausgedrückt werden. Insofern fällt es schwer, an dieser Stelle einen Reflex von aktuellen Auseinandersetzungen im Beichtstuhl zu vermuten.

Bemerkt sei, dass der Abschluss des Briefs nochmals eine ähnliche rhetorische Verschlüsselung aufweist. Luther begründet seine Bitte, die bestehenden Ablassinstruktionen zurückzuziehen, mit der Sorge, dass jemand anders sie theologisch widerlegen und damit der Würde des Erzbischofs schwersten Schaden zufügen könnte – „was mich" – so Luther – „mit tiefstem Schrecken erfüllen würde und was ich doch befürchte, wenn nicht rasch Abhilfe geleistet wird." Es folgen dann Schlussformeln mit allen Erweisen der Ehrerbietung, bevor Luther als Postskriptum die Bemerkung anhängt: „Falls es Deiner Durchlaucht gefällt, möge Sie meine Disputationen [d. h. die 95 Thesen] in Augenschein nehmen, um zu verstehen, wie zweifelhaft die Lehrmeinung der Ablässe ist, die jene als ganz gewiss aussäen."[76] Spätestens kurze Zeit nach der Absendung dieses Schreibens machte Luther seine Thesen anderen bekannt und stellte damit genau den Fall her, vor dem er hier noch warnte. Der Brief an Albrecht von Brandenburg formuliert damit bereits eine – rhetorisch verschlüsselte – Anklage und Kampfansage. Die Klärung, auf die Luther hinarbeiten wollte, lief auf eine Beseitigung des Ablasses hinaus. Der Aspekt seelsorgerlicher Beunruhigung war dabei gewiss nicht einfach vorgeschoben; dazu spielten Beichtstuhlerfahrungen – als Beichtkind – in seiner eigenen religiösen Biographie eine viel zu große Rolle.[77] Dennoch aber ist dies hier in den Kontext eines bestimmten rhetorischen Konzeptes einzuordnen, einer Art *captatio benevolentiae* als Ausdruck der Ehrerbietung vor einem großen geistlichen und weltlichen Herrn. Der Rekurs auf die Aufnahme der Ablasspredigt in der Bevölkerung sollte den Eindruck entschärfen, als ob der Mendikant und Theologiedozent Luthers es wagte, Albrecht von Brandenburg theologisch direkt anzugreifen.

Somit bestätigt der Brief vom 31. Oktober die späteren Äußerungen Luthers in mehrfacher Hinsicht: Kanzel und Katheder waren die entscheidenden ‚Sitze im Leben' für Luthers Einstieg in den Ablassstreit, nicht der Beichtstuhl. Luthers Kritik zielte ferner auf den Ablass als solchen und nicht primär auf die Beichtbriefe. Insofern bleibt zwischen dem Bericht des Myconius und den Eigenaussagen Luthers eine Spannung bestehen, die darauf hinweist, dass der Gothaer Superintendent kaum als zuverlässiger Berichterstatter über Luthers Beweggründe zu Beginn des Ablass-

[76] Ebd., 112: *Si t[uae] R. p[aternitati] placet, poterit has meas disputationes videre, vt intelligat, quam dubia res sit Indulgentiarum opinio, quam illi vt certissimam seminant.*

[77] Vgl. dazu Brecht, Luther (wie Anm. 11), 82–88.

streits gelten kann. Dies gilt, obwohl belegt ist, dass Myconius seit 1525 persönlichen Kontakt zu Luther hatte und dieser sich im Jahre 1538 – also etwa drei Jahre vor der Abfassung der Reformationsgeschichte – bei einem Besuch des Myconius gerade über den Ablass äußerte. Auch dort aber ging Luther, soweit es die Überlieferung der Tischreden erkennen lässt, auf die Problematik der Beichtbriefe nur am Rande ein und stellte stattdessen die Fegefeuerthematik ins Zentrum.[78] Zu beachten ist hier, dass Myconius eigene Erfahrungen mit dem Ablassvertrieb Tetzels hatte. In einem Brief, den er gegen Ende seine Lebens verfasste, berichtet er, dass er Tetzel im Jahre 1510 in Annaberg begegnet sei. Die Erfahrung, dass Tetzel ihm eine kostenlose Erteilung des Ablasses verweigerte, war demnach für ihn Anlass, dem Franziskanerorden beizutreten.[79] Obwohl Myconius erst im Jahre 1516 die Priesterweihe empfing, dürfte er als Mitglied der Franziskanerkonvente in Annaberg, Leipzig und Weimar mit den seelsorgerlichen Folgen der Ablasskampagne konfrontiert worden sein. Vielleicht war Myconius als einfacher Bettelordenspriester den Folgen der Ablasskampagne sogar unmittelbarer ausgesetzt als der Universitätsmann Luther, dessen Haltung zu dieser Frage bekannt war und dessen Tätigkeit als Beichtvater sich wohl auf die Zeiten besonderen Andrangs, vor allem in der Karwoche, konzentrierte.[80]

3. Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte des Myconius-Berichts

Es dauerte knapp zwei Jahrhunderte, bis die Erzählung des Myconius in das gängige Lutherbild integriert wurde. Hier spielte sicher eine Rolle, dass das Werk des Myconius vorerst ungedruckt blieb – wenn auch zahlreiche Abschriften davon kursierten.[81] In Darstellungen des Ablassstreits aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fehlt die Beichtstuhlepisode durchgehend. Johannes Sleidan berichtete in seiner Reformationsgeschichte, dass Luther in Predigten das Volk vor dem Petersablass gewarnt habe, und stützte sich sonst vornehmlich auf den Brief Luthers an Erzbischof Albrecht.[82] Georg Major, der bei Beginn des Ablassstreits bereits in Wittenberg lebte, allerdings erst 15 Jahre alt war, orientierte sich in einem Rückblick des Jahres 1567 weitgehend an den von Luthers Rückblicken vorgegebenen Kategorien der Darstellung. Er zählte den üblichen Katalog an anstößigen Äußerungen Tetzels auf. Diese blasphemischen und für das Seelenheil gefährlichen Äußerungen hätten Luther „entflammt", so dass er die 95 Thesen aufgestellt habe.[83] Der Univer-

[78] WA.TR 3, 656f. (Nr. 3846). Kritische Beobachtungen zur Zuverlässigkeit der Reformationsgeschichte des Myconius gerade in diesem Bereich sind zusammengestellt bei Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 2), 25.

[79] Brief an Paul Eber vom 21. 2. 1546: Karl Heinrich Gottfried Lommatzsch, Narratio de Friderico Myconio, primo Dioceseos Gothanae Superintendente atque Ecclesiae et Academiae Lipsensis ante haec tria fere Secula Reformatore, Annaberg 1825, 10–34; vgl. Heinrich Ulbrich, Friedrich Mykonius 1490–1546. Lebensbild und neue Funde zum Briefwechsel des Reformators, Tübingen 1962.

[80] Dazu s. o. Anm. 61.

[81] Das Vorhandensein der Abschriften erwähnt Tentzel, Historischer Bericht (wie Anm. 20), 20f.

[82] Sleidan, Commentarij (wie Anm. 2), f. 1r.

[83] Vgl. David Maier, Omnium Sanctorum IVBILEUS EVANGELICUS, Hoc est TRACTATUS DE STATV ECCLESIAE ANTE LVTHERVM PRORSUS MISERABILI [...], Frankfurt: Nicolaus Hoff-

sitätstheologe Major konzentrierte seine Darstellung damit ganz auf das akademische Feld – nicht ohne dessen Bezug zum Seelenheil des Menschen zu betonen.

Die Predigten des Tischreden-Redaktors Johannes Mathesius über die Vita Luthers aus den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts und die Luther-Biographie von Nikolaus Selnecker von 1576 beschrieben den Beginn des Ablassstreits ebenfalls, ohne die Episode des Myconius aufzunehmen. Sie griffen für diesen Zusammenhang auf Luthers Schrift „Wider Hans Worst" zurück.[84] Luther hatte dort, wie erwähnt, formuliert, dass bei Tetzel Ablass und Ablassbriefe ohne Reue erhältlich gewesen seien – die systemimmanent logische Reuelosigkeit des Briefkaufs war damit ohne Differenzierung auf den gesamten Ablass übertragen. Einen ersten Schritt in diese Richtung hatte Luther im übrigen schon 1517 getan, indem er die *confessionalia* als „Ablassbriefe" bezeichnete. Diese weitgehende Annäherung von Ablass und Ablassbrief schon bei Luther selbst führt nun dazu, dass sie bei Mathesius völlig miteinander identifiziert wurden. Tetzel habe erklärt, „es were one not / rew / leyd oder busse für die sünde zu haben / wenn einer sein vnd des Bapsts gnade vnd sicherbrieffe kauffte / Denn so bald der pfenning im Kasten klünge / so füre die seele auß dem Fegfewer gen Himel". Luthers Reaktion habe zunächst darin bestanden, „inn seinem Kloster seine zuhörer zu warnen / vor disem gelt Ablaß". Er habe empfohlen, stattdessen Almosen zu geben und vor allem eine lebenslange Bußhaltung zu üben.[85] Das „Warnen", von dem Mathesius spricht, ist eine angemessene Wiedergabe von Luthers lateinischem Ausdruck *dehortari*. Dies sowie die Rede von Zuhörern macht deutlich, dass Mathesius die Predigt als erstes Medium von Luthers Widerspruch betrachtete.

Lokalisiert werden diese Predigten – wie bei Luther selbst – im Kloster der Augustinereremiten, wobei die allgemeine Rede von Zuhörern offen lässt, ob Mathesius hier allein an die Konventsangehörigen dachte oder eher Gottesdienste mit Anwesenheit weiterer Personen vor Augen hatte. Erst Selnecker konkretisierte diese Angabe, indem er davon sprach, dass Luthers erste Warnungen sich an seine Mitmönche gerichtet hätten.[86] Als zweiten Schritt beschrieb Mathesius, dass Luther den Ablass durch die Abfassung seiner Thesen zu einem akademischen Thema im Rahmen der Universität gemacht habe und deshalb von Tetzel als Ketzer beschimpft worden sei.[87] Noch stärker setzte Selnecker diese beiden Schritte voneinander ab, indem er darstellte, dass Tetzel bereits von Luthers Warnungen innerhalb des Klosters erfahren und ihn sogleich als Irrlehrer gebrandmarkt habe. Erst daraufhin

---

mann/Johannes Bassaeus 1617, 61: *Verum in principio rumusculus iste de tantis in Christi meritum mortemque blasphemiis, et tot animarum pessundatione ad aures et mentem Reuerendi Zelotae D. Lutheri percrebuit, qui diuino ardore accensus et coelesti inflammatus igne aduersus nauseosos istos Orestaeorum somniorum propolas Spiritu sancto eum simul armante prosiliit.*

[84] Zu Mathesius s. o. Anm. 2; Nicolaus Selnecker, Historica Oratio. Vom Leben vnd Wandel des Ehrwirdigen Herrn / vnd thewren Mannes Gottes / D. Martini Lutheri. Auch von einhelliger vnd bestendiger Eintrechtigkeit Herrn Lutheri vnd Philippi [...], o. O. 1576. Benutzt wurde der von Alfred Eckert herausgegebene fotomechanische Nachdruck, Fürth 1992. Zu Selnecker und seiner Luther-Biographie vgl. Wolfgang Sommer, Selnecker, Nikolaus, in: RGG[4] 7, 1187; Hans-Peter Hasse, Die Lutherbiographie des Nikolaus Selnecker, in: ARG 86. 1996, 91–123.

[85] Mathesius, Luthers Leben (wie Anm. 2), 33 (2. Predigt).

[86] Selnecker, Historica Oratio (wie Anm. 84), f. 11r.

[87] S.o. Anm. 85.

habe Luther, „nicht seine Person / sondern die Warheit zu verteidigen“[88], seine Thesen über den Ablass veröffentlicht. Dieser Schritt war damit moralisch legitimiert als Verteidigung gegen einen bereits geschehenen Angriff. Der Ablassstreit als Auseinandersetzung um die theologische Wahrheit: Selnecker bestimmte damit zugleich die Perspektive, von der aus der Beginn der Reformation im Zeitalter der Orthodoxie wahrgenommen wurde.[89] Dass diese Wahrheit dabei zugleich für das Seelenheil der Menschen essentiell sei, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt.

Auch in den Veröffentlichungen anlässlich des Jubiläums von 1617 sucht man vergeblich nach der von Myconius überlieferten Geschichte. Luther wurde als Theologe gezeichnet, der einer blasphemischen und simonistischen Praxis widersprach, und zwar im universitären Kontext; die seelsorgerliche Dimension klingt immer wieder an, hat aber in diesem Kampf um die Wahrheit als Motiv keine Eigenständigkeit. Die Ablasspraxis wurde weiterhin vergröbert dargestellt als Verkauf von Ablassbriefen.[90] Selbst Veit Ludwig von Seckendorf, der in seinem *Commentarius*

---

[88] Selnecker, Historica Oratio (wie Anm. 84), f. 11v.

[89] Vgl. dazu Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München ^{2}1983, 214f.

[90] Vgl. Matthias Hoë von Hoënegg, Parasceve ad Solennitatem Jubilaeam Evangelicam, Das ist: Christliche und aus Gottes Wort genommene Anleitung wie das instehende Evangelische Jubelfest / recht und nützlich solle begangen / insonderheit aber / das vor hundert Jahren / von dem Allerhöchsten durch Herrn D. Mart. Luthern seligen / angefangene / und hernach glücklich vollbrachte Reformationwerk / heilsamlich betrachtet werden [...], Leipzig 1617, 14: „Weil dann diese Simoney des Tetzels hoch ärgerlich / ja sein fürgeben gantz Gotteslästerlich war / als hat sich aus einem göttlichen eyffer darwider geleget / ein fürnemer Doctor und Professor zu Wittenberg / Herr Martinus Lutherus“; ders., SANCTUS THAUMASIANDER ET TRIUMPHATOR LUTHERUS. Das ist: Bericht von dem heiligen Wundermanne / und wieder das Bapsthumb / auch andere Rotten und Secten / Triumphirenden Rüstzeug Gottes / Herren D: MARTINO LUTHERO [...] In zehen Predigten gründlich ausgeführet, Leipzig ^{2}1617, 8f., wo sogar Ablass, Ablassbriefe und Butterbriefe miteinander identifiziert werden. Tetzel habe sie ausgegeben „für solche Brieff / dardurch die Seelen aus dem Fegfewer errettet / dadurch alle Sünden / die begangen weren / und künfftig begangen würden / vergeben werden / und D. Luther vemerckt / daß daß wieder Gott und sein heiliges Wort were / setzet er sich wieder diesen Kram / und schlegt eine offentliche Disputation an / warnet für dem Narrentand jederman“. Der Rektor des Frankfurter Gymnasiums verfasste aus diesem Anlass ein Theaterstück, das die Auseinandersetzung in einer persönlichen Konfrontation zwischen Luther und Tetzel beginnen lässt: Heinrich Hirtzwig, Lutherus. Drama, Editio correctior, Frankfurt 1617, 27: Auf Luthers Vorwurf von Simonie und Blasphemie hin verteidigt Tetzel sich mit dem Argument, vom Papst entsprechende Vollmacht erhalten zu haben: „Tec. *Mihi concessit hanc facultatem.* Luth. *Sile, / Tace.* Tec. *dare veniam etiam impoenitentibus.* / Luth. *Os durum!* Tec. *Tantum ad aedificandam basilicam / Qui largitur Petri, vitae securus est, / Etiam cum delictorum non unius pudet. / Etiam, inquam, si culpam nullam agnoscit.* Luth. *Hei mihi! / Impune a ludione sacra omnino ludier!*“; NN, Kurtzer Und Summarischer Außzug der Historien von deß Manns GOttes / D. Martin Luthers seeligen Leben / auch der Kirchen Gottes geleisteten trewen Diensten / und Christlichem Absterben. Für junge Leut / unnd den gemeinen Mann / zu nothwendigem angedencken [...], Stuttgart 1617, 14f.; Gisenius/Harhoff (wie Anm. 6), f. A 2v, Th. 4: *Excitavit vero Deus benignissimus fidelem suum servum Lutherum, quem eximiis donis armaverat, ut tam horrendis et impudentissimis nugis atque blasphemiis sese opponeret,* Th. 5: *Lutherus Academiae Wittebergensis Professor, atque sic in publico officio constitutus, cum videret plurimos homines hujusmodi commentis fidem habere, coepit homines, ne rancidas istas merces tanti, et ne aestimarent* [sic! Lies: *aestimarent, et ne*] *indulgentiariorum Clamoribus aurem praeberent, monere.* Die Veröffentlichung der Thesen wird mit dem Satz kommentiert: *Et haec erant primae Reformationis initia*; JUBILAEUM ACADEMIAE TUBINGENSIS, IN LAVDEM ET HONOREM Omnipotentis DEI; IN MEMORIAM Admirandae liberationis e regno

de Lutheranismo von 1692 das Werk des Myconius andernorts ausdrücklich rezipierte,[91] beschränkte sich zur Darstellung des Beginns des Ablassstreits darauf, katholische Unterstellungen zurückzuweisen. Der französische Historiker Louis Maimbourg, mit dem sich der *Commentarius* durchgehend auseinandersetzte, hatte nämlich zehn Jahre zuvor die allgemeine katholische und auf die Lutherdarstellung des Johannes Cochläus zurückgehende Sicht dieses Vorgangs aufgenommen. Demnach hatte die Ursache des Streits eigentlich in der Konkurrenz zwischen Dominikanern und Augustinereremiten um die Beauftragung mit dem Vertrieb des Petersablasses gelegen; nachdem die Entscheidung für die Dominikaner gefallen sei, habe Johann von Staupitz Luther angestachelt, die Kampagne zu bekämpfen.[92] Dem gegenüber betonte Seckendorf Luthers ausschließliche Gewissensbindung in dieser Situation.[93]

In den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts geschieht jedoch eine Weichenstellung, die die Episode des Myconius zu einem zentralen Bestandteil der Lutherdarstellung macht. Entscheidend ist hier die Tätigkeit des kursächsischen Theologen und Historikers Ernst Wilhelm Tentzel, der an einer Ergänzung zu Seckendorfs *Commentarius* arbeitete und dabei die Reformationsgeschichte des Myconius nochmals heranzog. Sein Werk als solches erschien erst postum im Jahre 1715, herausgegeben von Ernst Salomon Cyprian.[94] Schon im Jahre 1697 hatte Tentzel aber selbst zwei Auszüge in den Druck gebracht; und in ihnen fand gerade der Beginn des Ablassstreits mit Berücksichtigung. Tentzel integrierte dabei die eingangs vorgestellte Passage des

---

Babylonis mystico; Restaurataeque in Germania, opera B. Lutheri, purioris doctrinae Evangelicae […], Tübingen 1617: Die darin enthaltene Rede des Pfarrers und Theologieprofessors Johann Georg Sigwart zum Reformationsjubiläum (1–37) identifiziert Ablass und Ablassbriefe so weitgehend miteinander, dass daraus die irrige These folgt, durch diese Briefe hätten Verstorbene aus dem Fegefeuer erlöst werden sollen (26). Der Anlass für die Abfassung der 95 Thesen wird dann so beschrieben (26f.): *Has impudentes nundinationes, et non tam absonas et insulsas, quam etiam plane impias, abominandas atque blasphemas voces Tecelii, cum Lutherus, qui tum erat 34. annorum, cognosceret, tacitus primum (uti ipsemet refert) tanquam in summum Deum injuriosas, et sacris paginis diametraliter repugnantes, rationibus adjutus firmissimis damnavit. Deinde vero suadente conscientia et exigente hoc muneris juramentique sui ratione, quod in Collatione insignium Doctoralium praestiterat, a Spiritu Sancto excitatus, justo zelo et ardore divino accensus, nequaquam ad id amplius tacendum esse judicavit*; etwas stärker scheint das seelsorgerliche Motiv auf in der im gleichen Buch (81–99) veröffentlichten Rede von Johann Heinrich Hiemer, 88f.: *Libellis istis quaestoris Tezelii Lutherus excitatus, cumque videret, vulgo credi, quod illi impurissimae farinae socienni jactitabant, cepit monere homines, agerent prudenter, neque merces istas tanti compararent, quod enim his rebus impenderent, multo posse collocari melius.*

[91] Veit Ludwig von Seckendorf, Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo I, Frankfurt–Leipzig 1692, 3f. Zu Seckendorf vgl. Veronika Albrecht-Birkner, Seckendorf (Seckendorff), Veit Ludwig von, in: RGG^4 7, 1085f. (mit weiterer Literatur).

[92] Vgl. dazu Hubert Jedin, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 80–83 (mit einer differenzierten Darstellung der Wirkungsgeschichte des von Cochläus entworfenen Zusammenhangs); Seckendorf, Commentarius (wie Anm. 91), 15.

[93] Seckendorf, Commentarius (wie Anm. 91), 23.

[94] Wilhelm Ernst Tentzel, Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der REFORMATION LVTHERI, Zur Erläuterung des Hn. v. Seckendorff HISTORIE des Lutherthums […], hg. v. Ernst Salomon Cyprian, Leipzig ^{2}1717; der hier verfolgte Zusammenhang ist in diesem Buch auf 20f. dargestellt, wo Tentzel die Beichtstuhlepisode unter ausdrücklicher Berufung auf Myconius aufnimmt; zu Tentzels Biographie vgl. Wegele, Tentzel, Wilhelm Ernst, in: ADB 37, Leipzig 1894, 571f.;

Myconius über Luthers Verweigerung einer Absolution ohne Reue auf der Grundlage eines Beichtbriefs in seine Darstellung; in einer der Veröffentlichungen war das von Myconius formulierte Stück als ausdrückliches Zitat enthalten,[95] in der anderen nahm Tentzel ihren Inhalt in eine erzählende Darstellung auf.[96]

Durch die Veröffentlichungen Tentzels wiederum lag die Darstellung des Myconius gerade noch rechtzeitig gedruckt vor, um von Gottfried Arnold in seine „Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie" aufgenommen zu werden, deren zweiter, hier einschlägiger, Teil im Jahre 1699 erschien.[97] Bei Arnold nun dient die Episode über Luther als Beichtvater dazu, den jungen Luther gegenüber dem alten Luther in ein möglichst helles Licht zu rücken. Schließlich zeichnet sie den Reformator als einen Geistlichen, der von einem großen Bußernst beseelt ist und eine oberflächliche Frömmigkeitspraxis ablehnt.[98] Bemerkt sei, dass die Frage der Beichte gerade in diesen Jahren von besonderer Aktualität war. Die sich ausbreitende Bewegung des

---

zu Cyprian vgl. Gustav Adolf Benrath, Ernst Salomon Cyprian als Reformationshistoriker, in: Ernst Koch/Johannes Wallmann (Hgg.), Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha Schloß Friedenstein, Gotha 1996, 36–48.

[95] Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde Von Allerhand Büchern und andern annehmlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Curiositäten Zur Ergetzligkeit und Nachsinnen heraus gegeben. NOVEMBER 1697, o. O.: Thomas Fritsch 1697, 902f.; die Zuweisung dieses eigentlich anonymen Textes an Tentzel ergibt sich aus einer Passage auf 905: „Wir wollen diesen etwas beyfügen aus dem ersten Theil der neuen Historie des Lutherthums / welcher mit Gottes Hülffe künfftigen Sommer hoffentlich ans Liecht treten wird."

[96] Curieuser Geschichts-Calender / Des Hocherleuchteten und von GOTT zur Verbesserung der Christlichen Kirchen auserwehlten Mannes D. MARTINI LUTHERI, Darinnen Sein geführtes Gottesfürchtiges Leben und seeliges Absterben / wie auch seine um der Evangelischen Wahrheit willen erlittene viele Verfolgungen und andere sonderbare Zufälle nebst verschiedenen zur Erläuterung Der Kirchen-Historie Des vorigen Jahr-Hunderts dienliche Merckwürdigkeiten enthalten / und auf eine besondere neue Art vorgestellet werden, Leipzig ^{2}1697, 26: „Legete Er einigen seiner Beicht-Kinder / welche Ihm viele abscheuliche Sünden bekenneten / unterschiedliche schwere Bussen auf / welche sie aber zuerfüllen sich verweigerten / unter dem Vorwand / sie wären mit Ablas-Brieffen versehen / wordurch sie schon von der Straffe ihrer Sünden befreyet worden? Jedoch schlug Er ihnen / dessen allen ungeachtet / die Absolution gäntzlich ab / worauf sie sich zu Johann Tetzeln / der damals zu Jüterbock predigte / begaben / und ihn ersucheten / gegen die Verächter des Ablasses mit der Inquisition, die dem Dominicaner-Orden wieder die Ketzer anbefohlen war / zuverfahren / und ihnen zur Straffe auf dem Marckt-Platze einen Scheiter-Hauffen auffzurichten." Die Zuweisung dieser anonymen Veröffentlichung an Tentzel ergibt aus der inhaltlichen Entsprechung und der wörtlichen Bezüge im Titel beider Veröffentlichungen.

[97] Gottfried Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie [...], Theil 2, Frankfurt 1699, 43/l: „Bey der so gar greulichen boßheit der Ablaß=krämerey wolte Lutherus etliche / die von Tetzeln Ablaß gekaufft hatten / nicht absolviren / weil sie in der Beicht keine lebens=besserung versprechen wolten. Und als hierüber Tetzels zorn / und bey andern ärgernis erfolgte; wurde jener veranlasset / im jahr 1517 den 31. Octobr. 95. Theses darwider an die Schloß=Kirche zu Wittenberg anzuschlagen". Arnold verweist an dieser Stelle ausdrücklich auf Tentzels Veröffentlichungen. Zur Kirchen- und Ketzerhistorie vgl. Hans Schneider, Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Martin Brecht (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus I), Göttingen 1993, 391–437, hier 413–415, sowie zuletzt Katharina Greschat, Gottfried Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik, in: ZKG 116. 2005, 46–62 (mit weiterer Literatur).

[98] Vgl. Lohse, Luther (wie Anm. 89), 218f.; Karl-Heinz zur Mühlen, Zur Erforschung des „jungen Luther" seit 1876, in: LuJ 50. 1983, 49.

Pietismus übte an der damaligen lutherischen Beichtpraxis scharfe Kritik. Die übliche Form der Beichte erschien aus pietistischer Perspektive als oberflächliches Ritual, in dem leichtfertig – ohne wirkliche Reue – die Vergebung zugesprochen wurde.[99] Anhand des Ablasses konnte man polemisch eine Analogie zwischen der vorreformatorischen und der gegenwärtigen Praxis in der Seelsorge wahrnehmen und diese somit disqualifizieren. Zu einer Eskalation kam es in dieser Hinsicht gerade im Jahre 1697, d. h. in dem Jahr, als Tentzel seine Auszüge veröffentlichte, im Berliner Beichtstuhlstreit.[100]

Verschiedene Faktoren sorgten dafür, dass die Myconius-Episode in der Folgezeit rasch zum Gemeingut wurde. Grundsätzlich konnte man Myconius als Zeitzeugen betrachten, was seinen Aussagen Gewicht verlieh. Im Jahre 1715 erschien seine Reformationsgeschichte zudem selbständig im Druck; wieder war Cyprian der Herausgeber.[101] So sehr Arnold und Cyprian in diesen Jahren die prägenden Antipoden der kirchengeschichtlichen Debatte waren,[102] so bestand in Bezug auf unsere Fragestellung zwischen ihnen ein scheinbar selbstverständlicher Konsens. Die Jubiläumsschriften der 200-Jahre-Festlichkeiten im Jahre 1717 unterschieden sich dann auch in ihrem Lutherbild deutlich von ihren Vorgängern im Jahre 1617. Nun wird Luthers Widerspruch gegen den Ablass als Ausdruck seines Bußernstes in seiner seelsorgerlichen Tätigkeit hervorgehoben.[103] Für die Wirkungsgeschichte wesentlich war sicher auch, dass sich Johann Georg Walch in der Luther-Biographie im 24. Band seiner großen Luther-Ausgabe im Jahre 1750 ebenfalls dieser Linie anschloss und Luthers Widerspruch gegen den Ablass ausdrücklich im „Beichtstuhl" lokalisierte.[104]

Die Belege des 19. und 20. Jahrhunderts für die Rezeption des behandelten Motivs sind ausgesprochen zahlreich und machen deutlich, dass die Geschichte des Myco-

---

[99] Vgl. Helmut Obst, Beichte. IV. Neuzeit, in: TRE 5, 426; Martin Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus I (wie Anm. 97), Göttingen 1993, 354.

[100] Dazu Helmut Obst, Der Berliner Beichtstuhlstreit. Die Kritik des Pietismus an der Beichtpraxis der lutherischen Orthodoxie, Witten 1972; Brecht, Spener (wie Anm. 99), 354f.

[101] Vgl. Otto Clemen, in: Myconius, Geschichte (wie Anm. 2), 3.

[102] Zu ihrer Auseinandersetzung vgl. Hans Schneider, Cyprians Auseinandersetzung mit Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzer-Historie", in: Koch/Wallmann (Hgg.), Cyprian (wie Anm. 94), 111–135.

[103] Vgl. die anonyme Schrift: Historische Nachricht / Erstens / von dem Leben des sel. Lutheri / Zweytens von der Augspurgischen CONFESSION Auf das Zweyte Evangelische Jubel=Fest / So einfället den 31. Octob. 1717. Dem gemeinen Mann zu seiner Information und Glaubens=Bestärckung herausgegeben, Öhringen 1717, 7, zum „Anfang der Reformation": Tetzels Kampagne habe die Vergebung begangener wie zukünftiger Sünden gegen Geld propagiert; „Weilen nun diese Krämerey auch zu Wittenberg wolte einreissen / und sich die Leute nimmer wolten auch der grösten Sünden scheuen / unter dem Vorwandt / sie hätten Ablaß / so fande sich Lutherus gedrungen / diesem Unwesen zu steuren." Dazu habe er zuerst an Bischof und Erzbischof geschrieben; als dies nichts bewirkte, habe er die 95 Thesen angeschlagen. Vgl. ferner Johann Quodvult Deus Bürger, Historische Nachricht von Des Seligen Herrn D. MARTINI LUTHERI Münchs=Stand Und Kloster=Leben […], Leipzig-Merseburg 1717, 157: „Lutherus konte den Unfug / der bey dem Ablaß vorgienge / nicht zusehen und schlug deßwegen seine 95. Theses am 31. Oct. des Jahres 1517 an […]. Der Mißbrauch aber war zu groß / als daß er hätte warten können / biß demselben von andern wäre remedirt worden."

[104] Johann Georg Walch, in: D. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Bd. 24, Magdeburg 1750, 400. Ausdrücklich rekurriert er dazu auf die Darstellung des Myconius.

nius nun zum Gemeingut gehörte, und zwar nicht nur in theologischen, sondern auch in allgemeinhistorischen Darstellungen. So erklärte Leopold von Ranke Luthers Einstieg in den Ablassstreit damit, dass er „ein eifriger Seelsorger" gewesen sei und den Ablass als einen Eingriff in diese Tätigkeit wahrgenommen habe.[105] Klassisch wurde die Darstellung in Köstlins Luther-Biographie, die an dieser Stelle präzise die Darstellung Tentzels übernahm: „Beichtkinder, welche von Sünden der Unzucht, vom unrechten Gut u. s. w. nicht lassen wollten und denen er deshalb die Absolution verweigerte, hielten ihm ihre Ablaßbriefe entgegen und verklagten ihn bei Tetzel."[106] Und Adolf von Harnack formulierte angesichts des 400jährigen Reformationsjubiläums im Jahre 1917: „Luther mußte es erleben, daß seine eigenen Beichtkinder sich aus Jüterbog diese Zettel holten und die wahre Buße in den Wind schlugen. Das durfte er als Seelsorger und um des Gewissens willen nicht gestatten."[107] Keiner der hier Zitierten beschränkte seine Erwägungen über den Beginn des Ablassstreits auf dieses eine Motiv; sie alle betrachteten es aber als Auslöser der Auseinandersetzung.

Erst in einigen Beiträge der letzten Jahrzehnte ist die Myconius-Episode wieder etwas in den Hintergrund getreten. So nennt Martin Brecht im ersten Band seiner Luther-Biographie die Predigttätigkeit Luthers als Ausgangspunkt seines Vorgehens. Als im Hintergrund wirksamen Faktor beschreibt er ferner seine eigene Bußpraxis.[108] Später allerdings formuliert er dennoch: „Nach Zerbst und vor allem nach dem nur 35 km entfernten Jüterbog sind die Beichtkinder ausgelaufen und haben Ablaßbriefe erworben, und aus diesem Anlaß wurde Luther unmittelbar mit dem Petersablaß konfrontiert."[109] Recht zurückhaltend äußert sich Reinhard Schwarz: Luther habe „besorgt" registriert, dass Bewohner Wittenbergs sich Ablässe von außerhalb des kursächsischen Territoriums beschafften und sich deshalb an Erzbischof Albrecht gewandt.[110] Quellenmäßig stützt Schwarz seine Darstellung also auf den Brief Luthers an Erzbischof Albrecht, der von Luthers Eigenaussagen inhaltlich – wie erwähnt – der Darstellung des Myconius noch am nächsten kommt.

Bernd Moeller, der im Jahre 1989 den Auslöser für Luthers Vorgehen noch in seiner Tätigkeit als Beichtvater suchte,[111] führt in seinem Beitrag zum neuerschienenen „Luther Handbuch" Luthers soteriologische Erkenntnis, die aus seiner eigenen Bußpraxis hervorgegangen sei, als entscheidenden Faktor an und nimmt damit eine Akzentverschiebung vor.[112] Insgesamt hat der von Myconius geprägte Topos also in den letzten Jahren an Verbindlichkeit verloren. Gerade aber die im Jahre 2006

---

[105] Leopold von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I, hg. v. Horst Michael, Wien–Hamburg–Zürich o. J. [1928], 159f.

[106] Köstlin, Luther (wie Anm. 4), 152.

[107] Adolf von Harnack, Martin Luther und die Grundlegung der Reformation. FS der Stadt Berlin zum 31. Oktober 1917, Berlin 1917, 18.

[108] Brecht, Luther (wie Anm. 11), 173. Ebenfalls die Predigttätigkeit als „Sitz im Leben" für Luthers Einstieg in die Auseinandersetzung betont Hans-Jochen Genthe, Martin Luther. Sein Leben und Denken, Göttingen 1996, 115.

[109] Brecht, Luther (wie Anm. 11), 181.

[110] Schwarz, Luther (wie Anm. 5), 45.

[111] Moeller, Ablaßkampagnen (wie Anm. 4), 563, und zwar unter Berufung auf Brecht (s. o. Anm. 109).

[112] Moeller, Luther (wie Anm. 2), 108.

erschienene Luther-Biographie von Volker Leppin hat nochmals eigene Erfahrungen Luthers als Seelsorger als Beweggrund seines Einstiegs in den Ablassstreit hervorgehoben.[113] Die Quellenbasis dafür muss jedoch als unsicher beurteilt werden.

4. Rückblick

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die von Myconius überlieferte Episode anhand der Eigenaussagen Luthers nicht verifiziert werden konnte. Sie bietet folglich kaum einen Zugang zum Handeln und den Beweggründen des Reformators. Zum etablierten Element des Lutherbilds wurde diese Episode erst im Laufe des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Hintergrund dafür war die erneute Betonung des Bußernstes im Rahmen des Pietismus und der gesamtkirchlichen Rezeption pietistischer Anliegen.

Man kann fragen, welchen kirchengeschichtlichen Erkenntnisgewinn die Rezeptionsgeschichte der Beichtstuhl-Episode über die Erörterung eines Details hinaus eröffnet. Auch ohne Hinzuziehung dieser Geschichte bleibt die seelsorgerliche Dimension in Luthers Denken und Handeln ein bestimmender Aspekt, wenn auch hier seine Erfahrungen als Beichtkind stärker zu gewichten sind als die in eigener pastoraler Tätigkeit gemachten. Auf jeden Fall aber steht Luther in jener breiten theologischen Strömung, die Berndt Hamm als „Frömmigkeitstheologie" bezeichnet hat.[114] Ferner bleibt festzuhalten, dass mit Friedrich Myconius eine Person mit eigener Erfahrung als Beichtvater in vorreformatorischen Verhältnissen diese Episode aufgezeichnet hat. Es ist damit weiterhin historisch plausibel, dass konkrete Erfahrung hinter der Episode steht – wenn auch nicht unbedingt bei Luther selbst.

Um die gestellte Frage nach dem kirchengeschichtlichen Nutzen zu beantworten, könnte man grundsätzlich sagen, dass die Vorstellung, Luther habe aus seiner spezifischen Verantwortlichkeit als Beichtvater heraus Widerspruch gegen die Ablasspraxis erhoben, bis heute – trotz der beschriebenen Abschwächungen – im gesellschaftlichen Gedächtnis funktional lebendig ist.[115] Aufgabe der Kirchengeschichte ist es, dieses Gedächtnis, soweit es das Bild vom Christentum betrifft, anhand wissenschaftlicher Kriterien zu betrachten und zu begleiten. Die Frage nach dem Effekt einer daraus entstehenden Anfrage an Inhalte des Funktionsgedächtnisses kann und darf hier nicht den Anforderungen eines kritischen Zugangs

---

[113] S.o. Anm. 4.

[114] Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982; ders., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84. 1993, 19f.

[115] Zum Modell von Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, bes. 133–139. Ein Beispiel für die Lebendigkeit dieser Vorstellung ist ihre Aufnahme in den Film „Luther" des Regisseurs Eric Till mit Joseph Fiennes in der Titelrolle (2004) – allerdings wiederum modernisiert in der Weise, dass Luther den Ablassbriefen nicht in einem formellen Beichtgespräch begegnet, sondern in der seelsorgerlichen Begleitung der Kunstfigur „Hanna", der armen Mutter eines behinderten Mädchens, die nach Jüterbog gereist ist, um – für ihre Tochter! – einen solchen Brief zu erwerben.

übergeordnet werden.[116] Vielleicht büßt das Bild des Reformators an dieser Stelle ein gewisses Identifikationspotential ein. Luther wirkt dadurch in jener Situation weniger ‚pastoral' und weniger geleitet von einem spontanen emotionalen Impuls. Dafür aber wird es möglich, seinen Einstieg in diese Auseinandersetzung stärker aus der konkreten Rolle heraus zu verstehen, die ihm zugewiesen war und die seinem Vorgehen – zumindest aus seiner eigenen Sicht – Legitimität verlieh.

Darüber hinaus spiegelt sich in dem beschriebenen Prozess eine Verschiebung des ‚Sitzes im Leben' von Theologie. Im Jahre 1517 war die akademische Theologie ein Diskurs, der zwar in einem bewussten Bezug zur Frage nach dem Heil der Menschen stand, aber dennoch seinen spezifischen Ort an der Universität hatte. Außeruniversitär galt dieser Diskurs noch am ehesten für die Predigttätigkeit als grundlegend, kaum aber für sonstige Funktionen eines geistlichen Amtes.[117] So wirkte gerade Myconius ursprünglich – wie die deutliche Mehrheit des Klerus – als Geistlicher, ohne je an einer Universität studiert zu haben, und im Zuge der Reformation eröffnete sich ihm sogar der Zugang zum evangelischen Pfarramt und zu einer Superintendentur.[118] Um das Jahr 1700, als Tentzels und Arnolds Veröffentlichungen erschienen, hatte sich die Funktion der universitären Theologie wesentlich verschoben. Sie repräsentierte nun jene akademische Kompetenz, die als intellektuelle Basis zur Ausübung des geistlichen Amtes insgesamt für notwendig erachtet wurde.[119] Auch die seelsorgerliche Praxis wurde nun als Applikation theologischer Erkenntnis betrachtet. Aus dieser Perspektive erschien es um so plausibler, dass der epochemachende theologische Streit des Jahre 1517 aus der pastoralen Verantwortlichkeit im Beichtstuhl heraus entstanden sei.

---

[116] Ebd., S. 132f.; mit Recht betont Assmann allerdings stärker als Maurice Halbwachs, auf den sie sich hier zurückbezieht, die unaufhebbare gegenseitige Gebundenheit von Funktionsgedächtnis und kritischer Geschichtswissenschaft.

[117] Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, Leiden–Köln 1953, 68 und 118; Sabine Arend, Zwischen Bischof und Gemeinde. Pfarrbenefizien im Bistum Konstanz vor der Reformation, Leinfelden-Echterdingen 2003, 183.

[118] Dies betont Ulbrich, Mykonius (wie Anm. 79), 11.

[119] Vgl. dazu Karl-Adolf Bauer, Pfarrer-/Pfarrerinnenaus- und -weiterbildung. II. Evangelische Kirche, in: RGG[4] 6, 1213; bemerkt sei, dass auch die katholische Kirche im Anschluss an das Tridentinum ein theologisches Studium als Zugangsvoraussetzung zum geistlichen Amt einführte; vgl. Stefan Rau, Pfarrer-/Pfarrerinnenaus- und -weiterbildung. III. Römisch-katholische Kirche seit dem Tridentinum, ebd., 1217.

Apostelfahrten und Königserinnerungen

Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller und politischer Prediger von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges

Von Roland Löffler

1. Einleitung

In seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses unterscheidet der Heidelberger Ägyptologe und Kulturtheoretiker Jan Assmann zwischen „heißen" und „kalten" Optionen historischer Erinnerungen.[1] „Kälte" wird dabei als fehlendes Geschichtsbewusstsein bzw. als statische Erinnerungskultur definiert, die ein dynamisches, auf Veränderungsprozesse gerichtetes Geschichtsbewusstsein ausblendet. Dagegen haben „heiße" Gesellschaften ein Bedürfnis nach Veränderung und machen ihre eigene Geschichte zum Motor dieser Entwicklungen. Es geht also um rezeptionsgeschichtliche und mnemotechnische Prozesse, die allerdings nicht nur gesellschaftlich ablaufen, sondern vor allem von einzelnen Trägern kultureller Erinnerungsleistungen mitgeprägt werden.

Das Phänomen des Wandels von „kalter" zur „heißer" Erinnerung lässt sich auch am Beispiel des Heiligen Landes exemplifizieren, das zu den klassischen geo-religiösen „Mnemotopen" der monotheistischen Religionen gehört. Es ist aber erst seit Anfang, Mitte des 19. Jahrhunderts nach einer langen „kalten" Phase wieder in das „heiße" Bewusstsein der europäischen Öffentlichkeit getreten.[2] Dies hat außenpolitische, religiöse, kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Gründe, die etwa Alexander Schölch beispielhaft analysiert hat.[3]

---

[1] Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [4]2002, 66–70. Für Anregungen und Kritik zu literaturwissenschaftlichen und erinnerungsgeschichtlichen Fragen danke ich Prof. Dr. Nikola von Merveldt (Université de Montreal).

[2] Ebd., 59f. Zu Palästina als Mnemotop vgl. Markus Kirchhoff, Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920, Göttingen 2005, 99–104.

[3] Vgl. Alexander Schölch, Europa und Palästina 1838–1917, in: Helmut Mejcher (Hg.), Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimensionen eines Nahostkonflikts, Paderborn-München-Wien-Zürich [2]1993, 13–48, sowie ders., Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchung zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung, Stuttgart 1986.

Einer derjenigen Autoren, die aufgrund ihrer weiten Rezeption einen Beitrag zur erinnerungsgeschichtlichen Vergegenwärtigung Palästinas geleistet hat, war der hier vorzustellende evangelische Pfarrer, Palästina-Aktivist und Publizist Ludwig Schneller. Er gehörte zu den erfolgreichsten populärwissenschaftlichen theologischen Autoren und Reiseschriftstellern Deutschlands von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.[4]

Heute ist die Erinnerung an ihn erkaltet, um nicht zusagen: erlöscht, auch wenn etwa Antiquariate durchaus respektable Preise für seine in bibliophilen Kreisen anscheinend beliebten Bücher verlangen. Doch lohnt sich ein historischer Blick auf diesen Mann und sein Œuvre schon allein deshalb, weil die Gesamtauflage seiner Bücher, Broschüren und Hefte in die Hunderttausende geht. Die bisher vernachlässigte Analyse seiner Gedankenwelt soll an dieser Stelle zumindest ansatzweise nachgeholt werden.

Ludwig Schneller entstammte einer für die deutsche evangelische Mission im Nahen Osten prägenden Familie. Dank seiner sprachlichen Begabung, seines bemerkenswerten Arbeitstempos und seiner intimen Kenntnis des Orients hinterließ er ein breit angelegtes Opus, das Bücher zur Missionsgeschichte, zur biblischen Landeskunde, zu Jesus, Paulus, Nicäa, Luther und Erbauungsliteratur umfasste. In seinen Schriften verband sich deutsch-nationales Gedankengut mit einer moderaten pietistischen Frömmigkeit und einer romantisierenden ‚Jerusalem-Sehnsucht'.

Im Folgenden sollen zwei auf den ersten Blick disparate Gebiete behandelt werden, auf denen Schneller publizistisch prononciert in Erscheinung trat: Zum einen die geo-religiöse Reiseschriftstellerei und zum anderen sein politisches Engagement als Kriegsprediger im Ersten Weltkrieg sowie als monarchistischer Apologet nach 1918. Der Grund für die Verbindung dieser beiden Themenspektren besteht in dem Versuch, am Beispiel Schnellers das Profil eines national-konservativen, volkskirchlichen, erwecklich-pietistischen Teilmilieus des deutschen Protestantismus herauszuarbeiten.[5] Dass Schneller sowohl unter theologischen als auch politischen Gesichtspunkten wenig originelle Thesen offeriert, ist für eine mentalitätsgeschichtliche Analyse kein Nachteil. Gerade dieser Mangel dürfte geradezu der Schlüssel zu seinem publizistischen Erfolg gewesen sein, traf Schneller doch anscheinend genau

---

Zur Wissenschaftsgeschichte vgl. neben M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2) vor allem Haim Goren, „Zieht hin und erforscht das Land": Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003.

[4] Hans Hermann Gaede, D. Ludwig Schneller – Ein Künder der Welt des Neuen Testaments. Streifzüge durch Ludwig Schnellers Schrifttum, Leipzig 1931, 16 und 18 will ihm aufgrund seiner Bemühungen um die Revitalisierung der biblischen Botschaft und seine Einführung in die fremde Welt des Heiligen Landes sogar einen „Ehrenplatz in der christlichen Literatur" einräumen. Seit kurzer Zeit liegt erstmals ein umfangreiches Verzeichnis der Schriften Schnellers vor, weshalb an dieser Stelle ein solches entbehrlich erscheint. Vgl. deshalb Jakob Eisler/Arno G. Krauß (Hgg.), Bibliographie der Familie Schneller. Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, Stuttgart 2006.

[5] Vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hgg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, 7–56, und Frank-Michael Kuhlemann, Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, 182–211.

den richtigen Ton, um eine ganz bestimmte, religiös geprägte Leserschaft an sich zu binden. Insofern war er ein mentalitäts(mit)prägender Autor.

Bei der Analyse seines Werkes ergeben sich zahlreiche methodische Probleme, die hier keineswegs vollständig gelöst, aber zumindest benannt werden sollen.

Erstens stellt sich die Frage, welche Brücken sich zwischen geo-religiösem und monarchistischem Schrifttum bauen lassen. Die Verbindung liegt zunächst im Publizisten selbst, in dem von ihm verehrten Kaiser als politischer Autorität sowie als Orientreisenden etwa 1898, schließlich in der Sakralisierung von bestimmten geographischen oder nationalen Größen: Im Blick auf die Frömmigkeit ist es Palästina, im Weltkrieg wird dies das deutsche Volk.

Zweitens darf die rezeptionsgeschichtliche Problematik nicht übersehen werden, denn natürlich lassen sich mit Hilfe der Analyse eines bestimmten schriftstellerischen Œuvres die Konturen des lesenden Publikum nur hypothetisch umreißen.[6]

Drittens befindet sich die Pietismus-Forschung mitten in einer noch unabgeschlossenen Diskussion, ob *Pietismus* (und ähnlich dann wohl auch *Erweckungsbewegung*) als Epochenbegriff zu gelten hat oder auch typologisch für „entschiedene Christen im Zeitalter der Säkularisierung" angewendet werden kann.[7] Offenkundig fehlt gerade für das ausgehende 19. und das 20. Jahrhundert eine angemessene Terminologie für die frommen Christen, die in einer engen, im Detail aber zu differenzierenden Beziehung zum pietistisch-erwecklichen Erbe standen. Im dritten Band der Geschichte des Pietismus fällt dieses Desiderat dadurch ins Auge, dass die benannte Phase nur in Jörg Ohlemachers Abschnitt zur „Gemeinschaftsbewegung" behandelt wird. Während z. B. Ludwig Schneller eine unzweideutige Prägung durch die Erweckungsbewegung erfuhr, lassen sich bei ihm aber keine engeren Verbindungen zur Gemeinschaftsbewegung nachweisen.[8] Im Blick auf Schnellers theologische und politische Überzeugungen scheint Hartmut Lehmanns offenes Verständnis von Pietismus und Erweckung am treffendsten zu sein, weil es die Auseinandersetzung der entschiedenen Christen mit der Säkularisierung vor dem Hintergrund frömmigkeitstheologischer Kontinuität ebenso in den Blick nimmt wie die Rechristinanisierungsversuche frommer Kreise im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, das Entstehen von Missionsgesellschaften, die internationale Vernetzung, das Engagement für und die Sakralisierung von Volk und Nation.[9] Alle diese Faktoren spielen auch im Denken und Handeln Ludwig Schnellers eine wesentliche Rolle.

---

[6] Vgl. dazu Gunter Grimm, Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie, München 1977.

[7] Vgl. etwa die Diskussion zwischen Hartmut Lehmann, Zur Charakterisierung der entschiedenen Christen im Zeitalter der Säkularisierung; Martin Brecht, Pietismus und Erweckungsbewegung und Johannes Wallmann, Pietismus – ein Epochenbegriff oder ein typologischer Begriff? (zu PuN 29, 2003), alle in: PuN 30. 2004, 13–29; 30–47; 191–226.

[8] Vgl. Jörg Ohlemacher, Gemeinschaftsbewegung in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Geschichte des Pietismus Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, hg. von Ulrich Gäbler u. a., Göttingen 2004, 393–464.

[9] Vgl. H. Lehmann, Zur Charakterisierung (wie Anm. 7), 15ff. und zur politischen Problematik ders., God Our Old Ally. The Chosen People Theme in Late Nineteenth- und Early Twentieth-Century German Nationalism, in: William R. Hutchinson/Hartmut Lehmann (Hgg.), Many are Chosen. Divine Election and Western Nationalism, Minneapolis 1994, 85–107.

Deshalb soll die These vertreten werden, dass Schneller ein Protagonist jener volkskirchlich-(neu)pietistischen Frömmigkeitstheologie war[10], die als Spezifikum eine geo-religiöse Imprägnierung erhielt und sich mit einer konservativen, monarchistischen Haltung verband. Diese geo-religiöse Frömmigkeitstheologie gab es erst seit etwa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie gehörte zu einer spirituell zwar konservativen, zivilisationsgeschichtlich aber dezidiert modernen religiösen Mentalität, die eigentümlich zwischen kalten und heißen Erinnerungsoptionen oszillierte. Konservativ war der Biblizismus, der sich aber punktuell den neuesten Erkenntnissen der Palästinawissenschaften zu bedienen verstand, während der souveräne Umgang mit den Massenmedien, die Verbindung von Spiritualität und beginnendem Tourismus, aber auch die Attitüde einer kulturgeschichtlichen Überlegenheit gegenüber anderen Völkern und Nationen, als dezidiert modernes Phänomen angesehen werden kann.

Der in dieser Studie verwandte geo-religiöse Ansatz bezieht sich auf das „geopiety"-Konzept, das Lester I. Vogel in Aufnahme eines Begriffs John Kirkland Wrights entwickelt hat.[11] Wright verstand unter „geopiety" eine emotionale oder auch reflexive Frömmigkeitsform, die aus der „awareness of terrestial diversity" erwuchs.[12] Vogel bezeichnet mit „geopiety" allgemeiner solche Orte, Regionen oder Länder, an die sich Formen der Frömmigkeit binden. Diese Religiosität überhöht die Vergangenheit heilsgeschichtlich. Ein als heilig bezeichnetes Land gewinnt eine religiös-historische, sogar moralisch-politische Qualität und ist klar abgrenzbar von anderen (weniger oder gar unheiligen) Regionen,[13] bedarf der Verehrung und des Engagements. Da Heiligkeit eine Qualität ist, die einem Objekt zugesprochen wird, sich aber nicht empirisch fassen lässt, handelt es sich also um ein intellektuelles wie auch emotionales Phänomen, das aber an bestimmte Institutionen (wie Religionsgemeinschaften) gebunden ist und dadurch semiotische Prozesse in Gang setzt. In der „geopiety" des Heiligen Landes fließen, so Vogel, *Image* und *Reality* zusammen, wobei *Image* eine stärkere Prägekraft besitzt als *Reality*. Anders ausgedrückt: Die Realitätswahrnehmung geschieht durch den Filter der biblischen Geschichte(n) und somit durch ein heilsgeschichtliches *Image*.[14] Das wirkmächtige *Image* „Heiliges Land" hatte sozial- und mentalitätshistorische Auswirkungen: Es konnte in Bibelstunden, Sonntagsschulen und Gottesdiensten Erinnerungen kultivieren und besetzte eine bestimmte Nische des kollektiven religiösen Gedächtnisses insbesondere des

[10] Trotz aller historischer Differenzen greife ich für die protestantische Palästinamission des 19. und 20. Jahrhunderts auf die von Berndt Hamm für die Erforschung des Spätmittelalters bzw. der Reformation entwickelte Kategorie der Frömmigkeitstheologie zurück. Hamm bezeichnet mit diesem Begriff die Formen religiöser Artikulation, die weniger an akademischen Auseinandersetzungen als am geistlichen Nutzen des Glaubens im Alltag interessiert waren und sich auf Seelsorge, Predigt, ethische Lebensgestaltung konzentrierten. Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologie-geschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74. 1977, 464–497.

[11] Vgl. Lester I. Vogel, To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the 19th Century, University Park 1993, 6–10 und John K. Wright, Human Nature in Geography, Cambridge, Mass. 1965, 250–285.

[12] L. I. Vogel, To See a Promised Land (wie Anm. 11), 8.

[13] Ebd. (wie Anm. 11), xiii.

[14] Ebd. (wie Anm. 11), 7.

(neu)pietistischen Milieus. Exakt diese mentalitätsgeschichtliche Bedürfnisse verstand Schneller mit immer neuen landeskundlich-theologischen Werken zu bedienen.

Diese Studie fußt zu weiten Strecken auf gedrucktem Quellenmaterial und beginnt nach diesen Grundsatzüberlegungen mit einem biographischen Kapitel, dem sich ein Abschnitt zu Schnellers geo-religiöser Schriftstellerei sowie ein weiterer zu seinen Kriegspredigten bzw. seinem Engagement für Monarchie und schließlich eine kurze Schlussbetrachtung anschließt.

2. Biographische Stationen

Bisher liegt keine wissenschaftlichen Maßstäben genügende Schneller-Biographie vor. Lediglich die süddeutsch-pietistische Autorin Anna Katterfeld hat nach seinem Tod ein hagiographisches Lebensbild vorgelegt, an dem sich auch die folgenden, allerdings durch eigene Quellenstudien ergänzten biographischen Skizzen orientieren.[15]

Schnellers Lebensthemen sind ihm praktisch in die Wiege gelegt. Er wurde am 9. April 1858 als Sohn des Lehrers und Missionars Johann Ludwig Schneller (15. 1. 1820 in Erpfingen – 18. 10. 1896 in Jerusalem)[16] und dessen Frau Magdalena (1821–1902) in Jerusalem geboren. Der bei der Geburt des Filius noch recht erfolglose spätere Patriarch der deutschen Palästinamission entstammte der Baseler Erweckungsbewegung[17], arbeitete in seiner Heimat mit Waisen und ehemaligen Strafgefangenen, wurde 1847 Hausvater der Pilgermissionsanstalt St. Chrischona[18] und kam 1854 mit einer Delegation nach Jerusalem, die die Abessinien-Mission vorbereiten sollte. Das Vorhaben misslang, doch Schneller blieb – wie auch einige seiner Mitbrüder – im Heiligen Land. Er nahm sich nach den bürgerkriegsähnlichen Aus-

---

[15] Vgl. Anna Katterfeld, D. Ludwig Schneller. Ein Vater der Waisen und Künder des Heiligen Landes, Lahr-Dinglingen, 1958. Ich stütze mich im Folgenden auf ihr Buch, ergänze es aber durch eigene Recherchen. Da es keinen speziellen Nachlass zu Ludwig Schneller gibt, rekurriere ich dabei auf die im Landeskirchlichen Archiv im Württembergischen Oberkirchenrat (LKA Stuttgart) befindlichen Akten des Schneller-Archivs, Bestand K 8.

[16] Vgl. Roland Löffler, Art. Schneller, J.L. und Art. Syrisches Waisenhaus, beide in: RGG^4 7, 945 und 2007; Karl Hammer, Die christliche Jerusalemsehnsucht im 19. Jahrhundert. Der geistige und geschichtliche Hintergrund der Gründung J. L. Schnellers, in: ThZ 42. 1986, 255–266 sowie Eisler/Krauß, Bibliographie (wie Anm. 4), 24.

[17] Vgl. z. B. Ulrich Gäbler, Art. Erweckungsbewegung, in: EKL^3 1, 1081–1088 und Friedrich-Wilhelm Graf, Art. Erweckungsbewegungen. I. Erweckungsbewegungen in Europa, in: RGG^4 2, 1490–1495.

[18] Vgl. z. B. Horst Weigelt, „Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert: 2. Die Christentumsgesellschaft", in: Martin Brecht/Klaus Deppermann u. a. (Hgg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 710–718. Vgl. auch Thomas K. Kuhn, Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Tübingen 2003 sowie ders., Pädagogik und Religion im „Frommen Basel". Die Gründung des „Vereins der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt" (1817), in: Harm Klueting/Jan Rohls (Hgg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Wuppertal 2001, 203–217.

schreitungen in Syrien und im Libanon[19] Waisenkindern an, holte sie nach Jerusalem und gründete am 11. November 1860 zu ihrer Versorgung das „Syrische Waisenhaus".[20] Das theologisch-missionarisch-pädagogische Programm des Hauses war besonders von Christian Heinrich Zellers „Freiwilligen Armenschullehrer- und Armenkinderanstalt" auf Schloss Beuggen geprägt.[21] In gewisser Hinsicht zog also der Geist von Basel in Jerusalem ein.[22]

Das pädagogische Ziel der Schneller'schen Anstalten bestand in der Ausbildung christlicher Handwerker.[23] In 80 Jahren brachte die Schulen 3500 Absolventen hervor. Neben dem Stammsitz in Jerusalem entstanden drei Außenstationen: Bir Salem (1908), Nazareth (1910), Chemet Allah (1929). Der Zweite Weltkrieg und die

---

[19] Zur neueren Libanon-Forschung vgl. Alfred Schlicht, Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient, Berlin 1981; ders., Die Rolle der europäischen Missionare im Rahmen der Orientalischen Frage am Beispiel Syriens, in: NZM 8. 1982, 187–201; Ussama Makdisi, The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon, Berkeley 2000; Akram Fouad Khater, Inventing Home. Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920, Berkeley-Los Angeles-London 2001; Axel Havemann, Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses. Beirut 2002; Birgit Schäbler, Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850–1949, Beirut 2004.

[20] Eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses liegt bisher nicht vor. Es gibt allerdings Einzel- oder Teilstudien von Siegfried Hanselmann, Deutsche Evangelische Palästinamission. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse, Erlangen 1971; Samir Akel, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten, Bielefeld 1978; Alex Carmel, Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert, Basel 1981; Abdel-Raouf Sinno, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse, Berlin 1982; Mitri Raheb, Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Gütersloh 1990 sowie Roland Löffler, Die langsame Metamorphose einer Missions- und Bildungseinrichtung zu einem sozialen Dienstleistungsbetrieb. Zur Geschichte des Syrischen Waisenhauses der Familie Schneller in Jerusalem 1860–1945, in: Dominique Trimbur (Hg.), Die Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert). Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (19.-20. siècle), München 2004, 77–106 sowie ders., The Metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Service Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860–1945), in: Heleen Murre-van den Berg (Hg.), New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Leiden-Boston 2006, 151–174.

[21] Vgl. Gisela Hauss, Die sozialpädagogische Arbeit in der Armenschullehrer-Anstalt in Beuggen (Baden). Ihr Profil im Vergleich zum Rauhen Haus in Hamburg, in: PuN 23. 1997, 27–38, bes. 27–29.

[22] Vgl. S. Hanselmann, Deutsche Evangelische Palästinamission (wie Anm. 20), 50. Zur Verbindung von Zeller, Spittler und Schneller vgl. auch Erich Geldbach, The German Research Network in the Holy Land, in: Moshe Davies/Yehoshua Ben-Arieh (Hgg.), With Eyes Toward Zion III. Western Societies and the Holy Land, New York-Westport-London 1991, 150–169. Die Tradition des Syrischen Waisenhauses führen heute die Schneller-Schulen im libanesischen Khirbet Kanafar (1952) und in Amman (1966) fort.

[23] Einen guten Einblick in die Arbeit des Syrischen Waisenhauses bietet auch Jakob Eisler/Norbert Haag/Sabine Holz (Hgg.), Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagwerk der deutschen Missionseinrichtungen und Siedlungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg, Epfendorf 2003, 85–110.

Entstehung des Staates Israel beendete diese Arbeit, das Gelände wurde in die israelische Kaserne „Schneller Camp" umgewandelt.[24]

Die Anstalten prägten das Leben Ludwig Schnellers entscheidend mit. Zusammen mit seinen Geschwistern Theodor (1856–1935), Marie (1860–1946), dem früh verstorbenen Benoni (1863–1868) und Jakob Johannes (1865–1901) verbrachte er seine Kindheit im noch neuen Waisenhaus. Er teilte die Schulbank mit griechisch-orthodoxen, armenischen, römisch-katholischen oder muslimischen Kindern aus dem gesamten Nahen Osten. Auf vielen Wanderungen und Reisen lernte er das Heilige Land kennen. Die tiefe Frömmigkeit des Vaters und der Mutter, die morgenländische Mentalität, die historische Szenerie und die religiöse Vielfalt Jerusalems gehörten zu den prägenden Erfahrungen seines Lebens, die sich in seinen Schriften niederschlugen.

Die hausinterne Schulausbildung erschien den Eltern nicht ausreichend genug und auch die Krankheitsanfälligkeit des jungen Ludwig mag ein Grund dafür gewesen sein, ihn zusammen mit Theodor und Maria 1869 nach Deutschland zu schicken. Nach einer Erholungsphase in den Schweizer Bergen ging Ludwig nach Schorndorf, um sich dort zusammen mit Theodor auf das sogenannte Landexamen vorzubereiten, das für künftige Theologiestudenten die Voraussetzung war, um in den niederen Seminaren wie Blaubeuren oder Maulbronn aufgenommen zu werden. Da Ludwig in den alten Sprachen große Lücken besaß, wechselte er ans Pädagogium in Esslingen. Trotz intensiver Arbeit fiel der talentierte Schüler beim ersten Examensversuch durch. Er wechselte erneut die Schule, besuchte nun den Salon in Ludwigsburg, der 1837 von den Gebrüdern Paulus als pietistische Erziehungsanstalt gegründet worden war. Auch in Ludwigsburg kam Ludwig nicht zurecht, so dass er nun die Landesgrenze überschritt und ins brandenburgische Garnisonstädtchen Züllichau ging. An dessen Königlichem Pädagogium, das als Internat im Geiste Schulpfortas geführt wurde und vom Hallischen Pietismus geprägt war, bestand er endlich die Reifeprüfung.[25] Das Theologiestudium nahm er in Tübingen auf, wo er sich von den Positiven um Johann Tobias Beck angezogen fühlte. In Tübingen absolvierte er auch seinen Militärdienst als Einjähriger, ging dann nach Berlin, wo er erstmals mit der Ambivalenz der urbanen Moderne konfrontiert wurde.[26] In der „wild anschwellenden Flut des Unglaubens und der Gottesfeindschaft" – so seine Biographin A. Katterfeld[27] – beeindruckten ihn die konservativen Kräfte in der evangelischen Kirche. Der eloquente Wingolfit begegnete bei einem Kommers dem Oberhofprediger D. Rudolf Kögel, der von 1876–1892 als Vorsitzender des Jerusalemsvereins mit den evangelischen Einrichtungen im Heiligen Land bestens vertraut war. Kögel bot ihm für die Zeit nach dem Ersten Theologischen Examen eine Hauslehrerstelle am Potsdamer Hof an. Schneller nahm dieses Angebot an und arbeitete fast zwei Jahre im Haus des kaiserlichen Oberhofmarschalls, Graf Perponcher. In dieser politisch wie charakter-

[24] Zu gegenwärtigen Umbauplänen vgl. Gil Gordon, Erhaltungsplan für das Gelände des Syrischen Waisenhauses, in: Anna Barkefeld (Bearb.), Mit Ehren ihr eigen Brot essen. Johann Ludwig Schneller. Begründer des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Ausstellungskatalog zur Sonderausstellung im Ostereimuseum Sonnenbühl 2002, 33–35.

[25] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 41–43.

[26] Vgl. z. B. Clemens Zimmermann, Die Zeit der Metropolen. Urbanisierung und Großstadtentwicklung, Frankfurt/Main ^{2}2000.

[27] A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 49.

lich prägenden Zeit lernte der aus völlig anderen sozialen Zusammenhängen kommende junge Theologe das höfische Ritual kennen und verinnerlichte es. Am kaiserlichen Hof traf er zwar den fast gleichaltrigen Prinzen Wilhelm, den späteren Kaiser Wilhelm II., lernte ihn aber noch nicht persönlich kennen.[28] Das geschah erst während der Orientreise 1898, auf der Ludwig als kompetenter Reiseführer den Kaiser durch das Heilige Land begleitete und ihm auch die Anstalten des Syrischen Waisenhauses zeigte.[29] Daraus entwickelte sich eine Verbindung, die das ganze Leben bestehen bleiben sollte. Um die Verbindung zum Hof zu halten, schickte das Syrische Waisenhaus dem Kaiser über Jahrzehnte seine Vierteljahreszeitschrift, den Boten aus Zion, wofür sich der Monarch regelmäßig auch finanziell erkenntlich zeigte.[30]

Den Monaten am Hof folgte die Zeit im Domkandidatenstift und als Hilfsprediger bei Emil Wilhelm Frommel (1828–1896), einem badischen Pfarrer, der zum preußischen Hofprediger avanciert war und auch als Schriftsteller frommer Bildungsromane eine gewisse Prominenz erlangte.[31] Er galt zudem als guter Prediger und Pädagoge. Die Verbindung unterschiedlicher Leidenschaften blieb nicht ohne Einfluss auf den ähnlich veranlagten Nachwuchstheologen.

Am 6. Oktober 1882 wurde Schneller von Kögel in der Kapelle des Domkandidatenstifts ordiniert. Im Herbst 1883 trat er seine erste Pfarrstelle in Neu-Tornow bei Freienwalde an, verließ sie jedoch schon nach einem halben Jahr, um die frei gewordene Stelle als Missionsleiter des Jerusalemvereins in Bethlehem zu übernehmen. Er wurde der Nachfolger des Missionars Samuel Müller (1823–1891), der wie Ludwigs Vater als Chrischona-Bruder nach Palästina gekommen war und die Bethlehemer Gemeinde ab 1860 geleitet hatte.[32] In Bethlehem baute Schneller die junge arabisch-evangelische Gemeinde aus.[33] Er übersetzte die Liturgie in die Landes-

---

[28] Vgl. Ludwig Schneller, Unser Kaiser. Achte Folge der „Weihnachts-Erinnerungen", Leipzig 1927, 7 und A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 49f.

[29] Vgl. dazu L. Schneller, Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land, Leipzig [7]1899; ders., Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, Köln 1928, 11, sowie A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 94–97; Thomas H. Benner, Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898, Marburg 2001, 314.

[30] Sogar während der Schlacht an der Sommes ließ Wilhelm II. aus dem Großen Hauptquartier in Spa am 10. 10. 1916 dem Vorstand des Syrischen Waisenhauses für die Übersendung danken und ein „Gnadengeschenk" in Höhe von 3000 Reichsmark überweisen. Vgl. das Protokoll der Vorstandssitzung des Syrischen-Waisenhaus-Vereins Nr. 142 – 11. 10. 1916, Landeskirchliches Archiv Stuttgart/ K8/7, worin der ‚Kaiserliche Gruß' an das Syrische Waisenhaus aus dem Großen Hauptquartier vom 10. 10. 1916 vermerkt wurde.

[31] Männern wie Frommel, Kögel, Adolf Stoecker, Ernst Dryander, Georg Bickel – einem bayerischen Maler-Pfarrer sowie dem ersten deutschen Pfarrer in Jerusalem, Valentiner, widmete Schneller sein Buch Allerlei Pfarrherren, Leipzig 1925. Vgl. zur Ausbildung bei Frommel A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 69. Vgl außerdem Friedrich-Wilhelm Bautz, Art. Frommel, Emil, in: BBKL 2, 143f.

[32] Vgl. Frank Foerster, Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945, Gütersloh 1991, zu Müller: 76–78, zu L. Schneller: 81–83.

[33] Schneller eröffnete eine neue Missionsstation in Hebron. Sie wurde jedoch wegen Spannungen mit der Bevölkerung und wegen zu hoher Kosten 1888 aufgegeben und erst Jahre später wieder aufgenommen. Außerdem setzte er den Bau des 1886 eingeweihten Kirchen- und Missionsgebäudes in Beith Jala durch und begann eine Sammlung für den Bau einer Kirche in Bethlehem, die jedoch erst im Zuge der Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898 realisiert wurde. Vgl. F. Foerster, Mission im Heiligen Land (wie Anm. 32), 81–83.

sprache und gab eine Kirchenordnung heraus, so dass die preußische Agende mit württembergischen Anhang an die Stelle des anglikanischen „Book of Common Prayer" trat. Dieses stammte aus der Zeit des gemeinsamen Anglo-Preußischen Bistums,[34] das zwischen 1841–1886 das Dach aller protestantischen Einrichtungen in Palästina war, aber am deutsch-britischen Antagonismus zerbrach.[35]

Nach vier Jahren verließ Schneller Bethlehem. Dafür waren Kompetenzrangeleien zwischen ihm und dem Jerusalemer Pfarrer Carl Schlicht, dem Leiter des Lokalkomitees des Jerusalemsvereins, verantwortlich.[36] Zudem wurde das Syrische Waisenhaus umstrukturiert – aus der Familienunternehmung entstand am 12. Juni 1889 ein eingetragener Verein mit einer Geschäftsstelle in Deutschland.[37] Ludwig Schneller schien der richtige Mann für den Vereinsvorsitz und die Geschäftsleitung zu sein. Er kannte das Land und die Anstalten, besaß publizistisches Talent, das er für die Werbung einsetzen sollte – und war ein Garant für den bleibenden Einfluss der Gründer-Familie.

In diesen Jahren entstand also das Netz aus biographischen, fachlichen, persönlichen und politischen Knotenpunkten, die sein Leben prägen sollten: Aus dem schlechten, wohl vom deutschen Bildungskanon zunächst überforderten Schüler entwickelte sich ein aufstrebender Student, der von Elternhaus und Schule pietistisch-erwecklich geprägt worden war und diese Prägung mehr oder weniger kritiklos verinnerlichte. Folgerichtig wandte er sich den positiven Theologen zu und vertiefte sich zudem in Luthers Schriften. Aus dem damals ländlichen Jerusalem kommend, verunsicherten ihn die Herausforderungen der Berliner Moderne zunächst sehr. Dies mag ein Faktor gewesen sein, der die Sympathie für den kirchlichen wie politischen Konservativismus festigte. Das Leben am Hof machte ihn zu einem unerschütterlichen Monarchisten. So entstanden die beiden prägenden – und auch in diesem Aufsatz darzustellenden – Elemente seines Denkens und Schreibens: Einerseits eine nationale, mitunter nationalistische politische Haltung inklusive einer lebenslangen Kaisertreue und andererseits eine pietistisch-lutherische Frömmigkeitstheologie, die durch einen engen Bezug zum Heiligen Land eine spezifische geo-religiöse Färbung erhielt.

In Köln bekam Schneller auf Vermittlung Frommels 1889 eine Pfarrstelle an der Trinitatisgemeinde. Nun lernte er alle Bereiche der urbanen Gemeindearbeit kennen und machte sich kirchenpolitisch schnell einen Namen. Er schloss sich dem „offen-

---

[34] Vgl. dazu Martin Lückhoff, Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886), Wiesbaden 1998 und Kurt Schmidt-Clausen, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841, Berlin 1965.

[35] Vgl. Karl Hammer, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1978, 215.

[36] Zu Schlicht vgl. F. Foerster, Mission im Heiligen Land (wie Anm. 32), 75–83, 98, 110, 123, 227, 230.

[37] Zum Vereinswesen im Deutschen Reich vgl. Thomas Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und 19. Jahrhundert, in: ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie, Göttingen 1976, 174–205. Der Vorstand des Syrischen Waisenhaus-Vereins bestand aus dem Vorsitzenden, drei stellvertretenden Vorsitzenden, von denen einer als Schriftführer und einer als Schatzmeister fungierte, sowie bis zu fünf einfachen Vorstandsmitgliedern. Das Kuratorium, das ebenso wie der Vorstand drei Jahre amtierte, wurde von der Generalversammlung gewählt. In der Zwischenkriegszeit wuchs das Kuratorium auf bis zu 32 Mitglieder an.

barungsgläubigen Teil" der Kirche[38] gegen die freigeistige, antidogmatische und neumystische Bewegung um den 1911 amts-enthobenen Pfarrers Carl Jatho (1851–1913) an.[39]

Im Nebenamt leitete er 17 Jahre lang zunächst allein, später zusammen mit einem geschäftsführenden Pfarrer und bis zu sechs Angestellten die Geschäftsstelle des „Evangelischen Vereins für das Syrische Waisenhaus", die 1891 von Stuttgart nach Köln umzog. Schneller erwies sich als hervorragender Organisator und Spendensammler. Er wirkte nicht nur als Vorsitzender des Vereinsvorstands und des Kuratoriums, sondern auch als Chefredakteur, Herausgeber und Hauptautor der Vereinszeitschrift „Bote aus Zion" – für die Missionsgeschichtsschreibung zum Nahen Osten eine aufschlussreiche Quelle.[40]

1887 heiratete Ludwig Schneller Katharina von Tischendorf, die er in Jerusalem kennen gelernt hatte, wo ihr Bruder Paul von 1886–1899 als preußischer Konsul wirkte. Der berühmte Vater Constantin (1815–1874), der 1859 im Kloster der Heiligen Katharina auf dem Sinai den Codex Sinaiticus entdeckte, war bereits verstorben. Dass der aufstrebende Theologe in eine Familie einheiratete, die auf akademischem wie diplomatischem Parkett Prominenz erlangt hatte, dürfte seiner nicht unerheblichen Eitelkeit geschmeichelt und ihm ein neues, weitreichendes Beziehungs-Netzwerk eröffnet haben.[41]

Bereits 1890 initiierte er die Karfreitagsbitte zur Unterstützung der Anstalten in Jerusalem. Katterfeld bezeichnet die Jahre bis 1914 als Höhepunkte in Schnellers Leben. In dieser Zeit knüpfte er Kontakte in die gehobene Kölner Gesellschaft, gründete Hilfsausschüsse in ganz Deutschland sowie der Schweiz und gewann auf mehrmonatigen USA-Reisen sogar Förderer unter den deutschstämmigen Protestanten in Amerika. Er war also ein bemerkenswerter Netzwerker, der sogar die evangelische Diaspora in Österreich unterstützte.[42] All diese Verbindungen scheint er weniger aus einem christlich geprägten sozialen Gewissen oder aus rein altruistischen Motiven geknüpft zu haben, sondern um ein möglichst internationales Verbund-

---

[38] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 75.

[39] Vgl. dazu Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 188f. sowie die Brief- und Predigtsammlung von Siegfried Kuttner (Hg.), Als die Welt nach Köln schaute. Ein Carl-Jatho-Lesebuch, Köln 2003, Bernd Wildermuth, Art. Jatho, Carl, in: BBKL 2, 1579f., und http://www.kirche-koeln.de/service/dokumentenarchiv/jatho.html, Stand 23. 02. 2006. Mittlerweile hat die Kirche ihren Frieden mit Jatho geschlossen. Das Büro des Superintendenten von Köln-Süd befindet sich heute in der Carl-Jatho-Straße 1.

[40] Vgl. Bote aus Zion 1.1885 – 54.1938; 63.1948 – 84.1969; Im Lande Jesu 54.1938 – 62.1947; Der Schneller Bote. Nachrichten des Syrischen Waisenhauses 84.1969 – 106.1991; Schneller-Magazin. Informationen aus den Schneller-Schulen und Nahost 106.1991ff. Vgl. auch den Überblicksartikel von Arno G. Krauß, Orangen aus Bir Salem. 120 Jahre Schneller-Magazin, in: Schneller-Magazin 120. Jg., Heft 4 – Dezember 2005, 18f.

[41] Vgl. K. Hammer, Weltmission und Kolonialismus (wie Anm. 35), 211f. Er sieht in der Verbindung der Schnellers mit den von Tischendorfs ein „verwandtschaftliches Zusammenwirken im Dienst von Kirche, Altertumswissenschaften, Politik und Kolonisation, wie es im 19. Jahrhundert nicht selten zu beobachten ist." Die Trauung fand standesgemäß in der Leipziger Nikolaikirche statt und wurde von seinem alten Lehrmeister Frommel übernommen. Das Ehepaar hatte eine Tochter, Uarda (Rose) Elisabeth Angelica. Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 69.

[42] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 112f., 135, 147f.

system an Sponsoren für das familieneigene Missionswerk zu schaffen. Ausländische Förderer wurden als Kuratoren an den Verein gebunden, was sich in den Kriegsjahren als geschickter Schachzug erwies, um alternative Finanzquellen und politische Unterstützung zu erschließen.

1906 gab Schneller sein Pfarramt auf und widmete sich ganz der Geschäftsführung der Heimatarbeit des Vereins für das Syrische Waisenhaus, seinen Predigt- und Vortragsreisen sowie der Schriftstellerei. 1905 zog die Verwaltung des Vereins und die Familie Schneller in die Ulmenallee 96 im Kölner Villenviertel Marienburg. Das Gebäude erlangte als „Palästinahaus" oder „Haus Schneller" Bekanntheit, erhielt jedoch im Zweiten Weltkrieg einen schweren Bombenschaden und wurde 1950 an die schwedische Botschaft verkauft. Am 21. Juli 1908 erhielt Ludwig Schneller als Anerkennung seiner schriftstellerischen Verdienste um das Heilige Land von der Universität Heidelberg die theologische Ehrendoktorwürde.[43]

Mit seinem zum Lehrer und Pfarrer ausgebildeten Bruder Theodor, der das Direktorat der Anstalten in Palästina übernahm, verband ihn eine gute Beziehung und eine effiziente Arbeitsteilung. Der familiäre Zusammenhalt war ohne Zweifel ein Schlüssel zum Erfolg des Syrischen Waisenhauses und seiner Zweigstellen.

Während des Ersten Weltkrieges arbeitete Schneller als Seelsorge in einem Kölner Militärlazarett und erhielt öfter den Auftrag, Gottesdienste an der belgischen Front zu halten. Als glühender Verehrter Wilhelms II. tat sich Schneller mit der Weimarer Republik schwer und kämpfte für die Rückkehr des ihm persönlich vertrauten Kaisers, wie unten noch dargestellt wird. In der direkten Nachkriegszeit nutzte er erfolgreich seine vielfältigen internationalen Kontakte dazu, die zeitweilig von der englischen Palästina-Regierung beschlagnahmten Jerusalemer Anstalten zurückzuerhalten.

Die Einstellung des Syrischen Waisenhauses gegenüber dem Dritten Reich war ambivalent. In Jerusalem gehörten zwei Mitglieder der Familie der politischen Leitung der Jerusalemer NSDAP-Ortsgruppe an – sowohl aus Überzegung als auch aus taktischen Überlegungen.[44] Die Privatkorrespondenz belegt, dass die Familie die Kunst der Camouflage beherrschte.[45] Das war im Zusammenspiel mit dem Auswärtigen Amt und den Reichsfinanzbehörden nötig, denn das Syrische Waisenhaus musste den Behörden seine kultuspolitische Bedeutung deutlich machen, um weiter Devisentransfergenehmigungen und Zuschüsse zu erhalten, was bis in die Kriegszeit hinein gelang.

In der Heimat waren Schneller und der Vorstand des Syrischen Waisenhaus-Vereins der Bekennenden Kirche verbunden, versuchten sich jedoch kirchenpolitisch nicht zu exponieren. Offene Opposition, die es in kirchlichen Kreisen ohnehin nur punktuell gab, konnten sich der Verein wie auch andere Missionen um des Erhalts

[43] Für diesen Hinweis danke ich Herrn Dipl. Ing. Arno G. Krauß; H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 4 nennt irrtümlicherweise das Jahr 1906.

[44] Vgl. dazu Ralf Balke, Hakenkreuz im Heiligen Land. Die NSDAP-Landesgruppe Palästina, Erfurt 2001.

[45] Vgl. den Brief Ludwig Schnellers an Ernst Schneller vom 30. 3. 1943 und dessen Antwort aus Wien vom 3. 4. 1943, LKA Stuttgart K8/131.

ihrer Organisation willen nicht erlauben.[46] A. Katterfeld spricht davon, dass Schneller auf der schwarzen Liste der Gestapo gestanden habe und häufig von ihr kontrolliert worden sei, was sich in den mir zugänglichen Quellen nicht zweifelsfrei überprüfen ließ.[47] Allerdings wandte sich Ludwig Schneller etwa ein Jahr nach den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 in einem vierseitigen Flugblatt mit dem Titel „Wie der Kirchenstreit entstand" öffentlich an die Laien in den Gemeinden.[48] Er bekannte sich darin zu seiner Mitgliedschaft im Pfarrernotbund, ohne die Treue „zu unserem lieben deutschen Vaterland und unserem heutigen Staat" aufzugeben. Deutlich kritisiert er aber die „Vermischung von Staatspolitik und Kirche", sprach sogar von einer „heillosen Vergewaltigung unserer Kirche". Dass der NS-Staat die Kirche umzugestalten versuche, sei ein Fehler. Die „unveränderlichen Richtlinien" der Kirche bestünden in Schrift und Bekenntnis, weshalb das Evangelium und nicht das Deutschtum gepredigt werden müsse. Er wandte sich gegen die manipulierten Kirchenwahlen, lehnte die einheitliche Reichskirche ab, votierte – trotz eines bei ihm gelegentlich zu beobachtenden Antisemitismus – gegen die Einführung des Arierparagraphen in die Kirche und hielt die Besetzung des Reichsbischofsamtes durch Ludwig Müller statt Fritz von Bodelschwingh für falsch.[49]

Insgesamt erinnert Schnellers Positionierung während des Kirchenkampfes an die kirchenpolitische Haltung der Landesbischöfe Theophil Wurm in Württemberg und August Marahrens in Hannover, was wohl auch kein Zufall ist, denn beide Bischöfe waren dem Syrischen Waisenhaus-Verein über Jahre verbunden. Auf Wurms Werben hin beteiligte sich Schneller an dessen „Kirchlichem Einigungswerk".[50]

Der Krieg brachte eine entscheidende Zäsur in Schnellers Leben. Der Theologe, seit 1934 Witwer, flüchtete vor dem Bombenkrieg nach Bad Ems und fand Aufnahme im Diakonissenheim „Friedenswart", das zu seinem Altersruhesitz wurde. Er starb im Emser Diakonissenkrankenhaus am 3. 8.1953. Sein Grab findet sich auf dem Kölner Südfriedhof.

---

[46] Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Die Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände 1934/35, in: JWKG 80.1987, 197–205.

[47] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 150f.

[48] Vgl. L. Schneller, Wie der Kirchenstreit entstand, Elberfeld o. J. [1934], Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart ASQ/65. In den Heimatgremien des Syrischen Waisenhauses waren einige BK-Pfarrer vertreten wie etwa der stellvertretende Vorsitzende und Herforder Superintendent Friedrich Niemann, der 1933 der in den Provinzialkirchenrat Westfalens gewählt wurde. Enge Kontakte bestanden zum westfälischen Präses Karl Koch, zum Leiter der bekenntniskirchlichen Kandidatengemeinschaft Westfalens und Mitglied des westfälischen Bruderrats, Georg Merz sowie zu Prof. Hans-Joachim Iwand, dem Leiter des BK-Sammelvikariats in Dortmund. Das Syrische Waisenhaus hat einige seiner Mitarbeiter in Jerusalem und in Köln aus den illegalen BK-Seminaren rekrutiert.

[49] Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusion 1918–1934, München 2000, 475–508.

[50] Vgl. die Ausführungen in seiner Autobiographie: Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart ^{2}1953. In einem sehr persönlich gehaltenen Weihnachtsbrief hatte Wurm Schneller 1942 gebeten, sich im Rheinland verstärkt für die BK einzusetzen. Zur Korrespondenz Wurm-Schneller vgl. LKA Stuttgart K 8/168.

3. Der geo-religiöse Schriftsteller

In den Anfangsjahren seines Kölner Pfarramtes begann Schneller seine schriftstellerische Tätigkeit. Er veröffentlichte mehr als achtzig Bücher mit leicht lesbaren Berichten und Erinnerungen. Gelegentlich versuchte er sich auch auf dem Gebiet der Lyrik. Zu seinen bekanntesten Schriften zählen „Kennst du das Land? Bilder aus dem gelobten Lande zur Erklärung der heiligen Schrift" (1889), „Die Kaiserfahrt durch's Heilige Land" (1899) und „Tischendorf-Erinnerungen. Von einer Entdeckungsreise auf der Sinai-Halbinsel. Merkwürdige Geschichte einer verlorenen Handschrift" (1928).[51]

Kurz vor und während des Ersten Weltkrieges begann Schneller, seine Lebenserinnerungen sowohl episodisch als auch thematisch niederzuschreiben. Daraus erwuchsen die sehr erfolgreichen „Erinnerungsbände" – 15 an der Zahl, die sich zwischen 5.000 und 20.000 mal verkauften.

Schnellers erfolgreichstes Buch zu Lebzeiten war sein Erstling: „Kennst Du das Land" mit einer Auflage von 41.000 (bis 1938), gefolgt von den Evangelienfahrten (33.000)[52] und dem Band 9 der Erinnerungsbände „Unser Kaiser" (31.000), der als „Volksausgabe" erschien. Schnellers letztes Buch „Kennst Du ihn?" – quasi die Summe seiner Frömmigkeitstheologie – erschien noch 1984 in einer gekürzten Ausgabe im Verlag der Schriftenmission in Neukirchen-Vluyn.[53] Das Buch besaß eine ungewöhnliche Entstehunsgeschichte. Es entstand 1939, wurde aber, bevor es an die Buchhandlungen ausgeliefert werden konnte, Opfer des Kriegs, denn die gesamte Auflage verbrannte. Schneller machte sich erneut an die Arbeit und ließ sich auch nicht durch die Bombenangriffe auf Köln von seinem Alterswerk abbringen.[54] Wegen Papiermangels erschien die 2. Auflage 1947 in sehr geringer Stückzahl und kann deshalb als bibliophile Rarität unter den Schneller-Büchern gelten.

Das Buch, das über seinen Tod hinaus die stärkste Verbreitung gefunden hat, waren die „Tischendorf-Erinnerungen". Darin schilderte Schneller die Entdeckung der Sinaihandschriften durch seinen Schwiegervater Constantin von Tischendorf. Sie wurden auf Deutsch letztmals 1991 als „Telos-Taschenbuch" aufgelegt und erreichten insgesamt eine Auflage von 43.000 Exemplaren. Im Jahre 2000 erschien im amerikanischen Springfield ein Reprint der englischsprachigen Ausgabe.[55]

---

[51] Einen kurzen, aber prägnanten, wenn auch unkritischen Überblick über Schnellers Opus gibt die kleine Schrift von H.H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4). Der Umfang der Bücher variierte. Das Buch über den Apostel Paulus hatte 427, „Kennst Du das Land" gar 455 Seiten, die Erinnerungsbände dagegen nur 100–150 Seiten.

[52] Vgl. die Werbung auf der Umschlagsseiten des Boten aus Zion 54. Jg. Heft 1.1938 und auch H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 5f.

[53] Vgl. L. Schneller, Kennst du ihn? Jesusgeschichten, erzählt von einem Sohn des Heiligen Landes. Die Bearbeitung besorgte O. S. v. Bibra. Überarbeitete und gekürzte Ausgabe, 7. Auflage, 5. Aufl. der gekürzten Fassung, Neukirchen-Vluyn 1984.

[54] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 165.

[55] Vgl. L. Schneller, Tischendorf-Erinnerungen: die abenteuerliche Entdeckung des „Codex Sinaiticus", Lahr-Dinglingen 1991 sowie ders., Search on Sinai. The Story of Tischendorf's Life and the Search for a Lost Manuscript, translated from the original by Dorothee Schröder, London 1939; Reprint, Springfield 2000.

Für die Vermarktung der Bücher erwies sich das vereinseigene Magazin „Bote aus Zion" als geschicktes Instrument, lasen es doch Freunde und Förderer der Anstalten im Heiligen Land, die für geo-religiöse Ansätze ebenso wie für die royalistischen Sympathien des Vereinsvorsitzenden empfänglich waren. Auf dem Umschlagsrücken des im April 1938 erschienenen Heftes 1 des 54. Jahrgangs des „Boten aus Zion" findet sich etwa der Hinweis: „Als Konfirmationsgeschenke eignen sich von den obigen Büchern besonders: Kennst Du das Land?, Konfirmandenerinnerungen, Auf allerhand Schulbänken, Passionsbuch, Jesusstätten, Lutherstätten, Paulus." Band 13, die „Hochzeits-Erinnerungen", kostete 3,50 Mark und wurde als „festlich ausgestattetes, billiges [sic!] Festgeschenk [...], auch als Hochzeitsgeschenk" angepriesen.[56]

Offenkundig verbanden sich bei Schneller volksmissionarisches Anliegen mit einem ökonomischen Interesse – allerdings weniger zum eigenen Vorteil als vielmehr für die Anstalten in Palästina. Der Autor stellte nämlich die jährlichen Erträge „ungekürzt" dem Syrischen Waisenhaus zur Verfügung.[57] Mit der Jerusalem-Sehnsucht und der monarchistischen Melancholie ließ sich Geld verdienen und die Jerusalemer Arbeit subventionieren.

Am Beispiel seines ersten, 1887 erschienenen Buchs „Kennst Du das Land?" soll Schnellers geo-religiöses Profil nachgezeichnet werden. Der Titel erinnert an Goethes Sehnsuchtsgedicht und setzt somit ein gewisses Bildungsniveau beim Leser voraus. Der Inhalt verweist wie das im Art Noveau-Design gestaltete Umschlagbild[58] mit einem auf das Jordan-Tal blickenden Moses auf den cantus firmus seiner Schriften: Es handelt sich um den religionspädagogisch-erbaulichen Versuch, das Land der Bibel, der Propheten, der Passion Jesu Christi dem Leser zu veranschaulichen und zu vergegenwärtigen.[59] Gustaf Dalman[60] nicht unähnlich war auch Ludwig Schneller davon überzeugt[61], dass die genaue Kenntnis der Geschichte, Geographie, Geologie, Flora und Fauna des Landes zu einem besseren Verständnis der biblischen Ge-

---

[56] Ludwig Schneller verlegte seine Bücher zunächst in Eigenregie und nannte seinen Verlag „Palästinahaus", wechselte dann aber zum Leipziger Verlagshaus H.G. Wallmann, das bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs sein Stammverlag blieb. In der Nachkriegszeit übernahm diese Aufgabe die St. Johannes Druckerei im baden-württembergischen Lahr-Dinglingen. Einige Erbauungsbücher erschienen bis in die 1970er und 1980er Jahre, zum Teil sogar bis heute im Schriftenmissions-Verlag Neukirchen-Vluyn.

[57] So die Werbung auf der hinteren Umschlagseite im Bote aus Zion 49. Jg. Heft 2.1933.

[58] Die graphische bzw. künstlerische Gestaltung der Schnellerschen Bücher wäre ohne Zweifel eine eigene Untersuchung wert.

[59] Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 70.

[60] Vgl. dessen Hauptwerk: Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde., Gütersloh 1928–1942 sowie ders., Jesus – Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, Leipzig 1922; ders., Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben, Leipzig 1902. Vgl. auch Julia Männchen, Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855–1902, Wiesbaden 1987; dies., Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902–1941, Wiesbaden 1993; dies., Palästinawissenschaft als theologische Disziplin, in: Christof Hardmeier/Thomas Neumann (Hgg.), Palästinawissenschaft in Deutschland. Das Gustaf-Dalman-Institut Greifswald 1920–1995, Berlin 1995, 13–27; Hans-Jürgen Zobel, Geschichte des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg, in: ZDPV 971981, 1–11.

[61] Zu Schnellers Publizistik vgl. bei A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 98–112, hier 98.

schichten verhelfen könne. Die Vertrautheit mit der biblischen Landschaft ließe sich sowohl in frömmigkeitstheologischer als auch erinnerungsgeschichtlicher Hinsicht als ein Anwärmen etwas erkalteter religiöser Mentalitätsinhalte deuten.

M. Kirchhoff hat in seiner Analyse der (protestantischen) Palästina-Ethnographie des 19. Jahrhunderts unter dem Stichwort das „vertraute und fremde Andere" auch dargelegt, dass das genauere Verständnis der Bibel lange Zeit auch Hauptgegenstand der geographischen Palästina-Wissenschaft war.[62] Dabei kann er im Blick auf die angelsächsische Forschung nachweisen, dass dort Vorstellungen eines „immovable" oder „unvarying East" die akademische Diskussion wirkmächtig beeinflussten.[63] Außereuropäische Kulturen erschienen westlichen Wissenschaftlern – nicht nur im Orient, denn auch Aby Warburg dachte bei seiner Beschreibung des mexikanischen Schlangenrituals ähnlich – als eine Art *lebende Fossilien* einer alten Zeit bzw. einer früheren Kulturstufe.[64] Die theologisch aufgeladene Palästina-Ethnographie brachte deshalb Werke hervor, die Wissenschaft und spirituelle Erbauung verbanden. Die Autoren glaubten, mit Hilfe der Ethnographie die Bibel besser zu verstehen oder auch dank der biblischen Überlieferung die aktuelle Situation und die Lebenswirklichkeit der Bevölkerung Palästinas wirklich kennen lernen zu können.[65] Auch wenn er selbst kein akademisch arbeitender Kulturanthropologe war, steht Schneller hier im Strom seiner Zeit.

Schon auf den ersten Seiten von „Kennst Du das Land" ist in diesem Sinne Schnellers publizistische Agenda erkennbar. Als „Kind des heiligen Landes" – Palästina blieb also immer seine eigentliche Heimat – habe er jahrelang „unter dem morgenländischen Volk" gelebt und schmerzlich festgestellt, dass die Welt der Bibel zerbrochen sei und nicht mehr existiere.[66] Dennoch sei dieser Flecken Erde nicht vergessen. Vielmehr gäbe es weiterhin eine intensive Beziehung der Christen zur „Heimat der Propheten, der Apostel, des Heilands", denn dort suche „auch unsere Seele eine Heimat, so oft wir in der heiligen Schrift lesen."[67] In Gebet, Gottesdienst, Bibelstudium betrete auch der westliche Christ im Geiste Bethlehem, Golgatha, den Tabor und den Sinai. Juden wie Christen klagten im Gottesdienst „um dieses Erstlingswerk, das uns einst zum Thor des Paradieses war, wie um ein einziges Kind."[68] Das bildete den Grundzug seiner romantischen, aber auch spirituell begründeten Sehnsucht nach dem Heiligen Lande. Allerdings war Schnellers geo-religiöser Ansatz nicht naiv. Grundsätzlich – aber nicht ausschließlich – benutzt Schneller den Begriff „Heiliges Land" metaphorisch und erbaulich. Als Lutheraner grenzte er sich deutlich von anderen, stärker ritualistisch handelnden Konfessionen ab und verweigert sich „einer Beschreibung sogenannter Heiliger Stätten":

---

[62] Vgl. M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2), 256–312, hier: 357.

[63] Ebd., 258–262 mit Verweis auf die Bücher von Philipp J. Baldensberger, The Immovable East. Studies of the People and Customs of Palestine, London 1913 und von Edward John Hardey, The Unvarying East. Modern Scinces and Ancient Scriptures, New York 1912.

[64] Vgl. M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2), 258f.

[65] Ebd. (wie Anm. 2), 268.

[66] So. L. Schneller, Kennst Du das Land? Bilder aus dem gelobten Land zur Erklärung der heiligen Schrift, Leipzig 1923, 12.

[67] Ebd. (wie Anm. 66), 11.

[68] Ebd. (wie Anm. 66), 11.

„Denn diese sind meist mehr angethan, uns die Sache zu verhüllen, als uns jenen alten Zeiten näher zu bringen. Und wo gar eine halb abergläubische Verehrung heiliger Orte hinzukommt, als wohnte denselben thatsächlich etwas Heiliges inne, da antworte ich mit dem alten Worte, welches einst der Prophet Jeremia von dem Höhendienst dieses Landes gesprochen hat (3, 23): ‚Wahrlich, es ist eitel Betrug mit Hügeln und mit allen Bergen. Wahrlich es hat Israel keine Hilfe, denn am Herrn, unserm Gott!'"[69]

Schneller nähert sich dem Heiligen Land vielmehr historistisch an, auch wenn er betont, dass er weder Geograph noch Archäologe oder Volkskundler ist. Er sieht es als eine „liebe Aufgabe"[70] und „heiligen Dienst"[71] an, dank Abstammung und Beruf als intimer Kenner des Landes, „den Spuren biblischer Vergangenheit nachzugehen"[72] und das Vergangene für den abendländischen Christen – Laien wie Theologen – lebendig zu machen. Diese Vermittlungsbemühung ist nicht dogmatisch, sondern frömmigkeitstheologisch ausgerichtet. Da der Mensch Erkenntnis in erster Linie durch sinnliche Vermittlung erlange, will Schneller mit anschaulichen Darstellungen dem europäischen Bibelleser helfen, die Erzählungen des AT und NT „mit eigenen Augen" zu sehen. Diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang begründet Schneller theologisch geschickt, indem er auf den hohen Anteil an Erzählungen in der Bibel verweist. Gott selbst „redet [...] nicht in abstrakten Moralsätzen, sondern in Erzählungen und Gleichnissen, die auf dem Boden des heiligen Landes gewachsen sind."[73] Offenbarungstheologie verbindet sich hier mit einer Art Metapherntheorie in frömmigkeitstheologischer Absicht. Das ist für Schneller auch notwenig, denn

„je anschaulicher uns die biblischen Geschichten werden, desto mehr drücken sie sich unseren Seelen ein, desto mehr werden wir angeregt, dem Ewigen und Bleibenden nachzusinnen, welches sich hinter den äußeren Erscheinungen verbarg und zugleich sich darinnen zum Ausdruck brachte."[74]

Allerdings stellt sich die Frage, wie eine derartige theologische Vermittlungsleistung „über den garstigen Graben der Geschichte" hinweg realisiert werden kann. Dass das Heilige Land um 1900 nicht mehr das gleiche war wie 2000–3000 Jahre zuvor, erkannte auch Schneller und skizzierte an Beispielen, wie rückständig sich Palästina aus seiner Sicht den Besuchern in der Gegenwart präsentierte.[75] Den Ansatzpunkt, um Geschichte und Gegenwart miteinander zu verbinden, sah Schneller – auch hier Dalman ähnlich – in der exakten „Beobachtung der heutigen Sitten des Morgenlandes, welche sich seit Jahrtausenden so wenig geändert haben."[76] Auf diese Weise umging er auch recht geschickt die Fragen der Bibelkritik. Von diesem Postulat ausgehend, griff Schneller auf seine langjährige Ortskenntnis, seine Vertrautheit mit den Sitten und Gebräuchen der indigenen Bevölkerung zurück – und übernahm die Rolle des Kultur- und Glaubensvermittlers.

---

[69] Ebd. (wie Anm. 66), 12f.
[70] Ebd. (wie Anm. 66), 13.
[71] Ebd. (wie Anm. 66), 14.
[72] Ebd. (wie Anm. 66), 13.
[73] Ebd. (wie Anm. 66), 14f.
[74] Ebd. (wie Anm. 66), 15.
[75] Ebd. (wie Anm. 66), 11 und 16.
[76] Ebd. (wie Anm. 66), 15.

Methodisch ging er in „Kennst Du das Land" wie auch in andern Büchern so vor, dass er biblische Geschichten literarisch gekonnt, spannend und anschaulich wiedergab und eigene Beobachtungen, ethnographische, religionshistorische und archäologische Zusammenhänge einfließen ließ. Im Grunde war Schneller vor allem ein begabter Nacherzähler der alten Geschichten, der in erbaulicher Absicht seine Eindrücke vor Ort in die Perspektive der alt- und neutestamentlichen Begebenheiten zurückprojizierte.[77]

„Kennst Du das Land" gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Teil schildert Schneller den Kontext der Weihnachtsgeschichte (Kapitel A), dann Jesu Aufwachsen in Nazareth (B), ehe er in Kapitel C „Biblische Spuren in Volk, Haus und Feld Palästinas" abhandelt, um sich schließlich der Passion Christi (D) zuzuwenden. Im zweiten Teil macht Schneller Vorschläge, welche Wanderwege seine Leser bei einer möglichen Reise wählen könnten, um auf den Spuren der Bibel das Heilige Land kennen zu lernen. Dass Schneller einen derartigen Abschnitt seinem Buch einfügte, macht deutlich, wie sehr er bereits für ein reisendes Publikum schrieb. Die Pointe dieser Reisebeschreibung besteht darin, dass er fesselnd von seinen eigenen Touren am Jordan zum Toten Meer oder auf Elias Spuren durch den Norden des Landes berichtete. Mal reitet er mit Pferd, Esel und Kamel, begleitet von einem Beduinenscheich und dem aufwändig uniformierten „mohrischen Kawaß des deutschen Konsuls".[78] Mal trifft er als Wanderer auf Einsiedlermönche und erlebt kleinere Abenteuer. Im Chan Hadrur lässt er vor dem Auge des Lesers das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lebendig werden; im Wadi Qelt schildert er, wie Elia sich auf der Flucht in einer Felsenschlucht versteckte. Schnellers Revitalisierungsversuche der biblischen Geschichten klingen manchmal wie Karl May-Romane, vermitteln aber in ihrer dichten Beschreibung „Lokalkolorit". Schneller schlüpfte tief in die Rolle des – manchmal etwas kulturpessimistischen – Landeskenners, der die Gegenwart aus dem Blickwinkel der Vergangenheit sah. Das Jericho des Alten Testaments beschreibt er so, als ob er selbst es erlebt hätte, um dann den harschen Kontrast zur Gegenwart zu illustrieren:

> „Es war eine prächtige Stadt, nicht nur in den Tagen, da Josua sie trotz ihrer hohen Mauern und Türme einnahm, sondern auch zu Christi Zeiten. Das heutige Jericho, ein Beduinenlager, dessen Wohnungen, aus Reisig, Schilf, Lehm und Erde errichtet, einen jämmerlichen Eindruck machen, steht weiter östlich. Aber treten wir ein im Geiste in die alte, weithin von Palmenwäldern umrauschte glänzende Stadt! Eine und eine halbe Stunde braucht man, um sie zu umgehen. An Priestern allein lebten zwölftausend daselbst. Und wie angenehm lebt sich's in dieser Stadt!"[79]

---

[77] Ähnlich urteilt, wenn auch in erwecklicher bzw. hagiographischer Perspektive H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 18: „Die Bedeutung von Ludwig Schneller liegt nicht nur darin, dass er ein Schilderer der Welt des Neuen Testaments, ja der Bibel überhaupt ist, sie liegt nicht nur darin, dass er ein Gegenwartserzähler, in mancherlei Hinsicht ein Dichter ist, der uns eine innere Werterhöhung durch seine Bücher schenkt, sondern ich sehe sie vielmehr in der eindringlichen, zwischen den Zeilen seiner Bücher stehenden Mahnung, dass Jesus Christus auch heute noch das einzige Heil ist, davon uns Rettung kommen kann."

[78] Vgl. L. Schneller, Kennst Du das Land ? (wie Anm. 66), 327.

[79] Ebd. (wie Anm. 66), 334.

Das Mittel der Kontrastierung wählte Schneller regelmäßig, wohl um gegenüber dem (unkundigen) Leser seine Rolle als Experte zu unterstreichen, der um die feinen oder auch offenkundigen Unterschiede zwischen damals und heute wusste und zudem eine romantische Orientsehnsucht zu schaffen in der Lage war.

Offen bleibt bei derartigen Beschreibungen, ob sich der Leser von Schnellers desillusionierenden Schilderungen des zivilisatorischen Status quo abgeschreckt oder gerade angezogen sah. Zudem lässt sich fragen, ob die ernüchternden Schilderungen der palästinischen Gegenwart nicht auch Schnellers historistisches Vorgehen im Detail konterkarieren, denn trotz mancher plausibler jahrhundertlanger Traditionen werden doch auch die langfristigen Veränderungen in seinen Büchern offenkundig.

Grundsätzlich war ein gediegener, geo-religiöser Kulturtransfer vom Orient nach Europa und zurück intendiert: Schneller lieferte bestimmte *Images*, die die Wahrnehmung der Leser prägten, sie aber gleichzeitig auf die Realität neugierig machen sollten, möglicherweise um vor Ort genau jene *Images* zu suchen. In einem weiteren Schritt konnte dann der Leser selbst mit alten/neuen *Images* wieder nach Hause fahren und seinerseits zum Vermittler einer bestimmten Orientsicht werden. Der Erfolg seiner Bücher zeigt, dass in bibellesenden Kreisen das Bedürfnis nach derartigen kulturell-theologischen Vermittlungsleistungen groß war.

Schnellers Orient-Bücher fielen in eine Zeit, in der der Tourismus und die Reiseliteratur eine erste Blüte erlebten. Speziell in der Zeit der Weimarer Republik, als sich Schnellers Bücher gut verkauften, boomte der Büchermarkt. Fotobände, Reiseessays, die Reiseberichterstattung in der Presse und sogar Reise- und Kultur-Filme in den Kinos fanden ihre Käufer, Leser und Zuschauer. Schnellers reichhaltiges Œuvre passte also in den Geist der Zeit.[80]

Das Interesse an fremden Ländern und Kulturen mag mit der Faszination für die moderne Technik und neue Kommunikationsmöglichkeiten zu tun gehabt haben. Zeitgenössische Publizisten und Kulturtheoretiker wie etwa Siegfried Kracauer sahen darin Potentiale, warnten aber auch vor einer Flucht aus der eigenen Wirklichkeit in andere Sphären. Die Technisierung der Reise führte nicht selten zu einer dekadenztheoretischen Betrachtung der sich nun auch modernisierenden exotischen Regionen, was zu einer gegenläufigen Deutung führe: Der Reisende suche nach „technikfreien und technikfernen Räumen", betone die „andere Erfahrung" und verstärke so sein Bildungs(reise)erlebnis.[81] Für Kracauer hatte die ‚Reisesucht' sogar eine theologische Dimension. Das mechanisierte und rationalisierte Leben in der modernen Welt habe seine Doppelexistenz zwischen Diesseitsbefangenheit und Jenseitsbedürf-

[80] Zur Reiseliteratur vgl. Bernhard Weyergraf (Hg.), Literatur der Weimarer Republik 1918–1933, München-Wien 1995, 568–600, hier: 568. Vgl. zur Forschung auch Peter J. Brenner (Hg.), Der Reisebericht: die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Frankfurt/Main 1989; ders., Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, Tübingen 1990, und ders. (Hg.), Reisekultur in Deutschland: von der Weimarer Republik zum „Dritten Reich", Tübingen 1997 sowie Holger Thomas Gräf/Ralf Pröve (Hgg.), Wege ins Ungewisse. Eine Kulturgeschichte des Reisens 1500–1800, Frankfurt/Main 1997; Hermann Bausinger/Klaus Beyrer/Gottfried Korf (Hgg.), Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus, München ^{2}1999.

[81] Vgl. B. Weyergraf (Hg.), Literatur der Weimarer Republik 1918–1933 (wie Anm. 80), 571.

tigkeit verloren. Die Möglichkeit, sich als Reisender räumlich und zeitlich vom Alltag zu entfernen, sei eine Art innerweltliches Surrogat des einstigen Transzendenzbedürfnisses.[82]

Diese Beobachtungen treffen partiell auch auf Schnellers Bücher zu. Er ist zwar nicht grundsätzlich technikfeindlich, aber die Errungenschaften der Moderne dienen ihm doch als illustrierendes und kontrastierendes Mittel, um die Dignität der biblischen Zeiten zu betonen. Auch er will dem Leser bzw. dem potentiellen Reisenden das Erlebnis einer anderen, tieferen, geo-religiösen Erfahrung vermitteln. Im Gegensatz zum säkularen Reisenden bzw. Reiseschriftsteller ist die theologische Dimension des Reisens bei Schneller aber explizit gegenwärtig und nicht etwa nur Surrogat für eine verlorene Transzendenz. Modernisierungstheoretisch könnte man sagen, dass sich Schneller gerade die technischen Errungenschaften zunutze macht, um ein verstärktes, auf den ersten Blick, aber eben nur dann, vielleicht überkommenes Empfinden und Verstehen zu fördern. Das zeigt im Umkehrschluss, wie sehr eine traditionelle, konservativ-biblisch orientierte Frömmigkeitstheologie protestantischer Prägung ihren Ort in der Moderne hatte.

Die Forschung hat gezeigt, dass es in der Weimarer Republik auch zu einer Ausdifferenzierung der Autoren von Reiseliteratur kam. Neben Reisejournalisten gab es Reisedichter, Frauen ergriffen das Wort, neben den Angehörigen akademischer Berufe schrieben auch Arbeiter, Gewerkschafter und Ingenieure. Neben traditionelle Gattungen wie den Reise- und Länderbericht, das Reisebuch und den Kultur- und Bildungsführer, tritt nun die bebilderte Reportage, die soziale Dokumentation und der anonyme, dem Reportageroman ähnliche, Reiseroman.[83]

Ludwig Schneller sitzt als Reiseautor zwischen den Stühlen. Sein Anliegen ist frömmigkeitstheologisch-erbaulicher Natur; als – mitunter sozialkritischer – Bildungsreisender ist er irgendwo zwischen Karl May, Baedeker, Gustaf Dalman und Lawrence von Arabien sowie als Dokumentar der von der Zivilisation ebenfalls erfassten Welt des nur scheinbar unveränderlichen Ostens einzuordnen. Das Land der biblischen Geschichten ist für ihn keine austauschbare Größe. Schneller begegnet – das unterscheidet ihn etwa von dem damals populären Reiseschriftsteller Richard Katz[84] – dem Nahen Osten deshalb nicht wertneutral. Für ihn sind die Reiseziele nicht austauschbar, sondern gedächtnisgeschichtlich bedeutsam.[85]

Unstrittig ist in der Forschung, dass Reise-Darstellungen soziale Wirklichkeit entscheidend mitprägen. In einem Werk über ferne Länder werden nicht nur Informationen gegeben, sondern auch ästhetische, kulturelle Wirklichkeiten bzw. Images konstruiert – das gilt nicht zuletzt für Regionen mit geo-religiöser Bedeu-

---

[82] Ebd. (wie Anm. 80), 569.
[83] Ebd. (wie Anm. 80), 572.
[84] Ebd. (wie Anm. 80), 574.
[85] Was Palästina angeht, so scheint eine weltanschaulich neutrale Berichterstattung in den 1920er und 1930er Jahren unmöglich gewesen zu sein. Begeisterung für das zionistische Aufbauwerk steht unverkennbarer Antisemitismus gegenüber. Vgl. B. Weyergraf (Hg.), Literatur der Weimarer Republik 1918–1933 (wie Anm. 80), 577 und Wolf Kaiser, Palästina-Erez Israel: Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg. Hildesheim 1992.

tung.[86] Reisen und die ihm korrespondierende Reflexion sind eine Form kultureller Praxis, deren Interaktion kulturhistorisch untersucht werden kann,[87] denn das, „was als getreue Beschreibung erscheint, ist das Produkt historisch variabler, komplexer sprachlicher Verfahren."[88]

Frömmigkeitstheologische Reiseliteratur betreibt damit auch eine Art geo-religiöses „mental mapping"[89], setzt damit neben der religiösen Mentalitätsstabilisierung also auch ganz konkrete Reiseziele auf die Tagesordnungen von Kirchengemeinden und christlichen Reiseveranstaltern. Schnellers geo-religiöse Schriftstellerei steht somit auch in einem gesellschaftlichen Korrespondenzverhältnis zur Professionalisierung des Tourismuswesens, das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Heilige Land als Ziel entdeckt hat und von Reiseagenturen wie Thomas Cook und American Express bis zu Biblischen Reisen professionell-reproduzierbar und kultur-tourismusökonomisch fixiert wurde.[90]

Um die Konstruktion und Repräsentation der von Schneller bereisten Länder im Allgemeinen analysieren zu können, müsste man seine literarische Binnenentwicklung nachzeichnen, was an dieser Stelle nicht zu leisten ist.[91] Was sich jedoch – wie oben geschehen – zeigen lässt, sind die Textstrategien und die stilistischen Eigenheiten, mit denen Schneller einen ganz bestimmten Adressatenkreis erreichen will und aus denen seine Intentionen deutlich werden. Außerdem lassen sich die Schriften recht gut in zeitgenössischen Kommunikationsprozessen verorten.[92] Schwieriger eruieren lassen sich dagegen die intertextuellen Bezüge, also die Autoren und Werke, gegen die er sich abgrenzt bzw. auf die er Bezug nimmt. Unklar bleibt etwa bei vielen kulturhistorischen Exkursen, ob sich Schneller diese selbst erarbeitet hat oder ob er sie aus zeitgenössischen Standardwerken – wie denen Dalmans – abgeschrieben hat.[93]

---

[86] Vgl. Arnd Bauerkämper/Hans Erich Bödeker/Bernhard Struck, Einleitung, Reisen als kulturelle Praxis, in: dies. (Hgg.), Die Welt erfahren. Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis heute, Frankfurt-New York 2004, 9–29, hier 24f.

[87] So A. Bauerkämper/H.E. Bödeker/B. Struck, Einleitung (wie Anm. 86), 9.

[88] Ebd. (wie Anm. 86), 24.

[89] Vgl. dazu A. Bauerkämper, Einführung, in: A. Bauerkämper/H.E. Bödeker, B. Struck (Hgg.), Die Welt erfahren (wie Anm. 86), 33–41, hier: 36.

[90] Vgl. Timothy Larsen, „Thomas Cook, The Holy Land Pilgrims, and the Dawn of the Modern Tourist Industry", in: Robert N. Swanson (Hg.), The Holy Land, Holy Lands, and Christian History, Woodbridge 2000, 329–342. Allgemeiner: James Buzard, The Beaten Track. European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1800–1918, Oxford 1993.

[91] Vgl. A.Bauerkämper/H.E. Bödeker/B. Struck, Einleitung (wie Anm. 86), 21.

[92] Ebd. (wie Anm. 86), 22.

[93] Neben G. Dalmans Werken wäre alternativ auch an die Schriften des arabisch-lutherischen Pastors und Sprachkundlers Said Abbud bzw. den Arzt und Volkskundler Taufik Canaan zu denken, die L. Schneller beide aus den protestantischen Kreisen Jerusalems gekannt haben dürfte. Vgl. Said Abbud (Hg.), 5000 arabische Sprichwörter aus Palästina: arabischer Text in der Volkssprache in vokalisierter Schrift aufgenommen, mit schriftlichen Erklärungen versehen und in Zusammenarbeit mit M. Thilo und G. Kampffmeyer hg. von S. Abbud, Berlin 1933. Dazu: Georg Kampffmeyer, Glossar zu den 5000 arabischen Sprichwörtern aus Palästina, Berlin 1933. Vgl. Taufik Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, Hamburg 1914; ders., Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine, Facsimilie-Reprint der Originalausgabe von 1927, Jerusalem o. J.; ders., The Child in Palestine Arab Superstition, in: The Journal of the Palestine Oriental Society 7 (1927), 159–186; ders., „The Palestine Arab House: Its Architecture and Folklore", in: The Journal of the Palestine Oriental Society 12.1932, 223–247, und 13.1933, 1–83.

Dieser Frage müsste die weitere Forschung klären. Es dürfte aufgrund der zumeist fehlenden Fußnotenapparate und Literaturverzeichnisse ein schwieriges Unterfangen sein.[94] Für die erbauliche Zielsetzung genügte allerdings ein Bibelstellenregister.

Ähnlich akzentuiert wie sein Erstlingswerk ist das Mose-Buch „Durch die Wüste zum Sinai".[95] Hier arbeitet Schneller gleich zu Beginn aktuelle Bezüge ein, indem er die Bedeutung des Suezkanals beschrieb, den er als Wunderwerk der Technik pries und ihn als Symbol für den international angestoßenen Modernisierungsprozess im Nahen Osten wertete:

> „Merkwürdig, was für eine neue Welt nach Jahrtausenden langem Schlaf in dieser frühen todeseinsamen Wüste entstanden ist, seitdem Ferdinand von Lesseps [der Erbauer des Suezkanals, R.L.] die beiden Meere durch den weltverbindenden Kanal zusammengeführt hat! Noch vor wenigen Jahrzehnten betrat nie eines Europäers Fuß diese Einöden. Nur der schweißende [sic !] Beduine berührte die Gefilde des Todes, und wenn er vorübergegangen war, so deckte der wehende Flugsand seine Spur schnell wieder zu. Wie ganz anders heute! Man befindet sich geradezu in einem Brennpunkt des Weltverkehrs. Der schwimmende Suezkanal zieht eine Ader leuchtenden Lebens durch die Wüste. Dampfer aller seefahrenden Nationen kreuzen sich hier auf ihren Wegen nach Europa, Asien, Afrika, Amerika, Australien. Und dies Ismailija [die Hafenstadt am Suezkanal, RL] schaut wie ein aus dem Sande der Wüste geborenes, lachendes Kind hinaus auf den blauen Timsahsee und die belebteste Wasserstrasse der Welt."[96]

Gleichwohl machte Schneller deutlich, dass ihn gerade nicht die Faszination der Technik nach Ägypten gelockt habe. Vielmehr ziehe es ihn wegen der Gestalt des Mose und dessen geschichtlich bedeutsamem Exodus auf die „erhabene Weltbühne" der Sinaihalbinsel, wo der „Allmächtige selbst mit seinem Volke die handelnden Personen, die ganze Menschheit aber die Zuschauerschaft gebildet" habe.[97] Diesmal bediente sich Schneller einer Theater-Metaphorik für den Einstieg zu seiner geo-religiösen Sinai-Darstellung. Auf diese Weise ließen sich leicht Nähe und Distanz zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem herstellen. Schneller zeigte sich hier als gekonnter kultur- und theologiegeschichtlicher Vermittler und Wiederentdecker eines nur noch mittelbar zugänglichen Mnemotops.

Die Brücke zum historischen Verstehen bildete für Schneller allgemein die These von der Unveränderlichkeit der einheimischen Sitten und Gebräuche. Sie besaß ungemeine Vorzüge, konnte doch dadurch eine biblisch-biblizistische Frömmigkeitstheologie geo-religiös und ethnographisch gefestigt werden. Dadurch wurde einerseits für das fromme Gemüt eine Nähe zu den alt- wie neutestamentlichen Geschichten hergestellt; andererseits machte ja auch Schneller die Differenz von gestern und heute deutlich. Er prägte damit eine Mentalität mit, dank derer sich eine religiös-politisch konservative und gleichzeitig modern-zivilisatorisch westliche Christenheit den Völkern des Orients überlegen fühlte. In Anlehnung an Assmanns eingangs erwähnte Mnemotechniktheorie vermengen sich hier kalte und heiße Erinnerungsoptionen. Die statisch-unveränderliche-kalte Welt der indigenen Völker wurde zur Erwärmung des frommen Gemüts im Westen erhitzt, ohne dass allerdings die heiße

---

[94] Vgl. zu dieser Problematik Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hgg.), Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985.

[95] Vgl. Ludwig Schneller, Durch die Wüste zum Sinai. In Moses Spuren vom Schilfmeer bis zum Nebo, Leipzig 1910.

[96] Ebd. (wie Anm. 95), 5.

[97] Ebd. (wie Anm. 95), 6.

Erinnerung zu einer fundamentalen Verkehrung der religiös-sozialen Verhältnisse geführt hätte. Dieser heiß-kalte Erinnerungsmix dürfte kennzeichnend für eine neupietistische Frömmigkeitstheologie um 1900 gewesen sein.

4. Der politische Prediger und Publizist

Die politische Publizistik Ludwig Schnellers zeichnete sich durch eine dezidiert kaisertreue, patriotische und antisozialistische Haltung aus. An Quellen sind vor allem seine Kriegspredigten und seine Kriegsbriefe aus dem Ersten Weltkrieg sowie seine monarchistischen Schriften überliefert, die ihn als typischen Vertreter eines obrigkeitsstaatlich denkenden Protestantismus ausweisen.[98] Tagespolitisch aktiv war Schneller nur selten, auch wenn er nach 1918 öffentlich für die Wiedereinführung der Monarchie kämpfte.[99] Der Publizist Erich Roth hat Schneller deshalb etwas spöttisch als „Herold" der Hohenzollern und als „lautstärksten Wortführer des evangelischen Deutschtums unter preußischer Führung" bezeichnet.[100] Doch überschätzt Roth damit die Position und den Einfluss Schnellers im deutschen Protestantismus. Als Theologe und Publizist darf Schneller aber unzweifelhaft als ein unkritischer, monarchistischer Panegyriker und ein Vertreter der Dolchstoßlegende angesehen werden. In seinen politischen Traktaten vertritt Schneller somit keinen sonderlich originellen Standpunkt, was aber im Blick auf das von ihm adressierte Publikum auch auf diesem Gebiet erneut eher Vor- als Nachteile brachte. Außer einer bereits erwähnten Stellungnahme zum Kirchenkampf, finden sich nach 1933 keine politischen Traktate aus seiner Feder mehr; seine theologischen oder reiseschriftstellerischen Projekte gab der Kölner Pfarrer dagegen nicht auf.

4.1 Ludwig Schneller und der Erste Weltkrieg

In seiner engen Verquickung von Frömmigkeit und nationaler Gesinnung zeigt sich Ludwig Schneller als Repräsentant des „Geistes von 1914"[101] – oder präziser: als einer derjenigen Theologen, die in ihren Kriegspredigten zur Konstruktion eines Geschichtsbildes, einer Identifikation mit dem Kaiserreich und einer religiösen Verklärung des Krieges beitrugen.[102] Neuerdings ist etwa von Jeffrey Verhey in Frage gestellt worden, dass sich das deutsche Volk bei Kriegsausbruch in einer berau-

[98] Vgl. etwa Kurt Hammer, Der deutsche Protestantismus und der Erste Weltkrieg, in: Francia 2.1974, 398–414.

[99] Vgl. die einschlägigen deutsch-nationalen und royalistischen Aussagen in Ludwig Schneller, Holt doch den Kaiser wieder!, Leipzig 1933; ders., Unser Kaiser (wie Anm. 28); ders., Königs-Erinnerungen, Leipzig 1926; aber auch in ders., Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land, Leipzig ^{2}1899; ders., Allerlei Pfarrherrn, Leipzig 1925.

[100] So Erich Roth, Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem, München 1973, 100f.

[101] Vgl. Roger Chickering, Das Deutsche Reich und der Erste Weltkrieg, München 2002, 24–29.

[102] Vgl. Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns". Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, darin die Aufsätze von Gangolf Hübinger, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, 233–247;

schenden Hochstimmung befand, die das sozial disharmonische deutsche Volk zusammenschweißte und Kaiser Wilhelm II. sagen ließ, er kenne keine Parteien, sondern nur noch Deutsche. Nach seinen Forschungen, die bisher aber noch kein ungeteiltes Echo fanden, gab es Kriegsbegeisterung wie Ratlosigkeit, waren die Reaktionen sehr stark generationen- und schichtenabhängig. Doch auch Verhey konnte bisher nicht überzeugend widerlegen, dass die Augusttage 1914 emotional aufgeladen waren.[103] Schneller, der den Kriegsausbruch im Orient erlebte, spürte wie viele Intellektuelle ein seit langem vermisstes Gemeinschaftsgefühl und ließ sich von der patriotischen Kriegsbegeisterung mitreißen. In seinen Kriegspredigten argumentiert er letztlich wenig originell, steht damit aber exemplarisch für weite Teile des deutschen Protestantismus, die im Weltkrieg einen übersteigertem Nationalismus anhingen und ihn auch mitprägten. Seine Sicht des Ersten Weltkrieges ist zum einen in den „Kriegsbriefen aus Palästina“ [104], zum anderen in einigen schriftlich überlieferten Predigten dokumentiert – allesamt als Quellen, die sich dem sogenannten grauen Schrifttum zuordnen lassen.

4.2 Die Kriegsbriefe aus Palästina

Die „Kriegsbriefe aus Palästina“ zeigen die für Schneller nicht ungewöhnliche Melange aus kulturgeschichtlich hochwertigem Reisejournalismus, religiöser Reflexion und Kommentierung zeitgeschichtlicher Begebenheiten. Der Titel „Kriegsbriefe“ ist irreführend, denn eigentlich handelt es sich bei dem 104seitigen Heft um eine Art Reisetagebuch einer wegen des Kriegsausbruchs vorzeitig abgebrochenen Inspektionsreise zum Syrischen Waisenhaus in Jerusalem im Juli/August 1914. Von Italien reiste er über Ägypten ins damals noch osmanische Palästina. Aus Kairo berichtete er ausführlich und kenntnisreich über die Bedeutung der Pyramiden und den Reichtum des Ägyptischen Museums, ohne zu offenbaren, ob diese Fachexpertise auf eigener Lektüre beruhte oder aus einem Reiseführer abgeschrieben wurde. In Jerusalem und Bir Salem blieb er wegen der politischen Ereignisse kaum eine Woche, um über Ägypten, Sizilien, das italienische Festland und Stuttgart nach Köln zurückzureisen. Unter historischen Gesichtspunkten sind die „Kriegsbriefe“ interessant, weil sie – ergänzt durch aussagestarke Fotografien, deren Schöpfer nicht genannt wird – eine Art Resonanzboden der ersten Kriegstage an der Peripherie Europas bilden. Schneller schilderte, wie die Nachrichten vom Kriegsausbruch – und die damit verbundenen Schuldzuweisungen an die jeweiligen Kriegsgegner – in den Orient übermittelt wurden. Während das englisch regierte Ägypten per Kabel vergleichsweise schnell

---

Wolfgang J. Mommsen, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, 249–261; Gerd Krumeich, „Gott mit uns?“ Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, 273–283.

[103] Vgl. dazu Jeffrey Verhey, Art. Augusterlebnis, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hgg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn 2003, 357–360, hier: 358 und ders., Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft, Hamburg 2000 sowie Christian Geinitz, Kriegsfrucht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914, Essen 1998.

[104] Vgl. Ludwig Schneller, Kriegsbriefe aus Palästina, Köln 1915. Für den Hinweis auf diese Publikation danke ich Dr. Irmfried Garbe von der Universität Greifswald.

über den neuesten Stand informiert wurde, erschien Palästina informationstechnologisch rückschrittlicher.[105] Dagegen ließen die rasch erfolgten Truppenaushebungen auch dort den Ernst der Lage erkennen.[106]

Politisch beobachtete der Kölner Theologe und Publizist, dass die pro-russischen orthodoxen Klöster in Jerusalem anti-deutsche Nachrichten streuten und im Kaiser den „Friedensbrecher" sahen[107], während unter den Muslimen Ägyptens eine anti-englische Haltung dominierte, die aus der langen Besetzung des Landes durch das Vereinigte Königreich (1882–1956) resultierte.[108] In dieser Hinsicht konvenierte Schneller – selbst „tief erschüttert" über den Kriegsausbruch – mit den Arabern. Er hielt das Deutsche Reich und seinen „Friedenskaiser" für unschuldig.[109] Die englische Kriegserklärung bezeichnete er als „Judastat" und kaltblütigen, hinterrücks begangenen „Dolchstoß".[110] Das waren gängige Stereotypen; bemerkenswert ist allerdings, dass Schneller den Terminus „Dolchstoß" bereits bei Kriegsbeginn – wenn auch in einem anderen Zusammenhang als nach 1918 – verwendet. Zurück in Köln, wurde Schneller intensiv mit der Kriegsrealität konfrontiert. Er selbst übernahm seelsorgerliche Aufnahmen in Kölner Feldlazaretten, kümmerte sich als der vom Generalkommando ernannte „Turkopastor" um Verwundete und Kriegsgefangene aus Afrika und dem Nahen Osten.[111] Seine Sprachkompetenz, Länderkunde und seine Kenntnis des islamischen Glaubens ermöglichten im Gefangenenlager in Köln-Wahn manches Gespräch.

4.3 Kriegspredigten

Nach meinen Recherchen liegen insgesamt sechs Kriegspredigten Schnellers aus den Jahren 1914 und 1915 als eigenständige Drucke vor, auf die hier eingegangen werden soll. Politische und homiletische Stellungnahmen aus der Syrischen-Waisenhaus-Vereinszeitung „Bote aus Zion" bleiben an dieser Stelle unberücksichtigt.

---

[105] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 40: „Palästina ist ein Land ohne Presse. Während ich in Kairo täglich die neuesten Telegramme erhalten hatte, wusste hier noch niemand etwas Sicheres über die welterschütternden Ereignisse in Europa. So war ich für alle Europäer, die mich schon in der Hafenstraße in Jafa [sic!] umringten, die lebendige neueste Zeitung."

[106] Ebd. (wie Anm. 104), 41–44.

[107] Ebd. (wie Anm. 104), 53.

[108] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 68–72. Zur englischen Ägypten-Politik vgl. William Travis Hanes III., Imperial Diplomacy in the Era of Decolonization: the Sudan and Anglo-Egyptian Relations, 1945–1956, Westport 1995; Bruce Westrate, The Arab Bureau. British Policy in the Middle East, 1916–1920, University Park 1992; John Darwin, Britain, Egypt and the Middle East. Imperial Policy in the Aftermath of War 1918–1922, London 1981; John Marlowe, Anglo-Egyptian Relations, 1800–1953, London 1954.

[109] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 39, 78f.

[110] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 85. Die beiden anderen Kriegsgegner sah er mit einer Mischung aus sportivem Kampfgeist und Rassismus, ebd. (wie Anm. 104), 85: „Den Franzosen nehmen wir's nicht übel, wenn sie Revanche holen wollen, wenn sie können. Den Russen ist's schließlich auch nicht so zu verdenken, es ist der alte Hass des Halbasiaten und Slaven gegen die überlegene germanische Rasse." Das Gegenbild dazu war Österreich, dass er als treuen Bundesgenossen porträtiert.

[111] Ebd. (wie Anm. 104), 91.

Die ersten drei, in Köln gehaltenen Predigten vom 6. September, 4. Oktober und 25. Oktober 1914 verlegte Schneller im Selbstverlag in Heftform und stellte den Gewinn Kriegsopfern zur Verfügung.[112] Diese Predigten können als typische Beispiele der Kriegspredigt im Ersten Weltkrieg angesehen werden, wie sie Wilhelm Pressel analysiert hat.[113] Sie lassen sich der Gattung der „Themapredigt" zuordnen, die in zwei bis vier Teile gegliedert ist und einen zentralen Gedanken des Bibeltextes entfaltet bzw. sich um ein Ereignis der Zeitgeschichte dreht, das in verschiedenen Unterthemen abgehandelt wurde.[114] Im Fokus stand der Krieg – er war quasi der Kasus, über den es zu predigen galt, er wurde gar zum heuristischen Prinzip der Kriegspredigt.[115] Auffälligerweise trat in diesem Kontext die auszulegende Perikope in den Hintergrund. Rhetorisch prägten allegorisierende Textparaphrasen, Stichwortassoziationen und eine Militarisierung der Sprache die Homiletik der Kriegsjahre. Der Bezug zum Bibeltext blieb häufig sekundär, exegetische Vorarbeiten entfielen meist, dafür dominierte die pädagogische Ausrichtung, schien der Krieg doch auch wieder kirchenferne Bevölkerungsschichten in die Gottesdienste zu bringen, wie auch Schneller in seinen Predigten wiederholt betonte. Allerdings zeigt ein Blick in die Statistiken etwa für das Rheinland und Westfalen, dass die Abendmahlszahlen 1914/15 um 4–5% anstiegen, um dann 1917 wieder auf das Niveau von 1913 zu gelangen. Es gab also keine fundamentalen Veränderungen der gottesdienstlichen Partizipation.[116]

Nach Pressel gehört zu den inhaltlichen Kennzeichen der Kriegspredigt

> „das Verständnis der Geschichte als Offenbarung des göttlichen Geistes, das Verständnis des Protestantismus lutherischer Prägung als dem deutschen Wesen gemäßeste Form des Christentums, die Überzeugung, dass der ständisch gegliederte, preußisch-deutsche Machtsstaat die deutsch-protestantischem Denken adäquateste Staatsform sei, sowie der Glaube an die kulturelle und religiöse, gelegentlich auch an die rassische Überlegenheit des deutschen ‚Volksgeistes'."[117]

Theologisch auffällig ist, dass die Christologie in den Kriegspredigten zugunsten der – allerdings mitunter etwas amorphen – Gotteslehre zurücktritt. Auf diese Weise ließ sich leicht ein Gott der sittlichen Weltordnung, eine hypostatisierte Idee der Menschheitsentwicklung oder ein Nationalgott konstruieren.[118] Geschichtstheologisch wurde der Krieg zudem als Buß- und Reinigungsakt für das Deutsche Volk be-

---

[112] Vgl. Ludwig Schneller, Drei Kriegspredigten in der Kirche zu Cölln (Marienburg) gehalten von D. Ludwig Schneller, Köln 1914, 16.

[113] Vgl. Wilhelm Pressel, Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1967. Er erwähnt L. Schneller im Literaturverzeichnis, analysiert ihn aber nicht eigens.

[114] Vgl. W. Pressel, Die Kriegspredigt (wie Anm. 113), 64ff.

[115] Ebd. (wie Anm. 113), 42ff.

[116] Vgl. Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Band 4: Westen, Berlin-New York 2001, 451: zur rheinischen Landeskirche und 582: zu Westfalen. Im Rheinland kommunizierten 1913 19,6% der Gläubigen, 1914 23,4%, 1915 22,4%, 1916 20,9%, 1917 19,2%, 1918 19,1% - in Westfalen waren es 1913: 27,5%, 1914 32,0%, 1915 28,1%, 1916 26,9%, 1917 24,9%, 1918 24,9%. Die Zahlen zeigen also nach einem gewissen Anstieg 1914/1915 ein hohes Maß an Kontinuität.

[117] Vgl. W. Pressel, Die Kriegspredigt (wie Anm. 113), 75.

[118] Ebd. (wie Anm. 113), 177–187 und 180–194.

trachtet[119], das sich den Versuchungen der Moderne und moralischen Verfall hingegeben hatte. Der Ruf zur Einheit des Volkes dominierte die Kriegspredigt ebenso wie nationalistische Durchhalteparolen, sittliche Ermahnungen sowie Trost für die Angehörigen der im Krieg gefallenen Soldaten, deren Tod nicht selten als heldenhafter Akt verklärt wurde. Klassische biblische oder systematisch-theologische Termini wurden in der Kriegspredigt ihres eigentlichen Sinngebrauchs beraubt und sehr allgemein als auswechselbares Etikett „der im Rahmen des Gottesgedankens oder der Ethik zu verhandelnden Phänomene" gebraucht.[120]

Ein Blick auf die Kriegspredigten Ludwig Schnellers zeigt, dass sich eine ganze Reihe der genannten Charakteristika bei ihm finden. Während die erste, am 6. 9. 1914 gehaltene Predigt Psalm 46 zur Grundlage hatte und von Schneller mit „Ein feste Burg ist unser Gott" überschrieben wurde, wandte er sich am 4. 10. 1914 Psalm 3 „Auf, Herr, und hilf mir!" zu, um schließlich drei Wochen später über das „Vaterunser in Kriegszeiten" zu sprechen. Duktus und Inhalt der drei Predigten unterscheiden sich nur unwesentlich. Alle drei Ansprachen sind sehr stark vom Kontext der Aufbruchstimmung der ersten Kriegswochen geprägt. Schneller nahm die Ängste und Erwartungen der Bevölkerung auf und pries die durch den Krieg bewirkte – aus heutiger Sicht scheinbare – religiöse Erneuerung des deutschen Volkes, die sich in Massengottesdiensten und einer überall spürbaren Innerlichkeit niederschlug.

Wie bereits in den „Kriegsbriefen" deutete Schneller den Kriegsausbruch theologisch vor allem als göttliches Bußgericht, das Deutschland verdient habe, weil es sich in den „langen Friedensjahren" dem Unglauben, der Gottesvergessenheit, dem Materialismus, der Genusssucht, unsittlichen Lebensweisen und anderen Untugenden hingegeben habe.[121]

Gleich der Einstieg zur ersten Kriegspredigt arbeitete rhetorisch mit einer Dichotomie, deren Bestandteile gegensätzlichen Logiken gehorchten: „Nach den sich jagenden Kriegsnachrichten dieser Woche seid ihr hierher gekommen, um euch in stiller Sonntagsstunde vor Gott zu sammeln."[122] Der Gottesdienst wurde zur Gegenwelt der lebensweltlichen Erfahrungen, der Pfarrer kraft Amtes zum Deuter des Weltgeschehens sub specie aeternum. Indem der Pfarrer die Gemeinde in der zweiten Person Plural ansprach und die Begrüßung nicht inkludierend formulierte, trat er als Gegenüber der Gläubigen in Erscheinung. So korrespondiert seine Position mit der Funktion des Gottesdienstes als eines im Verhältnis zur Lebenswelt ganz anderen Erlebnisses. Allerdings hielt Schneller diese Perspektive nicht durch, wechselte gelegentlich auch in die erste Person Plural, etwa wenn er im zweiten Absatz sagt: „Wir haben uns hier versammelt, um zu Gott aufzublicken. Denn mit ihm haben wir es jetzt zu tun."[123]

Inhaltlich waren Schnellers Predigten nichts anderes als ein großer geschichts- und gerichtstheologischer Kriegsdeutungsversuch: Dieses Anliegen wurde am Anfang der zweiten Kriegspredigt „Auf, Herr und hilf mir" leitmotivisch dargelegt: Die

[119] Ebd. (wie Anm. 113), 70.
[120] Ebd. (wie Anm. 113), 176.
[121] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 86.
[122] Vgl. L. Schneller, Drei Kriegspredigten (wie Anm. 112), 3.
[123] Ebd. (wie Anm. 112), 3.

Predigt sei ja kein „Vortrag über den Krieg", sondern das Bemühen, „die gewaltigen Ereignisse [...] in das Licht Gottes zu rücken [...]."[124]

In der ersten Kriegspredigt sprach Schneller davon, der Königsmord eines „verkommene[n] serbische[n] Student[en]" habe einen kleinen Stein ins Rollen gebracht, aus dem Gott „eine Lawine" hat werden lassen, „die sich zermalmend über ganz Europa, ja über die ganze Welt wälzt." Gott schreite „im Schlachtensturm und Kampfgewühl durch die streitenden Völker und bereitet Entscheidungen vor, von deren Größe und Schwere sich heute noch kein Mensch eine Vorstellung machen kann."[125] Mit Hilfe solcher gewaltreichen Metaphern wollte Schneller auf den eigentlichen Akteur der Geschichte verweisen, verlor aber die historisch-politischen Handelnden und deren Motivationen völlig aus dem Blick.

In dieser noch unüberschaubaren Situation sah Schneller die Psalmen, genauer gesagt: die Rachepsalmen als Hilfe an.[126] Sie sollten in ihrer politischen wie theologischen Bedeutung restituiert werden, drückten sie doch in Schnellers Augen am präzisesten das aus, was die Menschen in Deutschland empfanden. Damit verband der Kölner Pfarrer sein Verständnis des Krieges als Bußgericht über die „Gottlosigkeit und Zügellosigkeit" der „langen Friedenszeit". Frieden erscheint in diesen Sätzen fast als die Vorbedingung ethischer Verrohung.[127] Als Beispiele nannte Schneller die Fixierung auf die „Persönlichkeit", auf Geld, die Genusssucht, „schamlose Kleidermode, unzüchtige Tänze" sowie eine erschreckende „Gottesvergessenheit". Der Krieg war deshalb für Schneller das notwendige reinigende Sturmgewitter, dass die „Miasmen dieser undeutschen Gottlosigkeit weggefegt" habe.[128] Das deutsche Volk habe im Angesicht der mächtig sich erhebenden Feindnationen seine sozialen Friktionen überwunden und dank des kaiserlichen Vorbilds und Aufrufs gemeinsam wieder zum Gebet gefunden.[129] Schneller zeigte sich von den „ganzen Völkerwanderungen" in die Kirchen beeindruckt und sah darin seine theologische Geschichtsdeutung bestätigt. Daraus zog er den Schluss, dass das deutsche Volk den „stärksten und mächtigsten Alliierten: Gott selbst" auf seiner Seite wissen dürfe.[130] Christus spielte hier, Pressels Beobachtungen lassen sich für Schneller bestätigen, weder eine homiletische noch eine geschichtstheologische Rolle. Ein Motiv durchzog Kriegspredigten wie Kriegsbriefe: Deutschland – insbesondere sein „Friedenskaiser" – war am Kriegsausbruch unschuldig.[131] Schneller führte keine Diskussion über eine verfehlte Weltpolitik, die Flotteninitiative, das Bündnissystem oder den deutschen Imperialismus.[132]

---

[124] Ebd. (wie Anm. 112), 11.
[125] Ebd. (wie Anm. 112), 3f.
[126] Ähnlich: L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 86.
[127] So L. Schneller, Drei Kriegspredigten (wie Anm. 112), 4.
[128] Ebd. (wie Anm. 112), 5.
[129] Ebd. (wie Anm. 112), 6f.
[130] Ebd. (wie Anm. 112), 6 und 13.
[131] Ebd. (wie Anm. 112), 7f.
[132] Diese Fragen spielten ja in der berühmten Fischer-Debatte der 1960er Jahre eine Rolle – vgl. dazu Fritz Fischer, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914–1918, Düsseldorf 1961, sowie einführend zur Diskussion Matthias Peter/Hans-Jürgen Schröder (Hgg.), Einführung in das Studium der Zeitgeschichte, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994,

Der heutige Leser ist allerdings ein wenig überrascht, wie schnell sich in Schnellers Perspektive das harsch kritisierte Land innerhalb von wenigen Wochen aus einem Sündenbabel zu einem neuen „Volk Gottes" entwickeln konnte,[133] das entspannt und siegessicher den weiteren Kriegsverlauf auf sich zukommen lassen konnte.[134]

Die beiden anderen Kriegspredigten des Jahres 1914 setzten inhaltlich keine neuen Akzente, variierten aber die Kommentierung der politischen Ereignisse und ihre geschichtstheologische Deutung. Nicht anders ist der Grundton der beiden anderen aus 1915 stammenden Predigten „Die Farbe der Wahrheit"[135] und „Der Glaube des Generals"[136] sowie seiner Pfingstpredigt von 1915. In ihr deutete Schneller den Krieg erneut in erbaulich-innerliche Kategorien.[137] Nicht ohne Pathos sprach er vom friedlosen Menschenherz, das seinen Gott verloren habe und das Leben verdüsternder Schuld. Sinn des Lebens sei das „Warten auf Gott", das vom Glück oder Unglück des Lebens, sozialen Auf- oder Abstieg unabhängig mache. Warten wird hier zur Grundmetapher des Lebens. Nicht nur der heiligen Einfalt wird hier das Wort geredet, sondern Enttäuschungen sogar als „Engel Gottes" gedeutet.[138] Dass der Sieg nicht so schnell wie erwartet kam, sah Schneller als Teil des göttlichen Gerichts an. Noch viele unsaubere Seelen müssten mit heiliger Glut gereinigt werden. Der Pfarrer erscheint hier als derjenige, der den Blick hinter die welt- und heilsgeschichtlichen Kulissen werfen darf und den Krieg von höherer Warte zu deuten versteht. Der Krieg wird – Schneller denkt hier ähnlich wie Ernst Jünger – zum dezionistischen[139], ja religiös-moralischen Ereignis. Ohne interpretatorisch zu weit greifen zu wollen, gewinnt die Sakralisierung des deutschen Volkes bzw. des Krieges als Läuterungsprozess für das deutsche Volk durchaus Konturen, die auf einer Meta-Ebene mit der geo-religiösen Verehrung des Heiligen Landes vergleichbar sind: Beide „Topoi" schaffen eine unmittelbare Nähe zu Gott.

Am Ende der zweiten, noch stärker jedoch am Ende der dritten Kriegspredigt schlugen Schnellers Ausführungen schließlich in die Bitte um, Gott möge den Krieg mit seinen Belastungen in absehbarer Zeit beenden.[140] Schon die Schlussseite seiner „Kriegsbriefe" endete mit einem pathetischen Anklang an die Weihnachtsgeschichte,

---

68–83, ausführlicher W. Jäger, Historische Forschung und politische Kultur in Deutschland. Die Debatte 1914–1980 über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs, Göttingen 1984, sowie Konrad H. Jarausch, Der nationale Tabubruch. Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik in der Fischer-Kontroverse, in: Martin Sabrow/Ralph Jessen/Klaus Große Kracht (Hgg.), Zeitgeschichte als Streitgeschichte, München 2003, 9–40.

[133] In seiner zweiten Kriegspredigt zieht Schneller auch Parallelen zwischen Deutschland und dem Volk Israel in Ägypten vgl. L. Schneller, Drei Kriegspredigten (wie Anm. 112), 15.

[134] Ebd. (wie Anm. 112), 13f.

[135] Vgl. Ludwig Schneller, Die Farbe der Wahrheit. Kriegspredigt über Matth. 5, 33–37, Köln 1916, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS/10028.

[136] Vgl. Ludwig Schneller, Der Glaube des Generals. Eine Gemeinde- und Soldatenpredigt über Joh. 3, 14.15, Leipzig 1915, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS AS/10022.

[137] Vgl. Ludwig Schneller, Komm heilige Geist! Eine Predigt in Kriegszeiten über Apostelgeschichte 2, 1–3, Köln 1915, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS AS/3209.

[138] Ebd. (wie Anm. 137), 5.

[139] Dazu klassisch Christian Graf von Krokow, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Carl Schmitt, E. Jünger, M. Heidegger, Stuttgart 1958.

[140] Vgl. L. Schneller, Drei Kriegspredigten (wie Anm. 112), 25.

den er durch ein kitschiges Bild ergänzte, dass drei musizierende Engel mit den Gesichtszügen kleiner Mädchen darstellte: „Gott gebe, dass an Stelle der Kriegstrompeten bald die Friedensschalmeien wieder erklingen und der alte Engelsklang wieder tröstlich durch die aus tausend Wunden blutende Welt geht: Ehre sei Gott in der Höhe! Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!“[141] Sollte also das „Soli Deo Gloria“ als Universallösung des Kriegsproblems verstanden werden oder sollten die von Kriegsbegeisterung wie Kriegsangst bewegten Menschen an die Begleitung durch einen (Schutz-)Engel gewiesen werden? Auch für einen Bußprediger wie Schneller scheint jedenfalls das Gericht nur temporär erträglich gewesen zu sein.

4.4 Monarchistische Traktate und Engagement als letzter Hofprediger Wilhelms II. im Exil

Nach dem Ersten Weltkrieg verfolgte Schneller seine in den Kriegspredigten bereits ausgeführte Verteidigung Wilhelms II. konsequent weiter. In dem Heft „Unser Kaiser“ porträtierte er diesen „ganz Großen der Erde“[142] als väterlichen, um sein Volk bemühten, frommen Monarchen und benutzte die Erfolge der Regentschaft Wilhelms als Gegenbeispiel für den wirtschaftlichen und politischen Niedergang der Weimarer Republik, mit der sich Schneller wie weite Kreise des deutschen Protestantismus nicht anfreunden konnte.[143] Gegen innen- und außenpolitische Angriffe verteidigte Schneller den Kaiser gegen jeden Vorwurf der Kriegsschuld und wiederholte seine anti-englische Polemik.[144] Erst die intrigante Politik der deutschen Sozialdemokratie, die die militärische Niederlage zur Revolution nutzen wollte, leitete nach Schnellers Geschichtsdeutung den Untergang der deutschen Armee ein. Er war also ein überzeugter Vertreter der Dolchstoßlegende wie der „Kriegsunschuldslegende.“[145]

Noch 1932 veröffentlichte Ludwig Schneller die programmatische Schrift „Holt doch den Kaiser wieder!“. Sie war ein Exzerpt des „Unser Kaiser“-Buches. Das von der Reichskrone geschmückte, wohl Ende 1932[146] verfasste, 1933 wiederaufgelegte 22seitige Heft atmete die Luft der krisenhaften Endphase der Weimarer Jahre, beinhaltete aber keine Reaktionen auf die Machtergreifung Hitlers. Nur dem Kaiser

---

[141] Vgl. L. Schneller, Kriegsbriefe (wie Anm. 104), 102.

[142] L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 87.

[143] Vgl. Gottfried Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, Düsseldorf 1959; Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Weimar ^{2}1988.

[144] Vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 58.

[145] In einem Zitat des englischen Generals Maurice verwandte Ludwig Schneller den Ausdruck „Dolchstoß von hinten“ in: ders., Unser Kaiser (wie Anm. 28), 62. Vgl. zu Problematik u. a. Ulrich Heinemann, Die verdrängte Niederlage. Politische Öffentlichkeit und Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik, Göttingen 1987 sowie Gerd Krumeich (Hg.), Versailles 1919. Ziele-Wirkungen-Wahrnehmungen, Essen 2001.

[146] Vgl. Ludwig Schneller, Holt doch den Kaiser wieder! (wie Anm. 99), 20. Mir war nur die Ausgabe von 1933 zugänglich. In der inneren Umschlagseite der im November 1932 erschienen Ausgabe des Boten aus Zion findet sich eine Anzeige für diese damals neu erschienene, 40 Pfennig teure Schrift. In der Anzeige heißt es „Der Zweck dieser Schrift ist im Titel kurz und bündig ausgesprochen. Die Persönlichkeit des Kaisers wird aufgrund persönlicher Bekanntschaft geschildert,

könne gelingen, was einem gewählten Präsidenten misslinge, nämlich „in seiner Person Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Volkes" zu verkörpern.[147] Die unmittelbare Verbindung des deutschen Volkes mit der Tradition des Herrscherhauses der Hohenzollern garantiere die Verantwortung des Herrschers vor der Geschichte. Diesen Gedanken hatte er bereits mit aggressiver Rhetorik im „Unser Kaiser"-Buch verfochten.[148] Eine Präsidialdemokratie passte für Schneller zu Frankreich, nicht aber zu Deutschland. Selbst der Reichspräsident gleiche einem Meteor, der kurz erstrahle, vorüberziehe und dann verschwinde. Deutschland sollte deshalb den Kaiser zurückholen. Bevor die Forderungen des Kölner Theologen Breitenwirkung erzielen konnte, wurden sie von der „nationalen Revolution" Hitlers im Januar 1933 überrollt. Schnellers Aufruf blieb deshalb ohne politische Resonanz.

Das besondere Verhältnis Ludwig Schnellers zu Wilhelm II. blieb nicht auf publizistische Aktivitäten begrenzt, vielmehr wurde Schneller seit dem Jahreswechsel 1925/1926[149] zu einer Art Ersatz-Hofprediger Wilhelms, zelebrierte er in Haus Doorn Geburtstagsgottesdienste oder taufte den Nachwuchs des Hauses Hohenzollern.[150]

In dieser Aufgabe scheint er dem Oberhofprediger und Ephorus des Domkandidatenstifts, Ernst von Dryander[151], nachgefolgt zu sein und sich mit Dompredigter Bruno Doehring, der Wilhelm 1941 auch beerdigte, abgewechselt zu haben. Auch

---

die einst durch die Revolutionspresse ausgestreuten und noch immer nicht ganz totgeschlagenen Lügen über seine ‚Fahnenflucht' nach Holland gründlich widerlegt." Auch in der April-Ausgabe 1933 des Bote aus Zion erschien diese Anzeige. In der September-Ausgabe des Boten aus Zion 49. Jg., Heft 2.1933 wird die Anzeige stark verkürzt wiedergegeben. Es ist keine Rede mehr davon, dass der Kaiser die Nation politisch retten könne. Der Zweck der Schrift wird jetzt nur damit widergegeben, die „Verleumdungen der angeblichen Flucht" des Monarchen zu widerlegen. Das entsprach zwar durchaus dem Duktus der Schneller'schen Darstellung, war aber auch ein bezeichnendes Aggiornamento an die veränderten politischen Realitäten.

147 L. Schneller, Holt doch den Kaiser wieder! (wie Anm. 99), 20.

148 Vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 73: Dem deutschen Volk, das in aller Welt wegen seiner Königstreue respektiert worden sei, habe „eine Handvoll niederträchtiger, eidbrüchiger Revolutionsmacher [...] im Bunde mit losgelassenen Zuchthäuslern" große Schaden und Schande bereitet.

149 L. Schneller besuchte Wilhelm am Sylvesterfest 1925 das erste Mal in Doorn und übernahm den Neujahrsgottesdienst 1926, vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 77ff.

150 Vgl. z. B. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 74–133. In einem Brief an den Verwaltungsdirektor der Hannoverschen Kirche vom 24. 2. 1937, LKA Stuttgart K8/11, erwähnt L. Schneller, dass er eine Taufe in Doorn übernommen habe. Der Täufling wird nicht namentlich erwähnt. Vgl. auch Schneller, Holt doch den Kaiser wieder! (wie Anm. 99), 17–19.

151 Vgl. Bernd Andresen, Ernst von Dryander. Eine biographische Studie, Berlin-New York 1995, 377–386. Zu Haus Doorn vgl. Hans Wilderotter/Klaus-D. Pohl (Hgg.), Der letzte Kaiser. Wilhelm II. im Exil, Gütersloh-München 1991, darin auch der Aufsatz: H. Wilderotter, Haus Doorn. Die verkleinerte Kopie eines Hofstaats, 113–121. Dryander hatte an Pfingsten 1920 eine Art Weihe des Hauses vorgenommen, eilte im November des gleichen Jahres erneut von Berlin ins niederländische Exil, um der schwerkranken Ex-Kaiserin Auguste Viktoria seelsorgerlich beizustehen, und bereitete – zusammen mit dem für diese Idee aufgeschlossenen Berliner Oberkirchenrat – eine Beisetzung in heimischer Erde vor. Dieses Vorgehen war umstritten und löste in sozialdemokratischen Kreisen heftigen Protest aus. Der EOK ordnete dennoch einen Gedächtnisgottesdienst samt Trauerkundgebung an. Nachdem die vormalige Kaiserin am 11. April 1921 das Zeitliche segnete, wurde sie begleitet von Dryander und den Prinzen Adalbert und Oskar, nicht jedoch von Wilhelm, nach Potsdam überführt, wo sie im Antikentempel, dem Mausoleum im Schlosspark, ihre letzte Ruhe fand. Mehr als

Doehring porträtiert sich in seinen Schriften als Seelsorger, Berater und Gesprächspartner des abgedankten Kaisers.[152] Ob es zwischen Doehring und Schneller eine Arbeitsteilung oder ein Konkurrenzverhältnis gab, ist nicht bekannt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn Wilhelm zu mehreren Geistlichen intensive Kontakte pflegte. Interessanterweise erwähnen Schneller und Doehring in ihren Schriften den jeweils anderen nicht.

In seiner Geburtstagspredigt 1933, die sich auf Wunsch des abgedankten Kaisers auf Römer 1,16 („Ich schäme mich des Evangeliums nicht") bezog,[153] pries der Kölner Pfarrer Wilhelm als frommen, dem Evangelium auch in welthistorischen Krisen treuen Mann, der „unserem deutschen Vaterland zum Segen" geworden sei.[154] Schneller baute seine Eulogie schließlich zu einer theologisch-welthistorischen Legitimierung der Monarchie aus, die ganz im Sinne von Wilhelms II. Rede bei der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem stand. Dort hatte dieser Josua 24, 15 aufnehmend („Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen") die Christusnachfolge als Aufgabe und Verpflichtung der „germanischen Völker" bezeichnet.[155] Das deutsche Volk habe, so Schneller, mehrheitlich die Ermahnungen des Kaisers in den Wind geschlagen. Schneller bemühte nicht nur erneut die Dolchstoßlegende, sondern sah sogar den „Abfall von Gott" als „Schrittmacher für den Abfall vom Kaiser. Dieser innere Zusammenbruch war die Ursache des äußeren Zusammenbruchs." Diesen Zusammenhang deutete Schneller gerichtstheologisch – und zwar so, dass darin auch dem Kaiser eine bestimmte Rolle zufiel: „Wenn aber Gottes Gerichte über ein Volk kommen, dann treffen sie die Höchsten am allerersten und allerschwersten."[156] Deutlicher konnte man retrospektiv das Gottesgnadentum nicht begründen. Es war deshalb nur konsequent, dass Schneller seine Predigt mit einem Gebet für den Kaiser schloss und „für alle unsere deutschen Fürstenhäuser, denn anders wird unser verstörtes und verwirrtes Volk nicht zur Ruhe und zum Frieden kommen."[157] Dass Schneller zuvor die Demokratie abschätzig beurteilt hatte, ist in diesem Zusammenhang weniger verwunderlich als die Tatsache, dass er sein monarchistisches Plädoyer nur drei Tage vor der Machtergreifung Hitlers hielt. Theologisch problematisch erscheint an Schnellers Ausführungen, dass er Römer 1, 16 nicht im Sinne des Evangeliums, sondern eines Bekenntnisses zum Kaiser als dem von Gott eingesetzten

---

eine Viertelmillion Menschen sollen ihr bei der Beisetzung am 18. April 1921 die letzte Ehre erwiesen haben. Allerdings konnte Dryander nicht mehr lange über die Epochenbrüche hinweg dem Kaiser dienen, starb er doch selbst am 6. 9. 1922.

[152] Vgl. Manfred Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin, Köln 2001, 511–526, bes. 514. Vgl. auch Bruno Doehring, Mein Lebensweg zwischen den Vielen und der Einsamkeit, Gütersloh 1952, bes. 109–120 sowie ders., Kaiser Wilhelm II., Berlin 1926.

[153] Auf der Rückseite des Bote aus Zion 50. Jg. Heft 1.1934 wurde für L. Schnellers „Kaisergeburtstagspredigt" vom 27. 1. 1934 geworben, die „solange der Vorrat reicht" für 30 Pfennig bei der Vereins-Geschäftsstelle in Köln zu beziehen sei. Vgl. Ludwig Schneller, Predigt beim Festgottesdienst zum Geburtstag Seiner Majestät des Kaisers am 27. Januar 1933 in Haus Doorn, Köln-Marienburg 1933.

[154] Ebd. (wie Anm. 153), 3

[155] So nach L. Schneller, Predigt beim Festgottesdienst (wie Anm. 153), 6, oder auch bei Th. H. Benner, Die Strahlen der Krone (wie Anm. 29), 292–301, bes. 296–298.

[156] Vgl. L. Schneller, Predigt beim Festgottesdienst (wie Anm. 153), 5.

[157] Ebd. (wie Anm. 153), 10.

Führer des Volkes auslegte. Zudem wird jeglicher zeithistorische Kontext, jede politische (Fehl)Entscheidung geschichtsklitternd ausgeblendet, was nicht nur mit dem Predigtanlass, sondern auch mit Schnellers grundsätzlicher Haltung zu tun gehabt haben dürfte.[158]

Schneller sah in diesem freiwilligen Dienst am Kaiser einen Akt der deutschen Königstreue.[159] Er ließ sich also in eine Szenerie einbinden, die den Charme des Verblichenen hatte, denn in Doorn wurde wurden höfische Sitten und diplomatische Etikette beibehalten, was den Kölner Theologen aber wohl eher begeisterte als abschreckte.[160]

5. Schluss

Das vielfältige und weitverbreitete Schrifttum Ludwig Schnellers legt das Urteil nahe, dass ihm im konservativ-neu-pietistischen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eine wichtige, bisher völlig unterschätzte Rolle zukam. Im Sinne von Lehmanns offenem Pietismus-Verständnis kommt ihm eine tragende Rolle bei dem Versuch zu, mit einer transnationalen, geo-religiösen Mnemotechnik einen Beitrag zur Stabilisierung eines international vernetzten und gleichzeitig in traditionellen Glaubensvorstellungen verankerten protestantischen Teilmilieus ebenso zu leisten wie mit Hilfe von Kriegspredigten im Ersten Weltkrieg die Rechristinanisierung Deutschlands zu fördern.

Traditionalismus und Frömmigkeit verbundenen mit einem wachen, nie gänzlich unkritischen Interesse an den Veränderungen der Zeit waren für Schnellers politi-

---

[158] Ebd. (wie Anm. 153), 7: Der Sinn des kaiserlichen Bekenntnisses in Jerusalem bestehe darin, „dass der Kaiser von der höchsten Stelle aus, auf die ihn Gott gestellt hat, unser Volk aufrufen wollte, sich zu besinnen auf den einzigen tragenden Grund, auf dem sich eine glückliche deutsche Zukunft aufbauen lässt, es zu warnen vor dem Abfall und vor dem Unglauben, es zu mahnen, vielmehr festzuhalten an diesem Evangelium als einer Kraft Gottes, die allein auch das deutsche Volk aufrechterhalten kann."

[159] Vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 128f.

[160] Vgl. auch Willibald Gutsche, Ein Kaiser im Exil. Der letzte deutsche Kaiser Wilhelm II. in Holland. Eine kritische Biographie, Marburg 1991, 185. In einem Brief an den amerikanischen Syrische Waisenhaus-Kurator, Carl F. Voehringer, berichtete Schneller am 1. 2. 1935, LKA Stuttgart K8/22 begeistert von der „Feier des Allerhöchsten Geburtstages" im Jahre 1935, bei der er die Festpredigt über den Wahlspruch des Großen Kurfürsten aus Psalm 143,8 hielt. Ähnlich äußerst sich L. Schneller auch ein Jahr später nach einem weiteren Geburtstagsgottesdienst in einem Brief an D. Wilhelm Freiherr von Pechmann vom 1. 2. 1936, in: Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Widerstand und Solidarität der Christen 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann, Neustadt/Aisch 1971, 181f.: „Mein Besuch in Doorn war wieder herzerhebend, manchmal freilich auch herzergreifend. Es gibt doch keinen Menschen, den während und nach dem Weltkrieg ein so schweres Schicksal getroffen hat wie unseren kaiserlichen Herrn. Und vielleicht das Schwerste sind die Erfahrungen von der Wandelbarkeit menschlicher Treue', von Leuten, die einst mit den größten Tönen von ‚unwandelbarer Treue' geredet haben, und die nachher mit erstaunlicher Geschwindigkeit neue Götter angebetet haben." Dass die Beziehung zwischen Schneller und Wilhelm auf Gegenseitigkeit beruhte, lässt sich daran erkennen, dass der Hohenzoller zum 75jährigen Jubiläum des Syrischen Waisenhauses 1935 gratulierte und nach dem Ausbruch des II. Weltkrieges durch Generalleutnant von Dommes dem Vorstand eine finanzielle „Gabe" zukommen ließ. Vgl. das Protokoll der Vorstandssitzung des Syrischen-Waisenhaus-Vereins Nr. 247 – 12. 1. 1940, LKA Stuttgart K8/8.

sches Verständnis, aber auch seine frömmigkeitstheologisch imprägnierte Reiseliteratur grundlegend. Seine geo-religiöse Auseinandersetzung mit den biblischen Stätten geschah historistisch in erbaulicher Absicht. Gerade aufgrund dieses Vorgehens oszillierten Schnellers Darstellungen zwischen kalten und heißen Erinnerungsoptionen. Einerseits faszinierte ihn – auch als Gegenwelt gegen eine a-religiöse urbane Moderne – die Welt des „unveränderlichen Ostens" bzw. das Land der Bibel. Seine Bemühungen um eine spirituelle Revitalisierung der biblischen Erinnerungsorte zielten auf die Stabilisierung einer traditionellen pietistisch-erwecklichen Mentalität, die sich gegenüber einer dynamischen Veränderung als verhältnismäßig resistent erwiesen. Ohne Zweifel bleiben hier für die kirchlich-zeitgeschichtliche Pietismusforschung offene Fragen nach dem Ausmaß und der Bedeutung der Geo-Religiosität für die Prägung des Pietismus im 20. Jahrhundert. Das gilt für das Phänomen des kultur- und kirchengeschichtlich ambitionierten Reisens bzw. der damit verbundenen Reiseliteratur, die zweifellos Einfluss auf die Vorstellungskraft der Gläubigen und die Strukturierung kirchlicher Angebote hatte und noch hat. Unstrittig dürfte sich jedoch aus den dargelegten Gründen ergeben haben, dass auch die Träger konservativer Frömmigkeitstheologien intensiv und mitunter sogar innovativ auf die Veränderungen der Moderne reagierten, ja sie zum Teil mitgestalteten.

Ähnliches trifft auch auf Schnellers monarchistischen Schriften zu, die ja die Erneuerung einer untergegangenen Welt im Blick hatten. Sicherlich war dieser Prozess der Re-Etablierung der abgeschafften Monarchie ebenso wie die theologische und auch tourismuspraktische Wiederentdeckung Palästina eine per se „heiße" Option des Umgangs mit Geschichte. Auch konservative Denker bzw. Gläubige waren Veränderungsprozessen nicht nur unterworfen, sondern gestalteten sie aktiv mit, sei es in der Bejahung oder in der Revision von Modernisierungstrends. Im Blick auf das Heilige Land engagierte sich ja Schneller ganz konkret für die Missionsanstalten seiner Familie, die auf sozialem und schulischem Terrain einen unumstrittenen Beitrag zur Entwicklung des Landes geleistet haben. Als Prediger profilierte er sich als geschichtstheologischer Interpret des Ersten Weltkrieges, und als politischer Publizist verteidigte er die Monarchie. Sein politisches Denken war grundlegend von theologischen Kategorien bestimmt. Auch mit seinen politischen Äußerungen schien Schneller ein Teilmilieu des Protestantismus erreicht zu haben, das sich in seinen Ausführungen wiederfand – eine Hörer- und Leserschaft, die sich deshalb mit guten Gründen als geo-religiös, pietistisch-erwecklich, konservativ, kaisertreu, antidemokratisch charakterisieren lässt.

Diese mentalen Dispositionen gibt es heute in der beschriebenen Kombination nicht mehr. Vielleicht ist deshalb auch das Andenken an einen Erinnerungstransporteur wie Ludwig Schneller erkaltet. Heiß dürfte die Gedächtnisgeschichte allerdings dann wieder werden, wenn man aktuelle Verquickung von geo-religiösen Attitüden und politischen Territorialansprüchen in den Blick nimmt. Zielregionen und Problemlagen dafür gibt es zweifellos in ausreichendem Maße. Mangelnde Originalität und erinnerungsgeschichtlicher oder gedächtnispolitischer Erfolg schließen sich auch heute kaum aus. Schnellers zeitgebundenes Opus wird zwar kaum eine Renaissance erleben, doch seine Arbeitsweisen und die Schlüsselfunktion eines bestimmten Autors für ein bestimmtes Milieu dürften sich als keineswegs singuläres Phänomen erweisen.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. des. Thomas Brakmann
Burgwaldstrasse 5
35091 Cölbe

Roland Löffler
Herbert-Quandt-Stiftung
Am Zollstock 12
61352 Bad Homburg

Prof. Dr. Lothar Vogel
Facoltà Valdese di Teologia di Roma
Via Pietro Cossa 44,
00193 Roma

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 3/2007

Untersuchungen

Joachim Schmiedl, Elisabeth von Thüringen – Landgräfin, Hospitalschwester, Heilige

Volker Leppin, Christus nachfolgen – Christi Nähe erfahren – Christus repräsentieren. Zur Glaubenswelt Elisabeths von Thüringen

Gury Schneider-Ludorff, Die Transformation der Heiligen. Zur Elisabeth-Rezeption in der hessischen Reformation

Gisela Muschiol, Elisabeth von Thüringen. Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch

Jochen-Christoph Kaiser, Funktionalisierung einer Heiligen. Zum Wandel der Elisabethbilder in den gesellschaftlichen und konfessionellen Modernisierungsprozessen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Stock, Konrad: Die Theorie der christlichen Gewissheit. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen (Mohr Siebeck) 2005, XIII + 334 S., Fadenbroschur, ISBN: 3-16-148746-X.

Die vorliegende Veröffentlichung, die sich die Aufgabe stellt, die „notwendige Besinnung auf die innere Einheit und auf die wechselseitige Bezogenheit der theologischen Disziplinen" zu leisten (2), verdient die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker, zumal dieser Entwurf als eine „Fortschreibung" von Schleiermachers enzyklopädischem Projekt der Theologie als positiver Wissenschaft konzipiert ist und zugleich beansprucht, den Gegenstand der Theologie im reformatorischen Sinn zu bestimmen (VII). In den ersten beiden Kapiteln werden zunächst der Begriff und die Aufgabe der theologischen Enzyklopädie geklärt, bevor dann der Charakter der Theologie als Wissenschaft skizziert wird. Theologie wird als „die Theorie der christlichen Gewissheit" bestimmt, die „notwendigerweise die Gestalt öffentlicher Theologie" habe (5). Kann die Einheit der Theologie noch an der Konzeption scholastischer Theologie aufgezeigt werden, so bildet dann – ohne die Stellung der Reformation in diesem Zusammenhang zu thematisieren – die Verselbständigung der theologischen Disziplinen im 18. Jahrhundert die Hintergrundfolie für eine Analyse und Würdigung der Enzyklopädie Schleiermachers. Im Anschluss daran befasst sich das dritte Kapitel mit dem Gegenstand der Theologie. In Anlehnung an Schleiermachers Begründung einer philosophischen Theologie soll das „Wesen des Christentums" aus der Sicht der reformatorischen Tradition dargestellt werden. Die systematisch-theologischen Darlegungen zu den Themenfeldern „Religion und Identität" (41–68), „Offenbarung und Befreiung" (68–99) sowie „Kirche in der Gesellschaft" (99–125) werfen eine Reihe von Fragen auf. Insbesondere die Verhältnisbestimmung von Wahrheitsgewissheit und Selbstgewissheit, wie sie im Rekurs auf Schleiermachers Konzept des frommen Selbstbewusstseins und mit dem Anspruch, Luthers Grundgedanken aufzugreifen, entfaltet wird, ist kritisch daraufhin zu befragen, inwieweit hier wirklich auf das reformatorische Verständnis der Glaubensgewissheit Bezug genommen oder nicht vielmehr aus einem bestimmten systematisch-theologischen Interesse heraus Luther durch die Brille Schleiermachers gelesen wird.

Die spezifische Aufgabe der Historischen Theologie besteht nach Ansicht des Verfassers in der Vermittlung eines Geschichtsbewusstseins, das die Geschichtlichkeit des Glaubens reflektieren und dadurch zu einer zukunftsorientierten Lebensführung befähigen soll. Weil die „Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten" der Gegenwart durch die Vergangenheit geprägt und begrenzt würden, sei der Glaube auf eine Erinnerungskultur angewiesen, die auch „prognostische Bedeutung" besitze (173). Die Auseinandersetzung mit prägenden Geschichtsbildern soll dabei eine zentrale Rolle spielen. Damit sich die Theologie in diesen Diskurs einbringen kann, entfaltet St. die „Grundzüge einer Historik in theologischer Perspektive" (175), indem er Schleiermachers Überzeugung von den „spekulativen (transzendentalen bzw. kategorialen) Voraussetzungen jedweder Geschichtserkenntnis und Geschichtsschreibung" (179) ebenso zur Geltung bringen möchte wie deren theologische Dimension. Ausgehend von dem grundlegenden Zusammenhang von Geschichts- und Sozialtheorie wird die Einsicht in die geschichtliche Existenz des Menschen „zwischen Schuld und Verantwortung" (190) als die spezifisch theologische Perspektive der Erinnerungskultur bestimmt. In eschatologischer Hinsicht ist damit eine heilsgeschichtliche Auffassung verbunden, die eine „Hoffnungsgewissheit" impliziere (192). Diese wird wiederum auf die Kirche als Glaubens- und Kommunikationsgemeinschaft bezogen, aus deren innerer Dynamik wie auch äußeren Relationen ein Gesamtkonzept Historischer Theologie abgeleitet wird, wonach „‚Kirchengeschichte' und ‚Christentumsgeschichte' als zwei komplementäre Aufgaben einer ‚Religionsgeschichte des Christentums' zu verstehen sind" (196).

Dadurch soll Gerhard Ebelings Wesensbestimmung der Kirchengeschichte als „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" um die kategoriale Einsicht in die „Interdependenz von Kirche und Gesellschaft" erweitert und präzisiert werden (197), damit die Geschichte der Glaubensgemeinschaft sowohl im Blick auf ihre innere Struktur als auch ihre Interaktionen mit der sozio-kulturellen Umwelt ergründet werden kann. In Bezug auf die innere Struktur und deren Entwicklungsgeschichte werden „grundlegende Entscheidungen" (199) in den Mittelpunkt gestellt, die die religiöse Kommunikation ermöglichen: Dazu zählen Gottesdienst und Festkalender, Bekenntnis und Lehre sowie die Organisation der Gemeinde. Ohne nähere Begründung spricht sich St. gegen eine eigenständige Subdisziplin „Dogmengeschichte" aus, wobei er sich seinem Bonner Kollegen Wolfram Kinzig anschließt, der allerdings bei seinen Überlegungen einen historisch und theologisch verengten Dogmenbegriff zu Grunde legt. In seinem Bemühen, die Interaktion von Kirche und sozio-kultureller Umwelt als eine unverzichtbare Perspektive der Historischen Theologie hervorzuheben, stellt St. sodann „historiographische Regeln" auf, in denen die Relationen von Kirche und Bildungssystem, kirchlicher Verfassung und gesellschaftlicher Entwicklung sowie Glaubensgemeinschaft und kollektivem Selbstbewusstsein zum Gegenstand kirchengeschichtlicher Untersuchung erklärt werden (203–205).

Insgesamt wird hiermit ein Konzept Historischer Theologie vorgelegt, dessen Intention, Kirchen- und Profangeschichte miteinander zu verknüpfen, der heute gängigen Praxis kirchengeschichtlicher Forschung entspricht. Barths Funktionsbestimmung der Kirchengeschichte demgegenüber als „ganz abwegig" (206) zu bezeichnen, erklärt sich zwar aus der grundlegenden Orientierung an Schleiermacher, verkennt aber sowohl den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext als auch die wissenschaftstheoretische Relevanz der Ausführungen Barths, wenn sie nicht nur schlagwortartig zitiert, sondern eingehend reflektiert werden. Ist der Auffassung grundsätzlich zuzustimmen, dass es die grundlegende Aufgabe der Historischen Theologie ist, die Genese der christlichen Öffentlichkeit zu erhellen und zugleich zum Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft beizutragen, weshalb „die *Kirchliche Zeitgeschichte* die sinnvolle und zweckmäßige Pointe der historischer Praxis überhaupt [bildet]" (206), so wird die Theoriedebatte, die genau zu diesem Thema in den 1990er Jahren unter Kirchenhistorikern – v. a. Gerhard Besier und Hans Günter Ulrich auf der einen sowie Kurt Nowak und Martin Greschat auf der anderen Seite – geführt worden ist, hier überhaupt nicht berücksichtigt. Dabei hätte das dazu beitragen können, den Horizont der abschließenden Reflexionen zu einer heilsgeschichtlichen Geschichtsauffassung erheblich zu erweitern und die eschatologische Dimension der „Hoffnungsgewissheit", um die es St. geht, genauer in den Blick zu nehmen. Stattdessen wird für eine theologische Historik, die sich dem kritischen Gespräch mit den Geschichtswissenschaften stellt, empfohlen, die Frage nach den Bedingungen geschichtlicher Erkenntnis durch Schleiermachers Zuordnung von „Sittenlehre" und „Geschichtskunde" zu beantworten. Die Problematik einer solchen subjektivitäts- und handlungstheoretischen Ausrichtung der Historischen Theologie wird insbesondere in der Fokussierung auf die „Gesinnung" individueller Akteure sozialer Subjekte (208) deutlich.

Das Verdienst dieser enzyklopädischen Orientierung ist es, dass sie die Notwendigkeit einer wissenschaftstheoretischen Reflexion der Besonderheiten wie auch der Verknüpfung der theologischen Disziplinen aufzeigt. Die Kirchenhistoriker sollten sich dadurch herausgefordert sehen, ihren Beitrag zu dieser grundlegenden Thematik zu leisten.

Dortmund *Michael Basse*

Istituto per le scienze religiose Bologna. Giuseppe Alberigo (Hrg.): Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. *Editio Critica. I. The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787), Curantibus G. Alberigo, A.M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz, J.B. Uphus (Corpus Christianorum), Turnhout 2006, pp. 373, ISBN 978-2-503-52363-7.*

Dieser erste Band der auf vier Bände angelegten „Edition" stellt die Fortschreibung der bewährten, im Kontext des II. Vaticanum erstmals 1962 erschienenen und in seiner dritten und letzten Auflage von 1973 auch die Texte des II. Vaticanum enthaltenden *Conciliorum Oecumenicorum Decreta (COD)* jetzt im Rahmen des *Corpus Christianorum* dar. Diese Fortschreibung unter der Gesamtherausgeberschaft von G. *Alberigo* bedeutet in vielerlei Hinsicht eine Verbesserung des bewährten Werkes, dessen Seitenzählung weiterhin marginal dokumentiert wird.

Der Fortschritt hat zuerst eine ökumenische Dimension und manifestiert sich im Titel („Generaliumque"; die Abkürzung des Werkes wird deshalb lauten: COGD) und in der Anzahl der berücksichtigten Synoden. Wäh-

rend im COD die in römisch-katholischer Perspektive 21 „ökumenischen Konzile" dokumentiert wurden, heißt es jetzt: „This edition will be set out in four volumes, reflecting and respecting the orientations of the different christian traditions" (IX). Das bedeutet zum einen, dass in Bd. I mit den sieben altkirchlichen Ökumenischen Konzilen erstmals das Concilium Trullanum (Quinisextum) von 691/2 aufgenommen wurde, das mit seinen 102 Kanones nun sogar den größten Seitenumfang beansprucht, und zum anderen, dass Bd. II nicht nur die antiphotianische Synode von 869/70, sondern auch die photianische von 879/80 zusammen mit den fünf Lateransynoden, Pisa (1409), Pavia-Siena (1423) und Ferrara-Florenz (1439) enthalten soll. Bd. III wird die „Römischen Konzile" der Moderne vom Tridentinum bis zum II. Vaticanum dokumentieren, Bd. IV soll eine kurze Konziliengeschichte, eine Bibliographie der Konzile und umfassende Indices enthalten. Vor allem die Aufnahme des Quinisextum und der Konstantinopeler Synode von 879/80 scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein, schlagen sich doch hier die Erkenntnisse der historischen Forschung der letzten Jahrzehnte eindrucksvoll nieder. Der zweite Fortschritt betrifft die Einbeziehung einer Gruppe international anerkannter Fachleute, die für die Auswahl der Texte, eine den gegenwärtigen Forschungsstand reflektierende Einführung (in englischer Sprache) und die Zusammenstellung einer Auswahlbibliographie verantwortlich zeichnen, während im COD dies alles von dem unierten Griechen P.-P. Joannou bearbeitet worden war.

Nicht überzeugen kann allerdings die Verwendung des Begriffes „Editio critica", der im Untertitel steht und als „edidit" bzw. „ediderunt" sogar noch vor den Namen der jeweiligen Bearbeiter auftaucht. Sachlich angemessen ist dies nur im Fall des II. Nicaenum, dessen Horos und Kanones in der Tat Ergebnis der in Arbeit befindlichen Edition für die ACO sind. Alle anderen Texte wurden richtigerweise – was auch präzise dokumentiert wird – den besten jeweils zur Verfügung stehenden Editionen entnommen. Warum also diese unangemessene Begriffsverwendung?

G. *Alberigo* selbst zeichnet für das I. Nicaenum (325) verantwortlich und bietet eine konzise, alle historischen Probleme präzise benennende und die dazugehörende Literatur fast zu ausführlich belegende dreizehnseitige Einführung (3–15). Die Ekthesis wird nach Dossetti und EOMIA, die Kanones nach P.-P. Joannou (Discipline générale antique (II^e-IX^e s., Les canons des conciles oecuméniques, Grottaferrata 1962), der Synodalbrief an die Ägypter nach Opitz und EOMIA gebracht. Irritiert ist man nur über die Schreibweise „Meletius" (11) für Melitius von Lykopolis und die alleinige Angabe der italienischen Übersetzungen für Kellys *Early Christian Creeds* und Grillmeiers *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.*

Das I. Constantinopolitanum (381) wurde von A.M. *Ritter* besorgt. Eine achtzehnseitige, sehr elaborierte Einleitung führt bestens in alle mit der Synode verbundenen Probleme unter Berücksichtigung neuester Forschungsergebnisse ein, insbesondere auch zum Wortbestand des „Synodikons" von 381, den später sog. „Kanones 1–4". Die unterschiedlichen Positionen über die Zuordnung der Ekthesis zur Synode werden benannt und das erstmalige Auftauchen der Bezeichnung „ökumenisch" für eine Synode diskutiert. Die Ekthesis wird gebracht nach ACO, der Synodalbrief von 382 nach Theodoret, h.e. und Cassiodor, h.trip., das Synodikon (can. 1–4) nach Joannou (s. o.), die can. 5–7 nach Joannou und Mansi.

L. *Abramowski* zeichnet für das Ephesenum (431) verantwortlich. Die präzise Einleitung (73–80) stellt den Forschungsstand dar, ist allerdings mit den dokumentierten Texten nicht kongruent. So schildert die Vfn. in der Einleitung ausführlich den Fall des Presbyters Charisios und die Zurückweisung jener in Lydien kursierenden Ekthesis durch die Synode, den Horos der Synode dazu mit der Bestätigung der Pistis von Nizäa als alleinigem in Geltung stehenden Symbol bringt sie im Unterschied zu COD jedoch nicht. Die Psephos zur Autokephalie der Kirche von Zypern wird demgegenüber wie in COD gebracht, jedoch in der Einleitung mit keinem Wort gewürdigt. Dasselbe gilt für den Horos gegen die Messalianer, dessen Bedeutung auch nicht bibliographisch entsprochen wird. Die aus den Synodalakten nach der Synode exzerpierten und ihr zugeordneten sechs Kanones, zu denen die causa Charisii als can. 7 und die Psephos zu Zypern als can. 8 (dies bleibt unerwähnt) hinzukamen, werden zwar angesprochen (77), die Texte aber auch hier im Unterschied zu COD nicht gebracht. Dies entspricht nicht der Bedeutung dieser Beschlüsse, die ja nicht nur gegen Nestorius und die Minoritätssynode gerichtet sind, sondern sich auch gegen den Pelagianer Caelestius und seine Anhänger richten. Es handelt sich hier um die erste *gemeinsame* Verurteilung des Pelagianismus in der West- *und* Ostkirche! Dass diese Horoi und Psephoi in den Akten selbst nicht „Kanones" genannt werden, ist demgegenüber ohne Bedeutung und hat ja auch nicht dazu geführt, dass sie dann nicht als „Kanones" der Synode in die Tradition eingingen. Insofern ist die Aussage: „Neither of the two synods

decreed canons" (76) problematisch. Vielmehr spiegelt sich in dem angedeuteten Verfahren der Formulierung von Kanones lediglich die Begriffsgeschichte des Kanonbegriffs sowie die formale Entstehung von Synodalkanones als Exzerpte aus Synodalakten wider (vgl. *H. Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonsbegriffs [AKG 67], Berlin/New York 1998, 342–569*). In der Synagoge des Johannes Scholastikos (Mitte 6. Jh.) und in Justinians Nov. 131,1 (a.545) sind die Beschlüsse des Ephesenum als can. 1–8 jedenfalls präsent. Die Rezeptionsgeschichte dieser Kanones bleibt somit in der Einleitung leider im Dunkeln. Anstelle der weggelassenen Texte bietet die Vfn. im Unterschied zu COD die Psephos der orientalischen Teilsynode gegen Kyrill und Memnon. In dieser Textwahl spiegelt sich wohl eher das Bemühen, Nestorius nachträglich Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen. Weiterhin werden – nach ACO – geboten: der zweite Brief Kyrills an Nestorius, der zweite Brief des Nestorius an Kyrill, der dritte Brief Kyrills an Nestorius, die Apophasis der Majoritätssynode gegen Nestorius, der Friedensbrief des Johannes von Antiochien und Kyrills Antwort von 433. Die Verwendung des Symbolbegriffes für die Lehrformulierungen des Friedensbriefes von Johannes als „symbol of union" (78) sollte man m. E. eher vermeiden, wenn man den damaligen Konsens über die völlige Suffizienz der Pistis von Nizäa als *symbolon* im Blick hat, die in Chalcedon ausdrücklich bestätigt wird. In der Bibliographie fehlt: *Th. Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (BhTh 118), Tübingen 2002.*

E. *Mühlenberg* hat sich in seiner Einleitung zum Chalcedonense (451) sehr kurz gefasst (121–124); die Vorgeschichte der Synode wird nur andeutungsweise in den Blick genommen. Zur Bedeutung der Kanones für die kirchliche Integration des Mönchtums fällt kein Satz. Unerwähnt bleiben auch die Entscheidungen von actio VIII zur Verselbständigung der Kirche von Jerusalem und der actiones IX bis XI zur Wiedereinsetzung von Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa auf der Grundlage ihrer Anathematisierung des Nestorios. Die erst im *Syntagma XIV titulorum* den Kanones zugerechneten can. 29 und 30 werden im Unterschied zu COD nicht mehr gebracht. In die Bibliographie hätte unbedingt gehört: *K.-H. Uthemann, Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon: Studia Patristica XXXIV (2001) 572–604,* jetzt in: *ders., Christus, Kosmos, Diatribe (AKG 93), Berlin/New York 2005, 1–36*). Die Texte: Tomus Leonis, Horos und Kanones (1–27 [28]) nach ACO.

P. *Conte* war verantwortlich für das II. Constantinopolitanum (553). Die klare und präzise Einleitung (155–163) benennt dem aktuellen Forschungsstand entsprechend alle mit diesem „schwierigen" Konzil verbundenen Problemlagen. Etwas verwundert ist man aber über den nicht problematisierten Gebrauch der Begriffe „Monophysiten" und „Caesaropapismus" (155 u. ö.) In die Bibliographie gehörte m. E. noch: *K.-H. Uthemann, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* (Augustinianum 39 [1999] 5–83; jetzt in: ders., *Christus, Kosmos, Diatribe (AKG 93), Berlin/New York 2005, 257–332.* Als Text wird die *Sententia synodica* mit den 14 Kephalaia nach ACO gebracht, im Unterschied zu COD wurde erfreulicherweise auch *vor* den Anathematismen der griechische Text – soweit vorhanden – gebracht.

Das III. Constantinopolitanum (680/81) wurde dem Greifswalder Emeritus H.-G. *Thümmel* anvertraut (im Vorwort irrtümlich der Universität von Bamberg zugeordnet: X), von dem bislang nicht bekannt war, dass er durch Studien zum monenergetisch-monotheletischen Streit hervorgetreten ist. Entsprechend dürftig ist die Einleitung auf gut einer Seite (191 f.), die oberflächlich im Synodalablauf stecken bleibt und unter Verzicht auf jede Anmerkung nur einige Stichworte nennt. Unter diesen finden sich freilich noch nicht einmal die Begriffe: Neuchalkedonismus, Ekthesis, Typos, Florilegien/Väterbeweis. Die Bibliographie ist ebenfalls mehr als unbefriedigend. Denn sie enthält neben den Lexikonartikeln nicht mehr als zwei Angaben, darunter: *F. Winkelmann, Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites: Klio 69 (1978).* Die wesentliche Erweiterung und monographische Überarbeitung dieses Aufsatzes in: ders., *Der monenergetisch-monotheletische Streit (BBS 6), Frankfurt/M. 2001* fehlt jedoch. Dies ist insofern fast unverzeihlich, weil dieses Buch der grundlegende Schlüssel zu allen Detailfragen des monenergetisch-monotheletischen Streites ist. Weiterhin hätten in die Bibliographie mindestens noch hineingehört: *W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die Alte Dogmengeschichte, Berlin 1957; J.L. van Dieten, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715), Amsterdam 1972; G. Kreuzer, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit, Stuttgart 1975; G. Bausenhart, „In allem uns gleich außer der Sünde". Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5), Mainz 1992; K.-H. Uthemann, Der Neuchalkedonismus als*

Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus: Studia Patristica XXIX (1997) 373–413 = ders., Christus, Kosmos, Diatribe (AKG 93, Berlin/New York 2005, 207–255; W. Brandes, „Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes, in: L. Burgmann (Hg.), Fontes Minores X, Frankurt/M. 1998, 141–212; R. Riedinger, Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts (Instrumenta Patristica 34), Turnhout 1998. Der Text des Horos wird nach ACO gebracht.

G. *Nedungatt* und S. *Agrestini* vom Pontificio Istituto Orientale verantworten das Concilium Trullanum (Quinisextum) von 691/92. Die elfseitige Einleitung (205–215) referiert zutreffend die Ergebnisse der Forschungen der letzten 20 Jahre zu dieser Synode, insbesondere zu ihrer Absicht, den Teilnehmern, ihrer Agenda, den Kanones und der umstrittenen Frage ihrer Ökumenizität, die zu einer grundlegenden Neubewertung des Quinisextum geführt haben, die sich in dessen richtiger Aufnahme in diesen Band niederschlägt. Als Text werden der Logos Prosphonetikos und die 102 Kanones nach der Edition von Joannou (s. o.) geboten mit jenen wenigen Korrekturen, die schon 1995 in dem Kongressband von *G. Nedungatt-M. Featherstone* (*The Council in Trullo Revisited, Rom 1995, 43–186*) enthalten waren. Als lateinischer Text wird die Übersetzung von G. *Hervet* von 1620 abgedruckt, die bereits Joannou herangezogen hatte und die mit einigen Korrekturen versehen wurde. Dieser lateinische Text ist allerdings ohne Quellenwert – eine zeitnahe Übersetzung des Trullanum ins Lateinische hat es nicht gegeben –, so dass man sich fragt, wozu sie überhaupt aufgenommen wurde. Falsch ist der Hinweis, dass „a more satisfactory critical edition of the canons (in preparation by R. Riedinger for ACO)" sei (214). Dies nicht nur deshalb, weil der Herausgeber des III. Constantinopolitanum in den ACO vor bald 10 Jahren gestorben ist, sondern vor allem deshalb, weil diese kritische Edition am Lehrstuhl von H. Ohme in Berlin in Vorbereitung ist. In die Bibliographie gehörte auch die erste kritische Kommentierung und moderne deutsche Übersetzung aller 102 Kanones in: *H. Ohme, Concilium Quinisextum – Das Konzil Quinisextum (Fontes Christiani 82), Turnhout 2006*, die allerdings erst kurz zuvor erschienen war.

Das II. Nicaenum (787) haben E. *Lamberz* und J. B. *Uphus* von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften besorgt. Der Text des Horos von 787 einschließlich der lateinischen Übersetzung durch Anastasius Bibliothecarius wurde kritisch ediert von J. B. *Uphus* auf der Grundlage seiner für das VII. Konzil fundamentalen Dissertation (*Ders., Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage (Konziliengeschichte, hg. v. W. Brandmüller, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn 2004*; vgl. dazu die Rez. v. H. Ohme, in: ZKG 117 [2006] 341–346). Dies bedeutet einen wesentlichen Fortschritt, ist doch der Mansi-Text, auf dem alle bisherigen Präsentationen des Horos basierten, an dieser zentralen Stelle nicht zuverlässig. Damit ist auch COD hierfür nicht mehr benutzbar. Der Herausgeber der Akten des II. Nicaenum für die ACO, E. *Lamberz*, hat den griechischen und lateinischen Text der 22 Kanones bearbeitet; beide zusammen sind verantwortlich für die Gesamtredaktion und die präzise Einführung in die Synode, die Überlieferungslage und die gelungene Bibliographie.

Besonders erwähnenswert sind die den Band abschließenden Indices zu Schriftstellen, Quellen und Autoren.

Auffällig ist aufs Ganze betrachtet eine gewisse Unausgeglichenheit der Einführungen, die prinzipiell gewiss Folge der richtigen Entscheidung für mehrere Verfasser ist. Aber dass im Beitrag zum I. Nicaenum in 42 Anmerkungen mehr als 160 Einzeltitel aufgelistet werden, während der Verfasser der Einleitung zum III. Constantinopolitanum dieses Konzil keiner Anmerkung für Wert hält, hätte nicht sein müssen. Schließlich seien der Vollständigkeit halber noch einige wenige Druckfehler und Versäumnisse verzeichnet: Costantinopolitanum (X. 3x); in den *Abbreviations* fehlt die Auflösung der Abkürzung: *Opitz, Urkunden*; Reichs-synode; Sinodalwesen (5, Anm. 5); omoousios (8, Anm. 21); Teologie (8, Anm. 22); Meletius (11, Z.11); Konzilsidee (13, Anm. 37); A. Grillmeier, Jesus der Christus…, Würzburg (124); Thedora… monoenergetic (157, Anm. 5); ἕνοσις (163 Z. 7); Illiricum (207.210.211); die griechische Zählung der can. 90–99 im Trullanum ist drucktechnisch unvollendet; im Inhaltsverzeichnis wurde E. Mühlenberg das in Anspruch genommene „ed." vorenthalten (373).

Berlin *Heinz Ohme*

Alte Kirche

Becker, Eve-Marie, Pilhofer, Peter (Hrg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 187, hrg. v. J. Frey, Tübingen, Verlag Mohr-Siebeck, 2005, VIII, 392 S., Geb., 3-16-148662-5.

Biographie und Persönlichkeit des Paulus stehen nach der Lektüre dieses ergänzten Tagungsbandes anlässlich des 60. Geburtstags der Erlanger Neutestamentlerin Oda Wischmeyer wohl nicht klarer als zuvor vor den Augen der Leser. Aber die Frage nach der Person des Heidenapostels aus Troas wird wach gehalten und anregend erörtert. Der Band reiht sich ein in einen Diskurs, der – wie die Herausgeberin mit Recht bemerkt – „zu den bevorzugten Gebieten der Paulus-Forschung [gehört]" (2). Die Aufsätze sind in fünf Abteilungen zusammengefasst: I. Zur Forschungsgeschichte, II. Autobiographie und Person, III. Biographie und Person, IV. Rezeption und Werk, V. Meditativer Ausblick.

In der ersten Abteilung „Zur Forschungsgeschichte" gibt der Systematiker *Walter Sparn* differenzierte Hinweise zu den kategorialen und konstruktiven Aspekten des Gesamtthemas der Tagung („Einführung in die Thematik: ‚Biographie und Persönlichkeit des Paulus'" [9–28]). Für eine Charakteristik des Paulus hält er den „Titelbegriff ‚Biographie'" für problematisch, insofern die Quellen keine solche liefern (20). Im Kontext der modernen kulturhermeneutisch verorteten Biographieforschung weist Sparn auf „die Bedeutung einer *Konversion* für Lebensgeschichte und Lebenserzählung" hin (21). Für Sparn ist von besonderem Interesse die „Frage nach der Frömmigkeit des Apostels" (27), die „*Identität* und *Alterität*" benenne, insofern ein Christ er selbst sei „in der Differenz zu sich selbst, nämlich durch sein Sein *in Christo*" (ebd.). – Präzise forschungsgeschichtliche Einblicke verschafft *Otto Merk* mit seinem Aufsatz „Die Persönlichkeit des Paulus in der Religionsgeschichtlichen Schule" (29–45). Er entfaltet die Frage nach der Persönlichkeit des Paulus im Rahmen der Religionsgeschichtlichen Schule im Anschluss an das Werk William Wredes und Wilhelm Boussets. Für beide ist die Persönlichkeit des Paulus nur dann zu erfassen, wenn auch dessen theologisches Denken mit einbezogen wird. Damit stellen zumindest diese beiden Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule auch eine Aufgabe für die gegenwärtige Paulusforschung. – *Alexander J.M. Wedderburn* führt in die gegenwärtige Paulusforschung ein mit seinem Aufsatz „Eine neuere Paulusperspektive?" (46–64).

Die zweite Abteilung „Autobiographie und Person" wird eingeleitet mit einem Aufsatz von *Eve-Marie Becker* mit dem Titel „Autobiographisches bei Paulus. Aspekte und Aufgaben" (67–87). – Die mit der Tagung und dem Band Geehrte, *Oda Wischmeyer*, leistet selbst einen Beitrag: „Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie" (88–105). Sie beschreibt Texte, in denen Paulus von sich selbst und im Tempus der Vergangenheit redet. Dies wird vor dem Hintergrund narratologischer, geschichtswissenschaftlicher und linguistischer Theoriemodelle erörtert, womit ein besonderes Forschungsinteresse Wischmeyers erkennbar wird. – *Lukas Bormann* diskutiert die „Autobiographische Fiktionalität bei Paulus" (106–124). – Ganz anders gehen *Monika Göttel-Leypold* und *Joachim Heinrich Demling* in ihrem Beitrag „Die Persönlichkeitsstruktur des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen" (125–148) vor, die „psychologische und psychopathologisch-psychiatrische Untersuchungsinstrumente und Konstrukte an die Selbstzeugnisse des Apostels" anzulegen versuchen (125). Autorin und Autor dieses Textes wollen der Persönlichkeitsstruktur des Paulus näher kommen, auch wenn eine „Beantwortung bestimmter Fragen durch die Testperson" in diesem Fall nicht mehr möglich ist (132). Als ein Ergebnis wird präsentiert: „Eine Persönlichkeitsstörung von klinischer Relevanz lässt sich für Paulus mithin sicher ausschließen" (142). Die Persönlichkeit des Paulus habe „durch den Glauben eine Erweiterung" erfahren (146). – Diese Sektion wird abgeschlossen mit einem Beitrag von *François Vouga*: „Personalität und Identität bei Paulus. Die theologische Entdeckung des Humors" (149–165). Die Zeit des Gesetzes ist durch die Offenbarung der Wahrheit abgelöst worden (151). Die Person werde bei Paulus verstanden als Geschichte einer Subjektivität (157). Das ist für Vouga die Voraussetzung einer reflexiven Selbstbetrachtung der individuellen Subjektivität, die er in 2 Kor 12,1–10 findet und als „erste[n] Beleg des Humors in der Geistesgeschichte des Abendlandes" (162) identifizieren zu können meint.

Die dritte Abteilung wendet sich dem Thema „Biographie und Person" zu. Zunächst behandelt *Anna Maria Schwemer* das Thema „Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa

I. auf die paulinische Mission" (169–191). – *Jörg Frey* versucht in seinem Beitrag „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen'" (192–227) die zu unterscheidenden Apostel-Begriffe in ihrer differenten Bestimmtheit und Genese zu sortieren. Dass in dieser Frage weiterer Klärungsbedarf besteht, zeigt das von ihm gebotene Schaubild (211). – *Gerd Theißen* behauptet mit seinem Text „Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom" (228–244), dass Paulus die Gemeinden in Jerusalem und Rom „in eine Katastrophe hineingerissen" habe (228). – Einen Beitrag zu einem Zentralthema der paulinischen Theologie leistet *Udo Schnelle* „Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives" (245–270). Er versucht eine Bestimmung des Gesetzesverständnisses des Paulus in den unterschiedlichen Stadien seiner Briefe von seiner jüdischen Herkunft her und in seinem griechisch-römischen religionsgeschichtlichen Kontext. – In seinem Beitrag „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte" (271–291) versucht *Bernhard Heininger*, den in der Apostelgeschichte beschriebenen Wundertäter Paulus in literarischer und rechtshistorischer Perspektive mit anderen Wundertätern zu vergleichen und von diesen abzugrenzen.

Der vierte Abschnitt „Rezeption und Werk" setzt ein mit dem Beitrag von *Hans Christof Brennecke* „Die Anfänge einer Paulusverehrung" (295–305) mit besonderem Blick auf die Acta Pauli. – *Carola Jäggi* erläutert in ihrem Beitrag „Archäologische Zeugnisse für die Anfänge der Paulus-Verehrung" (306–322) die bauliche Verehrung des Paulus an seiner vermuteten Grabesstätte in Rom. – Zuletzt gibt *Wolfgang Wischmeyer* wichtige Hinweise zu dem Verhältnis von „Paulus und Augustin" (323–343), womit zumindest über die Wirkungsgeschichte noch ein hermeneutischer Ausblick genommen wird.

In der letzten Abteilung „Meditativer Ausblick" findet sich ein Beitrag von *Gunda Schneider-Flume* „Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild" (347–365). Sie erinnert die Würde des Menschen, die gerade in seiner fragmentarischen Existenz liege. Der Mensch könne nur durch Gottes Geschichte mit ihm ganz werden.

Der Bogen ist weit, den die sehr unterschiedlichen Beiträge dieses Bandes spannen. Erkennbar ist auch nach Lektüre der hier versammelten Texte, dass weder die Biographie des Paulus noch sein Charakter aufgrund der wenigen von ihm selbst und von anderen über ihn verfassten Texte abschließend zu greifen sind. Das ist auch nicht die Aufgabe der theologischen Paulusforschung. Die Frage nach der Person des Paulus provoziert vielmehr stets die notwendige Rückfrage nach den vielfältigen Kontexten seiner Theologie.

Tübingen *Christof Landmesser*

Rüpke, Jörg: Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr. Religionswissenschaft. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 12, 1–3, Stuttgart 2005 – ISBN 3-515-07456-2.

Die erste Reaktion angesichts dieser drei Bände ist Bewunderung, fast eine Sprachlosigkeit gegenüber der ungemein großen Arbeit, in die die Anzahl der Seiten bereits schon einen Einblick gibt: fast 2000 Seiten, die einer genau definierten Gruppe gewidmet sind, deren Akteure direkt mit dem religiösen Leben in Rom verbunden sind. Das Projekt, das von 1990 bis 1996 von Hubert Cancik an der Universität Tübingen ins Leben gerufen wurde, ist von Jörg Rüpke, Professor an der Universität Erfurt, zu Ende gebracht worden. Er hatte sich mit Anne Glock für die christlichen Dokumente zusammengeschlossen. Das Vorhaben verfolgte die Absicht, alle religiösen „Spezialisten", die in Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr. belegt sind, vom *pontifex maximus* bis hin zum *servus publicus* zu identifizieren. Die drei Bände sind zur gleichen Zeit erschienen, da sie untrennbar zusammengehören: der erste Band zählt alle Personen auf, deren Biographien im zweiten Band behandelt werden. Der dritte Band enthält eine Reihe Synthesen zu verschiedenen Themen. Eine CD-Rom (nur auf dem PC lesbar) stellt einen beträchtlichen Zugewinn für die Bearbeitung übergreifender Fragen dar: Suche nach Namen, nach Orten, nach Priesterweihen, nach Kollegien, nach Biographien etc., mit Querverweisen von einem Dokument zum anderen. Sie hilft über gewisse Schwächen des gedruckten Index im Buch hinweg, wie zum Beispiel die Tatsache, dass das Personenregister ohne weitere Informationen die Titulaturen und die Ordnung der biographischen Notizen reproduziert; und sie hilft Elemente von Namensnotizen wiederzufinden, wenn der *index nominum* nur über die Familien bzw. Geschlechter erstellt wurde. Das Gesamtwerk illustriert auf beste Weise, welche Leistungen der Informationsverarbeitung großen Reihen erbringen können. Sind die Listen erst einmal gesichtet, kann man sie nach verschiedenen Kriterien mit geringem Aufwand organisieren.

Das Ziel ist folglich, alle diejenigen zu erfassen, die in Rom selbst das Funktionieren des Kultes ermöglichen, die die Feiern vorbereiten, den Ritualen beisitzen. Die Gruppe ist geographisch leicht und eindeutig zu definieren, freilich mit der Paradoxie, dass sie, mit Blick auf die Stadt, die Aufgabe hat, einen Teil der religiösen Feiern zu übernehmen, welche das ganze Reich betreffen. Aus anthropologischer Sicht taucht der Begriff der „Spezialisten", d. h. der ‚Hauptamtlichen', häufig auf, weil er grundlegend ist: Wie man weiß, durchdringt die Religion alle Handlungen der Römer. Folglich ist die gesamte Bevölkerung, außer ein paar Ausnahmen, in die Praxis involviert. Um die genannte Gruppe zu umschreiben, muss man also Kriterien festlegen und sich strikt daran halten. Ein Objekt der Untersuchung wie die „Hauptamtlichen" zu beschreiben, heißt auch, dass alle Ebenen miteinbezogen werden, gleich ihres Ranges und ihrer Rolle, vom Herausragendsten bis hin zum Niedrigsten des Dienstpersonals, von denen, deren religiöse Aufgaben nur einen Teil ihrer Aufgaben oder einen Teil ihrer Karriere ausmachen bis hin zu denen, bei denen es sich um ihren Beruf im heutigen Sinne handelt. Man findet dort diejenigen, die einem sofort in den Sinn kommen, wie die Pontifices, die Vestalinnen. die Flamines, die Auguren, die Reichskultbeamten, aber auch die *vicomagistri*, die Pedellen usw. Einige Instanzen sind dabei ausgenommen, die mit den religiösen Feierlichkeiten nur nebenbei in Kontakt sind, wie die Händler der Tieropfer oder die Teilnehmer an den Spielen, obwohl sie meistens mit dem Heiligen in Verbindung stehen. Alle Kulte, an welche Gottheit sie sich auch wenden mögen, sind ohne Ausnahme vertreten; die Religionen werden in chronologischer Reihenfolge (Judentum, Isiskulte, Christentum) hinsichtlich ihrer Einführung in Rom berücksichtigt, nicht nach einer zeitgemäßen Wertehierarchie. Dieser vollständigen Kategorisierung entspricht die bemerkenswerte Charakteristik der chronologischen Erstreckung: acht Jahrhunderte, eine unerreichte Periodisierung, die über die vereinzelte Fachgelehrsamkeit hinausgeht, weil sie die traditionelle Spaltung zwischen Heidentum und Christentum aufhebt.

Dieser Gesichtspunkt ist nicht neu. Er wendet das Prinzip an, dem zufolge die Verbreitung des Christentums die römische Gesellschaft nicht umgestürzt habe, sondern die Kultur des Handelns mit einer gewissen unbewussten Fortentwicklung die nämliche geblieben sei, und zwar in allen Bereichen, auch der Wirtschaft oder der Technik.

Die Grundlage der Arbeit ist deutlich prosopographisch, ausgehend vom Sichten der wesentlichen epigraphischen, aber auch der literarischen und historischen Quellen.

Der Band 1 ist nach Jahren wie nach Kollegien organisiert. Die Gegenüberstellung der Jahreslisten, die mehr als 500 Seiten (S. 51–572), und der Kollegienlisten, die etwa 70 Seiten einnehmen, zeigt, wie gering die Kenntnisse über die individuelle Rolle sind im Vergleich zur kollektiven. Der zweite Band nennt akribisch die Berichte über jede Person, die in Band 1 vorkommt, und ordnet sie streng nach dem Alphabet an, ohne das Geschlecht und damit Aspekte der Gender-Forschung zu berücksichtigen. Es scheint, dass sich bei der Schlussredaktion einige Fehler eingeschlichen haben; die Abstammung wurde nicht berücksichtigt. Auch ist es schade, dass die Verwandtschaft unter den Personen nicht genannt wird. Man muss sich an die mit Lemmata versehenen prosopographischen Werke wenden, um sie zu rekonstruieren. Da die Häufung von Priesterweihen in einer Familie üblich war, wäre eine abgekürzte Angabe der Verwandtschaftsverhältnisse hinzuzufügen.

Der letzte Band entschärft eine mögliche Kritik, dass die Grunddaten quer durch das Werk verstreut sind. Der Band, der der Erhellung verschiedener Quellen und der Behandlung von nicht im biographischen Rahmen berücksichtigten Fragen gewidmet ist, stellt keine Zusammenfassung von Informationen dar, sondern eine neue Perspektive, eine globale Sicht, die von der Untersuchung der Funktionen der einzelnen Gruppen ausgeht. Als Beispiel seien die soziale Kontextualisierung (vgl. die Kultmähler) oder das Verhältnis zwischen Religiösem und Politischem in Voraussagen im öffentlichen Raum genannt. Eine Einleitung (S. 1399–1402) stellt die Leitgedanken eines jeden Kapitels vor und deutet die Schlussfolgerungen an. Jedes Kapitel endet mit einem zusammenfassenden Paragraphen: Er ist bemüht um Klarheit und Ehrlichkeit, so dass sich der Leser selbst eine Vorstellung über die Beiträge, ihre Neuheit und ihre Relevanz machen kann. Dieser Band hebt die konstitutive Einflechtung des Religiösen in die Gesellschaft hervor. Die Komplexität des Einbezugs der Person in den religiösen Bereich, die bereits zur Zeit der Republik spürbar war, wird im Reich mit der Einführung neuer Kulte, die Konflikte und Rivalitäten provoziert haben, noch deutlicher. Besonders aufschlussreich ist die Passage (9.2), die den Umständen, Orten und Zeitintervallen religiöser Zusammenkünfte, insbesondere der heiligen Mähler, der Analyse der Weissagungen oder dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft (9.4, S. 1457–1471) gewidmet ist. In allen Bereichen der Untersuchung begegnen originelle neue Schlussfolgerungen. Man kann nicht alle Vor-

züge dieses Bands analysieren, aber besonders auf die Interpretation der Quellen aus dem Blickwinkel der Kommunikation aufmerksam machen (10., S. 1475–1566): Wie sprechen die Religionsexperten selbst? Wie werden sie von anderen gesehen? Was wissen wir von ihnen und woher stammen die Informationen? Seit dem 4. Jh. v. Chr. werden Texte in Umlauf gebracht, welche auf spezifische Interessen antworten. Sie sind nach festgelegten Regeln formuliert, die sich danach richten, welches Bild man von sich erzeugen will.

Die Ausweitung des Interesses auf die christlichen „Experten" erfolgt insbesondere im letzten Teil (12., S. 1655–1657) in Bezug auf die Konzepte und Funktionen der Priesterweihe. Die klassische antike Religion, sei sie römisch oder griechisch, kennt über die grundsätzlichen, einfachen Kompetenzen (Beherrschung des Rituals, des „religiösen Wissens") hinaus nur eine geringe Organisation; der Begriff der Berufung fehlt. Die Priester, im Gegensatz zu denen der ägyptischen Religion, sind kein Personal, das hauptberuflich innerhalb heiliger Mauern von den und für die priesterlichen Handlungen lebt (mit Ausnahme der Vestalinnen). Das Christentum ist, von diesem Ausgangspunkt her, durch einen kompletten Bruch gekennzeichnet, da sein Anforderungsniveau gegenüber dem Klerus auf der moralischen und persönlichen Ebene sich in totalen Kontrast zu den vorhergehenden Konzeptionen stellt. Daher ist es wichtig, dass die Studien zur antiken Religion sich von dieser christlichen Durchdringung befreien, die ihre Perspektiven verfälscht.

Auf der einen Seite Maßstab für den Fortschritt in Richtung einer globalen Geschichte der antiken Religion und in Richtung einer Reflexion über diese Geschichte, und gleichzeitig unverzichtbares prosopographisches Arbeitsinstrument für alle an der Geschichte der römischen Gesellschaft Interessierten, zudem nicht allein auf die höheren Schichten bezogen, kommt diesen Bänden eine außerordentlich wichtige Stellung in den Bibliotheken zu.

[Anmerkung: Die Rezension wurde aus dem Französischen übersetzt und leicht gekürzt.]

Rambouillet *Monique Dondin-Payre*

Gerhard May, Markion: Gesammelte Aufsätze, *hrg. von K. Greschat und M. Meiser* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 68; Mainz: Philipp von Zabern, 2005), viii + 131 S. ISBN 3-8053-3593-8.

Der vorliegende Band erschien aus Anlass des 65. Geburtstags des Mainzer Patristikers Gerhard May; er stellt insgesamt zehn Markion-Studien des Geehrten zusammen, drei davon waren bisher unpubliziert.

In der erstmals veröffentlichten Arbeit „Markion in seiner Zeit" geht May von der Beobachtung aus, dass das beeindruckend geschlossene Markionbild Adolf von Harnacks heute nicht mehr zu halten ist, ja dass die Quellenlage im Grunde keine wissenschaftlich verantwortete Gesamtdarstellung der Persönlichkeit Markions zulässt. In diesem Zusammenhang macht sich May auf die Suche nach Spuren, die Markions Verhältnis zur schriftlichen und mündlichen Überlieferung der Kirche erhellen können, und stellt die Frage, inwiefern Markions Verhältnis zum Alten Testament durch Ereignisse seiner Zeit beeinflusst sein könnte. May warnt zu Recht davor, allzu schnell Verbindungen zur Zeitgeschichte – etwa zum Bar-Kochba-Krieg – herzustellen: „Alles, was Markion über die Juden und ihren Gott an Negativem sagt, ist den biblischen Texten entnommen. Über seine Haltung zum zeitgenössischen Judentum wissen wir schlechterdings nichts. Sein Antijudaismus ist exegetisch-theoretischer Art und hat die vermeintlich ‚judaisierte' Verkündigung der Kirche im Blick" (S. 4). Markion habe das Alte Testament verworfen, weil der Gott des Alten Testaments seinen theologischen Vorstellungen nicht entsprochen habe und weil er die ihm anstößig erscheinenden Texte nicht mit Hilfe allegorischer Exegese beseitigen wollte.

Im Anschluss an Campenhausen bezeichnet May Markion als „Schöpfer der Idee eines neutestamentlichen Kanons" (S. 7), an anderer Stelle schreibt er davon, „daß Markion der allgemeinen Entwicklung der Kanonisierung sowohl zuvorkam als auch, daß er sie radikalisierte" (S. 89). Interessant wäre in diesem Zusammenhang natürlich, wie May auf neue kritisch-zurückhaltende Stimmen (z. B. John Barton) zu Markions Rolle bei der Kanonbildung reagieren würde.

Bemerkenswert ist der mehrfach begegnende Gedanke Mays, dass auch die markionitische Kirche wohl nicht auf das Alte Testament (oder Teile daraus bzw. das in Markions Antithesen darüber Bezeugte) verzichten konnte: Anders als in „proto-orthodoxen" Kreisen aber habe dies nicht als Grundlage der Christusbotschaft, sondern als Negativfolie für die Verkündigung des wahren, gnädigen Gottes gedient (vgl. S. 10–11. 88) – May zieht hier interessante Parallelen zur nationalsozialistisch beeinflussten AT-Exegese etwa eines Emmanuel Hirsch (S. 88).

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Aspekten der Exegese Markions: In seiner Arbeit zu Markions Auslegung von Gal 2, 11–14 zeigt May zumindest punktuelle Übereinstimmun-

gen mit der Paulusinterpretation Luthers auf: Wie Luther deutet Markion die Aussagen des Paulus so, dass es in der antiochenischen Auseinandersetzung nicht nur um ein konkretes Fehlverhalten des Petrus, sondern um die Wahrheit des Evangeliums gegangen sei. „Während freilich Luther bei Petrus – exegetisch richtig – nur einen einmaligen Irrtum und Akt des Unglaubens sieht, verabsolutiert und verallgemeinert Markion das Urteil des Paulus: Petrus, Jakobus und Johannes, und mit ihnen zweifellos alle übrigen Urapostel, waren so sehr dem Gesetz des Demiurgen verhaftet, daß sie die Wahrheit des Evangeliums vom fremden Gott und seinem Christus nicht voll zu verstehen in der Lage waren" (S. 39).

Markions Beruf wird bei Rhodon als ναύτης, bei Tertullian als *nauclerus* angegeben: In seiner Analyse dieser Angaben bleibt May nicht dabei stehen, dass Markion wohl Schiffseigner und (damit verbunden) Händler war. Er zeigt vielmehr auf, inwiefern die mit diesem Beruf verbundenen Kenntnisse und Beziehungen auch für die schnelle Ausbreitung der markionitischen Kirche von Nutzen waren, und stellt vorsichtige Vermutungen über den Einfluss der mit diesem Beruf verbundenen Erfahrungen auf Markions theologisches Denken an (S. 60–62. 75).

In seinem Beitrag über Markions Bruch mit der römischen Gemeinde zeigt sich May kritisch gegenüber dem Bericht des Epiphanius von Salamis: Dieser suche den wohl komplexen Prozess der Auseinandersetzung in einer einzigen dramatischen Szene, die gleichwohl deutliche Brüche aufweise, zusammenzufassen. Im Gegensatz zu Harnack beurteilt May das bei Epiphanius geschilderte Streitgespräch als „antihäretisch-erbauliche Erfindung" (S. 82), deren Historizität er wohl mit Recht anzweifelt.

Weitere Arbeiten beschäftigen sich mit Markion und dem Gnostiker Kerdon, der Entwicklung der markionitischen Theologie oder August Neanders Interpretation Markions.

Der Band schließt mit einer Bibliographie des Geehrten, er wird durch ausführliche Register gut erschlossen.

Leider erlaubt der vorgegebene Rahmen nicht, noch weiter als geschehen auf die hier zusammengestellten Beiträge einzugehen: Mays Buch bietet aufgrund seines sachlich-unaufgeregten Stils, vor allem aber in seiner Präzision und Detailkenntnis einen hoch interessanten Beitrag zur Markionforschung. Immer wieder zeigt sich die wohltuende Zurückhaltung des Autors gegenüber allzu weit gehender historischer Spekulation: May entwirft kein Gegenbild zum Markion Harnacks. Als kritischer Historiker wendet er sich dem zu, was die wenigen fragmentarischen Quellen wirklich hergeben. Dabei wird klar, dass auch das wenige, was wir wissen können, faszinierend ist. Den beiden Herausgebern ist dafür zu danken, dass sie z. T. unpublizierte, z. T. wenig zugängliche Beiträge des Autors hiermit einem weiteren Publikum zur Verfügung stellen.

Nijmegen *Tobias Nicklas*

Burgsmüller, Anne: Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius. Untersuchungen zum Brief „Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit" = Studien und Texte zu Antike und Christentum 28, Tübingen 2005, ISBN 3-16-148657-9.

Die große Bedeutung der Sexualität für die religiöse Kultur hat in der Antike ein Schrifttum hervorgebracht, das auf den modernen Leser einen etwas sonderbaren Eindruck macht. Die Idee der Jungfräulichkeit war so wichtig und erfolgreich, dass man sie zur Identifikation des Christentums heranziehen muss. Sie ließ vor allem im vierten Jahrhundert eine vielfältige de virginitate-Literatur entstehen. Zu ihr gehört die einstmals viel gelesene, in der jüngeren Vergangenheit vernachlässigte Schrift περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας. (CPG 2827). In einer reichhaltigen Studie, die an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als theologische Dissertation angenommen worden ist, versucht Anne Burgsmüller (B.) eine überwiegend geistesgeschichtliche Einordnung des Inhaltes. Als Autor galt bis zur Editionstätigkeit von J. Garnier im achtzehnten Jahrhundert Basilius von Cäsarea, seit Beginn des zwanzigsten Basilius von Ankyra. B. plädiert in weit ausholenden Überlegungen für einen Anonymus im späten vierten Jahrhundert (16–45). Als Adressaten nimmt sie den anti-messalianischen Bischof Letoius von Melitene an (45–69).

In ihren Untersuchungen verzichtet B. auf psychologische Erklärungen für die elementare christliche Aszetik, glaubt aber doch zu wissen, dass die anstehende Schrift in den letzten zwei Jahrhunderten aus „Prüderie" abgewertet worden sei (10–15). Sie hält ihren ungenierten Pseudo-Basilius für seriös. Metaphern wie „Bett des Herrn" (362) oder Vorstellungen von gemeinsam schlafenden Mädchen (426; auf S. 435 übersetzt B. gar: „wenn" die Jungfrau „mit Frauen schläft") empfehlen ihn nicht als spirituellen Führer, auch nicht unter den möglicherweise kulturpsychologisch andersartigen Bedingungen einer „altkirchlichen Anthropologie" (261) jenseits von Augustinus.

Leider verzichtet B. auch auf wichtige literaturwissenschaftliche Fragestellungen. So

findet man unter dem Kapitel „Handschriften-Überlieferung" nicht etwa Informationen über die Handschriften, sondern nur Andeutungen über die Beliebtheit der Schrift. Unerklärt bleibt die durchaus problematische Einordnung der Schrift in das literarische Genre des Briefes.

B. will offenbar geistes-, kultur- und literaturgeschichtliche Zusammenhänge offen legen und nicht eigentlich philosophischen oder theologischen Fragestellungen nachgehen. Das wäre bei ihrem Autor auch wenig lohnenswert. Zu Recht (aber ermüdend häufig) diagnostiziert B. an ihm ein Desinteresse an der so genannten dogmatischen Theologie und eine nur gewöhnliche medizinische Bildung. Dennoch gesteht sie ihm einen „philosophisch-theologischen Ansatz" (70–120) zu, einen „medizinisch-philosophischen" (120–162) und sogar einen „philosophisch-gnostischen" (162–168); in diesen Abschnitten hätten auch die gesondert behandelten Motive der „Mystik und Eschatologie" (195–207) untergebracht werden können. Eine bunte Fülle von Informationen aus der Praxis der Askese (168–194) und ein Vergleich mit der Virginitätsliteratur (208–256) verdeutlichen die überragende Bedeutung der jungfräulichen Lebensform in der Spätantike.

Berauschend vielfältig sind die Motive, die B. aneinanderzureihen weiß. Ein vier (!) Seiten umfassendes, subtil gegliedertes Inhaltsverzeichnis (VII–XI), dem eigenartigerweise nur zweieinhalb Seiten Sachregister (475–477) gegenüberstehen, versetzt den Leser in hoffnungsvolles Staunen. Doch darf er kein tiefes Eindringen in das Bewusstsein des dargestellten Autors erwarten. Er findet weder eine präzise Wiedergabe des Gedankenganges noch eine logische Konstruktion der argumentativen Position. B. wendet eine Art Montagetechnik an. Das Material wie die eigenen Gedanken werden lose, nicht selten sogar unmotiviert aneinandergereiht. Wo genaue Belege und philologische Beweise zu erwarten wären, werden lange Passagen zitiert und zur Untersuchung dem Leser überlassen, der nun die Arbeit zu leisten hat, die von der hastigen Autorin hätte geleistet werden sollen. Manchmal ersetzen gar unerklärt und unvermittelt eingestreute, fremdsprachige Zitate die eigene Formulierung und erfordern einen polyglotten Leser (zum Beispiel 230). Andererseits kommt es zu Satzwiederholungen (S. 3 und 21; 230 und 231). Noch in der „Zusammenfassung" (257–261) wird die Diskussion weitergeführt (259).

In der Eile behauptet B. Sonderbares. Weil sie nicht zwischen Kosmogonie und Anthropogonie unterscheidet und weil sie falsch übersetzt (266f), meint sie mehrmals, also nicht versehentlich, die Welt entstünde aus Adam (101f; 104f; 230). Ob die Affekte, die die Seele an den Körper binden, auch eine „Materialisierung der Seele" bedeuten, wäre erst herauszuarbeiten (84f). Oder sie vermengt in der Frage der Leidensfähigkeit Gottes den christologischen mit dem trinitätstheologischen Aspekt (25; 32; 36f).

Das Vergleichsmaterial ist oft willkürlich gewählt. Für viele Behauptungen fehlt der Nachweis, zum Beispiel dafür, dass Pseudo-Basilius sich der Terminologie des Evagrius Ponticus (129) oder des Aetius von Amida (133) bedient, oder dafür, dass Gregor von Nyssas Virginitätsschrift aufgrund der theologischen Aussagen als eine frühe Schrift (222) gilt. Fehlende terminologische Untersuchungen, zum Beispiel zu „Vater" (220), lassen den Beweisgang oberflächlich erscheinen. Dass Gregor von Nyssa sich in seiner Reaktion auf messalianische Geistesart nicht auf Basilius von Cäsarea, sondern auf Pseudo-Basilius beruft (219–234), und sich dadurch die Chronologie seiner Schriften verändert, ist eine verlockende These, die spekulativ bleiben muss.

Nach den „Untersuchungen" bietet B. einen Lesetext ohne irgendeine Einführung, vermutlich aus Migne genommen. Und sie bietet, ebenso kommentarlos, eine wenig brauchbare Übersetzung. Stilistische und lexikalische Missgriffe verwirren den Leser mehr als sie ihm den griechischen Text zugänglich machen. Das Deutsch ist an einigen Stellen falsch (beispielsweise 347: „schmerzendere Strafen" statt „schmerzhaftere Strafen"; 349: „hinter sich gelassen" statt „hinterlassen"; 407: „haben" statt „hätten"), die Ausdrucksweise wiederholt salopp (z. B. 355: „ausrutschst" statt „ausgleitest"), den Sinn verstellend (363: „Überschreitung der Jungfräulichkeit") oder eigenwillig (403: „Meister unseres Seins" statt „Herr unserer Natur"). Eine Unmenge von Komma-Fehlern und eine zähe Syntax beanspruchen die Geduld des Lesers noch mehr.

Obwohl das Buch intellektuell unkonzentriert ist, dürfte der Leser nicht falsch beraten sein, wenn er sich dem unbekümmerten Herausgeber anschließt und sich auf die Begeisterung der Autorin einlässt. Die eifrige Arbeit ist trotz vieler Mängel durchaus informativ und wird auf die stets aktuelle Debatte um christliche Lebensformen anregend wirken.

Berlin *Franz Risch*

Bakke, O. M.: When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity. Translated by Brian McNeil, Minneapolis: Fortress Press 2005, IX + 348 S.

Die von dem norwegischen Theologen Bakke verfasste und von Brian McNeil ins Englische übersetzte Studie widmet sich der Rolle und Bedeutung von Kindern in der christlichen Spätantike. Bemerkenswerterweise gibt es zwar viele Studien zu Ansehen und Bedeutung der Kinder in der christlichen Geschichte, seitdem der Sozialhistoriker Philippe Ariès seine „Geschichte der Kindheit" 1960 im französischen Original publizierte; doch eine monographische Untersuchung, die den Zeitraum zwischen 100 n. C. und 450 n. C. umfasst, stand bislang aus. So untersucht Bakke erstens, welche Qualitäten („qualities") Christen den Kindern zuschrieben. Zweitens befasst er sich damit, welche Erziehungsziele Christen mit Blick auf Kinder in Ideal und Wirklichkeit verfolgten – und zwar bezogen auf die Altersspanne zwischen 0 und 20 Jahre.

Die Studie ist in acht Kapitel untergliedert: Im Anschluss an ein Einleitungskapitel (Forschungsüberblick, Untersuchungsziel) beschreibt Bakke in Kap. 2. die Situation von „Children in the Greco-Roman World". Vor diesem zeitgenössischen Hintergrund folgt mit Kap. 3. eine Analyse von „Patristic Teaching about the Nature of Children and Their Characterics". Kap. 4 fragt unter dem Titel „Abortion, Infanticide and Expositio, and Sexual Relations between Children and Adults" nach dem konkreten – im Vergleich zu den Heiden umfassend-lebenschützenden – Umgang der Christen mit den Kindern. Kap. 5 („Making ‚Athletes of Christ'. Upbringing and Education of Children") analysiert die Unterschiede zwischen den heidnischen Erziehungsidealen und -wirklichkeiten auf der einen und den christlichen auf der anderen Seite. Kap. 6 („Children's Participation in Worship") widmet sich der an die heidnischen Kulte anknüpfenden Beteiligung von Kindern an den christlichen Liturgien, während Kap. 8 („Children and a Life of Religious Perfection") das Leben von Kindern in klösterlichen Gemeinschaften in den wissenschaftlichen Blick nimmt. Die Überschrift des Schlusskapitels „Early Christians and the Humanity of Children" formuliert das Ergebnis der vorliegenden Studie schlaglichtartig, insofern Kinder in der Alten Kirche nicht – wie unter den Heiden – als minderwertig oder unvollständig galten, sondern als Menschen im vollen Sinne des Wortes.

Insgesamt ist der handbuchartige Überblick durchaus überzeugend, wenn Bakke im Ergebnis den lebenschützenden Einsatz der Christen sowie ihr Mühen um eine an der christlichen Ethik orientierte Erziehung hervorhebt – beides wirksam auch über die spätantiken christlichen Gemeinden hinaus, und zwar (was Bakke leider nicht anspricht) bis heute!

Freilich darf das prägnante Resultat nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Studie einige methodische und inhaltliche Anfragen wachruft, von denen die wichtigsten hier genannt seien: 1. Die zugrunde gelegte Methodik, die sich wohl am ehesten als theologiegeschichtlich charakterisieren lässt, wird an keiner Stelle reflektiert. In der Konsequenz wirken die (wenigen) im Forschungsüberblick berücksichtigten Sekundärliteraturstudien zur Thematik beliebig ausgewählt und die in späteren Kapiteln oftmals langatmig referierten Primärquellen additiv angeordnet. 2. Nicht zuletzt aufgrund der fehlenden methodischen Vergewisserung im Bereich der Bedeutungsforschung wird man Bakkes in Kap. 3 unternommenen Versuch als fahrlässig werten müssen, von der biblisch begründeten Metapher ‚Gotteskind' direkt auf das dahinter liegende positive Verständnis des Kindes (als des Bildspenders) im Christentum rückzuschließen. Immerhin stellt Bakke selbst heraus, dass man die Überzeugung vom reinen Status des Kindes seit dem 4. Jahrhundert nicht länger teilte und die Neugeborenen fortan mit der Erbsünde belastet sah. An der positiven Konnotierung der Metapher ‚Gotteskind' hat diese dem Bildspender widerfahrene ‚Abwertung' freilich nichts geändert. 3. Zwar greift Bakke im Obertitel seines Werkes den von Ariès in die Forschungsdiskussion eingebrachten Terminus der „Kindheit/Childhood" auf und hält in seiner Einleitung fest, dass es über die von Ariès für das 15. Jahrhundert diagnostizierte „Entdeckung der Kindheit" hinaus weitere Verständnisweisen für ‚Kindheit' in anderen Epochen gebe; wie sich allerdings sein eigener Beitrag in diese historische Erschließung von ‚Kindheiten' einfügt, bleibt gänzlich offen. – Kurzum: Wer sich über die Situation von Kindern in „Antike und Christentum" informieren will, sei als erstes verwiesen auf den ausgezeichneten Beitrag „Kind" von Marc Kleijwegt und Rita Amedick im Reallexikon für Antike und Christentum (Bd. 20 [2004], Sp. 865–947). Im Vergleich zu „When Children became People" ist er von methodischen Reflexionen durchzogen, im Umfang konziser, auf breiterer Quellenbasis (für Heiden- und Christentum) gegründet sowie aufgrund der Berücksichtigung der ikonographischen Zeugnisse perspektivreicher. Schließlich stellt er sich im Ergebnis abgewogener dar, insofern der Lexikonartikel den ‚Abstand' zwischen dem christlich lückenlosen Eintreten für den Lebensschutz des Kindes und den antik-heidnischen Gepflogenheiten nuancenreicher und vorsichtiger auslotet als Bakke.

Essen *Hubertus Lutterbach*

Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken (= Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 27), Tübingen (Mohr Siebeck) 2005, X + 253 S., kart., ISBN: 3-16-148596-3, ISSN: 1436-3003.

Das frühe Christentum und die Medizin – das ist ein oft angeschnittenes, aber zugleich wenig erkundetes Terrain im Grenzgebiet von Kirchen- und Medizingeschichte, in dem manche mit vollmundigen Urteilen rasch bei der Hand sind. Da wird darauf verwiesen, dass mit dem Evangelisten Lukas eine der prägenden Persönlichkeiten der frühen Christenheit selbst Arzt gewesen sein soll. Andererseits betont man eine Leibfeindlichkeit der Christen als Ausdruck der verbreiteten Endzeitstimmung und Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn wie als Reaktion auf die unverkennbare Vergottung körperlicher Makellosigkeit seitens der heidnischen Glaubensvorstellungen. Hieraus habe dann auch eine Abwertung der Medizin, die sich schließlich gerade dem Erhalt des Leibes widme, resultieren müssen. Die Spätantike betreffend wird – nicht zuletzt im Gefolge von Heinrich Schipperges – wiederum eifrig die Bedeutung der Christen, insbesondere der Nestorianer, für den Transfer griechisch-römischer Gelehrsamkeit, gerade im Bereich der Medizin, in den persisch-arabischen und damit islamischen Kulturkreis thematisiert, aus dem schließlich Jahrhunderte später eine Rückübertragung ins Abendland resultieren konnte.

Um so mehr ist zu begrüßen, wenn nun ein Gelehrter quellenorientiert in die christliche Frühzeit vorstößt, in dem Bemühen, Substantielles zu einer oft ideologisch überfrachteten Diskussion beizutragen. Außerdem erweist sich der Verfasser als idealer Bearbeiter der komplexen interdisziplinären Fragestellung: Christian Schulze ist Klassischer Philologe, Medizinhistoriker und durch langjährige Mitarbeit am Lehrstuhl von Professor Dr. Wilhelm Geerlings auch mit der Alten Kirchengeschichte bestens vertraut. Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift, mit der Schulze 2003 in Bochum die Venia legendi für das Fach „Geschichte der Medizin" erwarb.

Den Ausgangspunkt von Schulzes Analysen stellt jener „graeco-arabische Wissenstransfer" in der ausgehenden Antike dar, den der Verfasser in seinem Wesen als ein höchst komplexes und interaktives Geschehen gründlicher als bisher verstehen will. Empfindet er doch die bisherige Vorgehensweise, entweder den vermittelnden Christen oder den rezipierenden Arabern das Hauptverdienst für das Zustandekommen der Vermittlung zuzuweisen, als unbefriedigend, zumal die Erörterungen meist von orientalistischer Seite und somit ex post kamen. Schulze möchte dagegen die Schau ex ante vornehmen und „das Thema explizit von den griechisch-römisch-christlichen Wurzeln her" (S. 15) aufarbeiten. Dazu freilich muss er ganz zu den Anfängen der Beziehungen von Christentum und Medizin zurückgehen. Zunächst wird grundsätzlich festgestellt, dass der Arztberuf in der Frühzeit nicht explizit mit dem Christsein unvereinbar war, trotz erheblicher Bezüge der zeitgenössischen Heilkunst zum Heidentum. Um über diese prinzipielle Beobachtung hinaus genauere Kenntnisse über die Verbreitung des Arztberufes unter den frühen Christen zu gewinnen, schlägt der Verfasser den einzig überzeugenden Weg einer generellen diesbezüglichen prosopographischen Bestandsaufnahme ein, die den Hauptteil seiner Studie darstellt. Dabei ist Schulze um eine größtmögliche Datenmenge ebenso bemüht wie um eine hohe Authentizität, denn ansatzweise hat es bereits mehrere entsprechende Zusammenstellungen gegeben, die aber bruchstückhaft und meist unbefriedigend ausgewertet waren. Der Verfasser geht konsequent „ad fontes", und dies sind neben den literarischen Belegen aus Schriften verschiedenster Genres vor allem die natürlich weitaus unmittelbareren epigraphischen Belege und Papyrus-Funde. Dem eifrigen Sammler gelingt es 106 epigraphische, 15 auf Papyrus festgehaltene und 73 literarische Fundstellen zusammenzutragen. Dabei lässt er sich aber nicht von der Sammelleidenschaft hinreißen: Wo das Arztsein, Christsein oder gar beides im Falle einer Person zumindest unsicher ist, weist er klar darauf hin und setzt sich so von manchen früheren Forschern, die hier eher großzügig und unkritisch verfuhren, ab. Bezüglich der Auswertung besticht Schulze sodann durch einen eleganten Denkansatz. Als Vergleichsgruppe wählt er nämlich die Berufsgruppe der christlichen Bäcker und ihre epigraphische Relevanz. Gerade für den heutigen Leser muss Schulze die Vergleichbarkeit beider Berufsstände im Imperium Romanum näher begründen: Unter anderem galten Ärzte wie Bäcker als Handwerker, hatten ähnlichen sozialen Rang, ihre Dienste waren permanent und oft täglich vonnöten und hatten mit heimischer Selbsthilfe zu konkurrieren (S. 148f.). Die Schlüsse sind bemerkenswert: Demnach war der Arztberuf gerade unter Christen besonders verbreitet, zählte wohl „zu den besonders beliebten Berufen" (S. 154). Selbst hohe kirchliche Würdenträger gingen ihm nach, so dass von der so oft zitierten grundsätzlichen Verfemung für

den Untersuchungszeitraum keine Rede sein kann. Auffällig ist zudem der hohe, im Vergleich zu den Nichtchristen anscheinend überdurchschnittliche Anteil von Frauen unter den Heilkundigen. Zur Erklärung dieser in ihrer Vielzahl überraschenden (S. 155) Belege werden im Folgenden überzeugende bildungsgeschichtliche, seitens der jungen Christenheit strategische und sogar religiös-theologische Beweggründe für „das Zusammengehen von christlichem Bekenntnis und ärztlichem Beruf" (S. 155) angeführt. Schulze resümiert (S. 185): „Ein Christ durfte der Heilkunde auch in ihren auf den Leib bezogenen Aspekten vertrauen, er durfte sie als *ars*, als τέχνη sogar selbst ausführen und hat dies, wie unsere Materialsammlung unzweideutig belegt, offenbar auch in großem Umfang getan."

Abschließend kehrt der Verfasser zur Ausgangsfragestellung der Interaktionen beim „graeco-arabischen Wissenstransfer" zurück und kann sagen, dass in Anbetracht der nachgewiesenen starken Verbreitung des Arztberufes unter Christen eine prinzipielle Grundvoraussetzung dafür durchaus gegeben war. Die Art und Weise, wie sich freilich die Christen mit der primär heidnisch-antiken Heilkunst arrangiert hatten, war zugleich ausschlaggebend. Erkennt er doch beachtliche Gemeinsamkeiten von frühchristlicher und frühislamischer Bildungsinfrastruktur. Letztlich bedurften vor allem beide, „um überleben zu können, der hergebrachten Bildungsinhalte, der etablierten Bildungsinstitutionen und ihres vermittelnden Personals" (S. 191). Dabei kam den christlichen Ärzten eine vor allem auf ihren eigenen Vorstellungen beruhende „Filterfunktion" zu: Sie übertrugen hauptsächlich Werke der Fachschriftstellerei, insbesondere der Medizin, da sie bei ihren Adressaten wohl zu Recht wenig Interesse für ihre eigene christliche Literatur vermuten durften und andererseits selbst nicht gerade die Vermittler der heidnisch-antiken Geisteswelt abgeben wollten: Homer, Euripides, Demosthenes, Vergil und Horaz blieben so den Arabern vorenthalten. Gleichwohl erhielten sie auch hiervon einen fernen Abglanz durch die Schriften des Polyhistors Galen, den man weithin verehrte. Und da dieser nicht zuletzt auch immer wieder durch umfängliche philosophische Argumentationen innerhalb seiner medizinischen Erörterungen glänzt, wurde so gleichsam auch die Philosophie als solche geadelt und in umfangreicherer Weise den Arabern geschenkt. Selbstverständlich bestanden auch bei den Rezipienten Wünsche und Erwartungen, doch ist für Schulze die bereits über Jahrhunderte gewachsene – und als solche in der vorliegenden Studie erstmals so ungemein klar herausgearbeitete – Allianz von Christentum und Medizin „der Haupterklärungsfaktor für den Wissenstransferprozeß" (S. 206).

Man hätte sich noch die Darstellung einiger herausragender epigraphischer Zeugnisse – etwa als photographische Beilage zu den dankenswerterweise beigefügten zahlreichen Verzeichnissen, Anhängen und Registern – gewünscht, aber wahrscheinlich hätte dies den Preis der Publikation erheblich beeinflusst. Da der Verfasser zudem sorgfältig die jeweiligen Quellen und früheren Veröffentlichungen aufführt, wird man im Einzelfall auf dortige Darstellungen zurückgreifen können.

Die Thematik der Interaktionen zwischen der medizinischen Tradition des Altertums, dem Christentum und dem Islam bietet noch manche interessante und kontroverse Fragestellung und ist fern einer abschließenden Beurteilung. Christian Schulze hat jedenfalls einen fundierten Beitrag von grundlegender Bedeutung geleistet, der für lange Zeit ein Standardwerk darstellen dürfte.

Bergisch Gladbach *Ferdinand Peter Moog*

Mittelalter

Bergstedt, Clemens, Heimann, Heinz-Dieter (Hrg): Wege in die Himmelsstadt. Bischof – Glaube – Herrschaft 800–1550 (Veröffentlichungen des Museums für brandenburgische Kirchen- und Kulturgeschichte des Mittelalters, Band 2), Lukas-Verlag Berlin 2005, ISBN: 3-936872-40-6, 268 Seiten inklusive Anhang, zahlreiche Abbildungen.

Die Grußworte von Vertretern beider kirchlichen Konfessionen, der Landes- und Kommunalpolitik sowie das Vorwort der beiden Herausgeber spiegeln die vielfältigen Hoffnungen und Erwartungen, die an die Eröffnung des Museums für brandenburgische Kirchen- und Kulturgeschichte des Mittelalters im Sommer 2005 geknüpft werden. Sie alle betonen die neue Dimension der historischen Betrachtung Brandenburgs jenseits der Fixierung auf preußische Geschichte und verweisen auf die zu erwartenden Erträge: die Erweiterung des wissenschaftlichen Fragehorizontes für die

brandenburgische Landesgeschichte, die Schaffung eines Bewusstseins für lange vernachlässigte kirchliche und religiöse Zusammenhänge, die es neu zu entdecken gilt, die Entstehung eines, durchaus auch touristisch zu vermarktenden Ziels für geschichtlich interessierte Laien und wissenschaftlich forschende Historiker.

Der in Ziesar ausliegende zweite Band der Museumspublikationen ist kein Ausstellungskatalog, doch er leistet höchst wertvolle Unterstützung für das Verständnis der verschiedenen Themenfelder, die in dem im Laufe seiner Geschichte mehrfach umgebauten Gebäudeensemble zur Ansicht gebracht werden. Einschlägig ausgewiesene Mediävisten stellen in allgemein verständlicher Sprache die politische und kirchliche frühmittelalterliche Erschließung der brandenburgischen Territorien vor, zentrale mittelalterliche Glaubensvorstellungen und ihre Vergegenwärtigung in Bildern und Gegenständen, die Organisation bischöflicher Herrschaft und ihre Realisierung am Beispiel Ziesar, schließlich die Umbrüche im Zuge der Reformation. Eingedenk der Adressaten, die man vornehmlich erreichen möchte, geschieht dies ohne ausführlichen Anmerkungsapparat, wohl aber mit einer im Anhang zusammengefassten mehrseitigen Literaturliste.

Der letzte Teil des Buches erläutert in drei Beiträgen die inhaltliche und gestalterische Konzeption der Ausstellung. Zwei Themenwege laufen kontinuierlich parallel zueinander: Der burgseitige Weg sucht durch eine gelenkte Blickführung und an entscheidenden Stellen durch eine entsprechende Offenlegung im Mauerwerk, an Decken und Wänden die ständigen Veränderungen zu erfassen, die das Gebäude durch Umbauten und Umnutzungen erlebte. Der „Himmelsweg" dagegen konzentriert sich auf die Präsentation von Religions- und Kirchengeschichte sowohl im europäischen Kontext als auch im brandenburgischen Raum. Die „Ausstellungsmacher" weisen dabei zum einen auf die didaktischen Schwierigkeiten hin, die der vehemente (Ab-) Bruch in der und für die Darstellung und Wahrnehmung kirchlicher Zusammenhänge in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den östlichen Bundesländern Deutschlands zeitigte. Zum anderen aber lenken sie die Aufmerksamkeit vor allem auf die herausragenden Highlights, die Ziesar auszeichnen: die Kapelle der bischöflichen Residenz mit ihrer in Gänze überkommenen Ausmalung des 14. Jahrhunderts als auch die fragmentarisch erhaltenen, aber mittlerweile restauratorisch gesicherten Wandbilder innerhalb der Burgräume, vor allem im sog. Jerusalemraum und seiner als großformatiges Wandgemälde gestaltete Pilgerkarte mit einer Stadtansicht Jerusalems im Zentrum.

Zusätzlich zu zahlreichen Abbildungen ist dem Buch eine CD mit geistlichen Gesängen des Hoch- und Spätmittelalters beigegeben, aufgenommen in der Burgkapelle von Ziesar, auf dass man sich des Ortes in vielfältiger sinnlicher Wahrnehmung erinnert.

Ziesar liegt nicht unbedingt zentral. Aber es liegt, gut ausgeschildert und leicht erreichbar, nur wenige Kilometer abseits der A 2 auf dem Weg von und nach Berlin – nicht als Stätte rückwärts gewandter Erinnerung, sondern als Ort der wissenschaftlichen Aufarbeitung eines lange vernachlässigten Stücks brandenburgischer Geschichte in sehr modernem Gewand. Möge die dem Publikum aufs Neue zugänglich gemachte Bischofsresidenz Ziesar, die künftig auch eine eigene Bibliothek zur regionalen Kirchengeschichte beherbergt, viele Besucher anziehen und das Buch über seine Wege in die Himmelsstadt ihnen eine klärende Lektüre sein, die zum Wiederkommen anregt.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Nichtweiß, Barbara (Hrg.): Bonifatius in Mainz (= Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz. Beiträge zur Zeit- und Kulturgeschichte der Diözese 1), Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2005, 447 S.

Anzuzeigen ist ein wissenschaftlicher Sammelband, der „Bonifatius in Mainz" aus zwei verschiedenen Perspektiven würdigt: Zum einen geht es um eine Rekonstruktion des bonifatianischen Wirkens während des 8. Jahrhunderts, soweit es sich in Mainz abspielte; zum anderen befasst sich der Band mit der wiederum vornehmlich auf Mainz bezogenen Rezeptionsgeschichte des bedeutenden Erzbischofs vom 8. Jahrhundert bis zu seinem 1250. Todestag im Jahr 2004.

Den größten Beitrag zum Gesamtwerk (beinahe 200 Seiten!) steuerte die Mainzer Mediävistin Stephanie Haarländer bei, wenn sie unter der Überschrift „Bonifatius in Mainz. Die Überlieferung vom 8. bis zum 18. Jahrhundert" die über Bonifatius berichtenden Quellen zusammenstellt und ihre Aussagen zu verschiedenen Themenkomplexen miteinander vergleicht (u. a. „Bonifatius als Bischof von Mainz"; „Bonifatius in der Mainzer Liturgie"). Ohne Übertreibung ist hervorzuheben, dass ein derart akribischer Überblick, der sich auch als separate Buchpublikation angeboten hätte, ansonsten bislang nicht vorliegt. Wahrscheinlich wird sich dieser Beitrag rückblickend sogar als einer der wenigen wissenschaftlichen Fortschritte herausstellen, die das Bonifatius-Jubiläum von 2004 erbracht

hat; immerhin überzeugt Haarländer hier erstens mit einer wahrlich quellengesättigt-umfassenden Untersuchung, zweitens mit interdisziplinärer Tiefenschärfe aufgrund ihrer breit gefächerten religions-, sozial-, rechts- und liturgiegeschichtlichen Kenntnisse, sowie drittens mit einem epochenübergreifenden Untersuchungshorizont. So erfährt man neben vielem anderen die Genealogie der Rede „Bonifatius – Apostel der Deutschen", bekommt das soziale Umfeld des Bonifatius vorgeführt und rezeptionsgeschichtlich erschlossen oder erhält diachrone Einblicke in die Geschichte der Bonifatius-Reliquien. Ergänzend rundet Haarländer den Beweis ihrer Kennerschaft noch durch einen zweiten Beitrag zu einer frühmittelalterlichen Bonifatius-Vita ab: „Die ‚Mainzer' Vita IV eines unbekannten Autors. Übersetzung und Kommentar".

Die zweite Fachfrau, auf deren Schultern der vorliegende Band ruht, ist Barbara Nichtweiß, die über die Mühen der Herausgeberschaft hinaus gleichfalls zwei Beiträge vorlegt: Über ein einleitendes Resümee zu „Bonifatius in Mainz 2004. Rückblick auf das Jubiläumsjahr" verdient Beachtung vor allem ihre Studie zur „Bonifatius-Renaissance" seit dem 19. Jahrhundert unter dem Titel „Zur Bonifatius-Verehrung in Mainz im 19. und 20. Jahrhundert". Quellennah verfasst, leicht lesbar, umfassend illustriert, interdisziplinär rückgebunden bietet auch dieser Beitrag Wissenschaft auf hohem Niveau!

Aus der Fülle des Gebotenen sei hier aufgrund seiner originellen Fragestellung und seines über Mainz hinausweisenden Ertrages allein noch der Beitrag von Linda Maria Koldau („Bonifatius-Oratorien im Kontext des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert") eigens erwähnt, weil Koldau den Blick auf eine Quellengattung richtet, die im Rahmen der Katholizismus-Forschung bislang noch kaum berücksichtigt worden ist. Dieses Desiderat ist umso erstaunlicher, weil die Oratorien die hintergründig jeweils maßgeblichen Geschichtsdeutungen – nicht zuletzt mit Blick auf Bonifatius – über die Texte hinaus auch in musikalisch-emotionalisierender Weise widerspiegeln. Tatsächlich erweist Koldau eindrucksvoll, dass die „Gattung des Oratoriums für ein frömmigkeitsgeschichtlich, gesellschaftlich, politisch und kirchenpolitisch so bedeutsames Phänomen wie die Bonifatius-Renaissance im 19. Jahrhundert als Quelle höchsten Wert" hat.

Als Fazit ist mit Blick auf den Gesamtband herauszustellen: Selbst wenn es Mainz im Vergleich zum ‚Bonifatius-Konkurrenten Fulda' nicht gelang, den Leib des Heiligen in der Stadt zu halten, weil sich der tote Bonifatius gewehrt haben soll, so müsste dieser sich aufgrund der vorliegenden Publikation von Fulda aus zumindest zu einem kleinen Dankgang nach Mainz aufmachen; denn der inhaltlich schwergewichtige Sammelband vereint durchgängig hohe mediävistische wie neuzeitliche Kompetenz und spiritualitätsgeschichtlichen Perspektivreichtum. Nicht zuletzt träfe Bonifatius bei dem vorgeschlagenen Gang auf einen Nachfolger im Mainzer Bischofsamt, der sich wie wohl kaum ein anderer seiner gegenwärtigen Amtsbrüder mit der Geschichte seines Bistums auf der Höhe der Forschung auskennt und seinen umfassenden Beitrag zum Sammelband überschreibt mit „‚Geht hinaus in alle Welt'. Zum historischen Erbe und zur Gegenwartsbedeutung des Bonifatius".

Essen *Hubertus Lutterbach*

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.

Der hl. Liudger (geb. etwa 742, Todestag: 26. März 809), der Gründer der Abtei Werden und erster Bischof von Münster, ist, wie der Vf. mit Recht sagt, dank seines Wirkens „für uns kein Anonymer, der nur legendhaft faßbar wäre", sondern ein Heiliger mit Profil (S. 131). In den vergangenen Jahren hat das Interesse an seiner Gestalt nicht nur in der Forschung, sondern weit darüber hinaus zugenommen. So war es eine glückliche Fügung, dass der Vf. als bestens ausgewiesener Mediävist zum 1200-Jahrjubiläum des Bistums Münster 2005 (dessen Geschichte mit der Bischofsweihe Liudgers in Köln am 30. März 805 beginnt) eine seit langem erwünschte Monographie über Liudger fertig stellen konnte. Sein Buch ist thematisch weit gespannt und geht bewusst über eine bloße Biographie hinaus. Der erste Teil eröffnet das, was der Vf. die „Tiefendimension" der Liudger-Geschichte nennt, nämlich deren Vorbedingungen und den Zeitrahmen, wobei er den Unterschied zwischen der altkirchlichen Glaubenslehre und -praxis und deren Veränderungen bei den Germanen im Gefolge der Völkerwanderung mit ihrem Kulturverlust einprägsam herausarbeitet. Die Germanen waren weniger eine barbarische als vielmehr eine unterentwickelte Gesellschaft. Der Wandel von der spätantiken Hochkultur zu einer „Einfach"-Kultur machte den Christianisierungsprozess mühsam, was der Vf. an vielen Beispielen erläutert. In einem zweiten Teil behandelt der Vf. nicht nur detailliert das Leben Liudgers, sondern kann anhand von

dessen Wirken zeigen, welchen Umbruch die Verchristlichung für die germanischen Stämme, besonders die Sachsen (ein von den Franken geprägter Sammelbegriff), mit sich brachte. Es war ein Prozess, der nicht nur das engere religiöse Leben, sondern die ganze Sozial- und Lebensstruktur verwandelte, weil in „einfachen Gesellschaften" letztlich alles religiös vernetzt ist.

In einem Anhang macht der Vf. die Miniaturen der „Vita secunda s. Liudgeri" aus der Hs. Berlin, Theol. lat. fol. 323 (um 1100) einem breiteren Publikum zugänglich. Das Buch mit seinen 808 Anmerkungen ist mit seinen vielen, den Text veranschaulichenden Bildern und Karten hervorragend ausgestattet. Lediglich ein Namenindex fehlt.

Dem Rezensenten liegt außer dem ihm zur Besprechung zugesandten Buch dessen zweite Auflage aus demselben Jahr vor, die einige Änderungen enthält, die im Vorwort der zweiten Auflage aber nicht erwähnt werden. Sie zeigen, dass der Vf. bis zuletzt bestrebt war, die neuesten Forschungsergebnisse einzuarbeiten. Sie beziehen sich auf den Ursprung des „Utrechter Taufgelöbnisses", das jetzt Bonifatius zugeschrieben wird (S. 103); auf die Deutung der Grabungen im Umfeld des Münsterer Doms (S. 114), auf die Interpretation des Reliquienkästchens aus Werden, das möglicherweise doch Tragaltar Liudgers war (S. 117), sowie den Hinweis auf die Christianisierung der Friedhöfe und deren Folgen (S. 133 f.). Ein lustiges Versehen der 1. Auflage S. 12 ist korrigiert worden: Liudgers „Neffe" (statt falsch „Enkel"). Andere Fehler sind stehen geblieben: S. 97 „beschwiegen" statt „verschwiegen", S. 119 richtig „Stundengebet" (statt -gebt), S. 129 steht irrtümlich „Minnigernaford".

Die in einer wohltuend eingängigen Sprache geschriebene Monographie zeugt von einer souveränen Kenntnis nicht nur aller Liudger betreffenden Quellen und der aktuellen Fachdiskussion, an der sich der Vf. immer wieder, oft nur mit einem Satz, beiläufig beteiligt, z. B. zur Patrozinienfrage. Das schöne Buch ist darüber hinaus eine an einem konkreten Fall dargestellte Geschichte der frühmittelalterlichen Mission unter Einbeziehung modernster ethnologischer und anthropologischer Forschungsergebnisse. Seine Lektüre sei darum allen empfohlen, die etwas über die Probleme der Mission und Akkulturation der Kirche im Karolingerreiches erfahren möchten.

Rom *Pius Engelbert O.S.B.*

Diem, Albrecht: Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter 24) Münster: Lit Verlag 2005, X + 465 S.

Die vorliegende Dissertation, die unter der Moderation der Utrechter Mediävistin Mayke de Jong entstanden ist, widmet sich einem für die Entwicklung des Mönchtums grundlegenden Thema. Wenn Diem in diesem Zusammenhang von einem „monastischen Experiment" spricht, wird bereits im Titel deutlich, dass die „Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens" als ursprünglich keineswegs selbstverständlicher Teil einer umfassenderen monastischen Entwicklungsgeschichte anzusehen ist.

Diem gliedert seine vornehmlich auf Gallien und das Fränkische Reich bezogene sowie zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert ausgespannte Entwicklungsgeschichte der klösterlichen Keuschheit, näherhin seine Analyse, mit der er „Konzepte von Keuschheit und Sexualität" freizulegen sucht, in drei Hauptkapitel. Im Anschluss an eine Einleitung untersucht er in Kap. 1 die „Keuschheit und Keuschheitssicherung in spätantiken lateinischen Texten". Näherhin widmet er sich den zeitgenössischen monastischen Lehrtexten, Heiligenviten und mönchischen „Historiae", um schließlich sein besonderes Augenmerk auf die Keuschheitsauffassung des ca. 435 gestorbenen Johannes Cassian (im Vergleich zu derjenigen des Augustinus von Hippo [† 430]) zu richten. In Kap. 2 werden die „gallischen und fränkischen Klosterregeln" einer wissenschaftlichen Revision hinsichtlich der Keuschheit unterzogen: von den Quellentexten aus Lérins oder den klösterlichen Konzepten des Caesarius von Arles († 542) über die Magister- und Benediktsregel bis hin zu den iro-fränkischen Klosterregeln. Eine Ausweitung der Perspektive erfolgt in Kap. 3 „Die Rolle der Keuschheit in den gallischen und merowingischen Konzilien und hagiographischen Texten", bevor ein Abschlusskapitel die Monographie abrundet.

Aus der Fülle der Einzelexegesen und Argumentationslinien sei die von Diem erarbeitete Hauptthese eindrücklich herausgehoben: Cassian und Augustinus gingen (aus je unterschiedlichen Gründen) davon aus, dass sich das sexuelle Begehren und die entsprechenden ‚cogitationes' eines Mönches zwar nicht ‚abstellen' lassen, aber die klösterliche Gemeinschaft dem einzelnen Mönch qua Anleitung zur Introspektion durchaus dabei helfen kann, das sexuelle Begehren nicht in die Tat ‚umzusetzen'. Beide Ansätze stellten insofern für das frühmittelalterliche Klosterwesen ein Problem dar, da sie kein sexualitätsfreies Kloster zu garantieren suchten, sondern

vielmehr mit der Realität der Sexualität im Kloster rechneten. Nachdem das altkirchliche Mönchtum die ‚Überwindung' der sexuellen Begierde als *Bedingung* für das Klosterleben wertgeschätzt hatte, stellten die frühmittelalterlichen Mönche die ‚cogitationes' weit hintan und sahen stattdessen den Verzicht auf idealiter jedwede sexuelle Handlung als *Ursache* für die Wirksamkeit des Klosters als heilsvermittelnder Ort zwischen Erde und Himmel an. Mehr noch ist mit Blick auf das „monastische Experiment" herauszustellen: Erst in dem Maße, wie man im Kloster das Augenmerk von den sexuell gefärbten Phantasien auf die Unterlassung jedweder sexueller Praxis lenkte, wurde „durch Reinheit Heiligkeit produziert" (Diem), das Kloster zum heiligen Ort ausgestaltet und der einzelne Mönche zum Interzessor, auf dessen Kraft sich Menschen tatsächlich verlassen zu können glaubten, so dass diese die Klöster im Gegenzug mit materiellen Gaben überhäuften.

Im Ergebnis wird man die Diem'sche These für das Verständnis der monastischen Anfänge im Christentum als beachtlichen Erkenntnisgewinn ansehen müssen: quellennah erarbeitet, im Argumentationsbogen klar und zielführend hergeleitet, entwicklungsgeschichtlich ‚durchbuchstabiert'.

Da Diem in seinem „Schlusskapitel" davon absieht, sein Forschungsresultat in den größeren Kontext der mediävistischen Diskussion zu stellen, seien im folgenden exemplarisch einige Fragen aufgeworfen, die sein Untersuchungsergebnis angesichts bisheriger Analysen aufwirft. Diese Fragen sind keine Relativierungen seiner Leistung, sondern vielmehr Hinweise auf die Reichweite und Tiefenschärfe seiner Analyse: 1. Da der gleichgeschlechtliche Verkehr in den von Diem untersuchten Texten im Schweregrad mit heterosexuellen Akten übereinstimmt, erhebt sich die Frage, warum das Mönchtum die bereits im Konzil von Ancyra (a. 314) festgestellte besondere Schwere des Deliktes nicht übernahm; denn offenbar findet diese Einschätzung der Homosexualität in den Paenitentialien ihr Pendant, insofern auch in dieser Quellengattung die „Irrationalität" des Deliktes erst ab dem 9. Jahrhundert offensiv propagiert wird (Lutterbach, Sexualität im Mittelalter). 2. Die von Diem in frühmittelalterlichen Klosterquellen festgestellte Bedeutungsgleichheit der Termini ‚pollutio' und ‚fornicatio' findet sich auch in Bußbuchquellen seit dem 7. Jahrhundert belegt (Lutterbach, Sexualität im Mittelalter), woraus sich die Frage ergibt, ob dieses Ineinander ursprünglich im monastischen Kontext wurzelt. 3. Nachdem historisch geklärt ist, dass die kultischen Reinheitsvorschriften aus dem Buch Levitikus hinsichtlich der Sexualität während altkirchlicher Zeit in ausdrücklicher Abwendung von einer äußerlich-kultischen Auffassung, also im übertragenen Sinne ausgelegt wurden (Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche), ist zu fragen, wie ausdrücklich sich das frühe Mönchtum derartigen Um-Interpretationen von der kultischen zur ethischen Reinheit gestellt hatte, bevor die von Diem herausgearbeiteten ‚Rück-Interpretationen' vom ethischen zum kultischen Reinheitsverständnis stattfinden konnten. 4. Welche Bedeutung hat die von Diem für das Mönchtum rekonstruierte Entwicklungsgeschichte der Keuschheit für die Entwicklungsgeschichte des priesterlichen Zölibates zwischen Spätantike und Frühmittelalter vor dem Hintergrund, dass der Zölibat bislang lediglich für die altkirchliche Zeit umfassend untersucht wurde (Heid, Zölibat in der frühen Kirche)?

Essen *Hubertus Lutterbach*

Honnefelder, Ludger: Duns Scotus, München, C. H. Beck, 2005, 192 S., ISBN 3-406-511163.

(1) Einführung: Scotus gehört zu den prägenden Gestalten der Philosophiegeschichte. Trotzdem bleibt er auf der Bekanntheitsskala historischer Größen der Philosophie weit zurück. Dies, obwohl Scotus mit seinen präzisen Analysen philosophischer Begriffe und seinen Überlegungen zur Metaphysik und zur praktischen Philosophie den weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte maßgeblich mitbestimmte. Nicht zuletzt wegen seiner exakten Distinktionen ist er als „doctor subtilis" bekannt. Eine Einführung in sein philosophisches Denken steht daher mindestens zwei Schwierigkeiten gegenüber:

i) Die komplexen scotischen Gedankengänge so wiederzugeben, dass sie auch für ein breiteres philosophisch interessiertes Publikum zugänglich werden.

ii) Dem Leser die genuin scotische Weise zu philosophieren nahe zu bringen, um dadurch die Bedeutung dieses Denkers für die Philosophie zu vermitteln.

(2) Stil und Aufbau: Honnefelder zeichnet die zahlreichen Unterscheidungen, die Scotus immer wieder einführt, gut nach. Dies macht seinen „Duns Scotus" nicht einfach zu lesen. Meist ist die Sprache formal, technisch und komplex. Mehrmaliges Vor- und Zurückblättern, sowie wiederholtes Nachlesen bestimmter Abschnitte sind wohl nicht vermeidbar. Aber es dürfte wohl beinahe unmöglich sein, die Lehren des *doctor subtilis* so darzustellen, dass die Darstellung seinem akademischen Beinamen gerecht wird, aber keine intellektuelle Herausforderung darstellt. Eine häufi-

gere Verwendung anschaulicher Beispiele wäre an diesem Punkt für das Leseverständnis wahrscheinlich von Hilfe.

Honnefelders Büchlein ist inhaltlich in fünf größere Abschnitte gegliedert. Der erste Teil stellt kurz Leben und Werk von Scotus dar und gibt einen Überblick über die Grundmotive seines Denkens. Es folgt eine ausführliche Darstellung seiner epistemologischen, dann seiner metaphysischen und schließlich seiner ethischen Fragestellungen. Den Abschluss bildet ein Überblick über die Wirkungsgeschichte des scotischen Denkens, beginnend bei seinem Schülerkreis über Suàrez und Kant bis hin zur Rezeption im 20. Jahrhundert, etwa bei Peirce, Brentano und Heidegger.

(3) Inhalt: Aus der Fülle der dargelegten Themenbereiche möchte ich der gebotenen Kürze wegen drei kurz darstellen, nämlich i) die Diskussion über menschliche Erkenntnis, ii) die scotische Analyse von Möglichkeit und Notwendigkeit und iii) seine Theorie des Willens.

i) Ausgangspunkt der scotischen Metaphysik ist die Frage nach der menschlichen Erkenntnis. Im jetzigen Zustand ist der menschliche Verstand weitgehend auf abstraktive Erkenntnis angewiesen. Dank ihrer Fähigkeit zur Abstraktion fragt die abstraktive Erkenntnis nach den ‚washeitlichen Bestimmungen' eines möglichen Erkenntnisgegenstandes: Sie bemüht sich um die Erkenntnis *notwendiger Bestimmungen* eines Erkenntnisgegenstandes, und zwar *unabhängig* davon, ob er existiert oder nicht. ‚Möglich' heißt, dass die begrifflichen Bestimmungen des Erkenntnisgegenstandes einander nicht ausschließen dürfen, und nicht, dass der Erkenntnisgegenstand ein ‚ens in potentia' ist. An diesem Punkt wird das Überschreiten der aristotelischen Metaphysik deutlich: Aristoteles bleibt beim Begriff des real Möglichen stehen. Seiende, die möglich sind, werden stets i. S. eines Vermögens begriffen, das verwirklicht werden kann bzw. zu einem späteren Zeitpunkt verwirklicht wird. Scotus geht es hingegen primär um den Inhalt, nicht um die Seinsweise eines Erkenntnisgegenstandes: Ist ein Seiendes logisch möglich, so gehört es zu den Erkenntnisgegenständen abstraktiver Erkenntnis. Abstraktive Erkenntnis ist folglich Vorraussetzung für wissenschaftliche Erkenntnis, verstanden als Erkenntnis von notwendig Wahrem, und zwar in Bezug auf Wirkliches wie auch Mögliches. Die Bedeutung abstraktiver Erkenntnis für die Metaphysik wird besonders dadurch deutlich, dass Scotus Metaphysik als Wissenschaft begreift, die primär nach dem *Ersterkannten* fragt. Somit ist sie ‚scientia transcendens', welche die kategorialen Einteilungen des Seienden überschreitet und als Wissenschaft vom Seienden als Seienden die *Möglichkeiten des Seienden* und seine notwendigen Bestimmungen in den Blick nimmt. Die Bedeutung von Scotus für die Transzendentalphilosophie wird in diesem Zusammenhang einsichtig. Ähnlich wie Kant geht er von der Kritik des menschlichen Vernunftvermögens aus und fragt nicht in erster Linie nach den Gegenständen, sondern nach den Begriffen und Bestimmungen, über die wir verfügen und dank derer wir alle möglichen Erkenntnisgegenstände erfassen können.

ii) Wie bereits aufgezeigt, ist die Frage der Existenz dem scotischen Möglichkeitsbegriff nachgeordnet; entscheidend ist die *begriffliche Möglichkeit*. Ein möglicher Mensch und ein mögliches hölzernes Eisen kommen zuerst einmal beide darin überein, dass sie nicht aktual existieren. Doch die Ursache ihrer Nicht-Existenz ist grundsätzlich verschieden: Einem möglichen Menschen fehlt nur die Ursache, die ihn aktual existieren lässt. Das hölzerne Eisen existiert hingegen deshalb nicht, weil es keine Ursache geben kann, die es existieren lassen könnte. Ein solches Seiendes ist nicht möglich, weil es schlechthin nicht „hervorbringbar" ist, da es begrifflich nicht möglich ist. Dieser neue Begriff des Möglichen wirkt sich auch auf Scotus' Kontingenzbegriff aus. Aus dem Rahmen der aristotelischen Bewegungslehre herausgelöst, wird Kontingenz nicht mehr als Behinderung von primär notwendiger Bewegung gedeutet, sondern als Seinsweise. Kontingent ist jenes Seiende, das sein, aber auch nicht sein kann bzw. dessen Gegenteil zum Zeitpunkt der Entstehung hätte entstehen können. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, dass der Begriff der Kontingenz nicht nur im Kontext der Veränderung herangezogen wird, sondern vielmehr in Bezug auf das *Entstehen* möglicher Seiender. Die Frage, die sich an dieser Stelle auftut, ist, warum es kontingente Seiende überhaupt gibt. Die Antwort verweist uns auf die scotische Willenslehre.

iii) Wenn es Kontingenz gibt, so muss die erste Ursache, auf welche die ganze Ursache-Wirkungskette des Weltverlaufs zurückzuführen ist, Ursache dieser Kontingenz sein. Und zwar muss der Ursprung der Kontingenz im *Vermögen der ersten Ursache* angesiedelt werden, frei zu entscheiden. Ein freies Vermögen verfügt über die Fähigkeit, frei über sich selbst zu bestimmen. Eine solche Fähigkeit kann nur dem (göttlichen) *Willen* zugesprochen werden. Denn der Verstand erkennt notwendigerweise, d. h. er kann sich nicht frei dafür entscheiden zu erkennen oder nicht zu erkennen. Vielmehr ist seine Wirkweise mit der des Auges zu vergleichen: Was immer in das Sehfeld des Auges kommt, wird gesehen und zwar not-

wendigerweise. Der Wille hingegen verfügt über die Möglichkeit, aus den Erkenntnisgegenständen des Verstandes auszuwählen, d. h. sich für einige und gegen andere Möglichkeiten zu entscheiden. In Bezug auf Gottes Wollen bedeutet dies, dass unsere aktual existierende Welt als *eine von mehreren möglichen Welten* gedeutet werden muss: Dem göttlichen Willen wäre es möglich gewesen, aus allen schlechthin möglichen Erkenntnisgegenständen auch andere auszuwählen und somit eine andere Welt zu erschaffen. Durch diesen an den göttlichen Willen gekoppelten Kontingenzbegriff wird der Rahmen griechisch-arabischen Denkens, in dem der Kosmos als nezessitaristisch gedacht und Kontingenz als defizitäre Seinsform aufgefasst wurde, endgültig aufgesprengt. Scotus' Primat des Willens gegenüber der Vernunft wirkt sich auch entsprechend auf die Deutung menschlichen Handelns aus: Der Wille löst die Vernunft als Hauptursache in der Generierung von Handlungen ab.

(4) Fazit: Honnefelder versteht es, diese und andere zentralen Themen scotischen Denkens prägnant darzustellen. Wer dieses Büchlein gelesen hat, ist mit der Philosophie des *doctor subtilis* gut vertraut. Die entscheidenden Gedankengänge werden klar nachgezeichnet, die Bedeutung für die moderne Philosophie (z. B. für die Transzendentalphilosophie, für die Ontologie der Modalitäten, für die Diskussion des Unendlichkeits- oder Willensbegriffs) wird deutlich gemacht und Verweise auf das opus scotisticum selbst bzw. auf weiterführende Sekundärliteratur sind zur Genüge vorhanden. Insofern schafft Honnefelder beides: Die Lust an Scotus zu wecken und ein Instrument bereitzustellen, das ein selbstständiges Vordringen in sein Denken ermöglicht. Einziger Wermutstropfen ist, wie gesagt, die über weite Strecken komplexe Sprache, an die sich so mancher Leser erst gewöhnen muss.

Innsbruck *Georg Gasser*

Haarländer, Stefanie: Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk. Publikationen Bistum Mainz, hrg. v. Barbara Nichtweiß, Mainz, Bistum Mainz, 2006, 184 Seiten, Abb., 3-934450-24-5.

Den 1150sten Todestag des Rabanus Maurus feierte das Bistum Mainz mit einer Reihe von Veranstaltungen und Publikationen, darunter auch das hier zu besprechende. „Lesebuch", das sich vorzugsweise an den interessierten Laien wendet, aber auch dem fachkundigen Leser einiges zu bieten hat.

Das Werk gliedert sich in drei separate Teile: die „Einführung in Leben und Werk des Rabanus", inklusive eines kurzes Anhangs zum Thema „Nachleben" (S. 14–60), die Rubrik „Texte", die den eigentlichen Hauptteil bildet (S. 62–158) sowie ein „Werkverzeichnis Rabanus Maurus" (S. 161–171). Ein tabellarischer Lebenslauf und ein Quellen- und Literaturverzeichnis runden die Publikation ab. Zahlreiche, illustrativ eingesetzte sw-Abbildungen und Vignetten lockern die Darstellung auf.

Die Einführung „Leben und Werk" geht inhaltlich nicht über vergleichbare Arbeiten wie z. B. die von Sandmann 1980 in den Fuldaer Geschichtsblättern publizierte Zusammenfassung hinaus. Hilfreich ist jedoch, dass alle wichtigen Fakten nicht über die Sekundärliteratur, sondern direkt über die Quellen belegt werden. Überhaupt zeichnet die Arbeit mit den Quellen die Autorin aus. Gerade hier gelingt der schwierige Spagat zwischen dem eigentlichen Adressaten, dem interessierten Laien, und dem fachkundigen Leser, der auch aus diesem Büchlein durchaus seinen Gewinn ziehen kann. Für beide Adressatenkreise wird es angenehm sein, dass alle Quellen ins Deutsche übersetzt sind, darunter viele zum ersten Mal. Dies betrifft zunächst die Äußerungen von Zeitgenossen des Rabanus und von späteren Rezipienten; vor allem aber von den vielen ausgewählten Zitaten aus den Briefen des Rabanus werden die meisten erstmals auf Deutsch widergegeben. Durch ihre kluge Auswahl aus der Fülle des Überlieferten gelingt es der Autorin, Werk und Person des Rabanus gleichermaßen gelungen und vor allem „zeitgenössisch" vorzustellen. So tritt Rabanus quasi persönlich mit seinen eigenen Worten dem mittlerweile überholten Vorwurf des „öden Kompilators" (Ernst Curtius, 1948, S. 87) entgegen. Auch aus den wichtigsten Schriften des Rabanus übersetzt die Autorin einzelne Passagen, die erkennbar „Appetit auf mehr" machen. Gerade hier wird erkennbar, in welch hohem Maße die negative Rabanusrezeption des späten 19. und 20. Jahrhunderts für die Vernachlässigung der Erforschung eines der wichtigsten und produktivsten Autoren der Karolingerzeit verantwortlich ist. Während „De laudibus s. crucis" durch die vorbildliche Arbeit von Prof. Michel Perrin seit nunmehr neun Jahren nicht nur textkritisch ediert, sondern auch ins Französische übersetzt ist, versucht sich die Autorin als erste an einer Übersetzung von größeren Teilen dieser sprachlich und inhaltlich hochkomplizierten Gedichte ins Deutsche. Gleiches gilt für die Bibelkommentare oder „De rerum naturis". Hier zeigt sich, was die deutsche Geschichtswissenschaft noch zu leisten haben wird, um

das Werk des Rabanus aus den philologischen Gelehrtenstuben hinaus „unters Volk" zu bringen. Vielleicht hilft hier ja auch das beigegebene Werkverzeichnis weiter, das insbesondere die bislang viel zu wenig beachteten Bibelkommentare erfasst und ordnet. Auch für die übrigen Werke des Rabanus werden ebenfalls, soweit bekannt, die Empfänger genannt und eine Datierung gegeben; hinzu kommt der Quellennachweis, darunter auch die Faszikel-Nummer bei Enhuber.

Der Verfasserin ist es gelungen, einen heute vergleichsweise unbekannten Universalgelehrten des uns so überaus fernen Frühmittelalters auf lesenswerte Weise wieder lebendig werden zu lassen. Unter Einbeziehung aller historisch Interessierten hat das Bistum Mainz mit dieser Publikation eine seiner großen historischen Gestalten angemessen gewürdigt.

Mainz *Winfried Wilhelmy*

Lupold von Bebenburg: De iuribus regni et imperii. Über die Rechte von Kaiser und Reich. *Hrg. von Jürgen Miethke.* Aus dem Lateinischen übersetzt von Alexander Sauter, Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, hrg. von Hans Maier und Michael Stolleis, Band 14, München 2005, Verlag C. H. Beck, 336 S., Geb., 3-406-53449-X.

Im Lauf des Jahres 1339 vollendete Lupold von Bebenburg, ein fränkischer Kleriker und Doktor des Kirchenrechts, einen Traktat, der für die Geschichte des römisch-deutschen Reichs im Spätmittelalter wie für die Geschichte der politischen Theorie von größtem Interesse ist: Es handelt sich um den ersten Versuch, das Verfassungsrecht des Reichs in einer systematischen gelehrten Abhandlung zu begründen. So ist es äußerst begrüßenswert, dass dieser wichtige Text nun in einer handlichen deutschen Übersetzung vorliegt.

Lupolds Werk entstand in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung Kaiser Ludwigs IV., des Bayern, mit Papst Johannes XXII. Der Letztere beanspruchte in ähnlicher Weise wie seine Vorgänger das Recht, den gewählten römisch-deutschen König zu bestätigen, denn aus diesem könne eines Tages ja der Kaiser werden. Aufgrund konkreter Rivalitäten verweigerte jedoch der Papst Ludwig dem Bayern diese Bestätigung. Neuer Konfliktstoff kam bald hinzu, der Streit weitete sich aus und gewann dramatisch an Schärfe. Die Kurfürsten wurden auf diese Weise gezwungen, ihre Funktion im politischen Leben des Reichs im so genannten Rhenser Weistum vom Juli 1338 erstmals schriftlich zu definieren. Im Jahr 1356 brachte die Goldene Bulle Karls IV. die Entwicklung dann, wie sich zeigen sollte, zu einem Abschluss.

In manchen Punkten griff Lupolds Traktat auf das Rhenser Weistum zurück, in anderen wirkte er seinerseits auf die Goldene Bulle ein, doch begründete der Autor die Stellung des römisch-deutschen Königs viel umfassender und in ganz origineller Weise, nämlich durch Rückgriff auf die anerkannten Grundsätze des Kirchenrechts: Der römisch-deutsche Herrscher regiere, auch wenn er Kaiser werden könne, wie jeder andere König, ohne dazu einer päpstlichen Bestätigung zu bedürfen. Die argumentative Untermauerung des Königtums erfolgte also auf Kosten des traditionellen kaiserlichen Anspruchs auf Weltherrschaft.

Eine kritische Edition dieses wichtigen und spannenden Textes erschien 2004 in den MGH. Auf ihrer Grundlage erstellte Jürgen Miethke den lateinischen Text des vorliegenden Bandes. Auf die Textvarianten wurde dabei verzichtet. Spätere Zusätze des Autors zu seinem eigenen Text werden jedoch wiedergegeben, und zwar in einer anderen Type als der Haupttext. Zitate aus anderen Texten sind in Kursivdruck hervorgehoben. Dem so entstandenen lateinischen Text folgt die deutsche Übersetzung, die von Alexander Sauter stammt. Ein souveräner Überblick Miethkes ordnet den Traktat in Bebenburgs Leben, die politischen Ereignisse und die Entwicklung des mittelalterlichen politischen Denkens ein.

Die Übertragung eines solchen mittelalterlichen Textes stellt den Übersetzer stets vor vielfältige Probleme, die hier im Allgemeinen mit Augenmaß und Mut gelöst wurden. Die Schwierigkeiten liegen z. B. schon darin, dass Lupold sich ausdrücklich auf Chroniken bezieht, die wir heute ganz anders, und zwar treffender, bezeichnen. Eine wörtliche Übersetzung würde hier keinen verständlichen Text ergeben. Daher entschloss sich Sauter zu Recht, die heutigen Namen einzusetzen. Aus der „Cronica Eusebii" des lateinischen Texts wurde in der deutschen Fassung die „Chronik des Frutolf-Ekkehard", aus der „Historia Francorum" die „Chronik des Annalista Saxo". In ähnlicher Weise wurden die kirchenrechtlichen Texte in der heute üblichen Weise bezeichnet. Weitere Probleme stellten sich dem Übersetzer, weil zentrale lateinische Begriffe nicht immer durch dasselbe deutsche Wort wiedergegeben werden können. „Administratio" z. B. meint kaum einmal „Verwaltung" im heutigen Sinn, sondern meist „Ausübung von Herrschaftsrechten". „Princeps" bezeichnet meist denjenigen, den das Römische Recht damit meint, nämlich den Kaiser, „principes" aber sind die – deutschen – Fürsten. Sinnvollerweise sind diese heiklen Worte jeweils nicht schematisch, sondern dem jeweiligen

Zusammenhang entsprechend in das Deutsche übersetzt worden.

An diesen Übertragungsproblemen zeigt sich ähnlich wie an Lupolds ganzer Argumentationsstrategie, dass dieser Text heutigen Lesern mehr bietet als nur juristische Darlegungen. Er zeigt eine zeittypische Sicht auf Politik und ihre Legitimation, damit ein Stück mittelalterliche Weltsicht – und zwar in einer verlässlichen, obendrein angenehm zu lesenden Übersetzung.

Berlin *Malte Prietzel*

1. *Flasch, Kurt: Meister Eckhart.* Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie. Verlag C. H. Beck. München 2006. ISBN 10-3-406-54182-8

2. *Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"?* Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 71. Tyrolia. Innsbruck-Wien 2005. ISBN 3-7022-2640-0. Für die Arbeit erhielt Frau Büchner den Karl-Rahner Preis 2005 und den Templeton Award 2007.

3. Dies., *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler.* Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 1. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 2007. ISBN 978-3-17-019378-9.

4. *Panzig, Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit.* Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig 2005. ISBN 3-374-002268-5.

1. Die neue Studie, die der renommierte Philosophiehistoriker Kurt Flasch vorgelegt hat, verfolgt schon im Titel eine klare These. Es geht ihm um den „philologisch-historischen Beweis" (S. 150), dass Averroes-Zitate im Werk Meister Eckharts nicht nur präsent sind, „sondern ihre präzise Rolle in Eckharts philosophischer Darlegung der Wahrheit des christlichen Glaubens" (S. 151) spielen. Von daher sind verschiedene Annahmen der Eckhart-Interpretation zu korrigieren. Andererseits hat ältere Forschung, die Eckhart wegen seines Averroismus kritisiert (Grabmann, Théry, Denifle), den Zusammenhang zwar gesehen, ihn aber einseitig aus einer „orthodoxen" Scholastik heraus bewertet. Die „intellektuellen Kämpfe" fanden Anfang des 14. Jahrhunderts „um das Erbe des Averroes und seine Verwertbarkeit für eine sublime Theorie der christlichen Wahrheit" (S. 159) statt. Flasch belegt dies abschließend mit einem Blick auf einen, möglicherweise Eckhart von Gründig zuzuweisenden Traktat „Von der wirkenden und möglichen Vernunft" (S. 155–160). Er will zeigen, dass dieser Traktat, wie auch mutatis mutandis Dietrich von Freiberg und Eckhart, „rein" philosophisch argumentieren. Damit richtet sich der angestrebte Beweis nicht nur gegen die Zuordnung Eckharts zu einer wie auch immer zu verstehenden „Mystik", sondern auch gegen das Verständnis von Meister Eckhart als einem Theologen, der etwas anderes treibe als eben Philosophie. Nun ergeben sich hier gleich zweierlei Einwände; erstens, warum beschäftigt sich Meister Eckhart mit einer Philosophie des Christentums? Offensichtlich doch deshalb, weil dieser Gegenstand der Philosophie ihn primär interessiert. Es geht also um eine Vorgabe, die bereits vor der vernünftigen Darlegung ihrer Wahrheit im Glauben angenommen ist, was ihr aber nicht erspart, sich mit Vernunftgründen zu explizieren und zu realisieren. Es dürfte nicht schwierig sein, diese Intention als das zu erkennen, was etwa die Tübinger Schule seit Johann Sebastian Drey für Theologie hielt. Es mag sein, dass die am Beginn des 19. Jahrhundert wirksame katholische Aufklärung über das „fides quaerens intellectum" eines Anselm von Canterbury ebenso hinausgeht wie Meister Eckhart, aber das Interesse moderner Theologie spätestens seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts an Meister Eckhart richtet sich ja nun gerade auf eine philosophische Auslegung der Wahrheit des Christentums. Was sollte eine Fundamentaltheologie heute auch anderes sein? Bei Flasch stößt man aber ständig auf einen autoritativen Theologiebegriff, den frühe neuscholastische Eckhartgegner und Eckhartsympathisanten benutzten. Diesen Schuh muss man sich aber heute nicht mehr anziehen. Auch die Altgermanisten, die Eckhart von einem in Sprache und Intensität sichtbaren spirituellen oder „mystagogischen" Interesse her interpretieren, sind ja deswegen nicht in der Gefahr, einem veralteten Theologiebegriff aufzusitzen.

Kurz gesagt: Flasch drängt hier mit Verve durch offene Türen. Theologen (wie etwa Guntram Wilde, Das neue Bild vom Gottesbild, Freiburg/Schweiz 2002 oder Christine Büchner, s. u.) interessieren sich für Eckhart aus dem gleichen Grund, aus dem sich Flasch um ihn zu bemühen scheint: Eckhart als ein Modell für das Anliegen, christliche Motive denkerisch so zu erschließen, dass kein „sacrificium intellectus" übrig bleibt. Freilich sind diese Motive nicht „ab ovo" erdacht, sondern sie sind bereits als Movens des Denkens, wie etwa die Inkarnation Jesu Christi, vorgegeben, und damit zugleich aufgegeben. Gerade des-

halb sind aber Flaschs Beiträge (und die seiner Schüler) von enormer Bedeutung für das theologische Verständnis Eckharts. Was man, vorsichtshalber in Anführungszeichen, „Mystik" nennt, ist freilich nicht „aus dem Geist der arabischen Philosophie" *geboren*, freilich sind die Motive aus diesem Geist *gedacht*. Dieser feine Unterschied ist nicht unwichtig, denn Flaschs Spiel mit der Geburtsmetapher, die ja bei Eckharts Gottesgeburtsdenken wie ein Emblem wirkt, führt hier zu Assoziationen, die Hugo Rahners Bemühungen um die Geschichte der sog. „Gottesgeburt in der Seele" (kein arabisches Motiv) widerlegen könnten.

Das ändert nichts daran: Flasch hat recht, wenn er Bedingungen stellt, ohne die es „keine historische Einführung in den historischen Meister Eckhart" (S. 26) gibt. Aber er sollte anderen nicht verwehren, diese Bedingungen ihrerseits zu erfüllen. Leider tut er dies, was sein kurzer Blick auf die Arbeiten zur „vita activa" bei Eckhart (S. 20f.) deutlich zeigt. Eckhart muss hier der radikale Umdeuter des Evangeliums sein. Wenn man aber von Beweisen spricht, sollte man diese nicht aufgrund einer behaupteten „Selbständigkeit" Eckharts verwerfen, wenn man im gleichen Buch Kontinuitäten zu einer philosophischen Tradition aufzeigt. Dieses Jonglieren mit Maßstäben macht misstrauisch, obwohl man sich doch gern von Flasch belehren ließe.

In den drei Hauptstücken über Averroes, Albert, Dietrich sowie den drei Hauptstücken über Eckharts Rezeption von Averroes, Avicenna und Rabbi Moyses (ein arabischer Philosoph?) kann man in der Tat viel lernen. Insbesondere geht es dabei um die Intellektheorien. Flasch versteht es ausgezeichnet, auf der einen Seite die Differenzen seiner Denker auf gemeinsamem Hintergrund zu verdeutlichen und zugleich einen roten Faden des Erkenntnisinteresses aufzuzeigen: „die Einheit des Intellekts mit seinem Erkannten" S. 121) Es ist nicht zu leugnen, dass Eckharts (und nicht nur seine) Intellektphilosophie den Theologen Probleme stellt, weil sich das theologische Motiv im Denkprozess aufzulösen scheint als gäbe die Theologie gleichsam das Staffelholz an die Philosophie ab, was ja die Verurteilungsbulle von 1328 als „mehr wissen, als nötig ist" charakterisiert. Man darf aber nicht vergessen, dass Theologie sich auch heute nicht behaupten kann, wenn sie eine Mauer um unzugängliche Wahrheiten zieht.

2. In das theologische Erkenntnisinteresse bei Christine Büchner könnte gewiss einiges von Flaschs Ableitung eingebaut werden. Sie bezieht sich ja auch häufig auf Flasch und seine Schüler. Der Abgrenzungspunkt auf gemeinsamer Basis ist aber hier, neben den größeren Strömungen der Schöpfungstheologie seit Augustinus, Dietrich von Freiberg. Dabei gehört Büchner durchaus zu denjenigen Autoren, denen Flasch deshalb mit Skepsis begegnet, weil ihre Kategorien nicht allein historisch-archäologisch aufbauen, sondern immer zugleich auch mit heute mutatis mutandis verwendbaren systematischen Kategorien arbeiten. Man kann ja auch nicht warten, bis die Quellenanalysen abgeschlossen sind, um Eckhart systematisch auf der Basis des historisch Erschlossenen ins heutige Gespräch zu bringen.

Büchner betrachtet Eckhart nicht als „Mystiker" im Sinne von besonderen Einzelerfahrungen, wohl aber im Sinne einer besonderen Zugehörigkeit zur Einheit Gottes und zur Einheit mit Gott, die durchaus mit existentieller (und in diesem Sinne auch mystagogischer) Bedeutung analysiert werden kann (vgl. S. 15). Die philosophischen Problemstellungen sind immer auch zugleich theologisch diskutierbar, z. B. das Individualitätsproblem – Auflösung oder Neugewinn von persönlicher Identität? –, das Problem der „Zeit", die eher als Kontingenz denn als Geschichte erscheint, und das Problem des Bösen sowie des unverschuldeten Leidens (vgl. S. 158ff.), angesichts des Fehlens der „Theodizeefrage" (S. 164).

Büchner betrachtet es als ihren „Lösungsansatz" für eine Interpretation, dass sie Eckharts Denken eine „dialektisch-hierarchische Grundstruktur" (S. 22) unterstellt. Immerhin kann man ihre Überlegungen von dieser Voraussetzung her überprüfen. Eckharts Abhängigkeit „von neuplatonischen Strömungen" (S. 26) müsste ohnehin mit Flaschs Ergebnissen ausdifferenziert werden. Die Autorin sieht im ganzen Werk Eckharts, das nach Adressaten differiert, eine Dialektik zwischen einer objektiv-metaphysischen Schicht, die immer präsent ist, aber im lateinischen Werk intentional greifbarer erscheint, und einer eher „subjektiv" orientierten deutschen Predigt, die die Ausgangslagen der Angesprochenen stärker mit einbezieht (vgl. S. 38).

Als Eckhartschen „Dreischritt" beobachtet sie den Weg „von der konkreten Geschöpflichkeit über die Möglichkeiten des Intellekts hin zur Gottessohnschaft" (S. 67). Der göttliche Prozess schließt also sowohl den Ausgangspunkt „von unten" (das Nichtsein aus sich selbst heraus) als auch den Ausgangspunkt „von oben", d. h. die Schritte von der Trinität als innergöttlichem Wirken über die Schöpfung als ein Bewirken und Wirken mit besonderer Dichte im „inneren Sein des Geschaffenen" bis zur Befindlichkeit des abhängigen und nur geliehenen Seins des Geschöpfes (vgl. S. 76). Letzteres schließt aber wiederum

durch seinen unübergehbaren Verweischarakter den Kreis, indem hier über den Intellekt die Rückkehr zum Ursprung möglich wird, welche zugleich den Menschen im Ganzen in eine tiefere Identitätserfahrung hineinhebt, in den bewussten Vollzug des Prozesses, der schon ist. Gott wirkt, der Mensch wird (vgl. S. 95). Die Einheit dieses Vorgangs wird im Gegensatz zu kategorialen Unterscheidungen als „Ununterschiedenheit" (S. 90) charakterisiert. In der Imago-Lehre Eckharts ist der Prozess des nicht im zeitlichen Nacheinander sondern in jedem Augenblick sich vollziehenden Werdens deutlich, da das „Bild" immer zugleich Hervorgang aus und Rückkehr in den Ursprung markiert. In explizit christlicher Sprache ist hier von der Gottesgeburt die Rede. (Kommentar: Philosophisch gesehen, kann man diese Explikation zugleich im Denken „aufgehoben" und damit ihrer christlichen Einmaligkeit enthoben betrachten. Damit wäre aber Eckharts Rede außerhalb der „Gnade", was er selbst bestreitet.) Büchner sieht die „abwechselnde Verwendung verschiedener Begriffsfelder" (S. 157) bei Eckhart als das Angebot möglicher Korrektur einseitiger Rezeptionen. Aber so perspektivisch Eckhart auch dasselbe zum Ausdruck bringen mag (etwa auch in einer „Wort"- orientierten Sprachphilosophie), es bleibt doch eine gemeinsame formale Spur: mit dem Intellekt, wenn er in seinen Möglichkeiten richtig verstanden wird, gerät der Mensch in die Erkenntnis seiner „puritas essendi", die ihn wiederum zum „esse absolutum", zum Ursprungsein, führt, und die ihm von dort her erlaubt, die theologisch differenzierten Hervorgänge zu denken (Vgl. S. 151 ff.).

Büchner interpretiert nun in einem zweiten Teil die „Subjektivierung der Metaphysik" im deutschsprachigen Werk (S. 165–285). Büchner spricht hier von Eckharts „Umsetzungsarbeit" (S. 165), bei dem er „mehr Mühe" aufgebracht habe. Das mag dahingestellt bleiben, aber man wird der Autorin nicht widersprechen können, wenn sie es als Charakteristik des deutschsprachigen Werkes ansieht, dass Eckhart sich bemüht, „das Gesagte sprachlich erneut zu durchbrechen" (S. 167). Der Ertrag ihrer Analyse ist es, dass sie hier gattungsgemäß in der (im Gegensatz zum lateinischen Predigtwerk) ausgeführten Predigt eine stärkere Appellstruktur herausarbeitet, dass sie den „Gott der Gegenwart", wie ihn die Sprache erscheinen lässt, in den Vordergrund stellt, dass sie die Lehre des Selbstgewinnes durch Selbstverlust herausarbeitet und schließlich von daher den „Sinn der Geschöpflichkeit" (vgl. S. 259 ff.) und den „Wert des Irdischen" (S. 209) entfaltet. Dabei setzt sie sich auch theologisch mit den „verurteilten Inhalten" der Lehre Eckharts auseinander. Sie führt die Verurteilung teils auf den den Zensoren mangelnden Perspektivismus Eckharts, teils aber auch auf die Abwehr des „Handlungsspielraumes" (S. 272; man könnte hinzufügen: des Denkpotentials) zurück, den Eckhart den Menschen eröffnet.

In ihrem dritten Teil geht Büchner dem „Problemfeld" der „Personalität" nach (S. 286–366). Ihre Fragestellung ist, ob Eckhart die Einheit des Menschen mit Gott „naturalistisch" (als eine Art metaphysischer Zwangsstruktur) oder als „personale Beziehung" denkt. Sie zeigt, dass Eckharts Gottesdenken als „Transzendentalismus" die Idee der „vollkommenen, herrschaftslosen Freiheit" (S. 328 f.) enthält. Von daher zeigt sie, dass die anthropologischen Elemente der Freiheit und der Liebe (vgl. S.-343 ff.) korrespondierend bleiben: alle Vorgaben Gottes setzen die personale Aneignung in Freiheit nicht außer Kraft, auch wenn die Autorin „eine Tendenz zur Apersonalisierung" (S. 365), die Eckharts Betonung der Entkategorisierung des göttlichen Prozesses durch sprachliche Negierung entspräche, nicht leugnet.

Der vierte Teil geht auf Eckharts Quellen ein (S. 367–468). Hier wird aus Ps. Dionys, Eriugena, Augustin, Thomas und Dietrich Einschlägiges erhoben. Bei Dietrich schließt sie sich an Flasch an (vgl. S. 468), aber der in Flaschs neuem Werk explizierte Hintergrund ist hier verständlicherweise noch nicht einbezogen.

Der fünfte Teil stellt sich demgegenüber die Aufgabe, Eckharts Beitrag in den aktuellen theologischen Diskurs einzubringen (S. 469–559). Das Interesse an Subjektivität, Personalität und Freiheit ist hier federführend. Mit Arbeiten von Krings, Pröpper und Kessler wird hier der Diskurs der aktuellen Schöpfungstheologie kompetent präsentiert. Wenn ich das im zentralen Punkt richtig verstehe, dann macht die Eckhart-Interpretin hier das nachweisliche Interesse Eckharts an Identitätsstärke (in einer gewissen Pathetisierung des „Ich", die Burkhart Moijsisch herausgehoben hat) und am Verweischarakter geschöpflicher Nichtigkeit stark, um von daher den Anschluss an die heutige transzendentale Freiheitsdiskussion zu gewinnen. Aber: handelt es sich hier um einen Anschluss oder um eine Bereicherung? Das mag in gewissem Sinne offen bleiben. Letzteres, die Bereicherung, stellt Büchner in ihrem „Ausblick" als einen „Weg aus der Bejahungskrise der Moderne" (S. 570 f.) dar. Dabei ist zumindest plausibel, dass die schlichten alltäglichen Affirmationen der Existenz in ihrem Scheitern darauf hinweisen, dass die „Sehnsucht" ungestillt bleibt.

3. Christine Büchner eröffnet auch die Beihefte des neuen Meister-Eckhart-Jahrbuches, die im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft von Georg Steer, dem Herausgeber der deutschen Werke, herausgegeben werden. Das im Mai 2007 erschienene erste Heft behandelt „Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler".

Die Arbeit verfolgt die Absicht, einen Rezeptionsprozess bei den beiden Dominikanern, die ca. 1300–1361 lebten und die sich beide auf Meister Eckhart (ca. 1260–1328) explizit beziehen (Seuse gehört auch zu den Parteigängern im Ordenskonflikt), zu erhellen und zu beurteilen.

An die Dissertation knüpft die Zusammenfassung über „Leistung und Defizit der Einheitsperspektive" (S. 37ff.) bei Meister Eckhart an. Eckharts fundamentale Beziehungs- und Bewegungseinheit erschwere notwendigerweise Ausführungen über die Schöpfung ohne Gott (vgl. S. 39).

Büchner spricht hier von einem „komplexen Dilemma", das sich auf die „Vermittlung" des Einheitsdenkens beziehe:

„Das Defizit des Prinzips Einheit als Auslegungskategorie der Wirklichkeit liegt nun darin, dass die Vermittlung einerseits essentiell ist (damit Menschen einen Zugang gewinnen können), andererseits Eckharts Strategien der Vermittlung zwar seiner Botschaft entsprechen, aber gerade damit den Hörer oder Leser gern allein lassen." (S. 40) Es geht gleichsam „positiver Wirklichkeitscharakter" (S. 34) verloren, weil die Beziehungsbewegung Gott-Mensch so total „entkategorialisiert" ist: „Immer wieder muss deswegen vom Leser selbst die inhaltliche Füllung geleistet werden." (S. 41) Das macht ja gerade Eckhart so offen und stimuliert Freiheit. Auf der anderen Seite: Eckhart kann das nicht durchhalten, wenn er konkret und affirmativ wird. Dann wird nämlich das Sich-Durchsetzen der Liebe Gottes quasi zum zwingenden „Naturgesetz".

Bei *Seuse* (S. 42 – 75) lassen sich Einssein und Verbindung mit Gott unterscheiden, zu welch letzterer es gehört, dass die kategoriale Verschiedenheit erneut in den Blick kommt, also nicht bloß von ihrer Nichtigkeit her gesehen wird. Seuse verstärkt den *Erfahrungs*charakter der Einheit gegenüber deren *Denk*charakter bei Eckhart, ohne diesen aufzugeben. Gerade die Reflexivität bleibt ja ein Zeichen bleibender Kreatürlichkeit. Ebenso bleibt das personale Eigensein in der Einheit erhalten, weil sie zwar nicht Trennung, aber Unterscheidung zulässt. Auch wird zwischen Mensch und Christus (bei Eckhart eins in der Menschennatur) schärfer unterschieden, vielleicht als Reaktion auf die Inquisition. Die spirituell-praktische Seite wird deutlicher, damit die Übung, die Anerkennung von Schritten und Stufen, wovon man bei Eckhart bestenfalls rudimentär etwas findet. Fazit: Seuse bleibt Eckhart treu und verfälscht ihn nicht, aber er verschiebt die Perspektive oder besser: er erweitert sie: „Er gleicht das Vermittlungsdefizit der Einheitsperspektive Eckharts aus und vermag doch das, worauf es Eckhart ankommt, prononciert vorzutragen." (S. 75)

Bei *Tauler* (vgl. S. 76–107) wird der ethisch-praktische Bezug noch verstärkt. Zwar gibt es noch die „Weiselosigkeit" des Gottsuchens, aber, wenn es zur Gefahr von Missverständnissen kommt, ist es besser, man bleibt bei bestimmten Weisen und auf bestimmten Wegen. Gnade und Natur treten bei Tauler wieder auseinander, ebenso werden Vergabe und Annahme der Gnade stärker „von unten" her unterschieden. (Kein Wunder, dass Tauler Eckhart mit einem verteidigenden Lob – Sprechen aus der Ewigkeit, falsche Wahrnehmung aus der Zeitlichkeit – den Meister Eckhart ein bisschen „nach oben" verabschiedet.) Deshalb bewegt auch die „Demut" bei Tauler „nach unten", während sie bei Eckhart eine Form der Erhebung ist. Bei Tauler ist das Bild *grunt* vorrangig, während auch Eckhart gern von der *spitze oder dem wipfel* redet. Auf dieser Linie wird auch das Kreuz, bei Eckhart eher eine Denkform der Entäußerung, als leibliche Erniedrigung genommen. Auch bei Tauler wird „Erfahrung" stärker betont als Denken, er geht hier m. E. über deren Gleichgewichtigkeit bei Seuse hinaus: Der Eintritt in die göttliche Wirklichkeit erfolgt für den spirituellen Weg erst einen Schritt später als die Erfahrung der eigenen Nichtigkeit. Sie folgt später, weil sie erst aus dieser Erfahrung resultiert. (vgl. S. 89) Büchner pointiert auch den Gegensatz von „Durchbruch" bei Eckhart und Stufung bei Tauler. Ferner betont sie Taulers Stärkung der trinitarischen Perspektive gegenüber dem Einheitsdenken. Obwohl der Hintergrund Eckharts bleibt (vgl. S. 97), erscheint das, was sich bei Eckhart gleichsam von selbst versteht, bei Tauler als konkrete Mühe. Metaphysik wird zusätzlich psychologisiert und ethisiert. (S. 102: „der spirituelle Weg hat eine absolute psychische Krise zum Ziel".) Mit dem zentralen Begriff des „Gemütes" entgeht Tauler zudem dem in Eckhart und Dietrich von Freiberg zugespitzten dominikanischen Intellektualismus.

Büchners Beurteilung des Rezeptionsvorganges betont die Ambivalenz von Verlust und Gewinn unter dem zutreffenden Titel „Entzerrung der Einheitsperspektive: Gewinn an Verstehbarkeit und Verlust an Freiheitspotential" (S. 108ff.) Dabei bleibt aber, auch das wird überzeugend dargetan, Seuse Eckharts Inten-

tion näher als Tauler. Daher fällt die Autorin auch ein lobendes Urteil über Seuse:... „mit seiner Interpretation ist vor allem deswegen etwas gewonnen, weil ihm ... in besonderer Weise daran lag, im Sinne Eckharts zu sprechen. Er hat ... die Methode des Eckhartschen Denkens aus der Einheit offengelegt, indem er sie in ein Sprechen aus der Perspektive der Unterscheidung in der Zeit zurückgeholt und damit dem begrifflich differenzierenden Denken mit dem theologischen Instrumentarium seiner Zeit zugänglicher gemacht hat." (S. 113).

Es bleibt die Frage zu stellen, inwieweit Eckharts eigene großartige mystagogische Vermittlungsarbeit mit ständiger Selbstkorrektur und Metaphern-Überbietung nicht unterbewertet wurde, und zwar durch den Eingriff der Inquisition, der traditionell weniger an Bildung als an korrekter Deklamation liegt. Insofern hat diese Inquisition auch Teile von Seuses und Taulers Bemühungen mit initiiert.

4. An der Arbeit von Erik A. Panzig (eine Leipziger theologische Dissertation), die er zugleich als „Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart" betrachtet, überzeugt zunächst das genetische bzw. werkbiographische Vorgehen Nicht als zusätzliche Überprüfung sondern als konsequente methodische Führung der mit guten Gründen von der neueren Forschung vermuteten zeitlichen Abfolge von Eckharts Werken nachzugehen, ist in diesem radikalen Sinne ein neuer Weg, und man kann sehen, dass dieser Weg ertragreich ist. Panzig beschäftigt sich zunächst mit den verschiedenen Eckhart-Interpretationen. Dabei arbeitet er vor allem die unterschiedlichen Ansätze der Altgermanisten (Ruh, Haas) bzw. der Philosophen aus der Flasch-Schule heraus. Er sieht den Mittelweg in der Kombination des philosophisch argumentierenden Theologen und des mystagogisch predigenden Seelsorgers (vgl. S. 37). Seine Absicht ist es, mit den „Theologoumena" „Gelâzenheit und abgescheidenheit" exemplarisch diese Verbindung herauszuarbeiten. Die Prominenz dieser Begriffe kann er anhand von Eckharts explizitem Predigtprogramm leicht nachweisen (vgl. S. 36). In der Frage des Verhältnisses von lateinischem und deutschem Werk nimmt er eine vorsichtige Position ein, die die quantitative Vorgabe der lateinischen Begriffssprache ebenso im Auge hat wie die spezifische Herausbildung einer mystagogischen Volkssprache.

Die beiden Hauptteile der Untersuchung dienen jeweils der Genese der beiden Leitbegriffe Gelassenheit und Abgeschiedenheit, wobei der erste einer „Ontotheologie", der zweite einer „Intellekttheorie" zugeordnet wird. Gelassenheit erscheint demnach auf der lateinischen Basis von Eckharts Sentenzenkommentar und dann in der Ausfaltung in den deutschen „Reden der Unterweisung", also in Frühwerken grundgelegt. Dabei hat die biblische Tradition des „Lassens" die Federführung, sie wird aber durch eine ontologische angelegte Christologie vertieft und erhält erst dadurch eine spezifische ethisch-praktische Bedeutung (vgl. S. 53–100).

Die Abgeschiedenheitslehre – Abgeschiedenheit ist nach Panzig eine Neuprägung Eckharts (vgl. S. 111) – erlaubt einen Rückgriff auf die Pariser Quaestionen und die Intellekttheorie, d. h. die Abstrahierung, ja Trennung des Intellektes vom zufallenden Sein, ja überhaupt von der Linie einer Bestimmtheit durch Sein, das umgekehrt nur als intellektives gedacht werden kann. Indem Panzig Ruhs frühe Einordnung der Predigten Eckharts aus dem „Paradisus animae intellegentis" heranzieht, kann er diese Predigten in das zeitliche Umfeld der Pariser Quaestiones verorten. Bei Eckharts Traktat über die Abgeschiedenheit entscheidet sich Panzig mit inhaltlichen und strukturellen Gründen gegen die Einwände Ruhs für die Echtheit (vgl. S. 176f.).

Der dritte Teil schaut gleichsam vom Ende her, d. h. von Eckharts Versuch, sein Werk abschließend in einem „opus tripartitum" zu ordnen, auf die „Theoreme" Gelassenheit und Abgeschiedenheit. Er verortet Eckharts Gelassenheitslehre in der Analogielehre (vgl. S. 228), die Lehre von der Abgeschiedenheit hingegen Eckharts Lehre von der Univozität (vgl. S. 230).

Panzig zieht daraus die Folgerung: „wenn aber qua *abegescheidenheit* Univozität zwischen Gott und Mensch herrscht, dann kann nicht allein wie beim Begriff *gelâzenheit* – und noch im Traktat Abgeschiedenheit! – von gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes die Rede sein." (S. 230) Panzig nennt dies „univoke Korrelationalität" (S. 231).

In den Predigten der Straßburger und Kölner Zeit sieht Panzig – auf der Höhe des Opus tripartitum – vor allem die Höhepunkte der Gottesgeburtslehre und auch der Gelassenheitspredigt („Qui audit me...", vgl. S. 251ff.). Der Zusammenhang zwischen Sohnwerdung und äußerster Bereitschaft hebt aber m. E. die Differenz zwischen Analogizität und Univozität wieder auf; in der Tat geht es hier um einen Prozess der Einheit (vgl. S. 231). Die Thesen über eine Differenz bzw. gar eine Stufung von der Gelassenheit zur Abgeschiedenheit sind mir etwas zu scharf geraten (vgl. S. 275). Was den mystagogischen Effekt betrifft: Neuerdings wird (von Leon Sturlese) die Zuordnung Eckharts zur Straßburger „cura monalium", die nirgends explizit belegt ist, wieder in Frage

gestellt. Das würde auch Panzigs Beobachtungen relativieren. Eckhart wäre dann der Kölner Magister, der auch Volkspredigten hält. Darüber hinaus: Eckharts Lehre von Gelassenheit und Abgeschiedenheit wird mit Recht auf ontologische und auf erkenntnistheoretische, philosophisch erörterte Gründe zurückgeführt, daher ist ihre Wendung ins Ethische (als „Bedingungen" S. 276) vielleicht auch zu relativieren, entsprechend dem Eckhartschen „Inquantum", „insofern". Im übrigen hat Christine Büchner (s. o.) genau dargestellt, warum es nicht einfach um Entledigung von der „Individualität" geht (vgl. dagegen Panzig S. 276), sondern auch um deren Gewinn.

In meiner seit 1979 bis heute immer wieder neu herausgegebenen kleinen Eckhart-Auswahl hatte ich mich u. a. trotz des Echtheitszweifels bei Kurt Ruh für die Aufnahme des Traktates „Von abegescheidenheit" entschieden (zuletzt Düsseldorf 2007, 81–98). Daraus wäre ein Vorschlag zur Komposition dieses Textes zu entnehmen gewesen. Es ist auffällig, dass in einer „theologischen Einführung" gerade einschlägige theologische Literatur oft fehlt, etwa Irmgard Kampmann zur Soteriologie (Frankfurt 1996) oder Mauritius Wilde zur Bildtheologie (Freiburg/Schw. 2000), ferner die Arbeiten von Bernard McGinn. Meine Arbeit über „Vita activa und Vita contemplativa" (1969) hätte laut Sachverzeichnis u. a. auch etwas über den patristischen Hintergrund von Abgeschiedenheit und Gelassenheit bei Eckhart liefern können. Es scheint, als sei Panzigs Arbeit zwischen Philosophie und Altgermanistik nicht auf die Kontinuität theologischer Interpretationen eingegangen. Das ändert aber nichts daran, dass ihr Versuch, Themen bei Eckhart generisch zu erfassen sowie ihre Zuordnung spiritueller Motive zu systematischen Theoremen zu bestimmen, für die die Eckhart-Interpretation hilfreich ist.

Tübingen *Dietmar Mieth*

Buchholz, Marlies: Anna selbdritt. Bilder einer wirkungsmächtigen Heiligen, Königstein im Taunus (Die Blauen Bücher: Karl Robert Langewiesche Nachfolger Hans Köster KG) 2005, 92 Seiten.

Das schmale Buch ist randvoll gefüllt mit Text und Bild. Besonders die vielfältige und insgesamt glänzende Bebilderung (120 Abb., davon 70 in Farbe!) sticht hervor. Aus bildkulturwissenschaftlicher Sicht und mit spezifisch weiblichem Interesse befragt die Autorin die ikonographische Hinterlassenschaft der spätmittelalterlichen Annafrömmigkeit. „Was machte die heilige Anna für eine begrenzte Zeit so außerordentlich beliebt? Ihr bloßes Großmutter-Sein kann nicht einen solchen Boom ausgelöst haben. Welche Bedürfnisse, welche Vorstellungen, anerkannte und unterdrückte, wurden mit ihrem Bild befriedigt?" (3)

Thematisch umfasst das Buch jedenfalls weit mehr als dessen Obertitel vermuten lässt.

Es beginnt (4–27) mit der ausgiebigen Analyse des Altarretabels der Hl. Sippe im Nonnenkloster Preetz in Holstein – mit vielen originellen Einzelbeobachtungen, mit Aufmerksamkeit für die angewandten Bildstrategien und mit Erläuterungen zur Klostergeschichte. A. als Jungfrau/Mutter/Witwe zugleich habe für die dort lebenden Frauen ein starkes Identifikationsangebot dargestellt. Anna selbdritt sei so etwas wie ein weiblichmenschliches Komplementärbild oder Gegenbild zur (Gnadenstuhl-)Trinität, – mit lebensvollem, ‚irdischem' Charakter, „Inbild gesteigerten Lebens" (Angenendt).

Dass Großmutter A. damit quasi an die Stelle Gottvaters rückt, findet die Autorin brisant, bestätigt es jedoch, indem sie Annas Allmächtigkeit(!) herausstellt (37–41): Sie habe als Fürsprecherin „Gewalt bekommen über Jesus Christus in seiner göttlichen Natur." (38) Magie statt Gnade!

Unverkennbares Anliegen des Buches ist, Anna als aktiv Handelnde wahrzunehmen und sie auch als Projektionsfigur zu verstehen, „in die mehr kulturelle Traditionen aus weiblichen Lebenszusammenhängen eingeflossen sind und ihr Bild geformt haben als in anderen Heiligenkulten üblich." (41) Um das zu veranschaulichen verfolgt die Verf. „Ambivalenzen" anderer Figuren in Annas Nähe: Der in Preetz der Hl. Sippe beigesellte Antonius Abbas beispielsweise sei als Helfer und zugleich als Rächer gesehen worden und habe durch sein Patronat Beziehungen zur weiblichen Sexualität (Mutterkorn konnte wohldosiert auch als Wehenmittel und Abortivum dienen); besonders die in der apokryphen Badeszene des Jesuskindes auftretende Hebamme Salome stehe für Marias Reinheit und bürge zugleich für Jesu menschliche Natur und sei (nicht faktisch, sondern projektiv) eine Doppelgängerin Annas (80).

Assoziationen dieser Art durchziehen das Buch wie ein Gespinst. Immerhin signalisiert die Autorin, dass es sich methodisch dabei eher um Gedankenspiele (77) handelt.

Ihr Anna-Buch gipfelt in der Vorstellung des (eindrucksvoll ganzseitig reproduzierten) Baseler Anna-Devotionsbildes vom Vorabend der Reformation (1514/15), das der schweizerische Maler, Dichter und Politiker Niklaus Manuel gen. Deutsch – unfertig – hinterlassen hat.

Duisburg *Günter Lange*

Voltmer, Rita: *Wie der Wächter auf dem Turm.* Ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg, Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte, 4, Trier, Porta Alba Verlag, 2005, XIV u. 1097 S., 47 Abb. Geb., 3-933701-18-X.

Biblische dreimal sieben Jahre muss man zurückrechnen, um zum Zeitpunkt der ersten Begegnung der Autorin mit ihrem Helden zu gelangen: Die Monographie aus der landesgeschichtlichen Reihe Franz Irsiglers ist die Druckfassung einer bei ihm sieben Jahre vor dem Erscheinen angefertigten Dissertation, die auf eine sieben Jahre früher abgeschlossene Magisterarbeit zurückging, die von einer sieben Jahren davor abgehaltenen Lehrveranstaltung angeregt worden war (Vorwort). Nach so vielen Jahren und auf so vielen Seiten soll es nun der ganze Geiler sein. Wehe, eine Studie geht nicht ebenso enzyklopädisch vor, sondern auswählend – dies lässt Rita Voltmer nicht gelten, dies führe zu einer Etikettierung Geilers, und dahinter stehe der Versuch, „ihn künstlich von seiner lebensbestimmenden Aufgabe und Tätigkeit als Prediger zu trennen" (60). Für sie „scheint deshalb nichts anderes geboten, als in aller Breite *ad fontes* zurückzukehren" (65). Und dieses Gebot wird denn auch gründlich befolgt: Bei Verlust aller Geilerschen Werke könnte man sie aus den endlosen Zitaten leicht zweimal zusammenfügen.

Vielleicht kompensiert diese Zitierwut einen uneingestandenen Zweifel an der Authentizität vieler der unter seinem Namen verbreiteten Opera. Diese werden zur Gänze nach allen Seiten hin auf „Spuren städtischer Wirklichkeit" abgeklopft (16), worin zweifellos eine Stärke des Buches, zugleich aber auch sein methodisches Problem liegt. Voltmer unterscheidet zwar zwischen homologer Überlieferung und „heterologen, d. h. den von Geiler nicht beeinflußten Mit- und Nachschriften", will aber die letzteren „aufgrund ihrer Verständnisnähe zur gehaltenen Predigt ebenfalls als authentisch gelten" lassen (82). Sein Zutun lässt sich jedoch nur selten erweisen, und schon gar nicht kann die Rede davon sein, dass ihm „die Publikation seiner Predigten und Traktate ein besonderes Anliegen" war (69). Zum Beleg für diese fragwürdige These wird ein postum von Jakob Otther herausgegebener Traktat zitiert (70); die Existenz von Mitschriften und damit Authentizität soll zirkelschließend aus den von Johannes Pauli ebenfalls erst nach Geilers Tod zum Druck beförderten Predigten bewiesen werden (77 und 103). Es könnte sich dabei aber auch um Authentisierungsstrategien (V. Mertens) des Herausgebers handeln. Selbst Voltmer nimmt in ihrem ausführlichen Werkverzeichnis nur bei einer kurzen Predigt und vier Traktaten an, Geiler habe sie selbst drucken lassen. Bei 16 Werken findet sich die irreführende Angabe: „Schreiber: Johannes Geiler", wo sich doch kein einziger Autograph „eines seiner selbstverfaßten Predigtjournale" erhalten hat (71).

Voltmer konstatiert apodiktisch: „Bislang hat die Forschung den umfassenden *reformatio*-Entwurf des Münsterpredigers verkannt" (746). Obwohl es wenig Belege für einen über seine Heimatstadt hinausreichenden Reformeifer gibt, müssten „Geilers Bemühungen zweifelsohne in einer Traditionslinie mit denjenigen universalreformerischen Anstrengungen gesehen werden, welche nach den Konzilien von Basel und Konstanz verstärkt einsetzten" (742). Die Arbeit unternimmt es „in aller Ausführlichkeit" (735 Anm. 4), das Geilersche *reformatio*-Programm zu beschreiben, wobei sie nicht ohne Redundanzen bleibt. Dem Sozialdisziplinierungsmodell anhängend (26) wird ein „von Kantorowicz inspirierte(s) [...] Konzept einer praktisch-didaktisch operierenden politischen Theologie der Stadt" angewandt (20): Geiler habe eine „Theologisierung Straßburgs mit dem Ziel an(gestrebt), eine irdische Gottesstadt nach dem Vorbild des himmlischen Jerusalem zu schaffen" (745). Für Voltmer lag „das weitgehende Scheitern der von Geiler angemahnten *reformatio*" „nicht zuletzt im geradezu fanatischen Rigorismus des Predigers selbst begründet" (750). Es fragt sich aber, ob „der Wächter auf dem Turm", der sich so „intensiv mit der Straßburger Wirklichkeit" auseinandersetzte (33), der immer wieder so geschickt mit der weltlichen Obrigkeit verhandelte und dessen Reformversuche doch so manchen Erfolg zeitigten, sich tatsächlich kaum für das „praktisch-pragmatische Funktionieren städtischer Herrschaft" interessierte: Darf man ihm wirklich eine „bewußt oder unbewußt mangelhafte Wahrnehmung realpolitischer Zwänge" unterstellen (751)?

Die Passagen, die den Prediger in die homiletische Tradition stellen, sind gelungen und zeugen von großer Belesenheit. Das interessanteste Kapitel aber ist zugleich das letzte, in welchem es um die sexuelle Devianz in Straßburg und Geilers Reaktionen darauf geht. „Selbst in Details stimmen die Klagen des Predigers mit den Versuchen der Obrigkeit überein, das sexuelle Verhalten der städtischen Einwohnerschaft zur regeln und zu disziplinieren" (701), und auf diesem Feld hatte der Prädikant denn auch am ehesten Erfolg.

Venedig *Uwe Israel*

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 Seiten, ISBN 3-7995-6759-3.

Die 1999 der philosophischen Fakultät in Konstanz vorgelegte Dissertation von Brigitte Hotz widmet sich der päpstlichen Stellenvergabe am Konstanzer Domkapitel während der avignonesischen Periode zwischen 1316 und 1378. Die Untersuchung basiert auf der vatikanischen Registerüberlieferung sowie auf lokalen Quellen und kann sich auf die inzwischen in größerer Zahl vorliegenden Arbeiten zum päpstlichen Benefizialwesen stützen. Das Werk gliedert sich in zwei Hauptteile, einen analytischen zur päpstlichen Stellenvergabe und einen biographischen Teil sämtlicher im Jahre 1378 präbendierter Domherren. Beide Teile werden durch einen fünfgliedrigen Anhang mit Listen und Übersichten zu Expektanzen, Provisionen, Pfründenvakanzen und zur päpstlichen Pfründenvergabe der avignonesischen Zeit für Konstanzer Domherren- und Ehrenstellen ergänzt. Die Untersuchung verfolgt zentrale Forschungsthemen und fragt danach, wie sich die Geistlichen zwischen ordentlicher und außerordentlicher Kollatur zurechtfanden, wie die Päpste mit den Petenten umgingen, welchen Erfolg die Bemühungen um einen päpstlichen Rechtstitel hatten und schließlich, welche Auswirkungen das päpstliche Benefizialwesen auf die Zusammensetzung des Konstanzer Domkapitels hinsichtlich dessen ständisch-sozialer Ordnung und akademischer Bildung hatte.

Am Anfang der Analyse schildert die Autorin die grundlegende Verfassung des Konstanzer Domkapitels und die rechtlichen Grundzüge des päpstlichen Benefizialwesens. Das Konstanzer Domkapitel war ordentlicher Kollator der 20 einfachen Domherrenstellen sowie der Dompropstei und des Domdekanats. Die avignonesischen Päpste griffen in das ordentliche Kollaturrecht ein, indem sie immer mehr Pfründen ihrer Verfügungsgewalt unterstellten und das Wahlrecht des Konstanzer Domkapitels für die Domherrenstellen faktisch ausschalteten.

Vor diesem Hintergrund beleuchtet die Autorin das Vorgehen der sechs Päpste zunächst getrennt voneinander, und erschließt unterschiedliche „benefizialpolitische Papstprofile". Die Studie kommt zu vielschichtigen Ergebnissen: Beim Verhalten der Impetranten päpstlicher Rechtstitel und dem Umgang der avignonesischen Päpste mit den Petenten muss zwischen Anwartschaften auf noch nicht erledigte Domherrenpfründen und Provisionen gegenüber erst noch vakant werdenden Domkanonikaten unterschieden werden.

Das größte Interesse bestand an Anwartschaften für noch nicht erledigte Domherrenpfründen. In jedem Jahr des Untersuchungszeitraums bewarben sich bis zu zwei Personen um eine päpstliche Benefizialgratie, mit der sie eine Konstanzer Domherrenpfründe zu erlangen hofften. Von den insgesamt 98 Petenten waren 42 adelig und 39 universitär gebildet. Adels- und Bildungsquote liegen zwar eng beieinander, ergaben jedoch wenig Überschneidungen, denn von den Studierten stammten nur zehn aus dem Adel.

Die überwiegende Mehrzahl der Impetranten versicherte sich der Unterstützung möglichst hochgestellter Persönlichkeiten der Kirchen- und Laienwelt. Hierbei überwog die Anzahl der kirchlichen gegenüber den weltlichen Fürsprechern. Einige Impetranten ließen sich auch mittels Universitäts- oder Graduiertenrotuli vertreten.

Im Untersuchungszeitraum konnten 32 von 94 Domkanonikatsexpektanzen in eine Pfründe umgewandelt werden. Von den erfolgreichen Personen waren elf adelig und 21 akademisch gebildet. Von den elf Adeligen waren jedoch nur fünf Akademiker. Mindestens 12 der 32 Personen waren mit Hilfe von Fürsprechern an eine Pfründe gelangt, sechs hatten durch Gelehrtenrotuli erfolgreich Hilfe erfahren.

Das Interesse an bereits vakanten Präbenden war gegenüber den erst noch frei werdenden deutlich geringer: Es lassen sich lediglich 21 Interessenten feststellen, darunter zehn Adelige. Acht hatten studiert, davon drei aus dem Adel. Sechs Provisionen wurden mit Hilfe der Fürsprache Dritter – ausnahmslos geistlicher Würdenträger – erteilt. Die Erfolgsquote der Provisionen war höher als bei den Expektanzen: Im Gesamtzeitraum der Untersuchung waren 15 Provisionen erfolgreich und führten zur Übertragung einer Pfründe. Von den hier Präbendierten waren sieben adelig; sechs hatten die Universität besucht, davon zwei aus dem Adel.

Als Gesamtergebnis kann die Autorin festhalten: Von den insgesamt 98 Personen, die sich während der insgesamt 61 Regierungsjahre der avignonesischen Päpste bei diesen um Domkanonikate in Konstanz bewarben, hatten 48 Erfolg. Diese Bilanz revidiert die bislang in der Forschung erzielten Ergebnisse: Die Anzahl der Petenten lag tatsächlich um gut ein Zehntel höher als bislang angenommen. Das päpstliche Benefizialwesen nahm bei der Vergabe von Kanonikaten am Konstanzer Domkapitel einen deutlich höheren Stellenwert ein als bisher angenommen.

Im Laufe des Untersuchungszeitraums veränderte sich die Personenstruktur des Konstanzer Domkapitels, das sich zu einer jungen Korporation entwickelte, innerhalb der eine soziale Umschichtung auf Kosten des Adels erfolgte: 1378, im Schlussjahr der Untersuchung, setzte sich das Domkapitel aus 14 bürgerlichen und sechs adeligen Mitgliedern zusammen. Von den 20 Domherren waren 17 universitär gebildet.

Der analytische Teil der Untersuchung mündet in einen Ausblick auf das Pontifikat des ersten Schismapapstes Clemens VII. (1378 – 1394). Hier deutet die Autorin für die weitere Forschung an, welche Besonderheiten die päpstliche Pfründenvergabe für das Konstanzer Domkapitel vor dem Hintergrund der spezifischen Bedingungen des Schismas besaß: Der Zwiespalt zwischen ordentlicher und außerordentlicher Kollatur war zusätzlich von der doppelten päpstlichen Obödienz überlagert.

Der prosopographische Teil liefert die Biographien der Domherren, die im Jahr 1378, dem „Schwellenjahr" von der avignonesischen zur schismatischen Zeit, in Konstanz bepfründet waren. Die Angaben zu den einzelnen Domherren ergeben anhand eines fünfteiligen Sachkatalogs (Eckdaten, Qualifikation, Benefizien- und Ämterbesitz, Funktionen und Kurienaufenthalte) ausführliche Lebensbeschreibungen und liefern hilfreiches Material nicht nur für die lokalen Konstanzer Verhältnisse, sondern auch für die prosopographischen Untersuchungen des Klerus im Mittelalter.

Die päpstliche Pfründenvergabe stand in den letzten Jahren mit zahlreichen Publikationen im Zentrum der Forschung. Die Arbeit von Brigitte Hotz reiht sich in dieses Untersuchungsfeld ein. In ihrer umfassenden Detailstudie ist es ihr gelungen, das komplexe Pfründenvergabewesen der avignonesischen Päpste bis ins Kleinste zu durchdringen. Die Darstellung der Untersuchung in sprachlich äußerst komprimierter Form sowie ermüdend zahlreichen Exkursen behindern jedoch die Stringenz der Darstellung und gehen zu Lasten der Lesbarkeit. Bedauerlich ist auch, dass die in den sechs Jahren seit 1999 erschienene Literatur, die zahlreiche neue Erkenntnisse erbrachte, nicht mehr eingearbeitet wurde. Dennoch ist die Arbeit von Brigitte Hotz ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des päpstlichen Benefizialwesens, das nur durch detaillierte Mikrostudien weiter an Kontur gewinnt.

Heidelberg *Sabine Arend*

Todt, Sabine: Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Nr. 103, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, 386 S., kart., ISBN 3-515-08681-1.

Die Städte waren ein wesentlicher Faktor bei der Ausbreitung der Reformation, denn als Zentren des Handels und der Kommunikation trugen sie wesentlich zur Verbreitung des reformatorischen Gedankenguts bei. Die Reichsstädte mit ihrer verfassungsrechtlichen Sonderform stellten eine Besonderheit dar, weil sie sich unabhängig vom fürstlichen Einfluss für oder gegen die Reformation entscheiden konnten.

Auch wenn seit der grundlegenden Studie von Bernd Moeller über die Reichsstädte in der Reformation zahlreiche Arbeiten zu diesem Bereich erschienen sind, so steht für viele Städte eine Untersuchung der Vorgänge noch aus. Sabine Todt hat sich in der hier vorliegenden Hamburger Dissertation mit der Reformation in der Freien Reichsstadt Worms auseinandergesetzt. Sie untersucht nicht nur die Reformation selbst, sondern bezieht auch die kirchlichen Verhältnisse seit dem 12. Jahrhundert und die Vorläufer der reformatorischen Bewegung im 13. und 14. Jahrhundert mit ein. Die Arbeit untergliedert sich in drei Teile: Die städtischen und klerikalen Institutionen im Mittelalter, die Vorläufer der reformatorischen Bewegung im 13. und 14. Jahrhundert sowie die Reformation in Worms, wobei der Schwerpunkt auf den ersten beiden Kapiteln liegt und der letzte Abschnitt recht knapp gehalten ist.

Das erste Kapitel beschreibt die städtischen und klerikalen Strukturen im mittelalterlichen Worms. Todt gibt einen detaillierten, an einigen Stellen etwas langatmigen und theorielastigen Überblick über die kirchlichen und politischen Verhältnisse in der Reichsstadt und die seit dem 12. Jahrhundert auftretenden Konflikte zwischen der Stadt, den Bischöfen und den Kaisern. Die Autorin kommt zu dem Ergebnis, dass die politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung in Worms vom Machtkampf zwischen Stadt und Bischof sowie der Reichspolitik bestimmt wurde (S. 67). Trotz aller Ausführlichkeit werden in diesem Kapitel jene Ereignisse kaum erwähnt, im Rahmen derer Worms 1273 den Status als Freie Reichstadt erlangte. Zudem wäre an dieser Stelle eine verfassungsrechtliche Würdigung dieser politischen Sonderstellung angebracht gewesen.

Im zweiten Kapitel schildert die Autorin anhand einer Kurzbiographie der Bischöfe zwischen 1405 und 1533 die Vorläufer, Anfänge und Ursachen der reformatorischen Bewegung in Worms. Eine erste Eskalation erreichten die Auseinandersetzungen zwischen

Klerus und Bürgerschaft im sog. „Pfaffenkrieg" von 1385, dem eine Besteuerung des Klerus und Streitigkeiten um das rechte Weinmaß zu Grunde lagen. Dieser Konflikt bildete die Grundlage für weitere kontinuierliche, vor allem wirtschaftspolitische Machtkämpfe mit den Wormser Bischöfen. Die Konflikte fanden 1514 in einem durch ein Fastnachtsspiel ausgelösten Aufruhr einen Höhepunkt. Als Konsequenz dieser Unruhen wurde der städtische Rat umstrukturiert, was einer Einschränkung der städtischen Macht gleich kam.

Im Vorfeld der Reformation kam es auch in Worms zu Kritik an der katholischen Kirche. Todt stellt drei Fälle näher vor: den Priester Helwig Dringenberger, der als Hussit verdächtig wurde, den Lektor des Minoritenklostes Peter Wyrach, der auf Deutsch und für das einfache Volk verständlich predigte, sowie den Gelehrten Rucchardus de Wessalia, der Kritik am Ablasshandel übte. Schon vor der Reformation, so Todt, waren „die Kritik am Bischof und seinen Klerikern ein wesentlicher Bestandteil des städtischen Diskurses" (S. 182).

Der dritte Teil schildert schließlich die reformatorische Bewegung in Worms. Hier geht Todt allerdings weniger auf die Ereignisse selbst ein, sondern diskutiert auf gut 40 Seiten zunächst verschiedene theoretische Modelle zur Deutung der Reformation. Auch wenn diese Diskussion für verschiedene Interpretationsansätze hilfreich sein mag, so wäre eine geringere Ausführlichkeit wünschenswert gewesen. Die eigentlichen, von der Autorin unter dem Aspekt des Kommunikationsmodells dargestellten reformatorischen Bewegungen werden hingegen auf etwa 40 Seiten nur relativ knapp geschildert, wobei vor allem Flugschriften ausgewertet werden.

Eine besondere Rolle bei der Reformation in Worms spielte das Erscheinen Luthers auf dem Reichstag von 1521, denn der Reformator wurde nun zu „einer Symbolfigur für einen Kampf gegen das von den Zeitgenossen empfundene päpstliche und klerikale Unrecht" (S. 256) und die Reformationsbewegung in Worms bekam hierdurch einen enormen Auftrieb. Die reformatorischen Neuerungen gingen vom St. Andreasstift aus und äußerten sich in Flugschriften, Predigten, die Messe störendem Glockengeläut und der Priesterehe. Der Rat übernahm auch in Worms allmählich die Klöster und viele Kirchen, ließ aber den Dom- und Stiftsklerus unangetastet, sodass „neben der lutherischen Mehrheit eine durch Reichsrecht geschützte Minderheit bestehen bleiben konnte" (S. 274). Die Situation der katholischen und jüdischen Bürger nach der Reformation wird jedoch nicht näher beleuchtet. Die Darstellung schließt mit Abschnitten zu den Auswirkungen des Bauernkriegs in Worms und den letztlich ausgewiesenen Täufern.

Sabine Todts Arbeit mit zahlreichen, den Lesefluss und den inhaltlichen Zusammenhang oft unterbrechenden Theorieexkursen gibt einen Einblick in die Vorläufer der reformatorischen Bewegungen und die zahlreichen, bereits seit dem frühen Mittelalter auftretenden Konfliktformen zwischen Stadtgemeinde und Bischof, die schließlich eine der Ursachen für die schnelle Ausbreitung der Reformation waren. Die Darstellung verdeutlicht, dass sich die Ereignisse in Worms kaum von den Vorgängen in anderen Städten unterschieden.

Auch wenn die hier vorliegende Arbeit eine Lücke in der Reformationsforschung und der Wormser Stadtgeschichte schließt, so hat die Autorin weitgehend aus der Sekundärliteratur und aus gedruckten Quellen geschöpft. Neben einer deutlicheren Ausarbeitung der Reformation und ihrer Nachwirkungen für das politische und konfessionelle Selbstverständnis der Stadt hätte das Werk auch durch einen kurzen Vergleich mit den reformatorischen Bewegungen in anderen (Reichs)-Städten eine wichtige Abrundung erfahren.

Fulda *Christian Plath*

Reformation und Frühe Neuzeit

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung, Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 74, München, Verlag Oldenbourg 2005.

Der Gegenstand Reformation versage sich der Eindeutigkeit eines klaren Vorher und Nachher, einer Festlegung eines eindeutigen Umbruchs vom ‚Alten' zum ‚Neuen', schreibt Olaf Mörke in der Einleitung des 74., der Reformation gewidmeten Bandes der „Enzyklopädie deutscher Geschichte" (EDG). Die Reformation ist Mörke zufolge ein Ereigniskomplex, in dem sich, wie die sozial- und kulturgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte zeigen, Kontinuitäten und Diskontinuitäten überlagert haben. Je nach dem, ob beispielsweise nach den Aktionsformen kol-

lektiven Handelns oder aber nach den Begründungen dieses Handelns gefragt werde, sei zwischen verschiedenen Zeitebenen zu unterscheiden. Mit dem konsequenten Hinweis auf kurz-, mittel- und langfristige Zusammenhänge oder Wirkungen versucht Mörke denn auch, der Komplexität der Reformation Herr zu werden.

Wie alle Bände der EDG umfasst der Band zur Reformation im ersten Teil einen enzyklopädischen Überblick, im zweiten eine Darlegung der Forschungssituation; abgeschlossen wird der Band mit einer Auswahlbibliographie sowie mit Personen-, Orts- und Sachregistern. Im ersten Teil spannt Mörke den chronologischen und machtpolitischen Rahmen der Reformation von Martin Luthers Thesenveröffentlichung 1517 über die Politisierung der Reformation nach 1525 bis zum Religionsfrieden von 1555. Er folgt dabei den bekannten Marksteinen, im Rampenlicht stehen die geistig und politisch Mächtigen: auf Seiten der Reformatoren recht einsam Luther und Zwingli, auf Seiten der Herrscher Kaiser Karl V. und die Vertreter der Reichsstände. Neben dem erwähnten Hinweis auf die unterschiedlichen Zeitperspektiven zeichnet sich Mörkes Überblick dadurch aus, dass er die Begegnung von Theologie, Politik und Gesellschaft hervorhebt und deren Verschränkung begreiflich macht. Wie der Autor einleitend bemerkt, habe der „Kommunikationszusammenhang" eben dieser Handlungsfelder „in wechselnder Gewichtung [...] die historische Dynamik seit 1517" bestimmt.

Im zweiten Teil füllt Mörke den Rahmen und deckt das Bild auf, das die Forschung der letzten Jahrzehnte von der Reformation gezeichnet hat. Er unterscheidet dabei drei „Grundprobleme": Fragen zum Epochencharakter der Reformation, Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Forschung sowie die seit den 1980er Jahren intensiver betriebenen kultur- und alltagsgeschichtlichen Zugänge zur Reformation. Auch in diesem Teil geht Mörke den großen Linien und den bekannten Namen nach – von Bernd Moeller bis Robert W. Scribner. Seine Darstellung fasst die wegweisenden Studien insbesondere der 1980er und 1990er Jahre prägnant zusammen, namentlich die Beiträge zur Stadt- und Gemeindereformation sowie zur Verbreitung und Aneignung reformatorischer Ideen in einer mündlichen Kultur. Wenig sagt Mörke allerdings zu Quellen und Methoden, auch hinsichtlich der offenen Fragen bleibt er etwas vage. In der „Frage nach der Motorik" des Kommunikationsprozesses sieht er das „Kernelement der aktuellen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach den Voraussetzungen und dem Erfolg der Reformationsbewegung". Die Forschung bewege sich hier noch „auf dem Feld des Sammelns und Koordinierens von Befunden sowie auf dem der Debatte von Konzepten aus unterschiedlichen Wissenschaftskulturen". Ein Ergebnis eines solchen „Koordinierens" hat jüngst Andrew Pettegree mit „Reformation and the Culture of Persuasion" vorgelegt. Dieses Buch oder etwa Ulinka Rublacks „Die Reformation in Europa" sind Ausdruck einer Betrachtungsweise, welche die Reformation als europäisches Phänomen vergleichend deutet. Diese europäisch-vergleichende Perspektive bereichert auch die deutsche Reformationsgeschichte.

Bern *Caroline Schnyder*

Bünz, Enno (Bearb.): Das Mainzer Subsidienregister für Thüringen von 1506, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Große Reihe Bd. 8, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2005, XLV, 629 S., Abb., Geb., 3-412-16603-0.

Zu den zweifelsohne verdienst- und mühevollsten, leider manchmal immer noch unterschätzten Arbeiten zählen Editionen, insbesondere die von Steuerlisten. Man darf vorliegende Edition des erzbischöflich-mainzischen Subsidienregisters von 1506 für Thüringen um so mehr und in jeder Hinsicht als gelungen und als wertvollen Beitrag zur Mainzer Landes- und Kirchengeschichte in Thüringen bezeichnen. Denn sie stellt einerseits die Präsentation der archivalischen Grundlage der Habilitationsschrift des Bearbeiters dar, mit der diese noch besser nachvollziehbar und überprüfbar wird; andererseits schließt die Edition eine Lücke in dem doch bereits erstaunlich dichten Netz der kirchlichen Personalgeschichte des spätmittelalterlich-vorreformatorischen Thüringen. Die Fülle der damit präsentierten Details aus 1.000 Pfarreien und 1.500 Vikarien ist enorm, lässt den an der Spezialforschung zu den Lebensverhältnissen des niederen Klerus, zu dem thüringischen Pfründenmarkt, zur Siedlungs- und Ortsgeschichte, zur Namensgeschichte oder zur Praxis Mainzer Kirchenverwaltung Interessierten mit einem hervorragend gearbeiteten Register für Personen, Orte und Patrozinien nicht allein. Entsprechendes Kartenmaterial, einige Statistiken und weitere ergänzende Quellen leisten ebenso wie die knappe, aber informative Einleitung wertvolle Unterstützung. Das Werk ist im besten (historiographischen) Sinne ein Arbeitsinstrument, das vordergründig ein wenig spröde wirkt, das seinen Wert allerdings demjenigen erschließt, der die enthaltenen Informationen in historische Kontexte einzubinden gewillt ist.

Daher wird die mit vier unterschiedlichen Handschriften aus drei Archiven (Würzburg, Rudolstadt, Magdeburg) arbeitende textkritische Edition insofern zweifellos die bereits 1882 auf der Grundlage der Rudolstädter Handschrift erschienene Ausgabe dieses Mainzer Subsidienregisters von 1506, die manche Defizite und Mängel aufwies, verdrängen. Sie wird hoffentlich die Aufmerksamkeit aller regionalgeschichtlich Interessierten, aber auch des sich mit zeit- und regionenübergreifenden Phänomenen auseinandersetzenden Verwaltungs- und Kirchenhistorikers finden.

Gießen *Alexander Jendorff*

Braunisch, Reinhard (Bearb.): Johannes Gropper: Briefwechsel II 1547–1559. Corpus Catholicorum. Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 44, Münster-Aschendorff-Verlag, 2006, XXIX, 828 S. Kart. 3-402-03458-1.

Fast drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen des ersten Bandes des Briefwechsels (1977) des Kölner Juristen und Theologen, Domherrn zu Köln, Soester Dechanten, Bonner Propstes, Kölner Archidiakons, Trienter Konzilsteilnehmers, kaiserlichen Religionspolitikers, päpstlichen Beraters und designierten Kardinals Johannes Gropper (1503–1559) legt Reinhard Braunisch mit diesem Band die Gropperkorrespondenz geschlossen vor. Die Anlage des zweiten Bandes des Briefwechsels folgt dem ersten Band: Die einleitenden Kapitel werden über 1547 bzw. 1977 fortgeschrieben und die Korrespondenzstücke in vollem Wortlaut und nach den im ersten Band umrissenen Editionsgrundsätzen publiziert. Ergänzend werden kontextuelle Quellen angeführt. Die edierten Briefe werden durch ausführliche Kommentare mit weiterführenden Literaturangaben miteinander verbunden und durch eine Regestenliste erschlossener Korrespondenzstücke komplettiert. Umfangreich ist auch das begleitende Aktenmaterial in Anhang: Dokumente zum Vollzug der Augsburger Reichstagsbeschlüsse von 1548 in der Kölner Erzdiözese und der vermutlich von Pietro Paulo Vergerio gefälschte Papstbrief vom Dezember 1556 im Zusammenhang mit der Berufung Groppers zum Kardinal. Erstmals wird auch Groppers zweite Verteidigungsschrift von 1559, die er in seinem Verfahren vor der römischen Inquisition vorgelegt hat, aus der Biblioteca Palatina in Parma ediert. Diese widmet sich hauptsächlich der Verteidigung seiner Rechtfertigungslehre im Enchiridion von 1538 und im Antididagma von 1544. Im Anhang der Edition wird der erste Band des Briefwechsels durch Korrekturen, Ergänzungen und Briefnachträge nachgebessert und aktualisiert. Sehr hilfreich für die Lektüre des Buches ist ein detailliertes, auf Erstinformation hin angelegtes Namen- und Sachregister.

Die vorliegenden Korrespondenzen und Akten aus knapp 20 europäischen Archiven und Bibliotheken geben einen umfassenden Einblick in das Lebenswerk Johannes Groppers unter zwei Reichsregenten (Karl V., Ferdinand I.), drei Kölner Erzbischöfen (Adolf von Schaumburg, Anton von Schaumburg, Johann Gebhard von Mansfeld) und drei Päpsten (Paul III., Julius III., Paul IV.) auf Reichs-, Fürsten-, Kreis- und Landtagen, auf Provinzial- und Diözesansynoden, auf dem Konzil von Trient und an der päpstlichen Kurie in Rom. Die umfangreiche Korrespondenz (215 Briefzeugnisse) zeigt die unterschiedlichsten Arbeits- und Wirkbereiche des Kölner Juristen und Theologen: juristische Händel, territoriale Konflikte um Macht, geistliche Jurisdiktion und Libertas Ecclesiae, Stadtregiment und Landesherrschaft, regionale Felder kirchlicher Restauration und Administration, kaiserliche und kuriale Religionspolitik, theologische Kontroversen, Kirchenreform und Ketzerprozess. Unter den Highlights ragen ein schmaler Briefwechsel mit Julius Pflug, Kaspar Hoyer, Papst Paul IV. und Petrus Canisius hervor.

Drei Viertel der hier veröffentlichten Korrespondenz Groppers, die seine „tagtäglichen Strapazen mit nicht enden wollenden, oft frustrierenden Rechtshändeln und Kompetenzstreitigkeiten" und die „Fülle administrativer Obliegenheiten" (XI) widerspiegeln, handeln von münsterischen Prozessangelegenheiten und administrativen Angelegenheiten in seiner Funktion als Dechant seiner Vaterstadt Soest. Wiederholt übernimmt Johannes Gropper Rechtsvertretungen, die sich in einem umfangreichen Briefwechsel niederschlagen: Im Mai/Juni 1548 vertritt er in seiner Funktion als Soester Dechant das Kapitel Soest in der Streitsache Lehnsgut Temschenhusen gegen die Herren von Laer. Im September 1550 hat Gropper die anwaltliche Vertretung des Stifts St. Gereon Köln vor dem Reichskammergericht inne. Von 1548 (Verhaftung des Franziskanerobservanten, Dompredigers und designierten Weihbischofs Johann von Aachen durch den münsterischen Rat) bis 1558 ist er zusammen mit seinem Bruder Goddart als Anwalt in einem Jurisdiktionsstreit für Bischof/Kapitel Münster gegen die Stadt tätig. Auch im Kollationsstreit um die Pfarrkirche St. Lamberti Coesfeld und im Fall Johann Schenkink vertritt er das Kapitel Münster. Nachdem das Domkapitel Münster Johannes Schenkink wegen fehlender Ritterbürtigkeit die Besitzerteilung einer ihm von Paul IV. providierten Dompräbende verweigert, appellierte dieser an

die Rota. Als Anwälte des Kapitels sind Johannes und Goddart Gropper tätig. Im Januar/Februar 1559 entwirft Gropper im Namen von Kapitel und Ritterschaft Münster eine Petition für die katholischen Stände des Reichstages von Augsburg zum Fall Schenkink. Ein weiterer Wirkungsbereich Groppers sind Gutachten und Vergleichsverhandlungen. Der Kölner Jurist verfasst ein Gutachten zu Händen von Dr. Burckhardt, der am Kaiserhof die Kassation der von Karl V. Jülich-Kleve übertragenen Kommission zur Beilegung der Gebrechen zwischen Kurköln und der Freien Stadt in der Eintrittsfrage betrieb. Einen Vergleich kann Gropper und Peter Clapis im Kaiserswerther Vertrag zwischen dem Erzbischof von Köln und der Abtei St. Vitus Gladbach um das Patronat der Kirche St. Mariae Geburt Kempen erreichen. Nach Verhandlungen Groppers mit Gerhard Kalckbrenner kommt es 1553 zu einem Vertragsabschluss bezüglich erblicher Übernahme von Grund und Boden der Kölner Kartause St. Barbara durch die Scholasterie des Stifts St. Gereon gegen Erledigung jährlicher Zinslasten. Durchgehend befasst ist Gropper als Bonner Propst mit der Erleichterung von finanziellen Belastungen der Propstei Bonn und der Abwehr steuer- und besitzrechtswidriger Übergriffe auf das Propsteigut durch Jülich-Kleve und kurkölnische Beamte. Zweimal wird Gropper um Unterstützung bei der Einholung der päpstlichen Konfirmation für Bischöfe gebeten: Friedrich von Holstein als Bischof von Hildesheim (16. 12. 1551) und Bernhard von Raesfeld als Bischof von Münster (1. 3. 1559). Als Bonner Propst und Kölner Archidiakon betreibt Gropper, wie aus einem Schreiben an den Prokurator Kölns an der Kurie, Adam Kaelius, deutlich wird, in Rom kostenträchtige Prozesse (Zisterzienserabtei Heisterbach, Kollegiatstift Kerpen) um seine Rechte durchzusetzen. Aus dem Briefwechsel gehen auch Groppers Beiträge zur Kirchenreform hervor: Dekrete zur Durchführung von Visitationen, Übersendung des Visitationsformular (Forma, iuxta quam in visitatione cerli et populi…inquisitio…institui vel fieri debeat") am 11. Januar 1550 an den Kölner Erzbischof, Memorandum über geistliche Amtspflichten sowie Fragen der Kirchen- und Schulverwaltung, Entlassung eines unfähigen Pfarrers und Enthebung seines zum Luthertum neigenden Vizekuraten in Soest, Bitte um Intervention der Landesregierung in Sachen des Wirkens evangelischer Prädikanten und Pressionen der Altgläubigen in Soest, Annahme der Soester Statuten durch die Stiftsvikare, Eingabe beim Apostolischen Nuntius zur Regelung der finanziellen Ausstattung des Stifts St. Patrokli und weiterer Soester Pfarrkirchen sowie zu diversen Stellenbesetzungen. Nach seiner Berufung in das Kardinalskollegium am 20. Dezember 1555 legt Gropper in einem Brief an Kaspar Hoyer seine Gründe dar, warum er für das Kardinalat nicht geeignet sei und bittet seine Bedenken den Kardinälen Truchsess von Waldburg, Medici, Dandino, Morone u. a. mitzuteilen, damit sie beim Papst für die Rücknahme der Ernennung eintreten. Im Juli 1556 bittet er in einem Brief den Papst persönlich, ihn von dem vorgesehenen Amt zu entbinden. In einem Schreiben an Erzbischof Anton von Schaumburg (11. 5. 1557) und in einem Brief an Petrus Canisius (2. 9. 1557) begründet Gropper mit Gewissensgründen seine Ablehnung der Teilnahme am Wormser Kolloquium, zu dem ihn Kaiser Ferdinand I. gebeten hatte.

Die sorgfältig erarbeitete und editierte Gropperkorrespondenz gibt dem interessierten Leser einen nach heutigem Kenntnisstand der Quellen umfassenden Einblick in das Profil der Persönlichkeit und die Konturen des Wirkens des Kölner Juristen und Theologen, „indem sie – abseits der großen religionspolitischen Bühne, gleichsam ‚zwischen' den glänzenderen Daten der Reichskolloquien, Synoden und Publikationen zur Theologie und Kirchenreform angesiedelt – die Horizonte ausleuchten, in denen sich Leben und Tätigkeit unseres Prälaten ja doch in der Regel abgespielt haben, d. h. zeigen, wie es auch, ‚wie es wirklich gewesen ist'" (Vorwort XI). Die Edition von Groppers Briefwechsel ist daher ein geeignetes Arbeitsinstrument für Historiker, denen neue Quellen für die Geschichte Kölns, Soests, des Rheinlands und Westfalens, für die Geschichte der katholischen Reform und für die kaiserliche und kuriale Religionspolitik erschlossen werden. Neue Erkenntnisse und Fortschritte ergeben sich für die historische und theologische Gropper-Forschung. Braunisch sieht mit der Vorlage der gesamten Gropperkorrespondenz abgesehen von der noch ausstehenden Edition von Groppers Enchiridion (1538) und der Erforschung von Teilbereichen der Theologie Groppers „eine wohl hinreichend solide Basis für die Inangriffnahme einer gültigen, umfassenden, dringend erwünschten Gropper-Biographie" (Vorwort XI) Groppers theologische Kontroversen in Fragen der Rechtfertigungslehre, der Theologie der Sakramente und in der Freigabe der Kelchkommunion sowie seine Ansätze zur Kirchenreform, wie sie der Briefwechsel dokumentiert, sind gerade für den Kirchen- und Dogmenhistoriker wichtige Quellen und Grundlagen für die Lehre des Konzils von Trient.

München *Hubert Filser*

Bremer, Kai: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005 (= Frühe Neuzeit Bd. 104, Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2005. ISBN 3-484-36604-4; ISSN 0934-5531; X + 329 Seiten.

Muss sich der Historiker tatsächlich dafür interessieren, ob zwei zankende Theologen des 16. Jahrhunderts einander mit „Du" oder mit „Sie" anredeten? Nach der Lektüre von Bremers Buch ist klar, die Antwort darauf kann nur lauten: Ja, er muss! Die Überlegungen zur Anrede des literarischen Feindes (z. B. 39, 160) sind natürlich nicht der Schwerpunkt des anzuzeigenden Bandes, aber doch ein gutes Beispiel, um dessen Ansatz zu verdeutlichen. Bremer hat es sich zur Aufgabe gemacht, „das Sprechen und Streiten über Religion in der Frühen Neuzeit" zu untersuchen (8). Und dies unter einem literaturwissenschaftlichen Blickwinkel. Entsprechend drehen sich die meisten Ausführungen tatsächlich weniger um das Streiten in seiner ganzen historischen Breite, sondern v. a. um die sprachliche Formulierung und Verschärfung der konfessionellen Gegensätze, um die textuellen, rhetorischen und argumentativen Strategien. Woher diese Gegensätze im je konkreten Fall stammen, wie sich verschiedene Elemente – religiöser, sozialer, politischer, sonstiger Art – zueinander verhalten und v. a. wie sich diese „Tiefenstruktur" (Barner, zitiert 22) zur „oberflächlichen Streitstruktur", auf der sich dann wohl die Texte selbst zu bewegen scheinen, verhält, bleibt entsprechend unerörtert oder zumindest vage.

Bremer untersucht im ersten Teil seines Buches – nach einer gelungen allgemeinen Vorstellung der volkssprachlichen Streitschriften (29–69) – vier ausgewählte Streitschriftenwechsel, den zwischen Luther und Emser, den zwischen Staphylus und Andreae, den um das „Prager Bild" der Jesuiten und schließlich die konfessionellen Auseinandersetzungen im Münsterland zwischen Johann von Münster und dem Jesuiten Petrus Michael Brillmacher (81–183). Trotz einiger Längen, die z. T. der recht ausführlichen Rekapitulation der einzelnen Schriften nacheinander geschuldet sind, bietet dieser Teil eine Vielzahl von bedenkenswerten Einsichten und Beobachtungen zu den literarischen Strategien der Protagonisten und deren argumentationsstrategischen Beweggründen. Der Leser wird – das Folgende ist nur ein kleiner Ausschnitt – detailliert mit den Gründen und Möglichkeiten vertraut gemacht, zwischen verschiedenen literarischen Streittechniken und Aggressionsebenen zu wechseln (172, u. ö.); untersucht werden die formalen Möglichkeiten der Streitbeendigung (167f., 182f., u. ö.) und bestimmte Argumentationsformen wie z. B. die *reflexio* (159, 195, u. ö.) oder der Einsatz von Ironie (75, 210f., u. ö.). Bremer bietet außerdem an Hand mehrerer Beispiele Überlegungen, die die formale Struktur des Argumentierens betreffen, etwa bzgl. der Vor- und Nachteile einer disputationsorientierten Totalwiderlegung des Gegners im Gegensatz zu einer freieren und offeneren Argumentationsweise (z. B. 93).

Ein zweiter Teil des Buches (187–221) widmet sich der „Intention und Wirkung der Religionspolemik". Bremer wendet sich hier zunächst der Frage der Adressaten zu, die er (vielleicht gegen landläufige Annahmen) eher in den Angehörigen der eigenen Konfession des Schreibers denn auf der Gegenseite ausmacht. Dazu passt die durchgängig pointiert vertretene These, dass die Kontroversschriften eher der Information, Bekräftigung und Fundierung der eigenen Seite denn der Bekehrung oder Konversion des Gegners dienten (z. B. 194). Angesichts dieser wichtigen Einsicht ist es freilich schade, dass Bremer nicht durchgängig den positiv-produktiven Charakter des Religionsstreits herausstellt, sondern diese stattdessen als „Schattenseiten" der Konfessionskultur bezeichnet – so, als hätte es Konfessionskultur ohne Kontroversen geben können (23). Theologische Kontroversen setzen Differenzen aber nicht nur voraus, sondern (re)produzieren sie beständig und ohne dieses andauernde Bestätigen würden diese Grenzen nicht sichtbar sein und keine Orientierung ermöglichen. Waren die Kontroversen also nicht viel eher unverzichtbare, notwendige und konstruktive Mechanismen der Gruppenkonstitution, bei der ja schließlich Demarkation und Akklamation Hand in Hand gehen müssen? Gerade zu diesem Punkt, der ‚literarischen Konstruktion des konfessionellen Feindes', hätte der literaturwissenschaftliche Ansatz noch mehr beizutragen vermocht (z. B. 37f. zur Namenspolemik). Vielleicht hätte eine solche funktionale Interpretation von theologischer Abgrenzung und Widerlegung auch geholfen, die „theologische Dimension" des Streitens etwas genauer zu verorten, auch und gerade in ihrer sprachlich-argumentationsstrategischen Erscheinungsform (vgl. dazu 194–199). Vier weitere „Dimensionen des Streitens" macht Bremer anschließend aus (199–212). Sehr anregend sind die Passagen zur „autoritativen" sowie „triumphalen" Dimension und abschließend zur Rolle der Streitschriften für die „Herausbildung der oberdeutschen Literatursprache". Gerade letzterer Punkt, das Verhältnis der

deutsch- zur lateinischsprachigen Kontroversliteratur ist ein Thema, das Bremer am Herzen liegt und vielfach von ihm gewinnbringend angesprochen wird (44f., 49, 57, 76 etc.). Eindeutig zu kurz greifen dagegen die Äußerungen zur „politischen Dimension" (199–203), in denen v. a. der Propagandaeffekt der Polemiken ins Zentrum rückt. Ein solcher Effekt mag vorhanden gewesen sein, doch die eigentliche und gravierende politische Dimension des theologischen Streitens lag anderswo. Selbst wenn man eine stärker geschichtswissenschaftliche Perspektive, die nach den politischen Dilemmata und Zwängen der offenen Meinungsäußerung, nach Zensur und Publikationsrestriktionen fragen müsste, nicht verfolgen will, würde sich dennoch die notwendige Frage anschließen, inwiefern – gemäß dem Diktum „words are actions" – religionspolemisches Sprechen eo ipso bereits ein (kirchen)politischer Akt ist! Die politische Dimension literarischer Zeugnisse des Konfessionskonflikts – oder gar „das Streiten" – auf textimmanente Propagandaeffekte zu beschränken, verunklart die Sache eher, als dass sie erhellt würde.

Besondere Erwähnung verdient der gelungene dritte Teil der Arbeit, der nach konfessionspolemischen Elementen in anderen medialen Formen der Frühen Neuzeit fragt (225–284). Wenngleich Bremer selbst diesen Teil nur als erste Erkundungen verstehen will (225), so sollte doch das gebotene Material und der Ansatz selbst für weitere Forschungen auf diesem Gebiet eine Initialzündung darstellen. Die verschiedenen Einzelbeobachtungen sind hier nicht im einzelnen zu referieren, es genügt der zusammenfassende Hinweis darauf, dass hier sehr konsequent eine Kontextualisierung der kontroverspolemischen Rede- und Schreibformen in die anderen Medien der frühneuzeitlichen Glaubenspropaganda vorgenommen wurde. Hier ist methodisch und inhaltlich in Zukunft von Bremer auszugehen.

Den Abschluss machen einige Bemerkungen zur weiteren Geschichte der volkssprachlichen Religionspolemik (287–298), aus denen besonders der Abschnitt über den Bücherbestand der Pfarrbibliothek in Milte heraussticht (290–294).

Am Ende muss eine zusammenfassende Bewertung ambivalent ausfallen. Zweifellos trifft Bremers Ansatz, die zahllosen Streitschriften der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie als Texte literaturwissenschaftlich ernst zu nehmen und entsprechend hinsichtlich ihrer rhetorischen und argumentativen Überzeugungsstrategien zu untersuchen, voll ins Schwarze und benennt eine eklatante Lücke bisheriger Forschung zum religiösen Konflikt der Frühen Neuzeit. Viel zu wenig wurde ein derartiges Herangehen bisher versucht. Insofern kann man nur hoffen, dass diese Arbeit die ihr gebührende Rolle in der Forschung zukünftig auch einnehmen wird. Die vielen Einzelbeobachtungen Bremers genau zu diesen Themen – rhetorische, argumentationsstrategische, darstellerische Überzeugungsmechanismen – stellen entsprechend einen Fundus dar, der jedem weiterhelfen wird, der solche Schriften lesen will. Dass hier freilich ein etwas systematischerer denn nacherzählender Zugriff vor allem im ersten Teil gut getan hätte, sei nicht verschwiegen. Harscher muss die Beurteilung ausfallen, wenn es um Bremers Ziel geht, diese Ergebnisse an die geschichtswissenschaftliche Forschung anzuschließen (22). Eine Einbindung des theologischen Konflikts in die historischen Strukturen und Bedingungen findet weder für die protestantische noch die katholische Seite statt. Weder Entstehung, Wahrnehmung oder Kritik des Streitens wird thematisiert, die Tatsache des Konflikts selbst wird nicht historiographisch eingeordnet. Die Tatsache, dass hier Antagonismus und Konflikt geschürt wurde, war für sich selbst genommen eben gerade nicht problemlos, sondern hochgradig kontrovers! Beide Seiten – die protestantischen Fürsten ebenso wie der Jesuitenorden (zu dem die Forschung ohnehin zu kursorisch wahrgenommen wurde, vgl. z. B. 49), von der ‚Irenik' ganz zu schweigen – haben der konfessionellen Aggression und Agitation mindestens gespalten gegenübergestanden. Sollten diese externen Umstände nicht auf die Textgestaltung, Sprachwahl und Argumentationsform eingewirkt haben?

Wer immer sich mit religiösen Auseinandersetzungen in der Frühen Neuzeit beschäftigt, wird und kann dieses in Anlage und Herangehensweise perspektivenreiche Buch nicht übergehen, wenngleich zu hoffen bleibt, dass die Ansätze und Erkenntnisse in manchem Punkt in der Zukunft weitere Ausarbeitung und Vertiefung erfahren werden.

Frankfurt a. M. *Markus Friedrich*

Rothkegel, Martin: Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder. Baden-Baden/Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 2005 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 208; Bibliotheca Dissidentium 24). 253 Seiten.

Im östlichen Mitteleuropa gilt Mähren, wo während des 15. und 16. Jahrhunderts eine Gruppe von knapp zwei Dutzend alteingesessenen Adelsgeschlechtern eine ebenso selb-

ständige wie selbstbewusste Landespolitik betrieb, als Sammelplatz unterschiedlichster religiöser Richtungen – als Musterbeispiel einer „zersplitterten Konfessionslandschaft" (Winfried Eberhard). Die Ursachen für die vergleichsweise friedliche Koexistenz und auch Konkurrenz von Gemeinden unterschiedlichen Bekenntnisses sind vielfältig: Im Gegensatz zu Böhmen, wo die Freiheit für zwei fest organisierte Konfessionen durchgesetzt worden war, war in Mähren bereits in den frühen 1480er Jahren durch Landtagsbeschluss eine allgemein formulierte Religionsfreiheit der Pfarrgemeinden vereinbart worden, die wenig später in das wichtige, die weitere stände- und konfessionspolitische Entwicklung vorzeichnende Tobitschauer Rechtsbuch („Kniha Tovačovská") Aufnahme fand. Auf dieser Grundlage verbreiteten sich unter aktiver Förderung oder zumindest Duldung des Adels neben den Utraquisten nicht nur die Böhmischen Brüder als die eigentlichen Erben des Hussitismus, sondern auch deren kleinere Abspaltungen sowie im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts Lutheraner, Zwinglianer, Täufer und Antitrinitarier. Die individuelle Religionsfreiheit bildete in dieser Phase, die im Mittelpunkt der Studie Martin Rothkegels über die mährischen Sakramentierer steht, ein Grundprinzip sowohl des adelig-ständischen Selbstverständnisses als auch der Landrechtspraxis der Markgrafschaft. Es ist bedauerlich, dass Rothkegel dem Leser diese einem doch eher kleinen Kreis von Spezialisten vertrauten historischen Zusammenhänge in seiner kurzen, aus theologischer und kirchengeschichtlicher Sicht durchaus instruktiven Einführung vorenthält. Unverständlich ist ebenfalls, warum die hierzu vorliegende Fachliteratur, die dem Leser zumindest eine eigenständige Vertiefung ermöglicht hätte, an keiner Stelle des Buches zitiert wird. Ein leichtes wäre es überdies gewesen, den mährischen Untersuchungsraum durch einige vergleichende Betrachtungen in einen gesamteuropäischen Bezug zu stellen. So sind einer breiteren Rezeption dieser sorgfältig erarbeiteten, für Wissenschaftler ganz unterschiedlicher Disziplinen aufschlussreichen Dokumentation von Beginn an Grenzen gezogen.

Als Oberbegriff für die in dem vorliegenden Werk präsentierten Personen, Gruppen und Richtungen wählt Rothkegel bewusst den Terminus des *sacramentarius*, wohl wissend, dass dieser aus der mittelalterlichen Häresiologie stammende und in der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts häufig verwendete Begriff meist pejorativ benutzt wurde. Das eigentümliche Gepräge der theologischen Auffassungen der in Mähren wirkenden – nicht durchgehend auch aus der Markgrafschaft stammenden – Sakramentierer sieht der Autor „in der eklektischen Verbindung von Motiven der einheimisch-tschechischen theologischen Traditionen und humanistisch-reformatorischen Einflüssen" (15f.), d. h. die Rezeption einzelner Elemente des biblischen Humanismus des Erasmus und der schweizerisch-oberdeutschen Theologie sei in hohem Maße vom Nachwirken autochthoner taboritischer und anderer radikal-hussitischer Traditionen geprägt gewesen. Die hier vorgestellten Sakramentierer besaßen untereinander zwar gewisse persönliche und literarische Kontakte, waren aber nach Rothkegel als Bewegung zu heterogen, um eine konfessionelle Gemeinschaft von nennenswerter Dauer zu bilden: Matěj Poustevník war ein aus Böhmen ausgewiesener apokalyptischer Bußprediger, der durch die Lektüre taboritischer Traktate zum Gegner der Realpräsenz geworden war und in Mähren innerhalb der 1528 gegründeten Habrovaner Bruderschaft eine führende Stellung einnahm; der literarisch produktive Humanist Beneš Optát, den der Autor als den intellektuell bedeutendsten Sakramentierer in Mähren einstuft, war utraquistischer Pfarrer, der trotz seiner kritischen Positionen innerhalb der überkommenen kirchlichen Strukturen tätig blieb; der ehemalige Breslauer Mönch Johann Zeising (Jan Čížek) wiederum hatte sich zunächst den Böhmischen Brüdern angeschlossen, war dann aber unter dem Einfluss Zwinglis – dessen Schriften er teilweise in tschechischen Übersetzungen und Bearbeitungen veröffentlichte – in Konflikt mit der brüderischen Lehre gekommen und schloss sich schließlich den Täufern in Nikolsburg an; der dem mährischen Ritterstand zugehörige Jan Dubčanský ze Zdenína schließlich wurde zum Gründer einer eigenen Gemeinschaft. Die Konzentration auf diese vier Sakramentierer, die nach einem festen Frageraster in einzelnen Dossiers (Kurzbiographie, Quellen und Sekundärliteratur, Beschreibung der Schriften bzw. Briefwechsel) vorgestellt werden, verdankt sich in erster Linie der guten Quellenlage. Im Ergebnis ist eine informative, sprachlich wie inhaltlich ausgesprochen schwieriges Material verarbeitende, übersetzende und dokumentierende Abhandlung entstanden, die durch Register, Abbildungen und ein alphabetisches Verzeichnis der Liedanfänge abgerundet wird. Sinnvoll wären gewiss Angaben zur Schreibung von Personen- und Ortsnamen sowie eine allgemeine Zusammenfassung gewesen.

Stuttgart *Joachim Bahlcke*

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., 3-86583-014-5.

Bald nach Beginn seiner Arbeit lässt der Verf. durchblicken, dass er sich des Problems bewusst ist, angesichts eines reichhaltigen Literaturangebots zu reformatorischen Jubiläen eine weitere Untersuchung zu diesem Themenbereich zu rechtfertigen. Er verweist auf das seit langem ausgesprochene Desiderat von Johannes Burkhardt, eine „entwicklungsgeschichtliche Strukturierung der reformatorischen Jubiläen" (S. 13) vorzunehmen, da doch die lutherischen Säkularfeiern eine „Leitfunktion für die moderne Jubiläumskultur" besaßen (ebd.). Sachsen sei als Untersuchungsgebiet prädestiniert, weil dort diese Jubiläen trotz aller konfessionellen, politischen und sozialen Veränderungen eine ausgeprägte Dauerhaftigkeit entfalteten und im Vergleich zu anderen protestantischen Territorien eine größere Dichte besaßen.

Der Verf. bemerkt zu seinem methodischen Vorgehen, dass es ihm darum gehe, den „institutionellen Mechanismus" zu untersuchen, d. h. die Wiederholung der Erinnerung an reale oder fiktive Schlüsselereignisse der Eigengeschichte im Rhythmus eines exakten Zeitintervalls (S. 18). Aus der Wiederholung der Erinnerung erwachse eine besondere Stabilisierungsleistung des rhythmisierten Gedenkens. Die Wiederholung des stets Gleichen betone unter anderem das Alter der gedenkenden Institution, das zum Ausweis von Vitalität und Leistungsvermögen stilisiert werde. Die Wiederholung des stets Gleichen habe eine verfestigte Erinnerungsfigur geschaffen, die dauerhafter Bestandteil des „kulturellen Gedächtnisses" im Sinn von Jan Assmann geworden sei und damit wesentliche Werte und Leitideen der gedenkenden Institution hervorgebracht habe.

Sieht man sich die vom Verf. untersuchten Beispiele vom 17. bis zum 19. Jahrhundert an, dann muss man in der Tat eine beachtliche Tradition der protestantischen Jubiläen in Sachsen konstatieren; allerdings sollte dieser eher formale Aspekt nicht vergessen lassen, dass beispielsweise die Erinnerungsfigur „Luther" im Untersuchungszeitraum deutliche Veränderungen erlebt hat, bis hin zu einem enorm kommerzialisierten Luther im späten 19. Jahrhundert. Daher gilt es, die historischen Kontexte zu beachten, in denen die verschiedenen Jubiläen eingebunden waren.

Beim ersten Jubiläum 1617 zur Erinnerung an Luthers sog. „Thesenanschlag" ging der Anstoß zunächst von der Wittenberger Universität aus, die ihren Führungsanspruch in der protestantischen Hochschullandschaft demonstrieren wollte; die eigentliche Initiative für landesweite Feiern lag dann jedoch beim Landesherrn – und nicht, wie man bisher annahm, beim Oberkonsistorium (S. 42 f.). Der sächsische Kurfürst sah sich besonders gefordert, weil das Luthertum in den Jahrzehnten um 1600 einer doppelten Konkurrenz durch Calvinismus und Rekatholisierung ausgesetzt war und Kursachsen gleichzeitig eine enge politische Bindung an das Kaiserhaus aufrecht erhielt. Der Kurfürst musste sich also deutlich für lutherische Belange einsetzen, um sich wegen der Reichstreue im lutherischen Lager nicht auffällig zu machen. Später wurde für ihn die Angelegenheit noch komplizierter, als er den Vorsitz im Corpus Evangelicorum einnahm, dem auch die Reformierten angehörten. Die eigentliche Planung der Feiern wurde von weltlichen und geistlichen Behörden in enger Abstimmung vorgenommen, um einheitliche landesweite Veranstaltungen organisieren zu können. Die Umsetzung der Planungen sieht der Verf. als „logistische Meisterleistung" (S. 45) vor allem des Oberkonsistoriums, das verschiedene Anordnungen zum Festablauf drucken und über die Konsistorien und Superintendenten an die einzelnen Pastoren verteilen ließ. An maßgebender Stelle war der Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoënegg tätig, von dem eine detaillierte Beschreibung des Reformationsgedenkens in Dresden abgedruckt wird (S. 48). Die Tatsache, dass der Oberhofprediger, dem der Verf. bescheinigt, er habe als das „Sprachrohr des Dresdner Hofes" (S. 44) gegolten, die Jubiläumsfeier als vollen Erfolg darstellte, kann nicht überraschen. Um so überraschender ist es für den Leser, zu erfahren, der Bericht des Oberhofpredigers sei ein Beleg für das Konfessionalisierungstheorem von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, das sie in den achtziger Jahren vorgestellt hatten. Die Diskussion der letzten Jahre hat deutlich gemacht, dass der Anspruch dieses Theorems viel zu umfassend formuliert ist und mit der gesellschaftlichen und politischen Realität der Jahrzehnte um 1600 nicht in Übereinstimmung zu bringen geht. (Es überrascht ferner, dass der Verf. im vorliegenden Abschnitt nur noch einen zweiten Beleg bringt, um die Richtigkeit des Theorems zu unterstreichen. Das ist eindeutig zu wenig, wenn man einem so komplexen Phänomen gerecht werden will, das als „Konfessionalisierung" bezeichnet wird.)

Der Verf. konstatiert ferner, die Jubiläumsfeiern von 1617 und dann 1630 seien auch deswegen ein Erfolg gewesen, weil sie als Vorbild für die nachfolgenden Jubiläen dienten. Die beiden ersten Jubiläen konnten als Indikator für die gelungene Implementierung des „neuen Mechanismus Konfessionsjubiläum" gelten (S. 77). Dies um so mehr, als

der Verf. beim Regionsfriedenjubiläum von 1655 die „lutherische Krise" als beendet ansieht, d. h. Inhalte der früheren Feiern (Luther als Werkzeug Gottes, Papst als Antichrist usw.) nicht mehr so wichtig waren. Allerdings fällt auf, dass das sächsische Oberkonsistorium in seinem Antrag zum Jubiläum 1655 ein Gebet forderte gegen „Papisten, Calvinisten oder andere Rotten, (die) den Weinberg Gottes zerwühlen können." (S. 89). Der Kurfürst, als Vorsitzender des Corpus Evangelicorum und damit auch der Calvinisten, war zunächst gegen die Feier, gestattete dann aber ein eintägiges Dankfest statt der bisherigen dreitägigen Feste.

Die Konfessionsfeiern im 18. Jahrhundert standen unter gänzlich veränderten Vorzeichen: der Landesherr war mittlerweile zum Katholizismus konvertiert, blieb aber als Landesherr und weiterhin als Inhaber des Summepiskopats die höchste Autorität für die protestantische Kirche Sachsens. Wegen dieser Funktion ergab sich eine widersprüchliche Situation: nur der Fürst konnte ein landesweites Jubiläum 1717 anordnen, das aber weder den Charakter eines fürstlichen Repräsentationsfestes haben noch Ausdruck der Versicherung eines gemeinsamen Bekenntnisses sein konnte. Damit verkehrte sich potenziell die stabilitätsgenerierende Ausrichtung des Konfessionsjubiläums. Zwar sieht Flügel den konfessionellen Konflikt zwischen katholischem Landesherrn und protestantischen Räten und Ständen als „allgegenwärtig" (S. 131) an, dennoch wollte es keine Seite auf einen großen, tiefgehenden Streit hinauslaufen lassen. Im Ergebnis kam es zu einem „Balanceakt zwischen den sich widerstrebenden Interessen" (S. 146). Formal war das Jubiläum an den traditionellen Feiern orientiert, es wurde aber inhaltlich abgeschwächt, z. B. konnte das Papsttum nicht mehr wie früher als der „höllische Feind" dargestellt und damit zur negativen Integrationsfigur gemacht werden. Neu gegenüber der Feier von 1617 (oder drückt sich darin nur eine veränderte Quellenlage aus?) war eine beträchtliche Ausweitung des Feierraumes über die Kirchen hinaus: in Leipzig und Wittenberg gab es Festzüge von Angehörigen der Universität, in Dresden konnte man einen Festumzug mit Kindern sehen usw. Es ist bemerkenswert, dass bei einem „Ehrengerüst" in der Leipziger Paulinerkirche der katholische Kurfürst und der Kaiser wohlwollend erwähnt wurden! Völlig verändert war die Lage beim Reformationsjubiläum 1739, als die Behörden landesweite Feiern zum Gedenken an die Einführung der Reformation in Sachsen verhinderten und nur die Städte eine Erlaubnis erhielten, die ausdrücklich darum gebeten hatten. Außerdem waren „äußerliche Pracht und Gepräge" (S. 181) verboten, was nach zeitgenössischem Verständnis einen Frontalangriff auf das traditionelle Jubiläumsgeschehen bedeutete. Mit dem Fortschreiten des Jahrhunderts kam es zu einer konfessionellen Entspannung, wozu sicherlich auch ein Generationenwechsel unter den Theologen beitrug. So verteidigte z. B. der Freiberger Superintendent Wilisch unter dem Einfluss der Aufklärung die Verkürzung des Religionsfriedensjubiläums 1755 auf nur noch einen Tag, weil bei längerer Dauer Tagelöhner und Handwerker zu viele Verluste erlitten. Hier zeigten sich nicht nur Elemente bürgerlicher Rationalität, sondern auch die Festkultur war auffällig bürgerlich geprägt. Damit verwies das Fest von 1755 auf das heraufziehende bürgerliche Zeitalter. Das Jubiläum 1817 erfreute sich großer Anteilnahme der Bevölkerung; auffällig war, dass viele Lutherbilder aufgestellt und zahlreiche Lutherdevotionalien verbreitet wurden. Luther wurde als Nationalheld gepriesen und die Reformation als Beginn bürgerlichen Lebens vorgestellt. Die Verbürgerlichung der lutherischen Jubiläumskultur erreichte ihren Höhepunkt 1830; nachdem die erste Hälfte des Jahres noch durch Unruhen gekennzeichnet war, wurde der Reformationstag als großes Fest zelebriert, zu dem etwa in Leipzig ein Bürgerverein Vorschläge zum Ablauf des Jubiläums erarbeitet hatte. Der Reformationstag galt als Glaubensfest und als „Fest der wiederhergestellten Ordnung" (S. 258). Die Verbürgerlichung zeigte sich dabei nicht nur in der Inszenierung der Feier, sondern auch in seiner historischen Interpretation: im Sinne des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus erreichte der Verlauf der Geschichte seinen Höhepunkt in der eigenen Gegenwart. Bezeichnenderweise wurde dieser Verbürgerlichungsprozess von einer zunehmenden Kommerzialisierung begleitet, der leider nur ein paar Zeilen gewidmet sind (S. 265).

Diese wenigen Hinweise mögen deutlich machen, wie sehr es Flügel gelingt, den Facettenreichtum der konfessionellen Jubiläen in Sachsen während einer Entwicklung über drei Jahrhunderte aufscheinen zu lassen. Damit hebt er die Chancen einer Kirchengeschichtsschreibung hervor, die nicht eindimensional vorgeht, sondern die die vielfältigen Aspekte ihrer Sujets beachtet.

Bielefeld *Martin Tabaczek*

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart S–T, bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber, Stuttgart 2005 und *Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart U–Z* bearb. von A. Brunotte und R. J. Weber Stuttgart

2005 (= Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg. Hrg. vom Landesarchiv Baden-Württemberg Bd. 46/6 und Bd. 46/7). 908 S. bzw. 792 S. Leinen geb. 58,- bzw. 50,– Euro. ISBN 3-17-018759-7 bzw. ISBN 3-17-018760-0.

Die systematische Inventarisierung der Akten des einstigen Reichskammergerichts, die sich inzwischen auf insgesamt 29 Nummern mit Findbüchern, Inventaren und Repertorien erstreckt, wird als Gemeinschaftsunternehmen deutscher Archive von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. In diesem Rahmen haben A. Brunotte und R.J. Weber nunmehr die abschließenden Bände 6 und 7 nach dem Bestand C 3 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart vorgelegt. Dabei wurden nach dem in den ersten fünf Bänden der Inventarisierung bewährten Schema zusammen genommen weitere 1.543 Nummern mit „Einzelprozessakten" alphabetisch nach den Namen der Kläger geordnet erschlossen.

Aus dem kirchlichen Bereich bilden in den beiden neuen Bänden der Deutsche Orden (80), das Bistum Würzburg (50) und die Reichsabteien Weingarten (25) und Salem (23) mit dem Domstift Speyer (10) die stärkste Parteiengruppe. Zeitlich liegen die Akzente zwischen 1494 und 1805 durchgehend vor dem 30jährigen Krieg – auf dem Jahr 1550 mit 19 Prozessen oder auf 1580 mit zusammen 18. Bei den Indizes umfassen die Verzeichnisse der Personen und Orte 166 Seiten bzw. 151 Seiten (!). Die Fülle des verarbeiteten Materials wird ferner deutlich, wenn die Zusammenstellung der erwähnten Prokuratoren die Gesamtzahl von etwa 600 erreicht, unter ihnen ein Dr. Georg Goll zwischen 1622 und 1660 mit nicht weniger als 57 Prozessen. Die Zusammenstellung von „Vorinstanzen und Juristenfakultäten" macht konkret den Zugang frei zur Organisation der Justiz und ihrer Entwicklung im deutschen Südwesten während mehr als drei Jahrhunderten.

Dass auch die beiden jetzt erschienenen Bände so nicht nur für die Rechts- und Landesgeschichte wahre Fundgruben darstellen, kann nicht mehr überraschen. Gleiches gilt für die Personengeschichte, wirtschafts- und sozialgeschichtliche Fragen oder kulturgeschichtliche Aspekte.

Kirchengeschichtlich sind aus nahe liegenden Gründen in den Prozessen eher organisatorische, biographische oder besitzgeschichtliche Fragen angesprochen, allerdings in statistisch beachtlicher Dichte. Besondere Erwähnung verdient auch im Blick auf die hier besprochenen Bände die Vielfalt von Angaben zur Geschichte der Juden in Südwestdeutschland.

Den Bearbeitern der beiden Bände ist für ihre Arbeit große Sorgfalt zu bescheinigen, wobei ohne Frage das Lektorat durch Luise Pfeifle und der Verlag einzubeziehen sind. Nur selten einmal hat der Benutzer Schwierigkeiten, Texte auf Anhieb zu verstehen, welche Streitgegenstand oder Begleitumstände eines Prozesses darstellen. Angesichts der gebotenen Kürze und der speziellen juristischen Fachsprache ist dies ausdrücklich zu würdigen. Positiv vermerkt sei abschließend auch die Schnelligkeit bei der Herausgabe des Gesamtwerks, dessen erster Band 1993 erschienen ist. Es verdient hohen Respekt, seinen Verantwortlichen alle Anerkennung.

Rottweil *Winfried Hecht*

Neuzeit

Hauschild, Wolf-Dieter: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B, 40). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004, 426 S.

Der mit wichtigen Studien auch zur Kirchlichen Zeitgeschichte hervorgetretene Münsteraner Patristiker legt in diesem Band 14 Aufsätze vor, die bis auf einen schon früher veröffentlicht wurden. Sie wurden für diese Edition überarbeitet bzw. mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Neu hinzugekommen ist die Studie zu „Grundproblemen der Kirchlichen Zeitgeschichte" (15–72). Neben informativen Ausführungen zur Begriffs- und Forschungsgeschichte bezeichnet der Verfasser das eine Element der bekannten Definition von Hans Rothfels, nämlich die „Epoche der Mitlebenden", als das wesentliche Kennzeichen der Kirchlichen Zeitgeschichte (24). Auch die Erweiterung dieser chronologischen Festlegung im Sinn eines „existentiellen Betroffenseins" (26), bzw. „fortwährenden Betroffenseins" (39) erscheint mir jedoch wenig geeignet, um das Proprium der Kirchlichen Zeitgeschichte zu charakterisieren. Denn wie der Autor selbst anmerkt, kann eine solche Wirkung durchaus auch von anderen Epochen der Kirchengeschichte ausgehen.

Die vier anderen unter der Rubrik „Allgemeines" subsumierten Beiträge (73–138) entfalten theologisch und gesellschaftspolitisch die Konzeption der Volkskirche als Ausdruck der lutherischen Ekklesiologie. Auch wer andere Akzente setzt, wird diese Ausführungen mit Gewinn lesen und ernsthaft bedenken. Hierzu gehören nicht zuletzt die Überlegungen zur deutschen Schuld. Der Verfasser nennt als Vorbedingung für ihre Akzeptanz die Solidarität mit dem eigenen Volk und mit der evangelischen Kirche (123). Man wird hinzufügen dürfen, dass die moralische bzw. „metaphysische" Schuld – um mit Jaspers zu sprechen – nicht andemonstriert, sondern immer nur individuell erkannt und angenommen werden kann.

Um die Thematik der Barmer Theologischen Erklärung (BThE) kreisen die nächsten fünf Beiträge (139–294). Eröffnet werden sie durch einen Forschungsbericht, der die These belegt, dass die Erhellung der historischen „Ursprungssituation" dieses Textes wesentliche Hilfen für Möglichkeiten wie auch Grenzen der aktualisierenden Interpretation bietet. Es folgt ein Artikel über die Barmer Bekenntnissynode. Was in diesem Beitrag bereits anklingt, entfaltet dann der nächste Aufsatz, der die BThE überzeugend „als lutherisches Bekenntnis" interpretiert. Speziell um die vierte These dieses Dokuments geht es in der folgenden Untersuchung. Erneut legt der Autor dar, dass die Aussagen der Barmer Erklärung eine lutherische und ebenso eine reformierte Auslegung zulassen. Denn auch an diesem Punkt ging es der BThE um die Zurückweisung der nationalsozialistischen Ideologie, die die gesamte christliche und insbesondere die protestantische Theologie bedrohte. Sorgfältig wägend werden sodann die Auseinandersetzungen zwischen Lutherrat und Bruderrat über die Geltung der BThE nachgezeichnet. Dabei übt der Verfasser bei allem Verständnis für die theologischen Bedenken und kirchenpolitischen Sorgen der Lutheraner doch eindeutige Kritik an deren verhängnisvoller „Starrheit" (262).Vier Untersuchungen zum spannungsreichen Verhältnis von EKD und VELKD in den Jahren 1945 bis 1948 beschließen den Band (295–411). Behandelt werden die Kirchenversammlung von Treysa (1945), die ersten Sitzungen des Rates der EKD, die Gründung der VELKD sowie der Weg vom Lutherrat zur VELKD.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es sich bei diesen Studien um sorgfältig gearbeitete kenntnisreiche Beiträge zur Geschichte und Theologie des deutschen Luthertums vor allem nach 1918 handelt, näherhin um Untersuchungen zum Themenbereich der lutherischen Ekklesiologie, zu Volkskirche und Bekenntnis, Institution und Verfassung. Der Autor begegnet als überzeugter Lutheraner, bestrebt, das Gewicht und die Bedeutung dieser theologischen Tradition dem Leser nahe zu bringen – stets reflektiert, niemals unkritisch, aber ebenso wenig modernistisch. Diese informativen und anregenden Untersuchungen bereichern beträchtlich unsere Kenntnis der evangelischen kirchlichen Entwicklung insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Münster *Martin Greschat*

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene, Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 132, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, XIX, 484 S., Geb., 3-16-148576-9.

Die hier zu besprechende Studie ist die leicht überarbeitete Fassung einer in Münster an der Evangelisch-Theologischen Fakultät eingereichten Dissertation. Sie ist sichtbare Frucht des in der jüngsten Zeit wieder stärkeren kirchenhistorischen Interesses an der Aufklärung, das auch im neuen Wittenberger Arbeitskreis „Religion und Aufklärung" Gestalt angenommen hat, in dem sowohl der Verf. als auch der Doktorvater (Albrecht Beutel) mitwirken. Hinter der Studie steht zweifellos auch das Interesse an der gegenwärtigen Ökumene. Mit seinen Forschungen möchte der Verf. nämlich zu einer Art Problemgeschichte der Ökumene beitragen, indem er einen bisher vernachlässigten Abschnitt der Geschichte der Ökumene vorstellt (vgl. S. 1 f.; 421). Es handelt sich dabei um die Zeit zwischen 1763 und 1789, die der Verf. verschiedentlich als Spätaufklärung bezeichnet, was im Allgemeinen zutreffen mag, nicht aber für die katholische Aufklärung, die in dieser Zeit erst ihre Hochblüte erlebte. Insofern lassen sich durchaus auch berechtigte Anfragen an die zeitliche Abgrenzung des Vorhabens stellen, allerdings weist die gewählte Periode hinreichend viele Eigenheiten auf, um sie als inhaltlich wie praktisch sinnvolle Einheit für ein notwendigerweise begrenztes Dissertationsvorhaben auszuwählen. Inhaltlich geht es um exemplarische Reunionsprojekte im deutschsprachigen Raum. Der Verf. bevorzugt den Begriff „Reunion", weil er den ebenfalls in diesem Kontext üblichen Terminus „Union" für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung als besetzt ansieht (innerprotestantische Vereinigungen). Konsequent werden katholische wie protestantische Bestrebungen vorgestellt, was vom Thema her zwar nahe liegt, gleichwohl aber

eine besondere Würdigung verdient, zumal dem Verf. zu attestieren ist, dass er sich hervorragend in die für ihn fremde Konfessionswelt eingearbeitet hat. Neben reunionistischen Einzelversuchen (J. N. von Hontheim; J. F. W. Jerusalem; J. H. von Gerstenberg; B. Mayr) wird ein reunionistisches Sozietätsprojekt ausführlich (S. 147–248) besprochen, das vom reformierten protestantischen Theologen Johann Rudolf Piderit und den Benediktinern von Fulda (bes. Peter Böhm) betrieben wurde. Der dritte Teil widmet sich zwei Zeitschriften der 1780er Jahre, in denen das Reunionsvorhaben Beachtung fand oder sogar den Hauptgegenstand bildete. Im vierten und letzten Teil werden einzelne herausragende Gegner der Reunionsbestrebungen (A. Merz; J. S. Semler; Fr. Nicolai) eingehend mit ihren konträren Positionen vorgestellt (313–410). Sehr gut gelungene einleitende und zusammenfassende Passagen, ein gediegenes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister (!) runden die beeindruckende Dissertation ab. Sie basiert im Wesentlichen auf gedrucktem Material, das aber um Archivmaterial (z. B. Briefe; Nuntiaturberichte) ergänzt wird. Zum vorzüglichen Eindruck trägt die gute Lesbarkeit ebenso bei wie die Qualität der Lektorierung (nahezu fehlerfrei). Dankbar ist man für die „Zwischenergebnisse" nach den vier Teilen, in denen die Fülle von Detailinformationen nochmals gebündelt und auf den Punkt gebracht werden.

Bezogen auf die exemplarisch ausgewählten Gegenstände muss man dem Verf. bescheinigen, die auf Wiedervereinigung abzielenden Bestrebungen akribisch genau rekonstruiert und kenntnisreich in ihren theologie- und kirchengeschichtlichen Kontext eingerückt sowie Akzeptanz und Widerstände angemessen ausgelotet zu haben. Etliche Lücken bleiben, manche Detailfragen lassen sich derzeit nicht beantworten. In solchen Fällen verzichtet Spehr auf gewagte und wenig fundierte Hypothesen. Eindrucksvoll arbeitet er die unterschiedlichen Reunionsvorstellungen und die hinter ihnen liegenden Motive und Motivationen der Protagonisten heraus. Dabei ist eine bemerkenswerte Einsicht diejenige, dass reunionistisch orientierte Bestrebungen nicht nur aus einer die Aufklärung bejahenden und begünstigenden Intention heraus erfolgten, sondern auch aus aufklärungskritischen oder gar gegenaufklärerischen Absichten heraus. Umgekehrt finden sich unter den Gegnern nicht nur Gegenaufklärer wie der Augsburger Jesuit Merz, sondern vehemente Befürworter der Aufklärung, die deren Errungenschaften gerade durch eine Reunion gefährdet sahen (Nicolai).

Wie bedeutsam aber waren die Reunionsbestrebungen in ihrer Zeit? Wenn das Piderit-Böhmsche Reunionsprojekt der „umfassendste und spektakulärste Vereinigungsversuch" (S. 246) war, dann legt dieses nur wenige Jahre dauernde (1776/77–1783), immer wieder beinahe versandete und am Ende gänzlich gescheiterte Unternehmen einer kleinen Gruppe weit mehr Zeugnis ab für die Schwäche der Reunionsbemühungen als für deren Stärke. Auch die Darlegungen über die beiden sehr kurzlebigen Zeitschriften (ein bzw. zwei Jahre) sowie diejenigen über die protestantischen Kritiker der Reunionsabsichten erwecken sehr stark den Eindruck, dass die Reunionsthematik wahrlich keines der bevorzugten, zentralen Themen der Aufklärung war. Weit bedeutsamer scheint insgesamt – wie der Verf. auch mehr oder weniger zwischen den Zeilen zu erkennen gibt – das Toleranzthema gewesen zu sein. An diesem Punkt erweist sich auch das Problem der exemplarischen Vorgehensweise. Nicht erkennbar ist, für wie viele hier nicht behandelte Bestrebungen die ausgewählten Fälle stehen und wie verbreitet das Reunionsthema in der zeitgenössischen Publizistik tatsächlich war. Hier hätte eine wenigstens stichprobenartige quantifizierende Annäherung nützlich sein können. Nicht unproblematisch ist auch der mehr als unterschwellig vollzogene direkte Brückenschlag von den Reunionsprojekten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur ökumenischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts („Die reunionistischen Versuche waren Ausdruck einer ökumenischen Bewegung, die [...] allerdings kaum vernetzt war": S. 412). So reserviert die Forschung inzwischen Versuchen begegnet, eine direkte Linie von der katholischen Aufklärung zu den Reformen des II. Vatikanums zu ziehen, so sehr sind auch hier Vorbehalte angebracht. Wenn am Ende in einer aktuellen Begrifflichkeit schließlich sogar von einer „Ökumene von unten" (ebd.) gesprochen wird, dann ist das mindestens missverständlich.

Trotz dieser Monita überwiegt zu guter Letzt bei weitem die Freude über eine gewichtige und erhellende Dissertation, welche die kirchenhistorische Forschung erheblich bereichert.

Trier *Bernhard Schneider*

Friedrich, Martin: Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 293 S.

In der Reihe „Zugänge zur Kirchengeschichte" präsentiert Martin Friedrich das „lange" 19. Jahrhundert unter einer umfassenden gesellschaftsgeschichtlichen Perspek-

tive, die dem Stand der Methodendiskussion der Allgemeingeschichte gerecht wird. Die Kirche, verstanden als institutions- und traditionsbezogene Erscheinungsform des Christentums, wird in ihrer Verwobenheit mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten und Entwicklungen gesehen; es wird gefragt, wie sie auf die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit reagiert hat und wie sie durch sie verändert wurde. Friedrich orientiert sich dabei an der Weberschen Trias von Herrschaft, Wirtschaft und Kultur und gliedert seine Darstellung entsprechend in drei große Kapitel: Reaktion auf die politischen Umbrüche im Gefolge der Französischen Revolution und Herausbildung neuer Vergesellschaftungsformen des Christentums, Reaktion auf die kulturellen Herausforderungen durch Aufklärung, Idealismus, Realismus und Materialismus, Reaktion auf die „soziale Frage" und die Entstehung der modernen Industriegesellschaft. Ein vorgeschaltetes erstes Kapitel behandelt die Französische Revolution als „fundamentale Herausforderung" (S. 15) der gesellschaftlichen Stellung und des Selbstverständnisses der Kirche; hier ballten sich die Entwicklungen in den drei Bereichen so eng zusammen, dass man zu Recht vom Gründungsdatum der geschilderten Epoche sprechen kann.

Entsprechend dem Zuschnitt der Reihe liegt der Schwerpunkt der Darstellung bei Deutschland und bei der evangelischen Kirche. Friedrich bettet ihre Entwicklung aber in einen europäischen und einen überkonfessionellen Kontext ein und bietet damit eine europäische Kirchengeschichte, die Protestantismus und Katholizismus im Raum der ehemals lateinischen Kirche nahezu gleichgewichtig – und mit gleicher Kompetenz – behandelt. Über die Herausforderung der anglikanischen Staatskirche durch den Liberalismus wird man ebenso zuverlässig informiert wie über die Konflikte zwischen lutherischer Hochkirche und Erweckungsbewegung in Schweden oder die Konfrontation zwischen laizistischem Republikanismus und katholischer Staatsreligion in Spanien. Die Parallelisierung der vielfältigen Erscheinungsformen hilft, die prägenden Tendenzen der Zeit zu erkennen: die Verbindung mit dem Liberalismus und dem Nationalismus, die Bemühungen um die Restaurierung des brüchig gewordenen Bündnisses von Thron und Altar und der bemerkenswerte Aufstieg des Papsttums. Ebenso wird der Einfluss einzelner Köpfe über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg sichtbar; zu nennen sind hier etwa in jeweils unterschiedlichen Zusammenhängen Edmund Burke, David Friedrich Strauß und Sören Kierkegaard.

Eine derart umfassende Darstellung auf engem Raum verlangt dem Leser notwendigerweise große Aufmerksamkeit ab. Friedrich versteht es aber, selbst so komplexe Themen wie Hegels „Phänomenologie des Geistes" oder die Ambivalenz des politischen Katholizismus in Deutschland in aller Kürze differenziert und treffend darzustellen. Sorgfältig ausgewählte Quellenzitate veranschaulichen, dem Konzept der Reihe entsprechend, das jeweilige Gedankengebäude und machen zugleich Appetit auf eigene Quellenlektüre. Dem Buch ist daher eine weite Verbreitung zu wünschen – unter Kirchenhistorikern, denen es bisweilen schwer fällt, sich von konfessionellen oder ideologischen Verengungen frei zu machen, ebenso wie unter Allgemeinhistorikern, die oft nur sehr schemenhafte Vorstellungen von der Bedeutung des kirchlich verfassten Christentums für die Geschichte des 19. Jahrhunderts haben.

Friedrichs Darstellung gipfelt in der These von der „bemerkenswerten Selbstbehauptung" (S. 12) der Kirche angesichts der gewaltigen Herausforderungen durch kirchenferne Ideologien, den modernen Staat und den Umbruch zur Industriegesellschaft. Das mag als Kontrapunkt zu der geläufigen Vorstellung vom fortschreitenden Bedeutungsverlust des Christentums in der Moderne nützlich sein. Freilich kommt dabei der Preis, der für die Konzentration auf die Eigensicherung der kirchlichen Institutionen gezahlt werden musste, etwas zu kurz. Die selbst gewählte Beschränkung des kirchlichen Einflusses war gewiss nicht so alternativlos, wie es diese These nahe legt.

Essen *Wilfried Loth*

Schultze, Andrea: „In Gottes Namen Hütten bauen". Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005, Missionsgeschichtliches Archiv Bd. 9, Stuttgart, Steiner-Verlag, 2005, 619 S., Geb., 3-515-8276-X.

Mit unverminderter Präsenz ist die Landrechtsthematik in das politische Geschehen im südlichen Afrika eingewirkt. Als Südafrika 1994 das System der Apartheid beendete, gehörte eine umfangreiche Landreform mit zu den ambitioniertesten Gesetzeswerken der neuen Demokratie. Doch auch nach über einem Jahrzehnt bestimmen die Forderungen nach einer Landumverteilung und die Frage nach der Legitimität von Landbesitztiteln die gesellschaftspolitischen Diskurse. Bei der schwelenden Klärung juristischer Sachverhalte konkurrieren schriftlich codierte und mündlich tradierte Legitimationsquellen für Landansprüche. Dabei ragt das Gedächtnis an Enteignung und Vertreibung über die jüngeren

Erfahrungen der Apartheidära hinaus und greift weit aus in die kolonialen und selbst vorkolonialen Erinnerungsräume der südafrikanischen Geschichte.

Diese Ausgangsbeschreibung ist Ansatzpunkt der vorliegenden Monumentalstudie, bei der es sich um die erweiterte Fassung einer 2002 im Fach Afrikanische Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereichten Dissertation handelt. Das Buch widmet sich der Frage des kirchlichen Landbesitzes, der aufgrund der lang anhaltenden Tätigkeit einer Vielzahl an Missionsgesellschaften gerade in Südafrika von erheblicher Bedeutung ist. Erstmals konzentriert sich die Autorin auf die Landpolitik der Berliner Mission (BM) und ihrer Rechtsnachfolger, dem Berliner Missionswerk wie der Evangelisch-Lutherischen Kirche Südafrikas. Sie zeichnet die *longue durée* von Landkonflikten nach, der die BM zum einen aufgrund der Unvereinbarkeit von afrikanischen Landnutzungssystemen und europäisch-kolonialem Bodenrecht, zum anderen aufgrund ihrer Verwicklung in allgemeinpolitische Entwicklungen kaum entgehen konnte. Die Ausdehnung der BM begleitet die Ausdehnung der kolonialen Herrschaft in Südafrika. Zudem favorisierte die BM das Modell der sog. „Institutsmission", d. h. den Kauf großflächiger Ländereien, um afrikanische Familien anzusiedeln und die umfassende administrative wie ökonomische Infrastruktur einer Station anzulegen. Schultze verliert mit der historiographischen Rekonstruktion den eingangs geschilderten Gegenwartsbezug ihres Themas nicht aus dem Auge: sie nimmt eine bewusste Auswahl aus dem breiteren Spektrum Berliner Missionsstationen vor und setzt sich auseinander mit den *land claims*, also den Rückgabeforderungen an Land, die das Gesetz zur Landreform von 1994 zulässt, von insgesamt zehn Kirchengemeinden, die aus der Berliner Missionstätigkeit entstanden sind.

In diesem Rahmen stellt die Studie mehrere Formen des Landerwerbs vor, die sich je nach (kolonial-)historischer Phase unterscheiden. Die BM kaufte z. B. Land, das im Zuge kolonialer Annexion als Kronland ausgewiesen war und bevorzugt an Missionsgesellschaften und an weiße Siedler abgetreten wurde; in den sog. Lokationen, die die Kolonialverwaltung der afrikanischen Bevölkerung als Lebensraum zuwies, erwarb sie größere Territorien, aus denen sich schließlich Missionsreservate formten. Viele dieser Reservate fanden sich schließlich wieder in den sog. Homelands, die einen wesentlichen Baustein in der Architektur der Apartheid ausmachten. Bei der Aneignung von Land dominierten privatrechtliche Landkäufe wie auch Landschenkungen; verbreitet waren aber auch die von ihrer Rechtsform her prekären Treuhänderkäufe, bei denen der Missionar den offiziellen Grundtitel erlangte und die afrikanischen Gemeinden den Kaufpreis einsammelten. Missionsstation um Missionsstation entfaltet sich eine lokale Sozialgeschichte, die je nach Quellenlage ausführlicher oder dürftiger ausfällt. Am Auge ziehen Konfliktfelder vorbei, die bereits in der Phase der Stationsgründung entstehen, wenn juristische Deutungen von Grundtiteln zu Zerwürfnissen zwischen afrikanischer Gemeinde und deutschem Missionar führen. Es werden sozioökonomische Transformationsprozesse einer Station zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschrieben, wenn die herkömmliche Subsistenzwirtschaft durch kommerzielle Landwirtschaft ersetzt wird, oder es werden die Zwangsumsiedlungen in der Ära der Apartheid geschildert, durch die das soziale Gefüge ganzer Gemeinden zerstört wurde.

Die Rekonstruktion solcher Stationsgeschichten gelingt der Autorin, indem sie Quellen in missionskirchlichen wie staatlichen Archiven auswertet. Die fundierte Ausbreitung ihrer Ergebnisse beruht auf der Sichtung von südafrikanischen, deutschen und auch britischen Archiven. Methodisch geht sie jedoch einen Schritt weiter und gräbt im Wissensspeicher der *Oral History*, indem sie Einzel- und Gruppeninterviews mit Personen führt und die Erinnerungen derer befragt, die nach eigener Anschauung widerrechtlich enteignet oder die zwangsweise von der Missionsstation umgesiedelt wurden. Sie bildet mit dem darin ausgeformten kollektiven und kulturellen Gedächtnis ein Gegengewicht gegen das schriftlich codierte archivarische Wissen in der Landfrage. Mitunter finden photographische Belege Eingang in die Argumentation. Einige historische Aufnahmen, die vorwiegend dem Missionsarchiv der Berliner Missionsgesellschaft entstammen, sind im Buch veröffentlicht.

Die Studie ist interdisziplinär angelegt. Sie stützt sich theoretisch v. a. auf Ansätze der Historischen Anthropologie. So ist ein die gesamte Arbeit strukturierender Begriff der einer *long conversation* zwischen europäischer Missionsgesellschaft/Missionar und afrikanischen Stationsbewohnern. Mit diesem Leitbegriff stellen Jean und John Comaroff die kreativen Austauschbeziehungen an den kolonialen Grenzen im südlichen Afrika dar und betonen die *African agency* in den kolonialgeschichtlichen Aufeinandertreffen.

Genau in dieser Hinsicht afrikanischer Handlungsautonomie finden sich offenbar einige Lücken in dem von der Autorin zu Rate gezogenen Quellenmaterial. So spürt Schultze in sehr gelungener Form eine implizite Theologie des Landes auf, wie sie in

unterschiedlicher Ausprägung durch die Schriften von Missionaren hindurch scheint. Diese setzt sich etwa in einer Erweckungstopographie um, mit der afrikanische Landschaften im Anklang an die biblische *master-copy* umbenannt werden. Nun ist festzustellen, dass im Prinzip alle Emanzipationsbestrebungen innerhalb des südafrikanischen Christentums in der Zeitschiene, die Schultze beschreibt, mit einer gar expliziten Theologie des Landes verbunden sind! Auf diese Ansätze einer *African agency* in der Landfrage erfolgen gelegentliche Hinweise, die ganz allgemein in die Entstehungsgeschichte Afrikanisch Unabhängiger Kirchen deuten. Bemerkenswert aber ist, dass diese impliziten Theologien des Landes mit enormer Wucht in die missionskirchlichen Diskurse um Land eingegangen sind. Dies bezieht sich z. B. auf die Entstehung der *Äthiopischen* Kirchen um 1880, die sich mit der Pathosformel eines freien Äthiopiens auch innerhalb von Missionsgemeinden ausbreitete. Es betrifft ferner die Auswirkungen des Südafrikanischen Krieges (1899–1902), der mit massiven Umschichtungen in der Landbevölkerung einher ging und von der afrikanischen Bevölkerung distanziert als „Krieg der Weißen" aufgefasst wurde. Dieser Krieg desillusionierte Missionsgemeinden und ließ sie am Gerechtigkeitssinn von Missionskirchen zweifeln. Es entstehen *Zionistische* Kirchen, die mit ihrer ausgeprägten Landsymbolik auf die destabilisierten Missionsgemeinden zurückwirken. Zudem fehlt in den Quellen Schultzes das Echo der *Industrial and Commercial Worker's Union*, die gegen Ende der 1920er Jahre mit (garveyitischen) Slogans von der Rückgabe des Landes und gar der Vertreibung der Europäer auch das Leben auf etlichen Missionsstationen politisierte und die Stationspolitik vor ungeahnte Herausforderungen stellte. Schließlich, so ist zu vermuten, steckt gerade in den von Schultze eher beiläufig erwähnten kleinen rituellen Handlungen von zwangsumgesiedelten Gemeinden, wie etwa jährliche Gedenkgottesdienste in jüngster Zeit am Grab der Vorfahren auf dem Gebiet ehemaliger Stationen, eine auszudeutende Theologie des Landes, in der sich zumal eine lange Unterredung mit der Lokalgeschichte niederschlägt.

Diese kritischen Einwände zur *African agency* aber sind als Randbemerkung zu verstehen und können allenfalls einen nochmaligen Blick in verschiedene Archive inspirieren oder die Auswahl der Quellen nochmals erweitern. Der Informationsgewinn, den diese empfehlenswerte Studie bietet, ist hoch. Zumal die engagierte Zielsetzung der Autorin und ihr beharrliches Aufspüren von mündlichen und schriftlichen Quellen maßgeblich dazu beigetragen haben, dass inzwischen einige *land claims* jener Gemeinden, deren Geschichte sie rekonstruiert, erfolgreich umgesetzt wurden. Die Studie wird, das ist sicher vorhersehbar, dazu anleiten, auch die *lange Unterredung* anderer Missionsgesellschaften unter dem Aspekt der Landfrage zu begutachten.

Limburg *Andreas Heuser*

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck 2005, 326 S., ISBN 3-406-52903-8.

Dank der Studien von Thomas Brechenmacher ist das historische Wissen über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum in den letzten Jahren an Breite und Differenzierung gewachsen. Seine grundlegende Dissertation über die „doppelte Schutzherrschaft" (Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870), Stuttgart 2004) greift er in der vorliegenden Publikation auf und führt die Thematik weiter bis zur Gegenwart. Seine von intimer Kenntnis der vatikanischen Akten zeugenden abwägenden und doch klar Stellung beziehenden Ausführungen können zu einem Standardwerk über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden werden.

Brechenmachers Überblick reicht vom Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Grundkonstanten seiner Ausführungen sind dabei die Berücksichtigung von Spannungsfeldern. Dabei steht auf der einen Seite die Einschränkung jüdischen Lebens in den Städten des Kirchenstaats durch zum Teil sehr strenge Gesetze, von denen das Edikt über die Juden von 1775 noch einmal eine restriktive Zusammenfassung Jahrhunderte lang praktizierter „Bewahrung" der Juden für den Jüngsten Tag bietet. Auf der anderen Seite erwiesen sich die Päpste immer als flexibel in der Anwendung ihrer Prinzipien und prinzipienfest in der Abwehr unberechtigter Anschuldigungen gegen die Juden, etwa was den Vorwurf des Ritualmords angeht.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts finden sich in kirchenstaatlichen Programmen Aussagen über „zu viele Freiheiten" der Juden, unterstützt durch antijudaistische Artikel aus dem Kreis der Zelanti. Diese kamen jedoch in Konflikt mit dem gesellschaftlichen Emanzipationsdruck. Die Ambivalenz zwischen Restriktion de jure, Toleranz de facto" (S. 95) führte unter Pius IX. zu einem faktischen Ende der aktiven Judenpolitik durch die Niederreißung der Mauern des römischen Ghettos. Damit

kam aber auch der Aspekt der Konversion einzelner Juden neu in den Blick, was sich an den Auseinandersetzungen um die Entführung des getauften Juden Edgardo Mortara zeigte.

Brechenmacher schildert diese Übergänge, um in den Abschnitten seiner Studie, die sich vor allem auf die vatikanischen Archivalien stützen, die Differenzierung zwischen dem älteren christlichen Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus zugrunde legen zu können. Leitender Gedanke ist ihm eine „Neuformulierung der Judenfrage" (S. 124) von der auf dem Ersten Vatikanum nicht behandelten Konversionsaufforderung bis zur Erklärung „Nostra Aetate" auf dem Zweiten Vatikanum und der darin formulierten Bezeichnung der Juden als „älteren Brüder" der Christen. In diesen 100 Jahren kann der Autor viel theologische und menschliche Hilflosigkeit wahrnehmen. Das Verbot der „Amici Israel" 1928 steht der Aussage gegenüber, die Christen seien in geistlicher Weise Semiten. Die Frontstellung gegen den Bolschewismus als Symbol für die totalitären Systeme des 20. Jahrhundert verdeckte die Bedrohung jüdischen Lebens. Der „Rassensyllabus" der Studienkongregation von 1938 wurde ergänzt durch konkrete Hilfe, soweit die politischen Spielräume es dem Vatikan ermöglichten. Brechenmacher verteidigt die schweigend-handelnde Haltung Pius' XII. nicht, wirbt aber für Verständnis einer Politik, die seit Rolf Hochhuth unter die Leitperspektive des Papstes, der geschwiegen hat, gestellt ist. Die „Was wäre wenn"-Frage verbietet sich Brechenmacher vehement. Stattdessen sieht er in der Katastrophe des Holocaust produktive Ansätze für einen jüdisch-christlichen Dialog, der auf unterbrochene Initiativen der Zwischenkriegszeit zurückgreifen konnte.

So stellt sich als vorläufiger Endpunkt der Beziehung zwischen katholischer Kirche und Juden das Zweite Vatikanische Konzil dar. Ganz in der Beurteilung des Konzils als „Ereignis" hebt Brechenmacher dabei neben der Erarbeitung einer Erklärung zum Judentum die Signalwirkung der Reise Papst Pauls VI. nach Palästina hervor. Subtile vatikanische Diplomatie hatte ihre positiven Rückwirkungen auf die Beratungen des Konzils. Das neue Verhältnis zum Judentum ermöglichte schließlich den ersten Besuch eines Papstes in einer römischen Synagoge durch Johannes Paul II.

Brechenmachers Studie ist durchdrungen von einer profunden Quellenkenntnis. Er enthält sich weitgehend polemischer Spitzen gegen Kollegen, wiewohl er eine klare Position bezieht und den Vorwurf der Beförderung des Antisemitismus durch die katholische Kirche und besonders durch die Päpste nicht teilt. So kann er sein Buch mit einem optimistischen Ausblick schließen, mit der Hoffnung, dass die unbefangene Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu einem Verständnis der „unheiligen Beziehung" und dem Beginn eines gemeinsamen Weges der abrahamitischen Religionen führen kann.

Vallendar *Joachim Schmiedl*

Burkard, Dominik: Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition, 446 Seiten, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2005.

Die auf hohem deskriptiv-historischem Niveau verfasste Untersuchung ist ein Desideratum. Denn der Gegenstand der Arbeit ist nicht nur die Indizierung (9. 7. 1934) des 1930 publizierten Hauptwerkes „Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit" Alfred Rosenbergs, das nach Hitlers „Mein Kampf" die maßgebende Quelle der nationalsozialistischen Weltanschauung ist. Sondern darüber hinaus wird das Verhalten des Heiligen Stuhls und der Kurie gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung bis 1945 dargestellt. Dominik Burkard will die Frage beantworten, ob die Vorwürfe gegenüber den höchsten Institutionen der katholischen Kirche, sie hätten gegenüber der Weltanschauung des Nationalsozialismus nicht nur geschwiegen sondern in Übereinstimmung mit ihrem eigenen „eliminatorischen Antisemitismus" gehandelt, berechtigt sind. Die Untersuchung ist, das gleich vorweg, keine Apologie. Dominik Burkard hat seine Arbeit folgendermaßen gegliedert: „I. Reizthema Kirche und Nationalsozialismus, II. Alfred Rosenberg Mythus des 20. Jahrhunderts, III: Woher kam die Anklage beim Sanctum Officium?, IV. Rekonstruktion des Verfahrens vor dem Sanctum Officium, V. Mutmaßliche Gründe für die Indizierung, VI. Römischer Apertura: Weitere Quelle – Ergebnisse und Fragen, VII. Folgen der Indizierung, VIII. Weitere römische Initiativen, IX. Ergebnisse: Das „Schweigen" der Kurie, Anhang (S. 263–389), Quellen und Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Register.

Die Stärke der Untersuchung resultiert aus der auf Quellen, zum Teil neuen Quellen, beruhenden Darlegung des Verlaufs, der Form und des Inhalts der lehramtlichen Haltung des Heiligen Stuhls und der Kurie. Das Schlusskapitel „Das ‚Schweigen' der Kurie" besteht aus drei Teilen. Es war richtig, dass Dominik Burkard zunächst das Objekt steril-ideologischer Aufgeregtheit, nämlich die „Positionierung Pacellis" darstellte. Darin werden „die

Defizite einer rein politisch-diplomatischen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus" festgestellt. Diese Beurteilung beruht auf der Spannung zwischen, so Dominik Burkard, „theologischen" und „politischen Positionen". Im Hinblick auf den „Richtungsstreit innerhalb der Kurie" stellt er im zweiten Teil des Schlusskapitels, (die Unterscheidung zwischen „Politik kontra Theologie") drei Positionen, repräsentiert durch Personen, fest:

1. Alois Hudal, Rektor der Anima, Titularbischof von Ela und Initiator der Initiierung, was Dominik Burkard entdeckt und nachgewiesen hat, vertrat die Position der theologischen Verneinung aber auch der rein politischen Bejahung des Nationalsozialismus.

2. Papst Pius XI.: Papst Pius XI. vertritt, was sehr gut nachgewiesen wird, die theologisch-naturrechtliche Verneinung des Nationalsozialismus und die Bejahung aktiver Initiativen (z. B. Enzyklika „Mit brennender Sorge") gegen den Nationalsozialismus.

3. Papst Pius XII: Papst Pius XII. repräsentiert zwar die theologische Verneinung, aber setzte die Politik des „Schweigens" aus diplomatischen Gründen durch.

Hervorzuheben ist der überraschende Beweis, dass der der Rassedoktrin und politisch dem Nationalsozialismus nahe stehende Alois Hudal, der nach dem 2. Weltkrieg vielen Nationalsozialisten via Rom die Flucht ermöglichte, die Indizierung des „Mythus" vorantrieb. Gewiss nahm seine Einflussnahme nach 1934 in der Kurie ab, aber erst 1952 „resignierte Hudal sein Amt unter massiv kirchlichem Druck". Ob seine in Wien und Leipzig zunächst publizierte und später verbotene Schrift aus dem Jahre 1936, „Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte." das Prädikat „theologisch" verdient, bedarf näherer Klärung. Denn die Theologie nimmt sowohl am Geist der Religion als auch der Wissenschaft teil. Weiterhin ist zu bezweifeln, ob es richtig war, dass Alfred Rosenbergs „Mythus" nur auf sechs Seiten behandelt wurde. Die Schwierigkeit, das Verhältnis zwischen nationalsozialistischer Weltanschauung und Christentum richtig einzuordnen, resultiert auch daraus, dass Rosenberg, Hitler und Goebbels den Monotheismus bejahten und keine Anhänger einer rein biologisch begründeten Rassedoktrin waren. Rosenberg versucht sogar auf 701 Seiten die Grundlage einer „wahren" und „echten" Religion und einer zu entwickelnden „Volkskirche" darzustellen. Rosenbergs fundamentale Kritik galt dem „Juden" (als „Sohn der Satan-Natur", S. 256) und danach gleich, aber eben erst danach, der katholischen Kirche („Der kirchliche Jahwe ist nun heute tot wie Wotan seit 1500 Jahren", S. 134). Grundlage und Maß der neuen Religion und der neuen „Volkskirche" war für Rosenberg die Mystik Meister Eckarts („600 Jahre sind es her, seit der größte Apostel des Abendlands uns unsere Religion schenkte. ...", S. 218, vgl. das Kapitel „Mystik und Tat", S. 217–276). Rosenberg übertrug, das „Seelenfünklein" der Mystik (S. 217) sowie den Glauben an die Gottgleichheit der Seele (S. 246) auf die nordisch-arische Seele. Seele wiederum sei ein Bestandteil von Rasse: „Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen. Umgekehrt ist Rasse die Außenseite von Seele" (S. 3). Das steht zwar nicht bei Meister Eckart, aber warum erinnert sich kein Theologe daran, dass Papst Johannes XXII. schon 1329 26 Sätze Meister Eckarts verurteilte. Die Divinisierung der arisch-nordischen Rasse wird durch die Deutung der Mystik Rosenbergs erst verständlich. Weiterhin war Jesus (also nicht Jesus Christus) für Rosenberg – wie für Hitler und Goebbels auch und damit alle gläubigen Nationalsozialisten – „kein Jude" (S. 76), sondern der „Empörer aus Nazareth", (S. 134), ein „Held" (S. 414) und „opferte sich als Herr, nicht als Knecht" (S. 662). Selbstverständlich ist zu berücksichtigen, dass der Gegenstand der Untersuchung nicht die politische Religion Alfred Rosenbergs ist, aber auch, dass die meisten Leser den „Mythus" Rosenbergs nicht gelesen haben. Ebenso ist zu bedenken, dass die Erforschung des Zusammenhangs von Theologie, Religion und Politik ein Desideratum ist. Dies ist hier nicht zu vertiefen. Gleichwohl soll betont werden, dass durch die Studie Dominik Burkards dazu beigetragen wird, das Desideratum zu erkennen.

Mit den Schlussthesen wird das Resultat zusammengefasst. Einerseits wird der Vorwurf, die „Kurie" habe „eine starke Affinität zum Nationalsozialismus gehabt, indem sie insbesondere dessen Rassenideologie und Antisemitismus vorbehaltlos stützte" gründlich widerlegt, andererseits werden die Fehler und Schwächen der Kurie überzeugend dargelegt. „Weder Antisemitismus noch Judenfrage", so Dominik Burkard, „lagen in der eigentlichen Stoßrichtung des Vatikans". Der „Skopus der Verurteilung" sei die „Idee einer neuen Religion" und einer „neuen Kirche" gewesen. Hier war Dominik Burkard zu bescheiden, um darauf hinzuweisen, dass diese Beurteilung des Vatikans richtig ist und in der bisherigen Forschung sowie öffentlichen Meinung noch immer nicht anerkannt wird. Dominik Burkard war weiterhin darum bemüht, eine Antwort auf die Frage zu finden, warum die Vertreter derjenigen Richtung im Vatikan, die einen Syllabus und eine weitere Enzyklika gegen den Nationalsozialismus forderten,

sich nicht durchsetzen konnten. Dafür macht er den Vorrang der Politik gegenüber der Theologie mit den Mitteln der Diplomatie, repräsentiert durch Pacelli, verantwortlich. Die abwägende Argumentation führt aber auch dazu, was Dominik Burkard wörtlich nicht tut, sich an die Spannung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik Max Webers zu erinnern.

Sieht man vom nicht zutreffenden Titel „Häresie und Mythus des 20. Jahrhunderts" ab, so ist abschließend zu loben, dass Dominik Burkard eine nicht minder gründliche als lehrreiche Untersuchung über Strukturen, Prozesse, Form, Inhalt, Folgen und nicht zuletzt Personen bei der Entscheidungsfindung der Kurie über das zentrale Thema des Verhältnisses von Politik und Religion im Falle des Nationalsozialismus vorgelegt hat.

Dietramszell *Claus-Ekkehard Bärsch*

Dramm, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 303 S., Geb., 3-579-07117-3.

Bonhoeffer's path into the resistance tends to be viewed either as the logical culmination of his theological course through the Kirchenkampf or as a politically grounded decision that contradicted his early theology. At least some of those who studied under him in the early 1930 s and the Finkenwald period didn't know what to make of Bonhoeffer's resistance activities or his prison writings. In the context of the Kirchenkampf, of course, Bonhoeffer's resistance stands in stark contrast to most of his Protestant colleagues, and is read back into his early writings and actions, giving them a greater political clarity and significance than they may have actually had. In the popular literature, as well as most films on Bonhoeffer, his resistance provides the dramatic frame that has led all too often to a kind of mythology that portrays him as a central figure in the German resistance. As Dramm notes, the role of Bonhoeffer's friend and biographer Eberhard Bethge has decisively shaped our understanding of Bonhoeffer the resistance figure, giving Bonhoeffer a centrality in this story (particularly in the portrayals of ecumenical and resistance circles) that is not always borne out by the historical literature. In his later writings and lectures, Bethge was actually more circumspect about Bonhoeffer's role.

In this book Sabine Dramm explores "the story behind the story": what did Bonhoeffer actually do in the resistance, and what does this mean for our understanding of Bonhoeffer, theologically and historically? Dramm has read and incorporated most of the pertinent literature in the field, drawing both on Bonhoeffer's own writings from the 17-volume *Dietrich Bonhoeffer Werke* and on newer research, including the works by Klemens von Klemperer, Marikje Smid, Christine-Ruth Müller, and Winfried Meyer, as well as earlier publications by Bonhoeffer's contemporaries, such as Jørgen Glenthøj and Josef Müller. Much of the book is simply a recapitulation of the relevant material from these various sources – a useful and very readable synopsis of Bonhoeffer's resistance activities.

The concluding chapter, in which Dramm identifies ten main issues that deserve further study and research, is actually the strongest section of the book, and one wishes that she had focused more on developing each of these points throughout the narrative. Here, Dramm's conclusions offer some provocative but very legitimate points for further discussion. There may be some truth to her conclusion that Bonhoeffer's entry into the resistance was essentially a ploy developed by Hans von Dohnanyi to keep his brother-in-law out of military service, yet surely the central involvement of other family members in the conspiracy (not just Dohnanyi, but Bonhoeffer's brother Klaus and his other brother-in-law Rüdiger Schleicher), was also a factor. This, as well as Bonhoeffer's own wartime writings, would suggest a more deliberate decision to participate in the conspiracy. Regarding his resistance activities, Dramm correctly notes that while Bonhoeffer was indeed involved in the "Operation 7" rescue of 14 "non-Aryans" to Switzerland, his actual role was peripheral. The July 20 resistance circles in which he moved were indeed largely "national conservative" and tend to be treated more critically by historians of the period than by the theologically-trained Bonhoeffer scholars, and I would also concur with her that these conservative tendencies inform many of the passages in Bonhoeffer's *Ethics*. Given this latter fact, Dramm is intrigued by the way in which his theological legacy has shaped progressive and liberation movements in the Christian world. As she notes, the political consequences drawn by the Protestant left after 1945 differ considerably from the worldview of many of Bonhoeffer's fellow resisters. Dramm also notes the critique by Holocaust scholars of Bonhoeffer's theological writings on the Jews and argues that here, too, the significance of his resistance activity deserves a more critical and contextual analysis.

Dramm concludes that Dietrich Bonhoeffer was not "the theologian of the resistance" but a "theologian in resistance" – that his importance ultimately rests more in what he said

(and wrote) throughout the resistance years, and less in what he actually did. I would concur, even as I would argue that this is precisely what opens the way for a reading of Bonhoeffer's texts from that era as a critique, not affirmation, of the "national conservative" circles in which he moved. His role in the actual resistance may have been minor, and his colleagues in that resistance may have been nationalists and monarchists. But his theological reflections on the challenges that confronted Christians under Nazism, including his reflections on the role of the Church in an ideological dictatorship and the consequences this has for the Church's very identity, are powerful reminders to all Christians of the dangers of an alliance between Christianity, state authority, and ideology. As a "theologian in resistance", Bonhoeffer ended his life imprisoned and pondering the very viability of religious faith in an ideological age.

There are a number of interesting comments and insights throughout this work; Dramm is an observant reader of Bonhoeffer and the historical literature, and in addition to her closing chapter, she offers good suggestions for deeper analysis or new avenues to pursue in the endnotes. Given her earlier comparative study of Camus and Bonhoeffer (1998), it would have been interesting had she incorporated some of that analysis or pondered Bonhoeffer's thought in the larger context of European intellectual resistance. She suggests, but offers no real analysis of the larger issues: how his resistance affected his theology, how this history fits in (or does not) in German Protestantism. Another aspect would be to ponder the compromises and delays made by the July 20 resistance – by all accounts a source of real anguish to Hans von Dohnanyi – and what influence this had upon Bonhoeffer's prison writings as well as the *Ethics*.

This is a good synopsis of Bonhoeffer's role in the resistance, however, and a very readable book for both general audiences and students interested in learning the details of this history – and Dramm's concluding questions are certainly worthy of further study and examination.

Washington *Victoria J. Barnett*

Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche 1939–45. (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte; 32), Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 2005, 464 S., kt., ISBN: 3-17-018347-8.

Als Band 32 der seit knapp zwei Jahrzehnten erscheinenden Reihe „Konfession und Gesellschaft" erscheint der diakonie- und zeithistorisch gut informierende Sammelband über das in der Forschung lange vernachlässigte Thema Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche während des 2. Weltkrieges. J.-Chr. Kaiser, Professor für kirchliche Zeitgeschichte in Marburg, Mitbegründer und geschäftsführender Herausgeber der Reihe, der den vorliegenden Band editorisch verantwortet und instruktiv in ihn einführt (Zur Einführung; 13–25), ist mit zahlreichen Publikationen zu zeitgeschichtlichen Themen des Sozialprotestantismus wie der Diakoniegeschichte monographisch seit den 1980er Jahren hervorgetreten. Auch in dem „Marburger Forschungsprojekt", das einem Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Diakonischen Werkes aus dem Jahre 2000 entsprach, war er initiativ und leitend verankert. Dabei wurde das Marburger Team von eigenständigen Projekten einzelner Landeskirchen und Diakonischer Werke unterstützt, die auch selbst kompetente wissenschaftliche Mitarbeiter zur Erforschung der Zwangsarbeit in ihren Regionen einstellten. Hervorzuheben ist, dass sich eine enge „Kooperation aller an diesen Projekten Beteiligten nicht nur im protestantischen Raum, sondern auch in Bezug auf die katholischen Parallelunternehmungen" (21) ergab, wobei die gegenseitige Orientierung über die zumeist diffizile Quellenlage bei Begegnungen der Forschungsteams im Mittelpunkt stand. Die territorial begrenzten Forschungen des Marburger Projekts konnten durch Ergebnisse aus weiteren Landeskirchen und einzelnen großen Einrichtungen der Diakonie in den Sammelband integriert werden, so dass der überwiegende Teil der Landeskirchen und größeren diakonischen Werke monographisch aufgearbeitet werden konnte. Bisherige Forschungsliteratur wurde berücksichtigt. Die Anmerkungen orientieren präzis über entsprechende Einzelstudien. Auch auf sozialgeschichtliche Untersuchungen ist Bezug genommen. Die Ergebnisse der jeweiligen Beiträge des Bandes lassen auch die kirchenpolitische Situation während des Krieges und vorher erkennen und enthalten auch widerstandsgeschichtliche Erwägungen, soweit sie für den kirchlichen Umkreis im NS-Regime von Bedeutung sind. Über historiographische Anfänge dieses Forschungsfeldes, das umfassend erst durch die bundesdeutsche Entschädigungsdebatte seit den 1980er Jahren ins Bewusstsein gehoben und nach und nach in Angriff genommen wurde, wie über Ergebnisse der umfangreichen Recherchen orientiert instruktiv die Einführung des Herausgebers. Im Geleitwort (5–7) des Ratsvorsitzenden der

EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber, und des Präsidenten des Diakonischen Werkes, Pfarrer Dr. h. c. Jürgen Gohde, sind drei Handlungsebenen genannt, die jeweils „ihr besonderes Recht und ihre spezifische Bedeutung" haben: „Wir wollten Nachforschungen anstellen und die Geschehnisse erhellen, Entschädigung und Hilfen leisten sowie Begegnungen mit den Betroffenen ermöglichen." (5)

Aus dem als Stiftung im Jahre 2000 gegründeten Entschädigungsfonds des Bundes, in den auch die EKD und das Diakon. Werk den gemeinsamen Betrag von 10 Mill. DM einbrachten, wurden Entschädigungen an 1 630 000 Empfänger ausgezahlt. Die verifizierten (und hochgerechneten) Zahlenangaben in puncto Zwangsarbeiter (auch Kriegsgefangene) unterschiedlicher ausländischer Nationalität, die während des 2. Weltkrieges in den verschiedenen evangelischen Landeskirchen und diakonischen Einrichtungen als Hilfspersonal (in Hauswirtschaft, Krankenanstalten und Pflegeheimen, auf Friedhöfen, in der Landwirtschaft, als Waldarbeiter in kircheneigenen Forsten u. a.) beschäftigt waren, werden mit 15 000 Personen (davon ein Drittel weibliche dienstverpflichtete Zwangsarbeiter) veranschlagt. Sie stellten im Blick auf die Zwangsarbeiter im nichtkirchlichen Bereich (Landwirtschaft, Rüstungsindustrie) einen nur geringen Prozentsatz, also ein marginales Problem dar, wenn man eine Gesamtzahl von ca. 13 Millionen voraussetzt. Ihre Lebensumstände waren im kirchlichen Umkreis naturgemäß günstiger, auch wenn staatlicherseits über das Notwendige hinausgehende persönliche Kontakte missbilligt wurden. Als Fremdarbeiter in kinderreichen Haushalten Beschäftigte, so auch in manchen Pfarrersfamilien, auch bei Zusammenarbeit mit Diakonissen, konnten mit günstigerer Behandlung rechnen. Indes waren Kirche und Diakonie faktisch ein Teil des Zwangsarbeitssystems, dem sie sich um so weniger entziehen konnten, als die kriegsbedingte Wirtschaftslage (Einberufung von Diakonen und sonst Beschäftigten zum Kriegsdienst) die Funktionsfähigkeit diakonischer Institutionen lähmte und die Gefahr heraufbeschwor, dass das NS-Regime ihre Verstaatlichung weiter forcierte. Verschiedene Krankenhäuser der Diakonie und andere Einrichtungen waren ohnehin schon in der unmittelbaren Vorkriegszeit verstaatlicht oder wurden während des Krieges als Lazarette genutzt. So zeigen die Beiträge nicht selten ganz konkret, dass es keine andere Alternative gab, als sich – trotz mancher Vorbehalte – am Zwangsarbeitssystem zu beteiligen. Die Hinzuziehung ausländischer Arbeitskräfte diente auch als „Bestandsschutz", der auch für die Weiterexistenz karitativer Einrichtungen nach Kriegsende erforderlich schien (vorrangiges Ziel: Organisationserhalt; 62 u. ö.). Nach dem Reichsleistungsgesetz mussten Räume für die Unterbringung von Soldaten, Umsiedlern und Flüchtlingen, aber auch von Kriegsgefangenen und Zwangsarbeitskräften aus den besetzten Ländern zur Verfügung gestellt werden. Im Ganzen wird eine „defensive Position" von Kirche und Diakonie (bes. deutlich in Beiträgen über norddeutsche Landeskirchen) verständlich gemacht (108; 127). Kritik am Ausländereinsatz hätte z. B. in Mecklenburg einen der NS-Gauleitung willkommenen Anlass geliefert, „die 1939 noch knapp abgewendete völlige Enteignung der Einrichtungen der Inneren Mission endgültig durchzusetzen". (127)

Der Abschluss eines katholischen Pendants zu diesem Band ist für 2006 vorgesehen. Die Forschungen im katholischen Bereich der Bundesrepublik ohne Berücksichtigung der Abtretungsgebiete im Osten konnten 4.519 dort tätige Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter ermitteln, von denen 594 bislang entschädigt wurden (24). Hrg. rechnet mit einer evangelischerseits etwa gleich hohen Zahl wie innerhalb der katholischen Kirche, wobei die tatsächlich ermittelten (nicht lediglich hochgerechneten) Zahlen noch darunter liegen werden, weil protestantischerseits eine Berücksichtigung der zahlreichen (kath.) Ordenseinrichtungen entfällt, in deren Bereich ja auch ausländisches Hilfspersonal in Haus- und Landwirtschaft beschäftigt wurde.

Fast alle Einzelbeiträge geben detaillierte Einblicke in die Archivlage. Benannt werden auch defizitäre Quellenprobleme, die es verhindern, derzeit wissenschaftlich verlässliche „Gesamtzahlen für Zwangsarbeit in evangelischer Kirche und Diakonie zu nennen". (24) Gleichwohl ist der Präsentation der landeskirchlich konzipierten Beiträge, die der kirchen- und diakoniestrukturellen Organisation thematisch adäquat Rechnung tragen, nachhaltig zu begrüßen, entsteht doch ein historisch differenziertes lebendiges Bild vom kirchlichen Zwangsarbeitereinsatz in Deutschland während des 2. Weltkrieges (vielfach auch statistisch untersetzt).

Die Themen Zwangsarbeit und Diakonie (26–89), Nordelbien (90–112), Mecklenburg (113–135), Pommern (136–152) hat Hans-Walter Schmuhl, Historiker an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Uni Bielefeld, Mitarbeiter des Marburger Projekts, bearbeitet. Ebenfalls am Marburger Forschungsprojekt beteiligt war für das Thema Zwangsarbeitereinsatz der Evangelisch-Lutherischen Landeskirchen Sachsen (153–188) und Thüringen (205–219) und ihrer jeweiligen Inneren Mission, ebenso für die

schlesische Lausitz (Innere Mission und Herrnhuter Brüder-Unität; 189–204) die Politikwissenschaftlerin Ulrike Winkler (Berlin); sie schrieb auch über medizinische Versorgung von Zwangsarbeitskräften in den Diakonie-Anstalten Bad Kreuznach (271–284). Über „Zwangsarbeit im Dienst der westfälischen Kirche" (220) berichtet Jens Murken (Historiker am Landeskirchlichen Archiv in Bielefeld); über die Bodelschwinghschen Anstalten Bethel legt der Historiker Matthias Benad (Kirchliche Hochschule Bethel) einen aufschlussreichen Bericht vor (235–250). Im Beitrag „Dienen unter Zwang" hat Uwe Kaminsky (Fliedner-Kulturstiftung Düsseldorf-Kaiserswerth) die Dimension des ausländischen ‚Arbeitseinsatzes' in der rheinischen Kirche bearbeitet. Der Bericht geht auch auf Fremdnutzung kirchlicher Einrichtungen ein; die Frage der Krankenfürsorge für Ausländer wie auch die Nachkriegsschicksale der Betroffenen (besonders der „Ostarbeiter") sowie die Auswirkungen der historischen Erforschung für eine „Versöhnungsarbeit" werden erörtert. Eine Monographie zum gleichen Thema ist von ihm in 2. Aufl. (Bonn, 2002) erschienen. Über „Drei Jahre Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie in Berlin und Brandenburg" (285–297) referiert Lorenz Wilkens (Institut für Religionswissenschaft, Uni Potsdam). Als Archivare ihrer diakonischen Einrichtungen schreiben Helmut Bräutigam über „Fremd- und Zwangsarbeit im Evangelischen Johannesstift 1939–1945", Jan Cantow über „Ausländereinsatz in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal" (316–327), Dirk Richhardt (Diakoniezentrum Hephata, Treysa) über „Zwangsarbeit im Bereich von Kirche und Diakonie in Hessen" (338–358) und Archivar Matthias Hanold („Fremdarbeiter und Kriegsgefangene in der Diakonissenanstalt Neuendettelsau"; 429–438).

Ihre Forschungsergebnisse zum Gesamtthema legen für die Landeskirchen (Baden) die Historikerinnen Annette Schäfer (Berlin) und für Württemberg (385–418) und Bayern (429–438) Inga Bing-von Häfen (Stuttgart) vor. Für die Evangelische Kirche der Pfalz (439–443) ermittelt entsprechende Daten Claudius Fabian, Pfarrer am dortigen Diakon. Werk. Abschließend erörtert Klaus-Dieter Kaiser (bis 2004 EKD-Referent für das Marburger Projekt, jetzt Leiter der Evangelischen Akademie Mecklenburg-Vorpommern) nachdenkenswerte theologische Überlegungen zum kirchlichen Versöhnungs- und Begegnungsprojekt im Blick auf die Zwangsarbeit im Dritten Reich (444–457).

Die jeweilige Situation des Zwangsarbeitereinsatzes in den behandelten Landeskirchen wird abhängig von der historisch präzisen Aussagekraft der mit erheblichem Forschungsaufwand oft mühsam recherchierten Quellen deutlich, auch wenn vereinzelt manche Sachverhalte durch Analogieschluss ermittelt werden mussten. Die Quellenlage nötigte nicht selten zu der Aussage, dass ein abschließendes Urteil nicht gewonnen werden könne. Trotzdem bieten die in den letzten Jahren zügig erarbeiteten Beiträge ein unterschiedlich dichtes, im Ganzen recht anschauliches Bild vom Zwangsarbeitereinsatz in Kirche und Diakonie während des 2. Weltkrieges. Dabei wird auch auf mentalitätsgeschichtliche Aspekte eingegangen, obwohl hier die Quellen, aus denen Zahlen, Personen, Arbeitsbedingungen eruiert werden, vielfach schweigen. Relevante Einzelaspekte konnten gleichwohl aus Berichten, Tagebüchern, auch durch Einzelbefragungen ehemaliger Zwangsarbeiter gewonnen werden. Öfters wird in den Beiträgen, denen forschungsorganisatorisch ein sinnvolles Recherche-Raster vorgegeben war, auf fehlendes kirchliches Unrechtsbewusstsein gegenüber dem Einsatz von Zwangsbeschäftigten im kirchlichen Bereich hingewiesen. Trotz einer gewissen Zurückhaltung war man überzeugt von der wirtschaftlichen und politischen Alternativlosigkeit, Zwangsarbeitskräfte einzustellen. Im Rahmen eingrenzender staatlicher Bestimmungen ist kirchlicherseits eine möglichst humanitäre Behandlung des kirchlich beschäftigten Ausländerpotentials vorauszusetzen und verschiedentlich nachgewiesen. Für den sozialgeschichtlich akzentuierten historiographischen Standard der Beiträge spricht die Einbindung des kirchenhistorischen Themas auch in ökonomisch-soziologische Zusammenhänge (bes. intensiv für Pommern). Es versteht sich, dass entsprechend der neueren zeitgeschichtlichen Erfassung des Kirchenkampfgeschehens im deutschen Protestantismus auch die jeweiligen kirchenpolitischen Zustände anhand vorhandener Literatur berücksichtigt sind und den Forschungsergebnissen auf diakonischem Gebiet sinnvoll zugeordnet werden. Für die Kriegszeit wird der Hintergrund der jeweiligen kirchlichen Situation in den deutschen Landeskirchen deutlich und ermöglicht ein minutiös recherchiertes, historiographisch klar konturiertes Bild der jeweiligen Verhältnisse, in denen der Fremd- und Zwangsarbeitereinsatz im landeskirchlichen Protestantismus im Zweiten Weltkrieg sich vollzog. Autorenverzeichnis, Abbreviaturenliste und Personenregister sind beigegeben.

Leipzig *Kurt Meier*

Die Protokolle der kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949. Bearbeitet von Michael Kühne. Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 9, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 494 S., Geb., 3-525-55759-0.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges standen die evangelischen Kirchen in Deutschland vor einem Trümmerhaufen und damit auch vor einer Fülle von Aufgaben. Zu ihnen gehörte zunächst die Reorganisation des kirchlichen Lebens, die Zurückgewinnung ihres Einflusses im öffentlichen Leben nach der Zeit der Gleich- bzw. Ausschaltung aller gesellschaftlicher Kräfte und schließlich die Befreiung der Verkündigung und Ordnung der Kirche vom nationalsozialistischen Geist, für den sich auch die Kirche geöffnet hatte. In der Zeit, als die Kirche vor diesen Herausforderungen stand, trafen sich am 25. September 1945 Vertreter der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union (APU) und der Kirchenleitungen der anderen vier evangelischen Landeskirchen in der SBZ zu einer Beratung mit dem Berliner Bischof D. Dr. Otto Dibelius. Mit dieser Sitzung begann schließlich die Zusammenarbeit der östlichen evangelischen Landeskirchen in der Kirchlichen Ostkonferenz.

Im Mittelpunkt der von Michael Kühne bearbeiteten Edition stehen nun die Protokolle der ersten zwanzig Sitzungen der Konferenz der östlichen Landeskirchen, die seit September 1945 unter dem Vorsitz von Bischof Dibelius in der Sowjetischen Besatzungszone in der Regel vierteljährlich stattfanden. Die Ostkirchenkonferenz, der v. a. die leitenden Geistlichen und leitenden Juristen der evangelischen Landeskirchen in der SBZ/DDR angehörten, diente insbesondere der gemeinsamen Vertretung kirchlicher Intentionen gegenüber den politischen Machthabern, um Freiraum für die Tätigkeit der Kirche in der Nachkriegsgesellschaft zu schaffen. Bei den Beratungen wurden Fragen von gemeinsamem Interesse erörtert, wie unter anderem die Gestaltung des kirchlichen Dienstes unter den allgemeinen Lebensbedingungen der Nachkriegszeit, speziell unter den Bedingungen der Herrschaft der Besatzungsmacht und der beginnenden Teilung Deutschlands. Die Kirchliche Ostkonferenz arbeitete unter dieser Bezeichnung bis 1961 (75 Sitzungen). Nach dem Bau der Mauer wurde sie in „Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR" umbenannt.

Kühne wählte den Zeitraum der Quellenedition bis zur Gründung der DDR. Diese zeitliche Begrenzung resultiert aus der Fülle des Materials, zumal eine umfangreiche Kommentierung der Protokolle unumgänglich ist. Damit umfasst der Band die 19 Niederschriften für die Jahre der SBZ (1945–1949). Zunächst liefert der Autor eine knappe Übersicht über die Situation der Kirche in den ersten Nachkriegsjahren und beleuchtet die wesentlichen Punkte, die im Zusammenhang mit der Kirchlichen Ostkonferenz stehen. Daran schließt sich die Dokumentation der einzelnen Sitzungen des Gremiums an, ergänzt durch gut recherchierte Kommentare sowie durch Anlagen oder Gegenüberlieferungen von Teilnehmern der Konferenz. Dem aufmerksamen Leser wird bei der Lektüre deutlich, welche Bedeutung der Kirchlichen Ostkonferenz als ein äußerst wichtiges Gremium für den Weg der evangelischen Kirchen in der SBZ/DDR zukam. Daher stellen auch die Niederschriften über ihre Sitzungen für die zeitgeschichtliche Forschung eine Quelle von hohem Rang dar. Positiv hervorzuheben ist bei dem vorliegenden Band zum einen auch das chronologische Dokumentenverzeichnis, das alle vollständig abgedruckten Dokumente sowie alle in den Protokollen oder Fußnoten zitierten oder erwähnten Dokumente enthält sowie das umfangreiche Personenregister mit kurzen biografischen Angaben.

Kühne, der als Superintendent der Evangelischen Superintendentur Hildburghausen-Eisfeld in Thüringen tätig ist, hat insgesamt den gelungenen Versuch unternommen, eine übersichtliche und umfassende Edition über die Sitzungen der Kirchlichen Ostkonferenz zusammenzustellen. Durch die Erschließung der Protokolltexte und ihrer Anlagen durch eine materialreiche Kommentierung verdient das Buch in jedem Fall das Prädikat „empfehlenswert".

Jena *Christine Koch*

Bulisch, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit" (1947 - 1990). Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen Bd. 43, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 496 S., Geb., 3–525–55744–2.

Die von Kurt Nowak († 2001) angeregte und noch in ihrem Werden begleitete Leipziger Dissertation von Jens Bulisch befasst sich mit den Bedingungen und Funktionsmechanismen evangelischer Pressearbeit in der DDR. Sie bezieht sich exemplarisch auf die „Zeichen der Zeit", die einzige einem breiten Leserkreis geltende, nicht fachspezifische evangelische Monatsschrift in der DDR. Die Darstellung ist chronologisch gegliedert; ihren Schwerpunkt hat sie bei der Frühgeschichte. Nach Informationen zum Forschungsstand, auch

über das Pressewesen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, sowie zum Standort der evangelischen Presse im Mediensystem der DDR (13–36) bringt B. detailreich die Gründung der Zeitschrift 1947 und die Erfahrungen der ersten Jahre (bis 1950; S. 37–99), dann die Phase bis zur Einschränkung der evangelischen Pressearbeit 1953 (100–145) und den Weg der Zeitschrift „als Spiegel der Verlags- und Kirchenpolitik" während der weiteren 50er Jahre (146–234) zur Sprache. Für die deutlich veränderte Situation der 1960er Jahre thematisiert Verf. vor allem die staatliche Einflussnahme und Zensurpolitik und daraus erwachsende Konflikte in der Redaktion (235–315); ein weiteres Kapitel gilt der gesamten verbleibenden Zeit der 70er und 80er Jahre (316–402). Eine Zusammenfassung (403–416) rekapituliert die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit. Die Untersuchung stützt sich auf staatliche und kirchliche, partei- (SED, CDU), verlags- und personenbezogene Quellen; allein das Personenregister mit biographischen Hinweisen umfasst 50 Seiten (447–496).

Die Arbeit widmet sich dem Alltag evangelischer Pressearbeit in der DDR mit den hier ständig zu bewältigenden Problemen. Sie verweist auf die von vornherein, als Lizenzbedingung, gegebene Verantwortung der Kirchenleitungen und die Betreuung durch die 1946 gegründete Evangelische Verlagsanstalt. Auch andere Periodika, kirchliche Wochenzeitungen, Fachzeitschriften („Theologische Literaturzeitung" und „Die Christenlehre") und kirchliche Amtsblätter, rücken ins Blickfeld. Wiederholte Versuche, das auf den sowjetischen Lizenzen der ersten Nachkriegsjahre beruhende Spektrum evangelischer Zeitschriften zu erweitern, scheiterten an der rigiden Politik des Presseamtes der DDR – mit einer Ausnahme: Mangels eines kooperationswilligen westdeutschen Partnerverlages kam eine 1954 schon genehmigte gesamtdeutsche Zeitschrift für kirchliche Kunst nicht zustande. Auch die Versuche der SED und Ost-CDU in den 50er Jahren, neben der kirchlichen Publizistik betont regimefreundlich-akklamatorische Zeitschriften zu etablieren, die aber in den 80er Jahren wegen ihrer schwachen Resonanz wieder aufgegeben wurden, werden geschildert.

B. beschreibt u. a. ausführlich das Wirken der Chefredakteure der „Zeichen der Zeit": Gerhard Brennecke (1947–1969) und Heinz Blauert (1970–1989) bürgten als Leiter der Berliner Missionsgesellschaft auch für den publizistischen Schwerpunkt Ökumene. Im Sinne von Karl Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde" wollte Brennecke mit den „Zeichen der Zeit" die Gemeinde für das Gespräch mit der Welt stärken. Doch von lutherischer Seite wurde die theologische Orientierung beklagt, so auch bei der Vergabe der praktisch besonders bedeutsamen Predigtmeditationen. Dass es nicht zu einer Vielfalt von Autoren und Themen kam, schreibt B. einem „ungeschickte[n] und teilweise ängstliche[n] Taktieren" schon in den frühen 50er Jahren zu (145). Durch massive Intervention suchte 1969/70 das DDR-Presseamt Gerhard Bassarak, führendes Mitglied der östlich orientierten CFK und Stasi-IM, als neuen Chefredakteur durchsetzen. Hier bewirkte der entschiedene Widerstand der Evangelischen Verlagsanstalt bis zur Bereitschaft, die „Zeichen der Zeit" aufzugeben, schließlich ein Einlenken.

Zur bedrückenden Erfahrung wurde die staatliche Zensur samt vorsorglicher interner Selbstzensur: Von Monat zu Monat arbeitete man unter der Drohung, ein fertig gesetztes und ausgedrucktes Heft wegen einer missliebigen Passage nicht ausliefern zu dürfen, bei Verlust auch des knapp zugemessenen Papiers. Doch kam es, verglichen mit dem Agieren gegenüber manchen Kirchenzeitungen, bei den „Zeichen der Zeit" nur selten zu Zensureingriffen. Die 1963 von den ostdeutschen Kirchenleitungen beschlossenen „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche" abzudrucken, erwies sich als „ganz ausgeschlossen" (Brennecke; 290).

Der Verf. bleibt aufgrund seiner detaillierten Vergegenwärtigung von Vorgängen und Situationen im abschließenden Urteil zurückhaltend: Die kirchliche Pressearbeit in der DDR war „mit vielen Gefährdungen verbunden, denen auszuweichen war, Gefahren, denen widerstanden werden musste, aber auch mit Anpassungsverhalten, das nicht vermieden werden konnte" (416).

Berlin *Rudolf Mau*

Boetzinger, Vera: „Den Chinesen ein Chinese werden". Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952. Wiesbaden 2004. Franz Steiner Verlag. Band 11 der Reihe Missionsgeschichtliches Archiv. Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte. 305 S. ISBN: 3-515-8611-0.

Die Arbeit wurde im Jahr 2003 als Dissertation im Fachbereich Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg eingereicht. Motiv für Vera Boetzingers Untersuchung war der Umstand, „daß gerade das Leben von ledigen Missionarinnen vielen, selbst an der Mission Interessierten, fast gänzlich unbekannt ist." Mit dieser Feststellung hat sie zweifellos Recht. Zwar existieren zu diesem Themenbereich inzwischen einige Arbeiten, so

von Mirjam Freytag und Doris Kaufmann. Vera Boetzinger hat sich jedoch als Untersuchungszeitraum ein ganzes Jahrhundert vorgenommen und begrenzt sich in ihrer Analyse nicht auf Materialien *einer* Missionsgesellschaft. Dadurch gelingt es ihr tatsächlich, Neuland zu betreten und Lücken zu schließen.

Die Autorin hat für ihr Werk u. a. Archivmaterial verschiedener Missionsgesellschaften ausgewertet – allerdings in sehr unterschiedlichem Ausmaß, so dass die Arbeit in diesem Bereich nicht sehr ausgewogen erscheint. Beispielsweise geht Boetzinger auf existierendes Archivmaterial der Breklumer Mission nur am Rande ein, dafür auf Material der Berliner Mission umso ausführlicher. Ihre Recherchen hat die Autorin durch neun Interviews mit noch lebenden Missionarinnen aus jener Zeit ergänzt – ein Umstand, der dem Werk starke Authentizität verleiht.

Ein Teil der Arbeit geht auf Grundlagen der chinesischen Gesellschaftsordnung und chinesische Religionen ein. Hier erscheint es als Defizit, dass Boetzinger keine sinologischen Standardwerke zitiert und sich dadurch teilweise mit typisch westlichen Konzepten dem chinesischen Kulturkreis annähert. Den Konfuzianismus charakterisiert sie z. B. mit Begriffen wie „Ratio" und „Sünde" – letzterer aber ist im chinesischen Kulturkontext bis heute ein eher fremder Begriff.

Als Modelle zur Beschreibung interkulturellen Verstehens greift Boetzinger auf das Konzept der „Konvivenz" von Theo Sundermeier und – interessanterweise – auf ein „Third Place Modell" aus dem Bereich der Fremdsprachendidaktik zurück. Dies nimmt Personen in den Blick, die in ein fremdes Land ausreisen, und geht davon aus, dass die einzige Möglichkeit, eine vollständigere Auffassung von der eigenen Kultur *und* der Zielkultur zu erhalten, darin liegt, eine so genannte „dritte Perspektive" zu entwickeln. Die „dritte Perspektive" ermögliche es, sowohl einen Insider- als auch einen Outsiderblick für beide Kulturen, die Ursprungs- wie die Zielkultur, zu erhalten. Mit dieser Kombination von Modellen hat die Autorin einen kreativen und interdisziplinären Ansatz gewählt.

Im Folgenden bezieht sich die Untersuchung zeitlich auf zwei Abschnitte. Ein Kapitel widmet Boetzinger der deutschen protestantischen Frauenmission in den Jahren 1842–1931, ein weiteres den Jahren 1931–1945. Es zeigt sich, dass diese Unterscheidung sinnvoll ist, weil sich die Situation nach der Besetzung der Mandschurei im Jahr 1931 deutlich veränderte. Anders als Freytag und Kaufmann, aus deren Sicht die Missionarinnen mit ihren Berichten die Lage überzeichneten oder Mitleid bei den Unterstützerkreisen in der Heimat hervorrufen wollten, liest Boetzinger aus den meisten von ihr untersuchten Missionsberichten Empathie heraus: „Die Missionarinnen hatten ein genuines Interesse an chinesischen Frauen, mit denen sie in ihrer Arbeit zusammentrafen." Dennoch überwiegt aus Boetzingers Sicht im Zeitraum 1842–1931 bei den Missionarinnen eine distanzierte Sicht gegenüber chinesischen Anschauungen, auf die sie treffen. Es findet sich wenig Interesse an chinesischen Religionen.

Die Erwartungshaltung in jener Zeit sei gewesen, dass „sich die bekehrten Chinesen und Chinesinnen an die Werte und Traditionen der Mission anpassen." Den oft gehörten Vorwurf von Eurozentrismus entkräftet Vera Boetzinger allerdings durch den Hinweis darauf, dass viele Missionarinnen sich für Belange einsetzten, für die zu jener Zeit auch chinesische Frauen und Männer kämpften, wie etwa die Möglichkeit von Bildung und Berufstätigkeit für Frauen und die Aufhebung der Praxis des Füßebindens.

Für die Zeit von 1931–1945 stellt die Autorin fest, dass sich Hierarchien zwischen Europäerinnen und Chinesinnen allmählich abbauten, beispielsweise dadurch, dass Missionarinnen von den 1930er Jahren an meist nicht mehr in Tragstühlen reisten, sondern zu Fuß in die Dörfer kamen. Auch die zunehmende Selbständigkeit chinesischer Frauen in jenen Jahren fand ihre Parallele in der wachsenden Selbständigkeit von Bibelfrauen. Ein gewisses hierarchisches Verhältnis zwischen Missionarin und Bibelfrau blieb weiterhin bestehen, aber die Autorin konstatiert „eine Art von Solidarisierung", wenn beispielsweise Missionarin und Bibelfrau bei Gemeindebesuchen in chinesischen Häusern übernachteten und sich dabei einen Raum teilten.

Fast ausnahmslos entschieden sich die deutschen Missionarinnen während des chinesisch-japanischen Krieges dafür, in China zu bleiben und die Notzeit zusammen mit der chinesischen Bevölkerung durchzustehen. In der Zeit von 1931–1945 erkennt die Autorin – anders als in den Jahrzehnten zuvor – ein verändertes Kulturverstehen: ein „Einlassen auf die chinesische Kultur" im Sinne des „Third Place Modells". Chinesische Gewohnheiten wurden in diesem Zeitraum von den Missionarinnen immer stärker akzeptiert, so Boetzinger.

Die Autorin geht auch auf die veränderte Situation nach 1949 ein, in der die Anwesenheit von ausländischen Missionarinnen und Missionaren von der kommunistischen Regierung Chinas nicht mehr erwünscht war. Bis 1952 hatten alle ausländischen Missionsvertreter China verlassen, und die chinesische Kirche etablierte sich neu. Offen bleibt für Vera

Boetzinger die Frage, inwieweit die Erfahrungen deutscher Missionsgesellschaften in China deren Veränderung „von einer kolonialen hin zu einer partnerschaftlichen, ökumenischen Struktur" beeinflusst haben. Als Desiderat der Zukunft sieht sie eine Aufarbeitung der europäischen Missionsgeschichte in China von chinesischer Seite her. Begonnen wurde eine solche Auseinandersetzung bereits von WissenschaftlerInnen wie der Hongkonger Theologin Kwok Pui-lan.

Vera Boetzinger legt hier eine sorgfältig recherchierte und fundierte Untersuchung vor, die dem interkulturellen Geschehen in der Missionsarbeit gerecht werden möchte. Es gelingt ihr dabei auch, dieses Geschehen positiv zu würdigen – ein im Wissenschaftsbereich heute seltener und bemerkenswerter Vorgang.

Hamburg *Monika Gänßbauer*

Deeters, Hermann: Widersprechen und Widerstehen. Johannes Graeber, Wolfgang Knuth und die evangelischen Gemeinden im Kirchenkreis Wied von 1933 bis 1945 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 168), Bonn 2005, 303 S.

Der aus zwei separaten Teilen bestehende Band vereinigt Studien des im rheinischen Kirchenkreis Wied in der Nachkriegszeit tätig gewesenen ehemaligen Pfarrers Hermann Deeters. Der erste Teil befasst sich mit Johannes Graeber (1887–1959), seit 1922 Gemeindepfarrer in Anhausen und führender Bekenntnispfarrer im Kirchenkreis Wied. Seine biographischen Konturen bleiben allerdings schwach. Es folgen Darstellungen zum Verlauf des Kirchenkampfes in einzelnen Gemeinden dieses Kirchenkreises. Von besonderem Interesse sind hier die längeren Ausführungen über die zwischen Deutschen Christen (DC) und Bekennender Kirche (BK) hart umkämpfte, gespaltene Kirchengemeinde der rheinischen Kleinstadt Neuwied (S. 99–131). Skizzen zur Kirchenkreisleitung Wied und zu den Tagungen der Bekenntnissynode des Kirchenkreises schließen sich an.

Der zweite Teil besteht aus einer umfangreichen biographischen Studie (S. 177–280) über den ursprünglich aus Köln stammenden, mit dem Kirchenkampf im Kirchenkreis Wied eng verwobenen Pfarrer Wolfgang Knuth (1902–1945), der seit 1934 in Dierdorf (Kirchenkreis Wied) wirkte und sich nach anfänglichen Sympathien für den Nationalsozialismus und die Deutschen Christen seit 1933/34 zu einem entschiedenen Bekenntnispfarrer entwickelte. Hervorhebenswert ist die durch ihn überlieferte ausführliche Dokumentation des „Falles Grün", einer harten Machtprobe zwischen seiner Kirchengemeinde und den örtlichen Staatsorganen: nach standhafter Verweigerung des BK-Presbyteriums, der Trauung der Tochter des NS-Bürgermeisters in der Kirche durch einen auswärtigen DC-Pfarrer die Genehmigung zu erteilen, ließ die Staatsmacht die verschlossene Kirchentür durch Polizei aufbrechen. Die Trauung fand statt.

Von einer systematischen Regionalstudie, die diese Publikation mit neueren Untersuchungen über andere Regionen vergleichbar machte, lässt sich nicht sprechen, eher von engagierter kirchlicher Heimatgeschichte. Auch fehlt eine resümierende Einordnung der örtlichen Vorgänge in den Gesamtzusammenhang des Kirchenkampfes der Rheinprovinz. Einige interessante Quellenstücke wecken zweifellos Neugier und verlangten nach eingehenderer Analyse, so beispielsweise die offenbar hoch spannende interne Debatte des BK-Pfarrerkonvents am 12. Dezember 1938 über die „Judenfrage", gewissermaßen im Schatten der noch brennenden Synagogen (S. 167 f.) geführt, oder die Notizen Pfarrer Knuths über die antijüdischen Gewaltereignisse des 9. November in der eigenen Gemeinde Dierdorf (S. 231 f.). Die acht Synagogen des Kirchenkreises, so erfahren wir, seien 1938 sämtlich in Brand gesteckt oder demoliert worden (S. 168). Im knapp protokollierten Bericht des Pfarrkonvents vom 12. Dezember ist zu lesen: „Pfarrer Krüsmann verliest das Gutachten über das jüdische Volk von [Wilhelm] Vischer, geschrieben im Oktober 1938. Pfr. Meyer verliest darauf die Ausführungen von Karl Barth über das Volk Israel in Dogmatik I, 2. – Besprechung: Luther hat in seiner Schrift gesagt, man solle die Synagogen verbrennen! Wie stellen wir uns dazu? [Pfr.] Reichel meint, Luther hat hier geirrt. [Pfr.] Mörchen: Wie will [Pfr.] Bäcker mit Berufung auf Luther den 10.11.38 rechtfertigen? [Pfr.] Bäcker: Wir sind aus dem Toleranzgedanken heraus! Ein Krieg im deutschen Volk gegen das jüdische Volk. [Pfr.] Meyer: Der 10.11.38 ist nicht vom Volk gemacht." (S. 167) Die leider sehr knapp gehaltenen Protokollnotizen lassen ahnen, dass hier BK-Pfarrer (Pfr. Bäcker galt als „neutral") kontrovers darüber debattierten, ob denn die einen Monat zurück liegenden Synagogenzerstörungen aus theologischer Sicht gerechtfertigt werden können oder zu verurteilen seien. Man war sich nicht einig.

Berlin *Manfred Gailus*

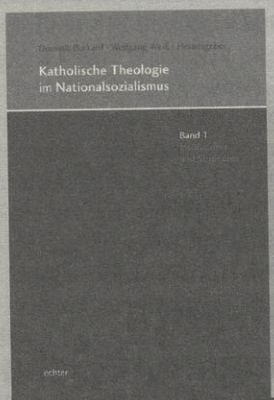
Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Silomon, Anke, Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland,* Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 526 S., Geb., 978-3-525-55763-1
2. *Rommel, Martina, Demut und Standesbewusstsein.* Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz. 1802–1914, Mainz, C.P. Verlag e. K., 2007, XI, 629 S., Paperback, 978-3-9807152-6-3
3. *Andergassen, Leo, Renaissancealtäre und Epitaphien in Tirol,* Schlern-Schriften 325, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2007, 612 S., Geb., 3-7030-0417-9
4. *Gemeinhardt, Peter, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung,* Studien und Texte zu Antike und Christentum 41, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2007, XII, 594 S., Paperback, 3-16-149305-8
5. *Blaschke Karlheinz (Hrg.), Moritz von Sachsen – Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich.* Internationales wissenschaftliches Kolloquium vom 26. bis 28. Juni 2003 in Freiberg (Sachsen), Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, Bd. 29, Stuttgart, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, 2007, 337 S., Geb., 3-515-08982-1
6. *Schmid, Peter (Hrg.), Regensburg im Spätmittelalter.* Bestandsaufnahme und Impulse, Forum Mittelalter. Studien Bd. 2, Regensburg, Schnell + Steiner, 2007, 254 S., Paperback, 3-7954-1896-0
7. *Isaiasz, Vera u. a. (Hrg.), Stadt und Religion in der frühen Neuzeit.* Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen, Eigene und fremde Welten, Bd. 4, Frankfurt /New York, Campus Verlag, 2007, 339 S., Paperback, 978-3-593-38436-8
8. *Wendebourg, Dorothea (Hrg.), Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung* Bilanz der Forschung nach 300 Jahren, Hallesche Forschungen, Bd. 23, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007, VII, 280 S., Paperback, 978-3-484-84023-2
9. *Brückner, Wolfgang, Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts.* Die illustrierte Confessio Augustana, Adiaphora. Schriften zur Kunst und Kultur im Protestantismus, Regensburg, Schnell & Steiner, 2007, 292 S., Abb., Geb., 978-3-7954-1937-0
10. *Ehlers, Axel, Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter,* Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64, Marburg, N.G. Elwert Verlag, 2007, X, 659 S., Geb., 978-3-7708-1307-0
11. *Hölscher, Lucian (Hrg.), Das Jenseits.* Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Geschichte der Religion in der Neuzeit. Bd. 1, Göttingen, Wallstein Verlag, 2007, 267 S., Paperback, 978-3-8353-0201-3
12. *Leppin, Volker, Hans-Jochen Schiewer (Hrg.), Meister Eckhart aus theologischer Sicht,* Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 1, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2007, XI, 176 S., Geb., 978-3-17-019539-4

Katholische Theologie im Nationalsozialismus

Band eins der Reihe „Katholische Theologie im Nationalsozialismus“ geht unter den Stichworten „Institutionen und Strukturen“ den bestimmenden Koordinaten der theologischen Wissenschaftsgeschichte zwischen 1933 und 1945 nach.



Dominik Burkard
Wolfgang Weiß (Hg.)
Katholische Theologie im Nationalsozialismus
Band 1/1: Institutionen und Strukturen

694 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-429-02851-0
€ 39,00 (D)

Das Buch erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de



Daniel Bormuth

Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik

2007. 320 Seiten. Kart. € 34,-
ISBN 978-3-17-019968-2
Konfession und Gesellschaft
Band 41



Heinz-Elmar Tenorth
Rolf Lindner
Frank Fechner
Jens Wietschorke (Hrsg.)

Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969)

Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit

2007. 160 Seiten. Kart.€ 22,-
ISBN 978-3-17-019948-4
Konfession und Gesellschaft
Band 38

Kohlhammer

www.kohlhammer.de

W. Kohlhammer GmbH
70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Elisabeth von Thüringen – Landgräfin, Hospitalschwester, Heilige

Von Joachim Schmiedl

Zum 700. Todestag Elisabeths von Thüringen im Jahr 1931 veröffentlichte die Lehrerin Elisabeth Busse-Wilson (1890–1974) eine Lebensbeschreibung der Heiligen.[1] Als Reformpädagogin war ihr eine ganzheitliche Bildung und Erziehung wichtig. Ihre Deutung Elisabeths, die sie 1931 vorlegte, war denn auch stark psychologisch ausgerichtet. Die Reaktionen auf ihr Buch zeigen, wie unter Fachleuten und der katholischen Elite das Bild der Landgräfin bestätigt oder korrigiert wurde.

Die Ehefrau des Jenaer Verlegers Eugen Diederichs, Lulu von Strauß und Torney, bedankte sich für die „Gestalt dieser sehr irdisch-menschlichen Heiligen, die ja eigentlich einen ganz modernen Konflikt zwischen Eros-Liebe und Caritas-All-Liebe, zwischen Ehe und Berufung, in sich auskämpft bis zum Daranverbluten".[2] Auch Thomas Mann zeigte sich angetan: „Das Mittelalter wird unheimlich-rührend lebendig darin in seiner hochherzig verirrten Menschlichkeit, und das Schicksal der armen, bleichen Dynastenkinder ist wohl nie eindringlicher gesehen worden."[3] Schriftsteller wie Hermann Hesse rühmten Busse-Wilsons Darstellung als „eine sehr scharf und doch liebevoll beobachtete Seelengeschichte",[4] Kenner der Elisabeth-Materie wie der Aachener Stadtarchivar Albert Huyskens (1879–1956) sahen darin „die bedeutendste Erscheinung der Elisabethliteratur des Jubiläumsjahres".[5] Für Herbert Grundmann war das Werk ein „eigenwilliger, selbständiger und sehr aufschlußreicher Versuch, in die seelische Struktur und das Schicksal der Heiligen einzudringen".[6]

Die einzige positive Rezension von katholischer Seite stammte aus der Feder Heinrich Auers, dem Leiter der Caritas-Bibliothek in Freiburg. 1934 bekannte er der Autorin gegenüber: „Meine Rezension trug mir sogar eine sehr kritische Äusserung von hoher bischöflicher Stelle[7] ein, was mich jedoch in keiner Weise in meinem

---

[1] Vgl. Elisabeth Busse-Wilson, Das Leben der Heiligen Elisabeth von Thüringen. Das Abbild einer mittelalterlichen Seele, München 1931.

[2] Zit. nach: Herwig Gödeke (Hg.), St. Elisabeth – Kult, Kirche, Konfessionen. Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg, Marburg 1983, 181.

[3] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 183.

[4] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 154.

[5] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 154.

[6] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 154.

[7] Gemeint ist der Bischof von Limburg.

Urteil oder etwa in meiner Haltung zu irgendwelchen Änderungen veranlasste."[8] Die übrigen katholischen Reaktionen waren vernichtend. Die Politikerin und Frauenrechtlerin Helene Weber nannte Busse-Wilsons Werk „das ‚falsche Buch' einer verstandesmäßigen Psychoanalytikerin, die die unerhörte Größe Elisabeths gar nicht begreifen könne".[9] Die Wiener katholisch-integralistische Zeitschrift „Schönere Zukunft" lehnte das Buch „als ein pseudowissenschaftliches Tendenzwerk" ab.[10] Selbst ein Joseph Bernhart (1881–1969), der im Zusammenhang mit der Modernismus-Krise sein geistliches Amt aufgegeben hatte und Privatgelehrter geworden war, schrieb in den „Münchener Neuesten Nachrichten": „Arme Heilige! Decke mit dem Mantel deiner Größe auch dies dein schwärenreiches, nicht von einem Manne gepeitschtes Ebenbild – das du nicht bist. Wie sollte man über Heilige anders schreiben, wenn man will, daß es keine gebe!"[11]

Die kontroverse Reaktion auf die Elisabeth-Biographie Busse-Wilsons zeigt die Schwierigkeiten, der Persönlichkeit der Landgräfin von Thüringen gerecht zu werden. Die Lebensbeschreibungen Elisabeths müssen den Spagat bewältigen zwischen einer Frau, die im Kontext der gesellschaftlichen und religiösen Aufbrüche ihrer Zeit einen eigenständigen Weg gegangen ist, und den hagiographischen Überformungen, die bereits kurz nach ihrem Tod eingesetzt haben. Die Faszination, die Elisabeth zu allen Zeiten auf Menschen unterschiedlicher Herkunft und Mentalität ausgeübt hat – „junge Frau, eigen- und widerständig, Einsatz für ihren selbst gewählten Lebensinhalt bis hin zur Selbstaufgabe"[12] –, gilt es auf ihren historischen Kern und dessen Einordnung in die Aufbrüche des beginnenden 13. Jahrhunderts zurückzuführen. Jede Epoche bedarf auch ihrer eigenen Hermeneutik zum Verständnis Elisabeths.[13] Dass dabei auch die gegenwärtigen historischen Fragestellungen und Ansätze einer Interesseleitung folgen, darf als selbstverständlich gewertet werden. Elisabeth als emanzipierte, selbstbestimmte Frau zu beschreiben, ihr Wirken auch als symbolische Handlung zu interpretieren und sie in der Spannung zwischen dynastischen Interessen und religiös motiviertem Aufbegehren gegen höfische Zwänge zu sehen, entspricht eher heutigen Zugängen zu ihrer Person als hagiographische Überhöhungen. Doch gehören bei Elisabeth, die bereits vier Jahre nach ihrem Tod kanonisiert wurde, die Materialien für die Heiligsprechung zu den authentischsten Quellen. In diesem Dilemma befinden sich alle Elisabeth-Historiker.

Die Forschungen des 20. Jahrhunderts haben allerdings manches zur Aufhellung der historischen Gestalt Elisabeths beigetragen. Im „Historischen Jahrbuch" 1907 gab Albert Huyskens einen Forschungsbericht über die vorhandenen Quellen zur Le-

[8] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 185.
[9] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 155.
[10] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 155.
[11] Zit. nach: Gödeke, Kult (wie Anm. 2), 155.
[12] Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht, in: JHKGV 56. 2005, 101–109, 104.
[13] Vgl. Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, in: ThG 50. 2007, 82–94.

bensgeschichte Elisabeths und ihre Überlieferung.[14] Fünf Perioden der Rezeption unterschied er dabei: Nach der Initiierung der Elisabeth-Verehrung durch die Zeitgenossen, besonders Konrads von Marburg, folgte der Heiligsprechungsprozess. Den „Abschluß der mündlichen Tradition"[15] bildete die Sammlung aller Quellen durch Dietrich von Apolda zwischen 1289 und 1298. Die vierte Periode bezeichnete Huyskens als „Zeit der Legendenbildung unter lokalen Einflüssen"[16]. Für das 20. Jahrhundert erhoffte er sich durch die Zugänglichkeit der archivalischen Quellen eine neue Zeichnung ihres Bildes „in historischer Treue".[17]

Im Umkreis der verschiedenen Elisabeth-Jubiläen[18] wurde diese Erwartung Huyskens' weitgehend erfüllt. In der populären Literatur war das Bild Elisabeths zwar immer abhängig vom gesellschaftlichen Kontext.[19] Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Elisabeth war und ist aber die Bereitstellung der Quellen durch Editionen entscheidend.[20] Neben einigen zeitgenössischen Urkunden, die zusätzlich

---

[14] Vgl. Albert Huyskens, Zum 700. Geburtstage der hl. Elisabeth von Thüringen. Studien über die Quellen ihrer Geschichte, in: HJ 38. 1907, 499–528. 729–848. Im Separatdruck: Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908.

[15] Huyskens, Studien (wie Anm. 14), 806.

[16] Huyskens, Studien (wie Anm. 14), 807.

[17] Huyskens, Studien (wie Anm. 14), 807.

[18] 1907 wurde der 700. Geburtstag, 1931 der 700. Todestag, 1935 der 700. Jahrestag der Heiligsprechung gefeiert. Feierlich begangen wurde auch der 750. Todestag 1981 sowie 2007 der 800. Geburtstag der Heiligen.

[19] Als indirekt an den Kreuzzügen Beteiligte wurde Elisabeth im Ersten Weltkrieg zur „Kriegspatronin" stilisiert; vgl. Franz Xaver Kattum, Die heilige Elisabeth von Thüringen. Eine Kriegspatronin des deutschen Volkes. Drei Predigten, Regensburg 1916. In den schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen nach dem Krieg wurde Elisabeth zur mittelalterlichen Caritasfigur erhoben; vgl. Ambros Zürcher, Die hl. Elisabeth, eine gottbegnadigte Almosenspenderin, Einsiedeln 1921. Elisabeth wurde zu einem provokanten Muster der Heiligkeit; vgl. Ida Friederike Görres, Gespräch über die Heiligkeit. Ein Dialog um Elisabeth von Thüringen, Frankfurt a. M. ^{7}1933; Ernst W. Wies, Elisabeth von Thüringen. Die Provokation der Heiligkeit, Esslingen ^{3}2004. Aufgenommen wurde ihre Grabinschrift, durch die sie als Ruhm Deutschlands und Schutzfrau des deutschen Volkes präsentiert wurde; vgl. Maria Maresch, Elisabeth von Thüringen. Schutzfrau des deutschen Volkes, Bonn 1931; Idamarie Solltmann, Elisabeth von Thüringen. Gloria Teutonie, Würzburg 1940. Vorbildhaft war besonders ihre Liebe und ihr großes Herz; vgl. Angelus Pauper, Die Liebe der heiligen Elisabeth, Freiburg i. Br. 1933; Lothar Schreyer, Die Liebe der heiligen Elisabeth, Freiburg i.Br. (1933); Franz Johannes Weinrich, Lob eines großen Herzens. Zur 700jährigen Wiederkehr des Tages der Heiligsprechung Sankt Elisabeths, Freiburg i. Br. 1935; Leo Wolpert, Die Fürstin der Milde. Ein Elisabethbüchlein, Würzburg 1949; Gertrude Sartory/Thomas Sartory, Elisabeth von Thüringen – befreiende Demut, Freiburg 1983; Rüdiger Müller, Soviel Liebe fasst ein Leben. Elisabeth von Thüringen, Freiburg ^{2}1995; Ursula Koch, Elisabeth von Thüringen. Die Kraft der Liebe. Biographischer Roman, Giessen ^{7}2006; Hermann Multhaupt, Elisabeth von Thüringen. Ein Leben voller Liebe, Leipzig 2006. Elisabeth ist die „Mutter der Armen"; vgl. Walter Nigg/ Helmuth Nils Loose, Elisabeth Landgräfin von Thüringen. Die Mutter der Armen, Freiburg ^{2}1981, aber auch Patronin der Frauen; vgl. Johann Hertkens, Sankt Elisabeth, die Patronin der christlichen Frauenwelt, Kevelaer 1908. Dafür wird gerne das Rosenwunder als literarischer Bezugspunkt herangezogen; vgl. Henriette Reusch, Das Rosenwunder, Paderborn 1913; Enrica von Handel-Mazzetti, Das Rosenwunder. Roman, Kempten 1924; Anton Dörfler, Das Rosenwunder. Erzählungen, Karlsbad 1942; Jürgen Römer (Hg.), Krone, Brot und Rosen. 800 Jahre Elisabeth von Thüringen, München 2006.

[20] Eine kritische Würdigung aller Quellen zum Leben Elisabeths bei: Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie, Regensburg 2006, 9–34. Ein Verzeichnis der Textausgaben findet sich dort auf S. 198–200. Weitere neuere Biographien: Norbert Ohler, Elisabeth

zur Unterschrift des Landgrafen auch die seiner Gattin tragen, existieren nur ein Brief Papst Gregors IX. an Elisabeth, der vermutlich aus dem Jahr 1228 stammt,[21] sowie drei Gebetbücher (Egbert-, Elisabeth-[22] und Landgrafen-Psalter), die zumindest zeitweise in ihrem Besitz waren. Erhalten ist sodann eine Teildokumentation des Kanonisationsprozesses. Aus den erhaltenen Textstücken ragen der Bericht ihrer vier Gefährtinnen („Libellus"[23]) sowie die „Summa vitae" ihres Beichtvaters Konrad von Marburg hervor.[24] Mit diesen Zeugnissen über Elisabeth reichen wir „räumlich und zeitlich sehr dicht an ihre Erdentage heran".[25] Weitere Quellen existieren aus dem Umfeld der Translation Elisabeths (1236). Die erste hagiographisch gestaltete Lebensbeschreibung stammt vom Prior des Zisterzienserklosters Heisterbach, Cäsarius.[26] Die Thüringer Quellen zum Leben Elisabeths sind in der Reinhardsbrunner Chronik, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstand, kompiliert.[27] Ebenfalls aus Thüringer Überlieferungen schöpft der Verfasser der um 1290 vollendeten „Vita sanctae Elisabeth", der Erfurter Dominikaner Dietrich von Apolda.[28]

Für die Entwirrung der Entstehungsgeschichte dieser Quellen machten sich unter anderem der Marburger Mediävist Karl Robert Wenck (1854–1927) verdient. Sein Forschungsgebiet waren die Reinhardsbrunner Chronik und ihr Verhältnis zu anderen Thüringer Chroniken,[29] aber auch der von Albert Huyskens edierte[30] „Libellus".[31] Huyskens seinerseits hatte sich vor allem mit der Elisabeth-Vita des Cäsarius

---

von Thüringen. Fürstin im Dienst der Niedrigsten, Göttingen [3]2004; Karl-Heinz Rotthoff, Elisabeth von Thüringen. Eine Heilige in Staufischer Zeit, Vallendar 2004. Ein kurzer Überblick: Manfred Lemmer, Elisabeth von Thüringen. Von der Landgräfin zur Hospitalschwester, in: Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 14. 2007, 15–28.

[21] Eine deutsche Übersetzung des Briefes ist ediert in: Karl Heinemeyer (Hg.), Die heilige Elisabeth in Hessen. Ausstellung, Marburg 1983, 85–86. Vgl. auch: Karl Wenck, Die heilige Elisabeth und Papst Gregor IX., in: Hochland 5. 1907/1908, 1–19.

[22] Vgl. Harald Wolter-von dem Knesebeck, Der Elisabethpsalter in Cividale del Friuli. Buchmalerei für den Thüringer Landgrafenhof zu Beginn des 13. Jahrhunderts, Berlin 2001.

[23] Deutsche Übersetzung in: Walter Nigg, Elisabeth von Thüringen, Düsseldorf 1963, 70–107.

[24] Deutsche Übersetzung in: Nigg, Elisabeth (wie Anm. 23), 61–66.

[25] Rudolf Schieffer, Die historische Gestalt der hl. Elisabeth, in: ThG 50. 2007, 95–104, 95.

[26] Vgl. Albert Huyskens, Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die hl. Elisabeth von Thüringen, in: Alfons Hilka (Hg.), Die Wundergeschichten des Cäsarius von Heisterbach. Band 3, Bonn 1937, 331–390.

[27] Zu ihren Beziehungen zum Ludowinger-Haus und der Distanz zwischen Hauskloster und Fürstengeschlecht zu Lebzeiten Elisabeths vgl. Stefan Tebruck, Die Reinhardsbrunner Geschichtsschreibung im Hochmittelalter. Klösterliche Traditionsbildung zwischen Fürstenhof, Kirche und Reich, Frankfurt am Main 2001.

[28] Vgl. Rainer Kössling (Hg.), Leben und Legende der heiligen Elisabeth. Nach Dietrich von Apolda. Mit 14 Miniaturen der Handschrift von 1481, Frankfurt 2004.

[29] Vgl. Karl Wenck, Die Entstehung der Reinhardsbrunner Geschichtsbücher, Halle 1878; ders., Zur Entstehungsgeschichte der Reinhardsbrunner Historien und der Erfurter Peterschronik, in: NA 10. 1885, 95–138; ders., Die heilige Elisabeth, in: HZ 69. 1892, Nr. 209–244.

[30] Vgl. Albert Huyskens, Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabeth confectus. Mit Benutzung aller bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig und mit kritischer Einführung, Kempten 1911.

[31] Vgl. Karl Wenck, Quellenuntersuchungen und Texte zur Geschichte der heiligen Elisabeth. I. Ueber die Dicta quatuor ancillarum sanctae Elisabeth, in: NA 34. 1909, 427–502. Eine Fortsetzung der Quellenuntersuchungen kam nicht zustande.

von Heisterbach beschäftigt.[32] Alle diese Forschungen situierten sich im Umfeld des 700. Geburtstags der Heiligen. Sie stehen im Kontext eines die Konfessionen übergreifenden wissenschaftlichen Interesses am Mittelalter und seinen Quellen. Trotz vieler Einzeleditionen bleibt auch 100 Jahre später das große Desiderat, die verstreuten Quellen in einem Sammelband zugänglich zu haben. Angesichts der breiten historischen und populär-religiösen Beschäftigung mit Elisabeth von Thüringen verwundert dieser Mangel.

Einen Meilenstein in der Elisabeth-Forschung stellte das Jubiläum von 1981 sowie das zwei Jahre später gefeierte 700jährige Jubiläum der Fertigstellung der Marburger Elisabethkirche dar. Zu beiden Ereignissen wurden Ausstellungen mit umfangreichen Katalogbeigaben organisiert.[33] Die dort zusammengetragenen Forschungen stellen bis heute wichtige Grundlagen unserer Kenntnisse über Elisabeth bereit.

In der Folgezeit konzentrierte sich die Forschung stärker auf die Nachwirkung Elisabeths von Thüringen. Schwerpunkte der letzten 25 Jahre sind unter anderem die Einordnung der Lebensform Elisabeths in den Kontext der hochmittelalterlichen Frauenfrömmigkeit, ihre Verehrung im Zusammenhang mit ihren Reliquien sowie die künstlerische und volksfromme Weiterverarbeitung ihrer Lebensbeschreibungen und Legenden. Kritisch diskutiert wird bis in die Leserbriefspalten der kirchlichen Zeitschriften ihr Verhältnis zu Konrad von Marburg sowie ihre Entscheidung zu einem Leben in Armut und diakonischem Handeln.

Die Landgräfin und ihre Religiosität

Der Lebensweg Elisabeths von Thüringen ist von der historischen Forschung ziemlich lückenlos rekonstruiert worden. Geboren vermutlich im Herbst 1207, einer ungarischen Lokaltradition zufolge[34] in Sárospatak im heutigen Nordosten Ungarns, war sie die Tochter des ungarischen Königs Andreas II. (1176–1235) und seiner aus dem Haus Andechs-Meranien stammenden Frau Gertrud. Über ihren Vater gehörte Elisabeth der Árpáden-Dynastie an, die seit der Übernahme des Königtums durch den christlich gewordenen Großfürsten Vajk (Stephan) im Jahr 1001 den Königstitel

---

[32] Vgl. Albert Huyskens, Des Cäsarius von Heisterbach Schriften über die hl. Elisabeth von Thüringen, in: AHVNRh 86. 1908, 1–59.

[33] Vgl. Philipps-Universität Marburg/Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde (Hgg.), Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze. Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth Marburg Landgrafenschloß und Elisabethkirche 19. November 1981–6. Januar 1982, Sigmaringen 1981; Wolfgang Schenkluhn (Hg.), Die Elisabethkirche – Architektur in der Geschichte. Ein Handbuch zur Ausstellung des Kunsthistorischen Instituts der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1983; Brigitte Rechberg (Hg.), Die heilige Elisabeth in der Kunst. Abbild, Vorbild, Wunschbild. Ausstellung im Marburger Universitätsmuseum für Bildende Kunst, Marburg 1983; Horst Schwebel/Heinz-Ulrich Schmidt (Hgg.), Elisabeth aus der Sicht junger Künstler. Ausstellung des Instituts für Kirchenbau und Kirchliche Kunst der Gegenwart Marburg, Marburg 1983; Heinemeyer, Elisabeth in Hessen (wie Anm. 21); Hans-Peter Lachmann/Hermann Langkabel (Hgg.), Der Deutsche Orden in Hessen. Ausstellung des Hessischen Staatsarchivs Marburg, Marburg 1983; Werner Moritz (Hg.), Das Hospital im späten Mittelalter. Ausstellung des Hessischen Staatsarchivs Marburg, Marburg 1983; Eberhard Leppin (Hg.), Die Elisabethkirche in Marburg. Ein Wegweiser zum Verstehen, Marburg 1983.

[34] Vgl. Reber, Elisabeth (wie Anm. 20), 33–34.

führten.[35] Während seiner Regierungszeit holte Andreas II. den Deutschen Ritterorden zur Unterstützung seines Kampfes gegen die Kumanen ins Land. Nachdem dieser aber den Aufbau einer eigenen Landesherrschaft in Siebenbürgen anstrebte, wurde er von Andreas wieder zum Verlassen des ungarischen Gebiets gezwungen. Die Siedlungspolitik führte zu Konflikten mit dem Adel, in deren Verlauf seine Gemahlin ermordet wurde.

Gertrud (1185–1213) gehörte dem Grafengeschlecht der Andechs-Meranier an, die seit 1173 als Markgrafen von Istrien Reichsfürsten waren. Der Vater Gertruds, Berthold IV., wurde um 1180 von Kaiser Friedrich Barbarossa mit dem Titel eines Herzogs von Meranien ausgezeichnet. Da diese Auszeichnung etwa zeitgleich mit der Herzogstitulatur für die Wittelsbacher erfolgte, scheint eine gleichgeartete Rangerhöhung für die beiden Adelsgeschlechter in der Absicht des Kaisers gelegen zu haben.[36] Über eine geschickte Heiratspolitik[37] gelang innerhalb weniger Jahrzehnte die Ausdehnung des dynastischen Einflusses über das Stammgebiet um den Ammersee und das heutige Oberbayern nach Schlesien und Frankreich sowie in den Balkanraum hinein.

Die beiden Dynastien stehen exemplarisch für die politische Dimension von Heiligkeit im Mittelalter[38]. Mit der Anzahl der Heiligen, die sie vorzuweisen hatten, stieg auch das politische Ansehen einer Familie. Aus dem Geschlecht der Árpáden waren es bis zu Elisabeths Generation bereits fünf Personen, die als Heilige verehrt wurden: Stephan I. und seine Ehefrau Gisela, ihr Sohn Emmerich, sowie aus einer Seitenlinie der Árpáden Ladislaus I. und seine Tochter Piroska (Eirene), die den oströmischen Kaiser Johannes II. Komnenos heiratete und in der byzantinischen Kirche als Heilige verehrt wird. Auch die Andechs-Meranier zählten Heilige in ihren Reihen: Mechthild von Dießen war die erste; Hedwig von Schlesien, die Schwester Gertruds, der Mutter Elisabeths von Thüringen, folgte. Schließlich wird die Tochter Elisabeths, Äbtissin Gertrud von Altenberg, seit dem 14. Jahrhundert als Selige verehrt. Dem Anspruch der Familien auf Herrschaftserweiterung und vor allem Steigerung der symbolischen Macht und Kommunikation kam dieser „Heiligenhimmel"[39] entgegen. Er verdeutlichte den Zeitgenossen die politische Bedeutung der Árpáden, der Andechs-Meranier und über die Thüringer Landgräfin sowie ihre Tochter auch der Ludowinger, die zu den aufstrebenden Adelsgeschlechtern des 12. und 13. Jahrhundert gehörten.

Die Ludowinger waren seit etwa 1030 in Thüringen ansässig. Ludwig der Springer errichtete 1080 die Wartburg und gründete 1085 das Kloster Reinhardsbrunn bei Friedrichroda. Benediktiner aus Hirsau verbanden das ludowingische Hauskloster,

---

[35] Zur Vorgeschichte der Árpáden-Dynastie vgl. György Györffy, Die Arpaden und das Christentum, in: Udo Arnold/Heinz Liebing (Hgg.), Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg 1983, Marburg 1983, 1–8.

[36] Vgl. Alois Schütz, Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter, in: Haus der Bayerischen Geschichte (Hg.), Herzöge und Heilige. Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter. Katalog zur Landesausstellung im Kloster Andechs 13. Juli – 24. Oktober 1993, München 1993, 21–185, 66.

[37] Vgl. Tobias Weller, Die Heiratspolitik des deutschen Hochadels im 12. Jahrhundert, Köln 2004, 698–750.

das seit 1110 als Grablege der Herrscherfamilie diente, mit den monastischen Reformbewegungen des Hochmittelalters. In den folgenden Generationen konnten die Ludowinger, zunächst über den Erwerb einzelner Ortschaften, zunehmend aber durch Arrondierung, ihr Einflussgebiet bis an die Unstrut im Osten und nach Niederhessen in die Gegend um die untere Eder und die Fulda samt Kassel sowie nach Oberhessen in die Gegend um Marburg ausdehnen. Mitte des 12. Jahrhunderts wurden die Burgen, besonders die Wartburg, Creutzburg und Neuenburg, ausgebaut und repräsentativ umgestaltet. Dass die Thüringer Landgrafen, wie ihre Titulatur seit der Übertragung dieses Titels durch König Lothar III. 1131 lautete,[40] als Reichsfürsten akzeptiert wurden, entschied sich beim Prozess gegen Heinrich den Löwen 1180. Unter den das Urteil verkündenden Reichsfürsten urkundete auch Landgraf Ludwig III., der allerdings 1190 auf der Rückreise vom 3. Kreuzzug ohne männlichen Erben starb. Bei den Ludowingern lässt sich wie bei anderen Familien beobachten, „wie die bisher in erster Linie personenbezogene Herrschaft zur Landesherrschaft weiterentwickelt und so der Grund gelegt wurde für die Territorien des späten Mittelalters bis hin zu den Ländern der Neuzeit".[41]

Unter seinem Bruder und Nachfolger Hermann I. bildeten sich die politischen, geistigen und religiösen Koordinaten heraus, welche die Lebenszeit Elisabeths bestimmen sollten. Hermann I. war „ein skrupelloser Machtpolitiker, der Verrat und Eidbruch nicht scheute",[42] was sich besonders an seinem mehrfachen Seitenwechsel im Thronstreit zwischen Staufern und Welfen nach dem Tod Heinrichs VI. zeigte. Die endgültige Entscheidung für die Staufer in der Auseinandersetzung nach der Doppelwahl von 1198 machte Hermann auch zu einem der Wähler des jugendlichen Friedrich II. zum deutschen König. Über kirchliche Stiftungen sorgte er für die Erneuerung der Kirchen auf seinen Burgen und die Gründung des Katharinenklosters der Zisterzienserinnen in Eisenach, das als neue Grablege für die Landgrafenfamilie in Aussicht genommen war. Hermann gab zwei Handschriften in Auftrag, den so genannten „Landgrafenpsalter" und den „Elisabethpsalter". Bei der Gründung des Deutschen Ordens in Akkon im Jahr 1198 war Hermann anwesend. In seine Regierung fiel auch die Hochzeit des Minnegesangs. Wolfram von Eschenbach, Heinrich von Veldeke und Walther von der Vogelweide hielten sich mehrfach auf der Wartburg auf. Einer nach der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Überlieferung fand 1206/1207 auf der Wartburg der so genannte „Sängerkrieg" statt, von Moritz von Schwind in der Mitte des 19. Jahrhunderts malerisch ausgestaltet und von Richard Wagner im „Tannhäuser" musikalisch umgesetzt.[43] Frömmigkeit und Lu-

[38] Vgl. Thomas Wünsch, Der heilige Bischof. Zur politischen Dimension von Heiligkeit im Mittelalter und ihrem Wandel, in: AKuG 82. 2000, 261–302.

[39] Vgl. Claus Grimm, Der ‚Dießener Himmel' (wie Anm. 36) und seine Heiligen, in: Herzöge und Heilige (wie Anm. 36), 195–198; Hans Pörnbacher, Der Andechser Heiligenhimmel, Regensburg 2000.

[40] Vgl. Karl Heinemeyer, Landgraf Ludwig IV. von Thüringen, der Gemahl der hl. Elisabeth, in: Wartburg-Jahrbuch 9. 2000, 17–47, 21.

[41] Heinemeyer, Landgraf Ludwig IV. (wie Anm. 40), 20.

[42] Lemmer, Elisabeth (wie Anm. 20), 16.

[43] Vgl. Conrad Höfer, Der Sängerkrieg auf Wartburg. Eine Studie zur Geschichte und Deutung des Schwindschen Bildes, Jena 1942; Burghart Wachinger, Der Sängerstreit auf der Wartburg. Von der Manesseschen Handschrift bis zu Moritz von Schwind, Berlin 2004.

xus, Sorge für das Jenseits und Repräsentation, religiöses und dynastisches Interesse hielten sich die Waage.

Elisabeths vertragliche Verlobung an den Thüringer Landgrafenhof[44] war das Ergebnis einer Bündnis- und Heiratspolitik europäischen Ausmaßes. Nach der Ermordung König Philipps II. durch Pfalzgraf Otto von Wittelsbach am 21. Juni 1208 waren der Bamberger Bischof Ekbert von Istrien[45] und Markgraf Heinrich von Istrien in den Verdacht der Mitwisserschaft geraten und von zwei Gerichten in Frankfurt und Augsburg verurteilt worden. Sie flohen an den Hof ihrer Schwester Gertrud nach Ungarn. Dort wurde vermutlich auch die Verlobung Elisabeths eingefädelt, die in Begleitung eines deutschstämmigen Grafenpaars und der gleichaltrigen Guda nach Thüringen kam. Elisabeth wurde vermutlich schon mit einem Jahr mit dem sieben Jahre älteren Sohn Ludwig (1200–1227) des thüringischen Landgrafen Hermann I. verlobt.[46] Mit vier Jahren kam Elisabeth deshalb auf die Wartburg, wo sie unter dem Einfluss der Landgräfin Sophie aus dem Hause Wittelsbach, die 1221 in das Eisenacher Zisterzienserinnenkloster eintrat, eine von tiefer Religiosität geprägte Erziehung erhielt. „Elisabeths Erziehung dürfte darin bestanden haben, die Rangstufen, die verteilten Rollen, die Ungleichheit unter den Menschen ihrer täglichen Umgebung verstehen zu lernen und den standesgemäßen, hoheitsvollen Umgang mit Verwandten, Gästen, Dienern und einfachen Leuten einzuüben."[47]

1217 wurde Ludwig IV. in der Nachfolge seines Vaters, der nach einer Erkrankung nicht mehr regierungsfähig war, Landgraf von Thüringen. Er baute während seiner zehnjährigen Regierungszeit die Thüringer Herrschaft zielstrebig aus. Zeitweise war er deshalb sogar vom Mainzer Erzbischof mit dem Bann belegt, „ohne dass wir den Grund aus den Quellen erfahren".[48] Durch die Vermittlung der Äbte von Fulda und Hersfeld konnte diese kirchliche Strafe 1219 aber wieder gelöst werden. Dadurch bekam Ludwig den Rücken frei für die Expansion seiner Herrschaft nach Osten. 1226 erreichte er von Kaiser Friedrich II. eine Eventualbelehnung mit den Marken Meißen und Lausitz für den Fall, dass der minderjährige Markgraf Heinrich sterben sollte. „Sein kühnes Ziel war, Hessen, Thüringen, Meißen und die (Nieder-)Lausitz zu einem mitteldeutschen Großterritorium unter ludowingischer Herrschaft zu vereinigen."[49] Diesem Zweck diente sicherlich auch der Ausbau der Burgen zu repräsentativen Wohnorten mit entsprechend ausgestatteten Kapellen und weithin sichtbaren Rundtürmen.[50]

---

[44] Vgl. Fred Schwind, Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 29–44.

[45] Zu den Beziehungen Elisabeths zu ihrem Onkel und dem Bistum Bamberg vgl. Ortrud Reber, Die heilige Elisabeth von Thüringen und das Bistum Bamberg, in: BHVB 142. 2006, 47–63.

[46] Unsicher ist, ob die Verlobung ursprünglich dem Sohn Hermann galt, der jedoch 1216 bereits verstarb, und Elisabeth erst nach dessen Tod – vielleicht sogar gegen Widerstände des Thüringer Hofs – zur Heirat mit Ludwig destiniert wurde; vgl. Reber, Elisabeth (wie Anm. 20), 58; Lemmer, Elisabeth (wie Anm. 20), 17.

[47] Schieffer, Gestalt (wie Anm. 25), 97.

[48] Heinemeyer, Landgraf Ludwig IV. (wie Anm. 40), 26.

[49] Heinemeyer, Landgraf Ludwig IV. (wie Anm. 40), 30.

[50] Vgl. Heinemeyer, Landgraf Ludwig IV. (wie Anm. 40), 37–38.

Es war diese Atmosphäre, in der die ungarische Königstochter und Gattin des Landgrafen lebte. Doch schon in Kindesjahren muss bei ihr eine ungewöhnliche Sensibilität für Religion und Caritas erwacht sein. Die Gefährtinnen ihrer Kindheit berichten jedenfalls von Gebeten, die sie sich vornahm, von spielerischem Umgang mit heiligen Personen, von einer großen Selbstdisziplin und Zurückhaltung Elisabeths auch bei standesgemäßer Verwendung von Schmuck oder modischer Kleidung. Vielleicht waren es auch die frühen Todesfälle in ihrer Verwandtschaft, die Ermordung ihrer Mutter Gertrud und die Unsicherheiten nach dem Tod des ältesten Landgrafensohnes und der Thronbesteigung Ludwigs IV., die in Elisabeth eine Distanz zum höfischen Leben wach werden ließen. Diese bezog sich aber nicht auf die Ehe, die sie eingehen sollte, im Jahr 1221 offiziell geschlossen wurde und die nach übereinstimmenden Zeugnissen der Zeitgenossen eine außergewöhnlich glückliche Liebesehe war. Elisabeth ist damit auch Repräsentantin einer theologischen Strömung, die seit dem 12. Jahrhundert in der Überwindung eines „Sexualpessimismus“[51] die Gefährtenschaft der Frau in der Ehe gegenüber der Unterordnung unter den Mann sowie die Ausschließlichkeit der ehelichen Beziehung und die Gattentreue betonte. „Raymund von Peñaforte zum Beispiel stellt in seiner Pönitentialsumme, die er zwischen 1222 und 1235 schrieb, die Begriffe Sakrament und Unauflöslichkeit der Ehe einander gleich, weil Christus sich untrennbar an seine Kirche gebunden habe.“[52] Vielleicht liegt in dieser Exklusivität der sexuellen Beziehung auch der Grund, warum Elisabeth 1226 mit Wissen ihres Mannes in die Hand Konrads von Marburg das Enthaltsamkeitsgelübde für den Fall ablegte, dass ihr Gatte vor ihr sterben sollte.

Elisabeth gebar ihrem Gemahl in Abständen, die vermutlich durch die Stillphasen bedingt waren, drei Kinder. Der älteste Sohn Hermann (1222–1241) wurde Landgraf, Sophie (1224–1275) wurde mit dem Herzog von Brabant vermählt und gilt als Stammmutter der Landgrafen von Hessen, Gertrud (1227–1297) starb als Äbtissin des Klosters Altenburg an der Lahn.[53]

Für die Jahre als Landgräfin an der Seite ihres Mannes wird besonders ihre Frömmigkeit erwähnt. Die Gefährtinnen ihrer Kindheit heben lange und ausdauernde Gebetszeiten mit Nachtwachen, Kniebeugungen und Geißelungen hervor, bei denen sie immer wieder in Tränen ausbrach. Sie berichten von an liturgische Riten angelehnten Tätigkeiten wie der Fußwaschung an Armen am Gründonnerstag. Sie überliefern den kindlich-herben Umgang der Landgräfin mit dem gegenüber Konrad von Marburg abgelegten Gelübde, nur von den Speisen und Getränken an der höfischen Tafel etwas zu nehmen, von deren rechtmäßiger Herkunft sie sich überzeugt hatte. Sicherlich, vorbildliche religiöse Lebenspraxis gehörte für das Hochmittelalter zum Aufgabenbereich der Landesherrin. Im Fall Elisabeths findet sich jedoch eine Häufung von Verhaltensweisen, die über das gewöhnliche Maß hinausging. Elisabeths Religiosität war geprägt von der Vorbildhaftigkeit, welche die Minnesänger von ihrer „Herrin“ erwarteten. Sie orientierte sich aber weniger an der

[51] Reber, Elisabeth (wie Anm. 20), 68.

[52] Reber, Elisabeth (wie Anm. 20), 69.

[53] Vgl. Thomas Doepner, Gertrud von Altenberg. Der Erfolg hat kein Gesicht, in: Hessische Heimat 66. 2006, Nr. 2, 67–70.

Erhaltung und Mehrung dynastischer Repräsentation, sondern am Heiligkeitsaspekt ihrer Herkunftsfamilien. Und sie war Teil der großen religiösen Aufbrüche des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts.

Elisabeth in den religiösen Bewegungen ihrer Zeit

In seiner 1935 veröffentlichten Habilitationsschrift wies Herbert Grundmann darauf hin, dass zur Erklärung der geistig-religiösen Bewegungen des Hochmittelalters die sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Begründungen nicht ausreichend seien. Vielmehr habe es sich durchweg um religiöse Bewegungen gehandelt, die dann je nach ihrer Entwicklung innerhalb oder außerhalb der Kirche, als Orden oder häretische Sekte, eine Form der Vergesellschaftung gefunden hätten.[54] Nach Grundmann sind „die Forderung der christlichen, evangelischen Armut und des apostolischen Lebens und Wirkens [...] zu Brennpunkten einer neuen Auffassung vom Wesen des Christentums geworden, von der aus einerseits die bisher bestehende kirchliche Ordnung und Lehre der Kritik unterzogen und andrerseits ein neues Richtmaß für eine wahrhaft christliche Lebensgestaltung gesucht wurde."[55]

Von diesen religiösen Bewegungen ihrer Zeit war Elisabeth in vielfältiger Weise bestimmt. Die materielle Armut der ländlichen Bevölkerung stand ihr täglich vor Augen. Durch karitative Einzelaktionen versuchte sie deren Not zu lindern. Sie fand dabei die Unterstützung ihres Mannes, der ihr großzügig Mittel zur Verfügung stellte, aber auch die Grenzen der Wohltätigkeit aufzuweisen verstand.

Mit den Reformorden war sie aus eigener Anschauung vertraut. Das St. Katharinen-Kloster in Eisenach bewohnten Nonnen der zisterziensischen Reform des Benediktinerordens, die eine Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit der Regula Benedicti gelobt hatten. Ob Konrad von Marburg den Prämonstratensern nahe stand oder ihnen sogar angehörte, ist vermutet worden,[56] darf aber mit Matthias Werner bezweifelt werden.[57] Die spirituelle Orientierung Elisabeths ist eng mit der Frühgeschichte der Franziskaner im Deutschen Reich verbunden. 1217 wurden durch das Generalkapitel der Franziskaner die ersten Brüder nach Deutschland ausgesandt. Dieser Versuch scheiterte zwei Jahre später an mangelnden Sprachkenntnissen. Die Franziskanerbrüder wurden als Häretiker verdächtigt und verfolgt.[58] Erst ein erneuter Versuch ab Herbst 1221 gelang, so dass im Frühjahr 1222 das erste Provinzkapitel der neuen Provinz Teutonia in Worms stattfinden und im Jahr darauf mit Jordan von

[54] Vgl. Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt [4]1977.

[55] Grundmann, Religiöse Bewegungen (wie Anm. 54), 15.

[56] Vgl. Reber, Elisabeth (wie Anm. 20), 88.

[57] Vgl. Matthias Werner, Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 45–69, 46.

[58] Vgl. Dieter Berg (Hg.), Spuren franziskanischer Geschichte. Chronologischer Abriß der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Bearbeitet von Bernd Schmies und Kirsten Rakemann, Werl 1999, 17.

Ciano der erste Franziskaner-Priester in Deutschland geweiht werden konnte.[59] Ab November 1224 errichteten die Minderbrüder in Thüringen Niederlassungen, zunächst in Erfurt, 1225 in Eisenach an der Michaeliskapelle, im selben Jahr auch in Gotha.[60] In der Eisenacher Minoritenkirche ließ Elisabeth nach ihrem Bruch mit dem Landgrafenhof die Brüder zum Dank ein Te Deum singen. Franziskanische Lebensweise und franziskanisches Armutsideal lagen ihr nahe. Doch bestimmten diese Einflüsse nicht ihre Stellung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften. Kaspar Elm ist zuzustimmen, wenn er bereits 1981 sagt: „Längst hat man es aufgegeben, sie als Mitglied des zweiten Ordens der Minderbrüder oder auch nur als Angehörige des franziskanischen Terziarenordens zu bezeichnen. Was die geistige Einwirkung der großen Ordensheiligen des 12. und 13. Jahrhunderts angeht, wagt man nicht mehr eindeutig zu entscheiden, ob die Landgräfin durch die Lebensform ihres umbrischen Zeitgenossen, des hl. Franz, oder das ältere von Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten formulierte Ideal der Armut und Weltflucht stärker bestimmt wurde."[61]

Für die Einordnung der Lebensweise Elisabeths in die religiösen Bewegungen ihrer Zeit sind vielmehr zwei Richtungen anzugeben: die von Laien geübte Hospitalpflege und das Beginentum. Die erste Linie ging von Cluny aus, wo unter den Äbten Odilo und Hugo an dem klostereigenen Infirmarium, das gemäß dem Ideal des St. Galler Klosterplans zu jedem Benediktinerkloster dazu gehörte, auch Laien an der Krankenpflege beteiligt wurden. „Viele boten ihre Dienste den Klöstern an, ohne selbst den Orden beitreten zu wollen. Es lag nahe, diese willigen Helfer mit solchen Aufgaben in der Krankenpflege zu betrauen, die für die Mönche nicht mit den Klosterregeln zu vereinbaren waren."[62] Aus diesem laikalen Engagement in der Caritas entwickelten sich mit dem Aufkommen der Städte Spitalorden, die in der Zeit der Kreuzzüge Vorbild gebend waren für die Ritterorden. Frauen waren jedoch nur selten an diesen Tätigkeiten beteiligt. Eine solche Ausnahme stellt das Marburger Hospital[63] dar, das die ehemalige Landgräfin 1228 aus ihrem Wittum stiftete und an dem Elisabeth selbst als einfache Hospitalschwester in der Welt („in saeculo") wirkte. Es war ihre Entscheidung, „nicht, wie eine Witwe von ihrem Stand, als Chorschwester in einem der Klöster den Schleier zu nehmen".[64]

Ihre gewählte Lebensform lässt sich am ehesten als eine Weise des Beginentums charakterisieren, das seine Blüte zwar erst in der zweiten Hälfte des 13. und im 14. Jahrhundert erlebte, aber durch die Approbation der von Jakob von Vitry ver-

---

[59] Vgl. Berg, Spuren (wie Anm. 58), 19. 21.

[60] Vgl. Berg, Spuren (wie Anm. 58), 23. 25.

[61] Kaspar Elm, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 7–28, 7. Zur Kontroverse um eine mögliche Ordenszugehörigkeit Elisabeths vgl. Lori Pieper, A new life of St. Elizabeth of Hungary. The anonymous Franciscan, in: AFH 93. 2000, 29–78, 29–30.

[62] Liselotte Katscher, Art. Krankenpflege, in: TRE 19, 660.

[63] Vgl. Rainer Atzbach, Elisabeth. Das Hospital in Marburg, in: Paul Jürgen Wittstock (Hg.), Elisabeth in Marburg. Der Dienst am Kranken, Marburg 2007, 10–65; Werner Moritz, Das Hospital der heiligen Elisabeth in seinem Verhältnis zum Hospitalwesen des frühen 13. Jahrhunderts, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 101–116; Susanne Wege, Armenfürsorge und Altenhilfe in Marburg. Die Heilige Elisabeth, eine Pilgerherberge und die Stiftung St. Jakob, Marburg 2006.

[64] Daria Barow-Vassilevitch, Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Ostfildern 2007, 14.

fassten Regel durch Papst Innozenz III. bereits zu Lebzeiten Elisabeths als Lebensmodell wirksam war. Mit Martin Ohst kann festgehalten werden: „Charakteristisch für das frühe Beginentum ist, daß es keine feste Regel besaß. Die von der religiösen Bewegung erfaßten Frauen hatten damit alle Freiheit, ihr Leben nach ihren jeweiligen individuellen Bedürfnissen einzurichten. Und genau zu diesen Frauen hat sicherlich auch Elisabeth gehört."[65]

So gehen alle Versuche, Elisabeth einer der bestehenden religiösen Gemeinschaften ihrer Zeit zuzuordnen, ins Leere. Ihr Weg war stark beeinflusst von einer Vielzahl von spirituellen Impulsen, aber letztlich originell gewählt und von Elisabeth und ihrem geistlichen Leiter Konrad von Marburg gestaltet. In den Worten Rudolf Schieffers: „Die Königstochter und einstige Fürstin wurde Glied einer geistlichen Gemeinschaft im ‚grauen Gewand', in der sie sich mit dem Hospitalpersonal von einfacher Herkunft auf eine Stufe stellte und die niedrigsten Dienste übernahm."[66]

Der lenkende und korrigierende Blick von außen: Konrad von Marburg

Zu den umstrittensten Aspekten des Lebens der hl. Elisabeth gehört ihre Beziehung zu ihrem Beichtvater und Seelenführer Konrad von Marburg. „Jede Deutung der heiligen Elisabeth ist auf das engste verknüpft mit dem Bild ihres Beichtvaters."[67] Vermutlich aus einer wohlhabenden Marburger Familie stammend, gehörte Konrad zu den gelehrten Weltpriestern seiner Zeit. Ausgestattet mit dem Magister-Titel, ist er seit 1215 als Kreuzzugsprediger für die Kirchenprovinzen Bremen und Trier bezeugt und gehörte damit zu einem „kleinen Kreis von ausgesuchten, hervorragend geschulten Geistlichen"[68], die im Dienst Papst Innozenz' III. durch Predigten und Ablasserteilung Geld sammeln und Adlige zur Rückeroberung des Heiligen Landes motivieren sollten. Konrad war Teil dieser Gruppe, die zu einem großen Teil für höhere kirchliche Ämter prädisponiert waren, von denen er sich aber in einem Punkt unterschied: „Deutlich erkennbar wird [...] ein bewußter Verzicht auf äußere Ehren, kirchliche Einkünfte und andere Hilfen dieser Art, eine Haltung, die unmittelbar den radikalen Armutsforderungen zahlreicher kirchlicher Kreise jener Zeit entsprach."[69]

Im Zusammenhang mit dem Kreuzzug, zu dem sich Elisabeths Gatte Ludwig IV. 1224 verpflichtete, kam vermutlich die erste Begegnung des Landgrafenpaars mit Konrad von Marburg zustande. Im Frühjahr 1226 wählte Elisabeth ihn zum Beichtvater und Seelenführer. Ihm gegenüber legte sie ein doppeltes Gelübde ab: „Sie gelobte ihm im Beisein des Landgrafen, soweit es dessen Rechte zuließen, Gehorsam und versprach für den Fall, daß sie ihren Gemahl überleben sollte, ewige Keuschheit."[70] Diese Versprechen zusammen mit dem oben erwähnten Speisegebot ver-

---

[65] Martin Ohst, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91. 1994, 424–444, 434.

[66] Schieffer, Gestalt (wie Anm. 25), 101–102.

[67] Hans-Jürgen Scholz, 1931–1981: Fünfzig Jahre Elisabethforschung, in: Udo Arnold/Heinz Liebing (Hgg.), Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche (wie Anm. 35), 146–162, 153.

[68] Werner, Konrad (wie Anm. 57), 46.

[69] Werner, Konrad (wie Anm. 57), 47.

[70] Werner, Konrad (wie Anm. 57), 50.

stärkten den Einfluss Konrads auf das Leben am Thüringer Hof. Aus den letzten knapp zwei Jahren, in denen Elisabeth auf der Wartburg weilte, stammen denn auch die Aufsehen erregenden zeichenhaften Proteste gegen den Luxus des Hoflebens und ihre Aktivitäten zur Linderung der Armut, besonders nach der Missernte und Hungersnot des Jahres 1226. Der Kontakt mit Konrad bedeutete für Elisabeth eine Hilfe zur Kanalisierung ihrer temperamentvollen Nächstenliebe und korrigierte überschwängliche Übertreibungen. „Der enge Anschluß an den einflußreichen, am Hofe hochangesehenen Kreuzprediger bot Elisabeth den notwendigen geistlichen Rückhalt, um das Armutsgebot und die Forderung nach Demut über alle Widerstände hinweg in einer für ihre Umwelt geradezu anstößigen und extremen Weise verwirklichen zu können."[71]

Nach dem Tod Ludwigs auf dem Weg zum Kreuzzug im süditalienischen Otranto zeigte sich die andere Seite des Gehorsamsgelübdes Elisabeths. Auch Konrad fühlte sich gegenüber der verwitweten Landgräfin verantwortlich. Er erreichte, dass Papst Gregor IX.[72] ihn mit dem Schutz Elisabeths betraute. Bei der Erneuerung des Gehorsamsgelübdes im März 1228 ist es durchaus möglich, dass die Initiative nicht von Elisabeth ausging, sondern von Konrad. Er regelte auch die Vermögensverhältnisse Elisabeths, die zwar nicht ihre Witwengüter, wohl aber eine hohe Abfindung von 2000 Mark, was einem Münzgewicht von etwa 1000 Pfund Silber oder Kupfer entsprach, und einige Ländereien bei Marburg erhielt, auf denen noch im selben Jahr das Hospital erbaut wurde.

In den drei Jahren bis zu ihrem Tod griff Konrad in vielfältige Weise in das Leben Elisabeths ein. Er forderte ihren Gehorsam durch Proben heraus und zögerte nicht, sie nach Gutdünken hart zu züchtigen. Wegen dieser Körperstrafen fürchtete Elisabeth ihren Seelenführer, der ihr auch die gewohnte Gegenwart ihrer Gefährtinnen nahm. Elisabeths Verschwendung für die Armen wurde deutlich, als sie einmal an einem einzigen Tag 500 Mark verschenkte, was einem Viertel ihrer Abfindung entsprach. Dass Konrad auch zum Schutz Elisabeths eine stärkere Kontrolle über ihre Vermögensverwaltung ausüben musste, erscheint auf diesem Hintergrund nur zu verständlich.

Die Bewertung Konrads in der Geschichtsschreibung ist von zwei Faktoren geprägt: Zum einen von der Strenge und Härte, mit der er Elisabeth behandelte, so dass sie „in ständiger Angst vor dem dämonischen Beichtvater lebte und doch darin eine Hilfe zur eigenen Heiligung erblickte".[73] Zum anderen von der Tätigkeit Konrads als päpstlich bestellter Inquisitor in der Verfolgung von Ketzern,[74] die von 1227 bis zu seiner Ermordung auf dem Rückweg nach Marburg nach dem Scheitern seiner Anklage gegen den Grafen Heinrich III. von Sayn 1233 andauerte. Die Ambivalenz der Persönlichkeit Konrads lässt sich bis heute nicht auflösen. Der Blick auf Konrad darf aber nicht übersehen, dass ohne seine lenkende und korrigierende Hand Elisabeth nicht die christliche Vollkommenheit erreicht hätte, mit der sie in die

---

[71] Werner, Konrad (wie Anm. 57), 52.

[72] Vgl. Wenck, Elisabeth (wie Anm. 21).

[73] Schieffer, Gestalt (wie Anm. 25), 102.

[74] Vgl. Alexander Patschovsky, Konrad von Marburg und die Ketzer seiner Zeit, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 70–77; Mario Fischer, Konrad von Marburg und die Anfänge der Inquisition in Deutschland, in: JHKGV 55. 2004, 161–195.

Geschichte eingegangen ist. Ohne Konrad von Marburg wäre Elisabeth von Thüringen eine leidenschaftliche Verschwenderin ihrer Güter geworden. Die harte Behandlung durch Konrad befähigte sie erst, ihre Nächstenliebe in geordnete Bahnen zu lenken, die über ihren Tod hinaus den Bestand des Marburger Hospitals sichern halfen. Eine gerechte Beurteilung der Beziehung von Konrad und Elisabeth muss also berücksichtigen, dass beide starke Persönlichkeiten waren, die sich in ihrer Leidenschaftlichkeit gegenseitig herausforderten, aber auch ergänzten.

Das Kanonisationsverfahren Elisabeths

Im Herbst 1231 erkrankten sowohl Konrad als auch Elisabeth an einer Infektion. Während Konrad sich wieder erholte, starb Elisabeth am 17. November 1231 im Alter von nur 24 Jahren. Begraben wurde sie vor dem Altar der Kapelle ihres Hospitals. Ihre Verehrung setzte sofort nach dem Tod ein, als von ihrem Körper Reliquien abgeschnitten wurden. Von spontanen Wunderheilungen ist ebenfalls sehr rasch die Rede.[75]

Aus den Untersuchungen zu ihrer Heiligsprechung[76] stammen die ersten und wichtigsten Quellen zu Leben und Charakter Elisabeths von Thüringen. Das dabei entwickelte Verfahren gehört noch in die Anfangsphase des prozessualen Ablaufs einer Kanonisation, die bestimmt ist „von dem dynamischen Neben-, In- und Gegeneinander von laikal-frommer Glaubensinitiative und kirchliche-juristischem Verfahren, gipfelnd im Urteil Roms“,[77] mit dem Bindeglied der Translation oder Elevation der Reliquien.

Den ersten Antrag auf Heiligsprechung Elisabeths reichte vermutlich Konrad von Marburg selbst in Rom ein, ausgelöst durch die Sorge um den Erhalt des von ihr gestifteten Hospitals und verbunden mit einer ersten Sammlung von Berichten über Wunderheilungen. Dabei wurde allerdings der Erzbischof von Mainz als zuständiger Ordinarius übergangen, so dass der Prozess trotz mehrmaliger Mahnung des zuständigen päpstlichen Pönitentiars Raimund von Peñaforte stockte. Nach einem flüchtig vorgenommenen Zeugenverhör anlässlich einer Altarweihe in der Kapelle des Marburger Hospitals wurden Peñaforte, Erzbischof Siegfried III. von Mainz und Konrad mit ausführlichen Vernehmungen beauftragt. Das geschah Anfang 1233, und die Protokolle wurden mit einer von Konrad verfassten Lebensbeschreibung nach Rom geschickt.

Der Prozess stockte ein weiteres Mal nach der Ermordung Konrads. 1234 übernahm der Deutsche Orden das Marburger Hospital. Der Schwager Elisabeths, Konrad von Thüringen, gehörte selbst dem Deutschen Orden an und wurde zum Initiator der letzten Phase des Heiligsprechungsverfahrens. Sieben Jahre zuvor war es gerade

[75] Vgl. Barbara R. Wendel-Widmer, Die Wunderheilungen am Grabe der Heiligen Elisabeth von Thüringen. Eine medizinhistorische Untersuchung, Zürich 1987.

[76] Zum folgenden vgl. Josef Leinweber, Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 33), 128–136. Über den Heiligsprechungsprozess vor allem aus der Perspektive der Inszenierung der Elisabethreliquien vgl. Uwe Geese, Reliquienverehrung und Herrschaftsvermittlung. Die mediale Beschaffenheit der Reliquien im frühen Elisabethkult, Darmstadt 1984.

[77] Renate Klauser, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSRG.K 40. 1954, 85–101, 88.

dieser Schwager gewesen, der hinter der Vertreibung Elisabeths von der Wartburg gestanden hatte. Als tote Heilige konnte Elisabeth dem Ludowinger-Haus nicht mehr schaden, im Gegenteil: Mit ihrer Heiligkeit konnte sich die Dynastie schmücken. Eine neue Kommission führte eine zweite Runde von Zeugenbefragungen durch, deren Ergebnis Papst Gregor IX. überbracht wurde. Dieser ließ die Protokolle vor einem Konsistorium in Perugia verlesen, das sich in der zweite Maihälfte 1235 für die Aufnahme Elisabeths in das Verzeichnis der Heiligen aussprach. Am 27. Mai wurde das Urteil publiziert und am 1. Juni 1235 die Kanonisationsbulle ausgestellt.[78]

Im Fall Elisabeths von Thüringen lassen sich die Schritte des Heiligsprechungsverfahrens, wie sie im Grunde bis heute bestehen, gut nachvollziehen. Dem Ruf der Heiligkeit folgt die Untersuchung über ihr Leben und die auf ihre Fürbitte geschehenen Wunder. Die beurkundeten Berichte sind die Grundlage für die Entscheidung, die öffentlich bekannt gemacht werden muss. Während des Verfahrens für Elisabeth wurde die Dekretalensammlung des „Liber Extra" veröffentlicht, das eine Heiligsprechung endgültig dem Urteil des Papstes reservierte. Elisabeths Kanonisation ist die erste, die nach diesem Modell erfolgte. Sie stellt deshalb einen Meilenstein in der Geschichte der kirchlichen Heiligenverehrung dar.

Ein Jahr nach der Heiligsprechung, am 1. Mai 1236, wurden die Gebeine Elisabeths in Anwesenheit Kaiser Friedrichs II. erhoben und in einen Schrein umgebettet. Damit begann die Deutung ihrer Person und ihre mediale Aneignung.[79] Über ihrem Grab wurde eine Kirche errichtet, die neben der Trierer Liebfrauenkirche den Beginn der gotischen Kirchenbaukunst im deutschen Raum markiert. Berichte über Mirakel an ihrem Grab verbreiteten den Ruf Elisabeths in ganz Europa.[80] Marburg konnte an Bedeutung zwar nicht zu den großen Pilgerzielen des Abendlandes, wie Aachen, Rom oder Santiago, aufschließen, gehörte aber als Durchgangsstation zu den durchaus wichtigen Wallfahrtsstätten mit überregionaler Ausstrahlung.

Hinter den Quellen zu Elisabeth von Thüringen, die in den Jahrzehnten nach ihrem Tod literarisch verarbeitet wurden, erscheint eine eigenständig handelnde, von tiefer Religiosität bestimmte Frau. Ihr Leben vollzog sich zwischen der Einbindung in politische und dynastische Planungen und dem bewusst gewählten Ausstieg aus der höfischen Lebensweise. Selbst- und Fremdbestimmung halten sich bei ihr die Waage. Die freiwillige Gehorsamsbindung an Konrad von Marburg mag ihrem Leben zwar eine gewisse Tragik verleihen, war aber gleichzeitig eine notwendige Hilfe, um zur Reife der Nächstenliebe zu gelangen. Für diese ihre Sendung fand sie in keiner der bestehenden religiösen Gemeinschaften einen Platz, wurde aber auch nicht zur Gründerin eines neuen Ordens. Als „Schwester in der Welt" („soror in saeculo") ist sie den zeitgleich sich verbreitenden Beginen nahe, steht aber vor allem am Beginn einer langen Reihe von Frauen, ohne deren ganzheitlich-liebenden Einsatz christliche Caritas und Krankenpflege bis heute nicht auskommen kann.

---

[78] Zu den Urkunden über die Heiligsprechung Elisabeths vgl. Otfried Krafft, Kommunikation und Kanonisation. Die Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen 1235 und das Problem der Mehrfachausfertigung päpstlicher Kanonisationsurkunden seit 1161, in: ZVThG 58. 2004, 27–82.

[79] Vgl. Viola Belghaus, Der erzählte Körper. Die Inszenierung der Reliquien Karls des Großen und Elisabeths von Thüringen, Berlin 2005, 121–180.

[80] Für die Verehrung im böhmisch-mährischen Raum vgl. Helga Susanne Schmidtberger, Die Verehrung der Heiligen Elisabeth in Böhmen und Mähren bis zum Ende des Mittelalters, Marburg 1992.

Christus nachfolgen – Christi Nähe erfahren – Christus repräsentieren

Zur Glaubenswelt Elisabeths von Thüringen

Von Volker Leppin

Das Leben und die spirituelle Entwicklung Elisabeths von Thüringen spielten sich an der geographischen Peripherie der großen Geschehnisse ab. Die bedeutenden religiositätsgeschichtlichen Entwicklungen der Zeit hatten ihren Ort vor allem in Südfrankreich und Norditalien. Hier, in Räumen mit verdichteter städtischer Population, wurde die Armutsfrage virulent und führte zu Neuanstößen, unter denen die waldensische Bewegung, die Katharer und dann auch Humiliaten und Franziskaner herausragten. Entscheidende theologische Entwicklungen hatten ihren Ort schon längst, noch ehe sich die dortigen Schulen zur Universität zusammenschlossen, zentral in Paris. Und doch hat Elisabeth von früher Kindheit bis zum Tod ihres Mannes ihr Leben an einem herausragenden Ort der mittelalterlichen Geschichte verbracht. Auch wenn die Überhöhung durch die „Meistersinger" zu viel hineinliest und empfindet, war doch der Thüringische Hof, der überwiegend, aber nicht nur, auf der Wartburg residierte, eines der Zentren adeliger Kultur, und dies in einer Zeit, in der sich die adelige Kultur gerade zu einer gewissen Verselbständigung gegenüber der kirchlichen Leitkultur aufgeschwungen hatte: Im Jahre 1184 hatte in Mainz das Hoffest Friedrichs I. zur Schwertleite seiner Söhne stattgefunden, das nicht zuletzt durch seine Erwähnung in der „Eneit" Heinrichs von Veldeke als paradigmatische Ausgestaltung adeliger Hofkultur im ausgehenden 12. Jahrhundert gelten kann.[1] Gerade dieses Werk signalisiert auch die bald wachsende Bedeutung des Thüringer Hofs als Förderer der sich in der neuen Dichtung manifestierenden selbstbewussten adeligen Kultur. Es verdankt seine Vollendung der Förderung des Pfalzgrafen und späteren Landgrafen Hermanns I. (1190–1217), des Vaters Ludwigs IV., Elisabeths Ehemann.[2] Es ist dieses adelige Umfeld am „bedeutendsten Mittelpunkt der Rezeption französischer Dichtung",[3] in dem Elisabeth mit Ausstrahlungen der Armutsbewegung konfrontiert wurde, und ihre spirituelle Existenz erklärt sich nicht zuletzt

[1] Joachim Bumke, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Bd. 1, München 1986, 276–281.

[2] Bumke, Höfische Kultur (wie Anm. 1), 122.

[3] Bumke, Höfische Kultur (wie Anm. 1), 122.

auch aus der so entstehenden Dissonanz zwischen Adelskultur und Armutsfrömmigkeit. Diese Einflüsse und auch die mit ihnen verbundenen Konflikte am Hof fließen bei Elisabeth in einem Frömmigkeitstypus zusammen, der einerseits stark an der Betonung der Buße partizipiert, andererseits aber mindestens ebenso stark auch an dem verbreiteten Zug einer Repräsentationsfrömmigkeit, in deren Mittelpunkt die Durchdringung der diesseitigen Welt durch verschiedene Weisen der Präsenz Christi steht.[4] Von hier aus lässt sich die Besonderheit Elisabeths ebenso verstehen wie ihre Einbindung in eine weit über ihre Persönlichkeit hinausreichende Religionskultur.

1. Einflüsse

Ein entscheidender Einfluss auf Elisabeth ging von der Bewegung des Franz von Assisi aus.[5] Diese in Italien verwurzelte Bewegung ist schon früh nach Deutschland gekommen: Schon 1217 sandte Franz Brüder nach Deutschland. Es entsprach dem Lebensstil der auf den Bettel angewiesenen Brüder, dass sie vorwiegend in die Städte gingen. In Thüringen begegnen sie erstmals 1224 in Erfurt.[6] Innerhalb der Entwicklungen, die schon die frühe Bewegung um Franz nahm und die vor allem durch dessen Testament dokumentiert sind, ist diese nach Thüringen gelangte Gruppe nur schwer zu verorten. Für ihre Wirkung ist auch weniger diese feine Binnendifferenzierung von Belang als der äußere Eindruck, den sie gemacht hat.[7] Allein schon der kulturelle und klimatische Wechsel von Italien in die nordalpinen Gebiete bedeutete eine augenfällige Veränderung ihrer Wahrnehmung: Im Winter barfuß zu laufen, stellte selbstverständlich in Erfurt eine viel härtere Form der Askese dar als in Assisi. Die kulturelle Spannung, die die franziskanische Bewegung markierte, wurde damit noch augenfälliger als in der Region ihrer Gründung. Doch nicht nur in dieser Hinsicht hatte sich der Kontext geändert: in Assisi und generell in Norditalien war der Bezug der Armutsbotschaft auf die beginnende kaufmännische Wirtschafts- und Lebensweise noch unmittelbar deutlich geworden. Dies war in Erfurt, einer seinerzeit florierenden Stadt allenfalls noch erkennbar. Die bald schon erfolgende Ausstrahlung nach Eisenach ließ aber von einer Verhältnisbestimmung zu den neuen Wirtschaftsformen weit weniger erkennen. Die Armutsbotschaft stellte so nicht eine Herausforderung an eine neue soziale Praxis, sondern an die tradierte soziale Praxis christlichen Wohllebens dar und war so in höherem Maße offen für eine Rezeption in nichtbürgerlichen Kreisen, als dies in stärker städtischen Regionen der Falle gewesen

[4] Vgl. hierzu Volker Leppin, Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Mario Fischer/Margarethe Drewsen (Hgg.), Die Gegenwart des Gegenwärtigen. FS Gerd Haeffner, Freiburg/München 2006, 376–391, 385f.

[5] Matthias Werner, Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, Sigmaringen 1981, 45–69, 48 (vgl. auch die kritische Auseinandersetzung mit der Relativierung des franziskanischen Einflusses durch Wilhelm Maurer ebd. 65 Anm. 37); Martin Ohst, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91. 1994, 424–444, 431, mit allgemeinem Bezug auf die Armutsbewegung.

[6] Vgl. Rudolf Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte, Bd. 1, Jena 1937 (= Waltrop 2000), 178f.

[7] Vgl. hierzu Herrmann, Kirchengeschichte 1 (wie Anm. 6), 178.

sein dürfte. Das bildete den Hintergrund dafür, dass die franziskanische Botschaft bald auch den Hof auf der Wartburg erreichte. Entscheidende Vermittlungsgestalt hierfür wurde ein Rodeger oder Rüdiger,[8] der, auch wenn er als Laienbruder nicht, wie früher gelegentlich angenommen, als Beichtvater Elisabeths fungieren konnte,[9] offenbar großen Einfluss auf die damals gerade siebzehn- oder achtzehnjährig Landgräfin besaß. Die Kenntnisse über diese frühe franziskanische Bewegung in Deutschland sind freilich zu spärlich, um die inhaltliche Ausrichtung dieses Einflusses genauer zu benennen. Neben der selbstverständlichen Thematisierung der Armutsfrage in ihrem etwas verschobenen sozialen Kontext ist wohl auch ein gewisser Bezug auf die Person des Franz von Assisi anzunehmen. Jedenfalls hat das franziskanische Element in der weiteren Elisabeth-Vita vor allem auch einen Bezug auf Franz, etwa in der Weihung des Altars im Marburger Hospital an ihn, gezeigt.[10] Hier könnte auch ein Bewusstsein um dessen Stigmatisierung und damit die intensivste Form der Christus-*repraesentatio* in seiner Gestalt mitgespielt haben, doch lässt sich dies nicht genauer bestimmen. Die christusbezogene Fundierung des armen franziskanischen Lebens dürfte auch ohne dies deutlich gewesen sein.

Nicht völlig zu klären ist auch das Verhältnis dieser Einflüsse zu dem des Konrad von Marburg,[11] für den selbst keine Ordenszugehörigkeit anzugeben ist.[12] In Kontakt mit ihm trat Elisabeth in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit der Begegnung mit den Franziskanern, vielleicht auch im Bemühen des Hofes, diesen Einfluss zu kontrollieren.[13] Wohl schon 1225 wurde Konrad von Marburg Beichtvater Elisabeths. Lebten die Franziskaner das Modell schlichter Einfachheit in der Christusnachfolge, so gehörte Konrad zur intellektuellen Elite seiner Zeit: Er hatte wohl in Paris studiert.[14] Diese intellektuelle Ausrichtung wandte sich aber, und das ist im Blick auf Elisabeth das Auffällige, zunächst einmal gar nicht so sehr auf die innere Erbauung als auf die Abwehr nach außen: Er war Kreuzzugsprediger und Ketzerverfolger. Ihn als Beichtvater Elisabeths einzusetzen, konnte damit auch den Charakter einer Abwehr potenzieller Gefahren einer intensiven Armutsfrömmigkeit haben;

---

[8] Chronica fratris Jordani, hg. v. Heinrich Böhmer, Paris 1908 (Collection d'études et de documents 6), 29 (Nr. 25).

[9] Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ders., Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte, hgg. v. Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, 231–283, 262.

[10] Wilhelm Maurer, Die heilige Elisabeth und ihr Marburger Hospital, in: ders., Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze (wie Anm. 9), 284–319, 307, führt dieses Patronat einseitig auf Konrad von Marburg zurück, was sich so nicht belegen lässt.

[11] Vgl. zu ihm grundlegend Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5).

[12] Zu der Erwägung einer Zugehörigkeit zu den Prämonstratensern s. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 252f; dagegen Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5), 46.

[13] Kritisch zu dieser verbreiteten Annahme allerdings Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 242, im Rahmen seiner stark die machtpolitischen Gesichtspunkte und den Kontext des Kreuzzuges in den Vordergrund stellenden Deutung.

[14] Ingrid Würth, Die Aussagen der vier Dienerinnen im Kanonisationsverfahren Elisabeths von Thüringen (1235) und ihre Überlieferung im Libellus, in: ZVThG 59/60. 2005/06, 7–74, 10 Anm. 13; zu einem möglichen besonderen Einfluss von Petrus Cantor vgl. Martina Wehrli-Johns, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, 153–163, 154f.

dies könnte auch dabei mitgeschwungen haben, dass sein Auftrag, sich um sie zu kümmern, nach dem Tod Ludwigs ausdrücklich vom Papst erteilt wurde und Elisabeth so unmittelbar unter den päpstlichen Schutz und die päpstliche Oberhoheit gestellt wurde.[15]

In den Berichten über sein Wirken und das Elisabeths ist freilich von der Kontrolle potenzieller Häresie nichts zu spüren, und es wäre eine unangemessen Spekulation, das Fehlen solcher Hinweise aus dem Charakter der Quellen, die entweder der Unterstützung der Kanonisation[16] oder dem Vollzug der Heiligenverehrung dienen sollten, zu erklären und gegen die Quellen häretische Züge bei Elisabeth zu vermuten. So wird durch Konrad zwar auch dieser Kontext des Kampfes gegen Häresie präsent, aber insgesamt wird man sein Wirken unter anderen Gesichtspunkten zu beschreiben haben. Das wichtigste Moment seiner Leitung Elisabeths ist wohl, dass er ihr half, ihr Armutsideal nicht nur als Ausdruck individueller Religiosität zu leben, sondern ihre Position als Landgräfin dazu zu nutzen, Armut auch in struktureller Hinsicht zu thematisieren.[17] Ein wichtiger Gesichtspunkt hierfür war es, dass er sie nach dem Tod ihres Mannes daran hinderte, ihr ganzes Geld zu verschenken, wie sie es offenbar im Anschluss an das Verhalten des reichen Jünglings in Mt 19 tun wollte.[18] So gab er ihr die Möglichkeit, hiervon ein Hospital zu errichten und in diesem dauerhaft Kranke und Ausgestoßene zu pflegen. Freilich ist dies nicht die einzige Motivation, die Konrad dabei trieb. Durchaus pragmatisch berichtet er selbst über diese Szene nicht nur, er habe Elisabeth am Verschenken ihres Gutes gehindert, damit sie dauerhaft Arme versorgen könne, sondern auch damit sie die Schulden ihres Mannes bezahlen könne.[19]

2. Die unhöfische Höfische

Genau hier liegt aber nun das markanteste Merkmal für Elisabeths Verhalten. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang zu Recht darauf verwiesen, dass Konrad von Marburg Elisabeth anwies, nur solche Einkünfte ihres Mannes zu nutzen, über deren rechtmäßige Herkunft sie ein reines Gewissen hatte. Dieses Verhalten setzte grundlegend anders an, als es bei der Armutsbewegung des Franz gewesen war. Dessen Bewegung hatte sich unter anderem deswegen als kompatibel mit der Kirche erwiesen, weil Armut als eigenes Lebensmodell der Christusnachfolge entworfen wurde, nicht aber als Kritik an vorhandenen Lebensmodellen. Dass eine solche Kritik im-

---

[15] Vgl. hierzu und auch zu vergleichbaren Vorgängen Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5), 53.

[16] Vgl. zu Elisabeths Kanonisation Josef Leinweber, Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 5), 128–136; Otfried Krafft, Kommunikation und Kanonisation. Die Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen 1235 und das Problem der Mehrfachausfertigung päpstlicher Kanonisationsurkunden seit 1161, in: ZVThG 58. 2004, 27–82; Würth, Aussagen (wie Anm. 14), 10–24.

[17] Vgl. hierzu auch den Beitrag von G. Schneider-Ludorff in diesem Heft.

[18] Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908, 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[19] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

plizit gegeben war, sollte sich in der Geschichte des Franziskanertums recht bald erweisen, als die Spiritualen Kritik an einer reichen Kirche übten.[20] Hiervon war Franz selbst weit entfernt. Er folge dem Ideal einer individuellen Identifikation mit Christus durch die Nachfolge. Dass diese Gestaltung einer Repräsentationsfrömmigkeit, in der Christus im nachfolgenden Menschen präsent wird, letztlich auch die Motivation Elisabeths war, wird weiter unten noch darzustellen sein. Die sozialgeschichtlich bemerkenswerte Kontur erhält sie aber dadurch, dass sie nicht nur ein im städtisch-bürgerlichen Kontext gewachsenes Lebensmodell auf Adelskreise übertrug und hier mit den tradierten Formen eines Aszetismus zumal unter weiblichen Adeligen verband, sondern dass sie durch Konrad dazu angeleitet wurde, die Unrechtsfrage beim Erwerb von Besitz zu thematisieren. Das war in asketischer Hinsicht weniger als die reine eigene Armut, insofern durchaus sogar eine eigene Freude am Genuss damit verbunden sein konnte: Wenn sie feststellte, dass alle Speisen und Getränke, die gereicht wurden, rechtmäßig erworben waren, soll sie nach dem Bericht der vier Dienerinnen im Zusammenhang ihres Kanonisationsprozesses ausgerufen haben: „Wohl uns! Nun wollen wir essen und trinken!"[21] Nicht die Freude am Genuss also war das Ziel, auch nicht der prinzipielle Verzicht zur Züchtigung des eigenen Leibes und Geistes, sondern der Fokus lag auf der Unterscheidung im Erwerb des Mannes. Als rechtmäßig wurde eingestuft, was unmittelbar den Gütern des Mannes entstammte. Im Blick auf Abgaben aber trat die Problematik möglichen Unrechts in den Blick. Möglicherweise zeigt sich darin Elisabeths – beziehungsweise Konrads – Skepsis gegenüber der entstehenden Verwaltung durch Beamte und der damit einhergehenden Auflösung tradierter Strukturen.[22] Das dabei vorausgesetzte Gerechtigkeitsverständnis drückt eine andere Motivation als die unmittelbar biblische Nachfolgekonzeption aus. Es ist eine Affirmation der tradierten Ordnung und ein Protest gegen eine als unrechtmäßig empfundene Ausweitung der landgräflichen Zugriffsrechte. Insofern gibt es hier ein der städtisch getragenen Armutsbewegung vergleichbares Moment; auch dort wurde ja ein impliziter Protest gegen neue Wirtschaftsformen artikuliert. Doch äußerte sich der Appell bei Elisabeth indirekter und struktureller als in der Schaffung einer unmittelbaren Lebensalternative, wie sie der Franziskanerorden bot. Elisabeth wirkte innerhalb der vorgegebenen Ordnung an deren interner und durchaus nachvollziehbarer Kontrolle im Sinne nicht der Armut, sondern der Gerechtigkeit, sie stellte dem höfischen Leben keine unmittelbare Alternative entgegen und stellte es nicht als Lebensform insgesamt in Frage.

Allerdings ist gerade wegen dieser sozialen Spezifik auch zu betonen, dass es sich hier nach dem Zeugnis der Dienerinnen um eine Durchführung der Anweisungen Konrads handelte, und es ist zumindest zu fragen, ob dabei nicht auch dessen seelsorgerliches Bemühen mitschwang, Elisabeths durch die Franziskaner bewegte

[20] Vgl. Helmut Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 486–496.

[21] Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, hg. v. Albert Huyskens, Kempten/München 1911, 20,538–540.

[22] Vgl. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 248. Dass es sich hierbei freilich, wie Maurer ebd. schreibt, um eine „Interimsethik (…) bis zum siegreichen Ende des Kreuzzugs" handele, lässt sich den Quellen so nicht entnehmen; zu den sozialhistorischen Hintergründen s. Sybille Schröder, Höfisches Leben und Alltag am Landgrafenhof von Thüringen zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: ZVThG 57. 2003, 9–42, 19f.

spirituelle Bedürfnisse in Bahnen zu lenken, die zwar in Spannung zu ihrem Stand traten, dessen Schranken aber nicht sprengten. Dass Elisabeths Frömmigkeit über die vorgegebenen Grenzen hinaus tendierte und Konrad sie dabei kontrollierte, zeigt nicht zuletzt die verschiedentlich berichtete Situation, dass er ihren Willen bei der Verschenkung ihres Eigentums korrigierte.[23] Und auch zu ihren Lebenszeiten gibt es ein Moment der kontrollierten Askese: Elisabeth gelobte Konrad noch zu Lebzeiten ihres Ehemannes – freilich auch im Blick auf die mit dem Kreuzzug verbundenen realen Gefahren[24] – im Eisenacher Katharinenkloster Enthaltsamkeit, falls sie ihren Mann überlebe.[25] Dies war übrigens eine Lebensform, für die sie in Kreisen adeliger Damen auch Werbung machte.[26] Vorausgegangen war, wenn dem auf den Zweck der Heiligsprechung ausgerichteten Bericht Konrads an dieser Stelle zu trauen ist, die Klage Elisabeths, dass sie sich ehelich gebunden hatte und nicht als Jungfrau sterben könne.[27] Das Gelübde bedeutete vor diesem Hintergrund angesichts der nicht mehr rückgängig zu machenden Wahl des ehelichen Lebensweges eine vorzeitige Verpflichtung auf eine aszetische Lebensform gerade in dem Rahmen, den sie als Ehefrau zu beachten hatte. Dem Anliegen aszetischen Lebens war damit ebenso Rechnung getragen wie den sozialen Zwängen.

Freilich hat Elisabeth trotz der Kontrolle durch Konrad von Marburg nach den Maßstäben ihrer Zeit immer wieder die Standesgrenzen gesprengt, zumal die für Frauen. Wie stark sich Elisabeth bemühte, in dem vorgeschriebenen Verhaltenskodex zu bleiben und ihr Tun nicht in einen demonstrativen Widerspruch zu den höfischen Sitten zu bringen, zeigt etwa die Erwähnung der Dienerinnen, dass sie ihren Verzicht auf ungerechtes Gut durch Geschäftigkeit während des Essens zu überdecken suchte:[28] ein Versteckspiel des frommen Verhaltens, das in starkem, durch die dem Adel auferlegten Verhaltensvorschriften erklärbaren Widerspruch zu der demonstrativen Armut der Franziskaner gerade auch bei ihrem barfüßigen Erscheinen im nordalpinen Raum stand.

Die Spannung zwischen Motivation und Standesregeln wird freilich immer stärker, je mehr man auf diejenigen Aspekte in Elisabeths Vita achtet, in denen nicht die wohl von Konrad geprägte analytische Perspektive im Vordergrund steht, sondern die spontane Gestaltung im Sinne einer Demutsfrömmigkeit, bei der Armut nicht umfassend gelebt werden kann, aber als asketisches Moment symbolhaft die Existenz prägt. Solche Verhaltensformen sind besonders auffällig in der vergleichsweise späten, aber gut unterrichteten Vita des Dietrich von Apolda zu greifen, der berichtet, Elisabeth sei von der Wartburg herab mit ihrem Geschmeide in eine Kirche gegangen und sei dort angesichts des gekreuzigten Heilands und seines Elendes voller schlechten Gewissens über ihren Schmuck ohnmächtig geworden.[29] Dem entspricht der Bericht der Dienerinnen, dass Elisabeth in Abwesenheit ihres Mannes auf prächtige

[23] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[24] Hierauf verweist zu Recht Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 245f, stellt freilich aufgrund dessen die asketische Motivation Elisabeths allzu sehr in den Hintergrund.

[25] Libellus (wie Anm. 21), 17,445–457.

[26] Libellus (wie Anm. 21), 23,643–24,645.

[27] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 156 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[28] Libellus (wie Anm. 21), 18,471–477.

[29] Dietrich, Vita l. 2 c. 4 (Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda, hg. v. Monika Rener, Marburg 1993, 37).

Gewänder verzichtet habe.[30] War im Zusammenhang der Speisen eine grundsätzlich affirmative Haltung gegenüber der höfischen Welt zu beobachten gewesen, so wird hier, bei der Frage des Schmucks die individuelle Brechung der höfischen Vorgaben für eine Adelige deutlich spürbar, freilich wiederum auch ihre Grenzen: Elisabeth respektiert die Regeln in Gegenwart ihres Mannes – wohl auch um diesen nicht in die Zwangslage einer Stellungnahme hierzu zu bringen. Tatsächlich dringt durch, dass Ludwig für manche Verhaltensweisen Elisabeths – etwa ihren Verzicht auf ungerecht erworbene Güter – Sympathie bekundete, sich aber stärker an die Standesregeln gebunden sah und ihr darum nicht folgen wollte.[31] Aus den Berichten lässt sich auch der Weg, den Elisabeth zu diesem Prunkverzicht fand, nachvollziehen. Einerseits wird deutlich, dass Elisabeth durchaus gelegentlich prunkvolle Kleidung trug, wie sie für Adelige auch aus Gründen sozialer Distinktion erforderlich war.[32] Hinweise darauf, dass sie schon als Kind aufgrund eines Gelübdes auf äußeren Prunk verzichtet habe,[33] dürften auf hagiographische Züge schon in dieser frühesten Überlieferungsschicht deuten. Die Wende von dem anfänglich ganz adelskonformen Leben zum Prunkverzicht, die Dietrich in die Anekdote von der *conversio* angesichts eines Bildes des Gekreuzigten bringt, dürfte eher durch ihre Teilnahme an liturgischen Vollzügen entstanden sein. So berichten die Dienerinnen, dass sie an Bettagen in Wollkleidern und barfuß an Prozessionen teilgenommen habe.[34] Explizit religiöses Verhalten bot auch in anderen Zusammenhängen die Möglichkeit zur Durchbrechung von Standesregeln, wie etwa das Verhalten Ortolanas, der Mutter Claras von Assisi, zeigt, die in auffälligerweise häufig außer Haus war, weil sie an Wallfahrten teilnahm.[35] Obwohl Elisabeths Verhalten offenkundig für eine Adelige ungewöhnlich war – sonst wäre es nicht in dem Bericht erwähnt worden – bewegte sie sich damit doch in einem Bereich einer vom Alltag separierbaren Sphäre, die eine Durchbrechung der Standesregeln möglich machte.[36] Erst der Transfer auf die weltlichen Bereiche, der Verzicht auf Prunk auf dem Schloss machte dieses Verhalten als alltagsgestaltendes zu einer Herausforderung für die höfische Kultur. Ein Punkt, an dem diese Spannung besonders deutlich wurde, war ihre Teilnahme an der Einsegnung der Kinder nach der Geburt, zu der sie, wie der Libellus[37] feststellt, nicht wie andere Frauen in reicher Pracht ging, sondern barfuß und in Wollkleidern.[38] Sie codierte hier ein Ereignis gewissermaßen um: Aus der festlichen Begehung des Nachwuchses wurde die Demutshaltung der durch Schwangerschaft und Geburt gezeichneten Frau; Geburt und Nachwuchs hoben sie aus dieser vor Gott gebotenen Haltung nicht hervor. Dass sie dies tat, ohne dass erwähnt wird, ob ihr Mann gegenwärtig war, ist ein Indiz dafür, dass sie hier in ähnlicher Weise wie bei der Teilnahme an Bittprozessionen die

[30] Libellus (wie Anm. 21), 22,616–23,619; vgl. Dietrich, Vita l. 2 c. 6 (Vita, hg. v. Rener [wie Anm. 29], 39).
[31] Libellus (wie Anm. 21), 19,483–487.
[32] Schröder, Leben und Alltag (wie Anm. 22), 29.
[33] Libellus (wie Anm. 21), 14,346–358.
[34] Libellus (wie Anm. 21), 25, 676–680.
[35] Feld, Franziskus (wie Anm. 19), 407.
[36] Schröder, Leben und Alltag (wie Anm. 22), 33.
[37] Vgl. zu Entstehung und Überlieferung des Libellus, Würth, Aussagen (wie Anm. 14).
[38] Libellus (wie Anm. 21), 24,658–669.

Grenzen zwischen religiöser Sphäre und weltlichem Alltag zugunsten der ersten verschob und damit zwar Anstößiges tat, offenbar aber den Standeskodex nicht in einer für ihren Mann gar nicht mehr akzeptablen Weise sprengte.

Die heikle Grenzziehung der hier zu treffenden Entscheidungen zeigt sich in einem anderen von den Dienerinnen erwähnten Detail ihrer Kleidung: Wie Clara von Assisi trug sie unter ihren prächtigen Kleidern ein offenbar als Bußkleidung zu verstehendes wollenes Gewand, „auch wenn sie golddurchwirkte Kleider oder Purpur trug".[39] Sie verband also äußere Konformität im höfischen Leben mit einer nur für sie selbst spürbaren Form der Askese, die bis dahin gehen konnte, dass sie sich noch zu Lebzeiten Ludwigs von ihren Dienerinnen schlagen ließ.[40] Dieser Vorgang drückt nicht nur die in der Geißel symbolisierte Bußaskese aus, sondern auch die tiefste Verkehrung der höfischen Verhältnisse, in denen die Dienerinnen ihren Dienst im wahrsten Sinn des Wortes durch Demütigung ihrer Herrin ausübten. Elisabeth lebte so in ihrem gesellschaftlichen Umfeld in Verhaltensweisen, deren Diastase zum höfischen Leben zunehmend unübersehbar und jedenfalls ihrem Mann sehr bewusst war, ohne aber die Grenzen ganz zu sprengen. Doch verschoben sich die Grenzen, je mehr sie für sich selbst eine asketische Haltung als leitend wählte. Das konnte gelingen, solange Ludwig die Grenzverschiebungen akzeptierte – und es wurde von Elisabeth in dieser Weise gelebt, solange sie sich in der Ehe mit ihrem Mann an diesen und sein Lebensumfeld gebunden sah. Die in den Berichten vielfach erwähnte negative Haltung der Verwandten nach dessen Tod aber zeigt, dass die implizite Kritik am Hof gespürt und hierauf reagiert wurde.

Dazu dürfte beigetragen haben, dass es jedenfalls einen Bereich des Handelns gab, an dem sie die höfischen Regeln ganz hinter sich ließ: die Krankenfürsorge. So berichten schon die Dienerinnen, dass die Landgräfin sich persönlich um einen kranken Bettler gekümmert und diesen gewaschen habe.[41] Dass dieses Verhalten in besonderer Weise Anstoß erregen musste, zeigt sich noch in einer erst spät, in der auf Elisabeth ausgerichteten Ludwig-Vita Dietrichs von Apolda berichteten Erzählung, nach der Elisabeth in Abwesenheit ihres Ehemannes sogar in ihr Ehebett einen Aussätzigen gelegt habe. Bei Heimkehr Ludwigs habe dann ihre Schwiegermutter den Landgrafen hierauf hingewiesen – dieser aber habe im Ehebett statt des Aussätzigen nur einen Kruzifix vorgefunden.[42] Diese Erzählung, die religiositätsgeschichtlich für den weiter unten auszuführenden Aspekt der Repräsentationsfrömmigkeit von großer Bedeutung ist, fasst anekdotisch zusammen, wo das Problem in Elisabeths Verhalten für das adelige Umfeld lag. Karitatives Verhalten gehörte durchaus zu adeligen Normen, freilich in indirekter Gestalt: Aus der Herrschaftszeit ist eine von Ludwig im Einvernehmen mit Elisabeth vorgenommene Hospitalsstiftung in Gotha überliefert,[43] durch die die Landgrafen ihre Fürsorge für die Untertanen ausdrück-

[39] Libellus (wie Anm. 21), 23,618f.

[40] Libellus (wie Anm. 21), 22,600–603; vgl. zu diesem von ihm „Dolorismus" genannten Phänomen Peter Dinzelbacher (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn u. a. 2000, 73.

[41] Libellus (wie Anm. 21), 17,431–442.

[42] Dietrich, Vita l. 2 c. 7 (Vita, hg. v. Rener [wie Anm. 29], 40).

[43] Wilhelm Maurer, Marburger Hospital (wie Anm. 10), 287f; Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie, Regensburg 2006, 77.

ten. Aus dieser indirekten Form der Unterstützung wurde bei Elisabeth nun die direkte Zuwendung in Nachfolge Christi und damit die eigentliche, vor allem von der Nachwelt als prägend wahrgenommene Gestaltung des religiösen Lebens. Erst in dieser direkten Nachfolge überschritt sie entschieden den Handlungsrahmen des höfischen Umfelds und wurde zu der karitativ tätigen Büßerin, die die unmittelbare Nähe des Leidens und der Leidenden suchte. Dabei setzte ein solches Verhalten schon in der Zeit auf der Wartburg ein: Konrad berichtet, dass Elisabeth, als Ludwig nach Apulien zog, nahe der Burg ein Hospital gebaut habe – was noch auf der Linie der herrscherlichen Stiftungstätigkeit zu interpretieren wäre – und dann selbst die Kranken gepflegt habe, womit sie das für Herrscher übliche Verhalten signifikant durchbricht.[44] Prägend wurde dieses Verhalten dann in ihrer Marburger Zeit, und Zeugnis davon ist der Marburger Elisabethschrein, der als frühe Quelle des Elisabethkultes dem Zyklus der Werke der Barmherzigkeit große Bedeutung zumisst.[45]

3. Buße als Movens

Elisabeth ist auch deswegen zu einer in der Moderne gut adaptierbaren Heiligen geworden, weil ihr Verhalten als diakonisch geprägt wahrgenommen werden konnte.[46] Tatsächlich spielt die Zuwendung zum Nächsten wie beschrieben, eine ganz wichtige Rolle in ihrem christlichen Leben. Die Motivation hierzu liegt aber nicht ohne weiteres in der Zuwendung zum Nächsten, sondern in der damit gegebenen Selbstdemütigung. Die Dienerinnen kennzeichnen sie schon zu Lebzeiten ihres Mannes als *religiosa, humilis et valde charitativa*,[47] benennen die karitative Zuwendung zum Nächsten also als ein Glied in einer Kette, in der der religiose Lebensentwurf als Entwurf zu einem Leben jenseits der Welt ebenso entscheidend ist wie die Demut, die *humilitas*. Diese Demut hatte eine Motivation, die sich sehr deutlich in dem schon erwähnten Bildprogramm des Marburger Schreins ausdrückt: Die Taten der Barmherzigkeit, wie sie dort dargestellt sind, haben einen klaren Bezugspunkt: Jesu Rede vom Großen Gericht in Mt 25.[48] Das bedeutet neben dem weiter unten anzusprechenden Phänomen der Repräsentationsfrömmigkeit vor allem eine deutliche eschatologische Motivation, für die es nicht nur in diesem frühen Kultzeugnis, sondern auch in den Berichten über Elisabeth Anhaltspunkte gibt: In Vorbereitung auf ihren Tod soll sie nach dem Bericht Konrads über das Jüngste Gericht und den allmächtigen Richter meditiert haben.[49] Auch wenn man unter

[44] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[45] Erika Dinkler-von Schubert, Der Elisabethschrein zu Marburg, Marburg/Witzenhausen 1974, 25f; Renate Kroos, Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 5), 180–239, 215–221.

[46] Vgl. Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht, in: JHKGV 56. 2005, 101–109, 105f.

[47] Libellus (wie Anm. 21), 16,418–424.

[48] Vgl. zur Bedeutung von Mt 25 für Elisabeth auch Ohst, Elisabeth (wie Anm. 5), 428f.

[49] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 159 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

Umständen nicht in allen Bereichen ihres Tuns eine strikte Orientierung am Jüngsten Gericht namhaft machen kann, so drückt doch dieser Hinweis in aller Deutlichkeit aus, dass es hier um eine Religiosität geht, die angesichts Jesu Christi von Selbstdemütigung und Buße geprägt ist. Für die Konkretion ihrer Bußmotivation ist man freilich auf eine Mehrstufigkeit angewiesen: Für die Marburger Zeit berichtet Konrad davon, dass Elisabeth im Blick auf ihr früheres Leben erklärt habe, „es sei für sie notwendig, dass sie auf diese Weise Gegensätzliches durch Gegensätzliches heile".[50] Dieses Zitat drückt eine ganz klare Bußmotivation aus, fällt freilich auf durch den vorausgesetzten Lebensbruch. So verstanden, wäre die Buße nicht schon bestimmend für die frühere adelige Existenz selbst gewesen, sondern erst als nachträglicher Ausgleich für diese. Bedenkt man zudem, dass Konrads Bericht jedenfalls problematisch in seiner klaren Ausrichtung auf die Heiligsprechung der ihm als Beichtvater anvertrauten frommen Frau ist, wird man mit dieser Aussage vorsichtig umgehen, zumal sie auch anderen Tendenzen, Elisabeth sekundär als Vorbild für Buße zu preisen, entspricht.[51] Gleichwohl sprechen Geißelung und auch die Kleidungswahl deutlich dafür, dass für Elisabeth die Bußmotivation entscheidend ist. Die Crux in der Aussage Konrads besteht also nicht etwa in der betonten Bußmotivation, sondern in der zeitlichen Ansetzung, die suggeriert, diese habe erst ihre Marburger Existenz geprägt. Man kann diese Aussage in doppelter Weise interpretieren: Zum einen setzte Konrad damit offenbar einen Horizont voraus, der sich echte Buße nur als *conversio morum* im Sinne einer Konversion zu einem monastischen beziehungsweise wie bei Elisabeth semireligiosen[52] Leben nach den drei evangelischen Räten vorstellen konnte. In diesem Sinne war es Konrad selbst klar und bei seinen Adressaten vorauszusetzen, dass vor der Übernahme der *grisea tunica*[53] von einer tatsächlichen Buße noch nicht zu sprechen war.[54]

Umgekehrt hatte gerade Konrad sich bemüht, Elisabeth zuvor einen Lebensweg zu ermöglichen, der innerhalb der höfischen Grenzen soweit wie möglich den evangelischen Räten entsprach, wobei der Gesichtspunkt des Gehorsams sich insbesondere im Verhältnis Elisabeths zu Konrad ausdrückte: Hierfür sprechen nicht nur die Berichte über Schläge, die sie von ihm empfing,[55] sondern auch einzelne Erzählungen: Im Libellus wird davon berichtet, dass Konrad sie einmal zu einer Predigt gerufen habe, sie aber wegen eines Besuchs der Markgräfin von Meißen nicht gekommen sei. Daraufhin habe er seine geistliche Betreuung aufgekündigt, und erst durch ihr demütiges Bitten und eine Züchtigung ihrer Mägde, denen Konrad

---

[50] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet): „*quasi mulier indubitanter prudentissima vitam suam anteactam mihi recolligens dixit, sibi necesse esse taliter contraria contrariis curare*".

[51] Der sekundäre Prologus des Libellus rühmt Elisabeth als „*Exemplum penitentie*" (Libellus [wie Anm. 21], 4,107)

[52] Vgl. Kaspar Elm, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 16), 7–28.

[53] Vgl. hierzu Libellus (wie Anm. 21), 15,394–398: „*beata Elysabeth professa fuit induens griseam tunicam de manu magistri* Conradi *de Marpurch*".

[54] Dass damit nicht an den Eintritt bei den franziskanischen Tertiaren zu denken ist, hat Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 271, deutlich gezeigt.

[55] Libellus (wie Anm. 21), 50,1331–1334.

die Schuld gab, wurde er wieder dazu bewegt, sich ihr wieder zuzuwenden.[56] Der Gehorsam gegenüber dem Beichtvater galt letztlich Christus selbst: Nach den Aussagen ihrer Dienerin Irmgard soll Elisabeth gesagt haben: „Wenn ich einen sterblichen Menschen so sehr fürchte, wie sehr muss man dann den allmächtigen Herrn fürchten, der Herr und Richter über alle ist".[57] Der irdische Gehorsam also sollte zum Gehorsam gegenüber dem himmlischen Herrn führen, und gerade darum musste er alle Standespflichten durchbrechen, so wie die oben angeführten Beispiele ihrer Gewandung das Armutsideals ausdrückten und das Gelübde der Enthaltsamkeit nach Ludwigs Tod die Keuschheit im Rahmen eines der Ehefrau möglichen Lebensentwurfes. Doch wollte Konrad dies zumindest im Nachhinein nicht unter das Signum der Buße stellen, obwohl, wie erwähnt, gerade die Art der Gewandung deutlich macht, dass es so gemeint war.

Hinter dieser Diskrepanz könnte aber neben der Orientierung an einer Auffassung, die nur die Weltabwendung als Form der Buße zu akzeptieren bereit war, auch stehen, dass in Elisabeths eigener Vita unterschiedliche Ausdrucksformen von Buße prägend waren beziehungsweise sich erst nach und nach die klare Bußhaltung im Sinne Konrads und der Armutsbewegung herauskristallisierte. Auch die Religiosität am Hofe war der Bußfrömmigkeit nicht abgeneigt. Die hier gepflegte Bußspiritualität entsprach der gängigen an einem gegenseitigen Ausgleich zwischen Adeligen und Zisterziensern orientierten Bußform.[58] Hierfür war ein wichtiger Gesichtspunkt die Förderung der monastischen Buße im Rahmen der Übertragbarkeit von Bußleistungen.[59] Das frühmittelalterliche Bußinstitut hatte in hohem Maße den Gedanken gefördert, dass die von einem Individuum geforderte Buße durch andere, insbesondere durch Mönche abgeleistet werden konnte, und im Rahmen dieser Übertragbarkeit von Bußleistungen stellten gerade die Zisterzienserklöster einen adelskompatiblen Weg dar, der es ermöglichte, das Bußleben in den Klöstern den Stiftern zugute kommen zu lassen.[60] Das bedeutete nicht, dass deswegen an den Adelshöfen nur eine Veräußerlichung der Buße gegeben gewesen wäre: Hierzu waren die sozialen Netzwerke zwischen den Mönchen und den Adeligen viel zu eng. Die zisterziensische Frömmigkeit strahlte auch auf die sie fördernden Höfe aus und konnte so Buße als eine auch die dortige Lebensweise prägende Haltung hervorrufen. Ein geradezu schlagender Beleg hierfür ist neben dem Leben von Elisabeths Tante Hedwig von Schlesien[61] auch die Tatsache, dass Ludwig ja das Kreuz auf sich nahm, was seiner-

---

[56] Libellus (wie Anm. 21), 26,737–27,757.

[57] Libellus (wie Anm. 21), 69,1890–1893: „*Si hominem mortalem tantum timeo, quantum dominus omnipotens est timendus, qui est dominus et iudex omnium*".

[58] Zur franziskanischen Frömmigkeit am Thüringer Hof vgl. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 244.

[59] Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 630–644

[60] Vgl. hierzu und auch zu dem damit verbundenen äußeren Nutzen Isnard Wilhelm Frank, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf ²1990, 124.

[61] Vgl. Wilhelm Maurer, Die heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit, in: ders., Kirche und Geschichte (wie Anm. 9), 320–332, 323. Dass Elisabeth allerdings „völlig aus der überlieferten bernhardinischen Frömmigkeit zu erklären" sei (ebd. 328), überspannt die Aussagekraft dieser Analogie zwischen neuer und tradierter Frömmigkeit.

seits auch eine Form der Buße war.[62] Buße als Lebensgestaltung also war dem höfischen Umfeld, in dem Elisabeth sich bewegte, durchaus nicht fremd, ihre Orientierung an einer solchen Haltung konnte an Vorhandenes anknüpfen, wurde freilich, vermutlich durch die Begegnung mit den Franziskanern und der durch diese repräsentierten alternativen Lebensform, radikalisiert. Die Begegnung mit ihnen brachte Elisabeth auf einen Weg, auf dem sie sich zwar unter Anleitung Konrads um eine Kompatibilität mit adeligen Lebensformen bemühte, letztlich aber diese Normen sprengte. Dieser komplexe Vorgang hat sich möglicherweise, sei es in einer zuspitzenden Deutung Konrads, sei es in Elisabeths Selbstwahrnehmung in dem Satz niedergeschlagen, sie müsse im Blick auf ihr früheres Leben Gegensätze durch Gegensätzliches heilen. Der spirituelle Weg Elisabeths erscheint somit nicht von vorneherein als ein Bruch mit den an ihrem Hof geltenden Lebensnormen, sondern als deren Radikalisierung, die sie freilich schließlich in den Bruch mit ihnen führte – und wohl erst hierdurch ihre Anerkennung als Heilige ermöglichte, weswegen Konrad den Bruch stärker akzentuiert haben mag, als dies der tatsächlichen Entwicklung entsprach.

Tatsächlich konnte sie sich nun in mehrfacher Hinsicht reiner den evangelischen Räten widmen: Das geleistete Gelübde der Keuschheit konnte nun, nach dem Tod des Mannes, seine Erfüllung finden. Und auch der Gehorsam gegenüber Konrad blieb, wobei man vorsichtig mit der genauen Einordnung dieses Gehorsams sein muss. Elisabeth selbst hat das Verhältnis zu Konrad sehr weitreichend interpretiert: Nach Aussage ihrer Dienerin Irmgard habe sie sich lieber Konrad unterwerfen wollen als einem bedeutenden Bischof, weil er, Konrad, ganz und gar ein Bettler gewesen sei.[63] Diese Aussage, so früh sie überliefert ist, stellt doch schon eine deutliche Spiritualisierung dieses Verhältnisses dar, dessen durchaus anderer Charakter ebenfalls aus dem Libellus hervorgeht: Im Libellus wird nämlich berichtet, dass der Papst selbst, Gregor IX. Konrad zum Verteidiger Elisabeths bestellt habe.[64] Er war also nicht nur deswegen geeignet als ihr spiritueller Begleiter, weil er selbst spirituell der Armutsbewegung zuzuordnen war – ein angesichts eines durchaus mächtigen Inquisitors ohnehin fragwürdiges Bild –, sondern weil er den besonderen päpstlichen Schutz vermitteln und so Elisabeth auch gegenüber den Anfeindungen durch ihre eigenen Adeligen wirksam schützen konnte. Elisabeth, die Arme und Verachtete, war durchaus nicht nur schutzlos, die spätere Hervorhebung als Heilige, die ironischerweise nach der vielfach berichteten Ablehnung durch die ludowingische Verwandtschaft nicht zuletzt durch das adelige Netzwerk getragen und vorangetrieben wurde, dem sie angehörte,[65] war durchaus vorbereitet, indem sie schon zu Lebzeiten die Auf-

[62] Vgl. hierzu Stefan Tebruck, Militia Christi – Imitatio Christi. Kreuzzugsidee und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth (wie Anm. 14), 137–152, zu den weltlichen Hintergründen dieser Entscheidung s. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 239, der darauf verweist, dass die mit dem Kreuzzug verbundene unmittelbare Unterstellung unter den Papst auch einen Schutz vor dem Zugriff des Erzbischofs von Mainz darstellte, mit dem sich die Ludowinger im Konflikt befanden.

[63] Libellus (wie Anm. 21), 69,1878–1886.

[64] Libellus (wie Anm. 21), 46,1238–1241.

[65] Vgl. zur politischen Dimension der Entstehung des Kultes Matthias Werner, Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmarin-

merksamkeit des Papstes selbst gefunden und dessen Schutz durch Konrad von Marburg vermittelt bekommen hatte. Eine rein spirituelle Deutung dieses Verhältnisses griffe damit deutlich zu kurz und drückt doch aus, welche Bedeutung zunehmend der dritte Punkt der evangelischen Räte, die Armut, für Elisabeth gewonnen hat.

Tatsächlich stellen gerade hier der Tod Ludwigs und der – über ein paar kleinere Zwischenstationen vermittelte – Wechsel von der Wartburg nach Marburg den wohl entscheidenden Bruch nicht nur für Elisabeths Vita, sondern auch für ihre Spiritualität dar. Dies gilt natürlich zunächst rein äußerlich: Der Wunsch, als Bettlerin zu leben, den Elisabeth nach dem Bericht Konrads nach Ludwigs Tod gehabt hatte,[66] ging nun, wiederum unabhängig von der Frage, ob es sich hier um hagiographische Rückprojektion handelt oder echte Erinnerung, in Erfüllung. Die dadurch erreichte lebensbestimmende Rolle der Armut bedeutete, dass sie nun in die Achse von Elisabeths Leben eintrat, während in ihrer höfischen Zeit das Leben in Armut vorwiegend Ausdruck einer innerhalb dieser Lebensform möglichen asketischen Haltung und spirituellen Grundlegung war: In den Armen, so erklärte Elisabeth, wiederum nach Konrads Bericht, erfahre sie insbesondere Weise Demut und Gnade.[67]

Armut und Buße: Das waren die Eckpfeiler, denen ihr Leben nun folgen sollte. Die Armut wurde dabei freilich in einer Weise sozial geformt, die immer noch die Herkunft aus adeligem Hintergrund erkennen ließ: Ausdrücklich ließ Konrad ihr eine kleine Dienerschaft (*familia*), die aus einem Knecht zur Führung der Geschäfte, aus einer frommen Magd zur Mehrung ihrer Demut und einer unfreundlichen Witwe zur Mehrung ihrer Geduld bestand.[68] Das war zwar allenfalls ein kleiner Hofstaat, aber, bei aller Einschränkung in der Charakterisierung insbesondere der Witwe, eben doch eine gewisse dienende Umrahmung für die, die gleichwohl in ihrem Leben hauptsächlich Dienerin der Armen war und sein wollte.[69] Man wird das Bild von der armen Elisabeth nicht als absolutes nehmen dürfen, sondern als eines, das auch noch in ihrer Marburger Existenz seine eigentümliches Profil aus dem Kontrast zu ihrer adeligen Herkunft und den damit gegebenen Möglichkeiten empfing. Auch wenn sich ihre Bußspiritualität durch eine zunehmende Grundlegung in einer sich karitativ äußernden Armut gewandelt hatte, blieb die mühsame Grenzziehung zu ihren Standesrechten erhalten. Doch war diese nun so erfolgt, dass Elisabeth nach den Maßstäben des 13. Jahrhunderts eben diese Privilegien gänzlich

---

gen 1994, 449–540; vgl auch, stärker auf die spirituelle Bedeutung Elisabeths für die adeligen Nachfahren ausgerichtet, Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, 196f. Die Bedeutung der adeligen Netzwerke gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der Wartburg-Tagung 2006 im Rahmen der Vorbereitung der Elisabeth-Ausstellung 2007 auf der Wartburg, deren Ergebnisse in Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth (wie Anm. 14), zu finden sind. Angenendt weist a. a. O. 97 darauf hin, dass von sechs im Mittelalter heiliggesprochenen Frauen vier aus dem Hochadel kamen. Vgl. auch Norbert Wolf, Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder, Stuttgart 2004, 178.

[66] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[67] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[68] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

[69] Maurer, Marburger Hospital (wie Anm. 10), 292f, deutet diesen Wechsel in Elisabeths Personal im Sinne einer Hinentwicklung zu einer klösterlichen Gemeinschaft. Das entspricht aber nicht der zeitgenössischen Wahrnehmung: Der anonyme Brief über den Tod Elisabeths unterscheidet klar „*religiosae (...) et eius familia*“ (Huyskens, Quellenstudien [wie Anm. 18], 149); zur Fortdauer adeliger Verhaltensweisen bei Elisabeth auch in Marburg s. Würth, Aussagen (wie Anm. 14), 38.

aufgegeben hatte. Und dadurch hatte sie, so berichtet Konrad, ein Leben erreicht, das so vollkommen war, dass sie, als sie vor ihm die Beichte ablegen wollte, nichts zu berichten hatte.[70] Zweifellos geht auch diese Bericht auf das Anliegen zurück, die Seligsprechung zu erreichen und drückt zugleich genau die damit verbundene Erwartung der Vollkommenheit aus. Diese aber hat ihrerseits einen christologischen Grund.

4. Nachfolge und Präsenz Christi

Auch mit einer Einordnung als karitative Büßerin ist die Spiritualität Elisabeths erst begrenzt erfasst. Denn dieses asketische Bußleben dient dem einen vorrangigen Ziel: Christus nachzufolgen, das sich wiederum erst in der ganz auf die Semireligiosität ausgerichteten Marburger Lebensweise erfüllen konnte. Während freilich in der modernen Vorstellung von Nachfolge der Aspekt einer Unterscheidung des beziehungsweise der Nachfolgenden von dem, dem nachgefolgt wird, dominiert, geht es in der mittelalterlichen Spiritualität gerade in der Nachfolge um ein Präsentwerden Christi selbst. Die mittelalterliche Religiosität ist durchzogen von einer Spiritualität der Repräsentationsfrömmigkeit,[71] die auf vielfache Weise die Durchdringung der hiesigen Welt durch das Heilige, vor allem aber durch den heiligen Christus selbst in den Mittelpunkt ihres Handelns und ihrer Andacht stellt. Am Augenfälligsten wird diese Form der Repräsentation in der Erzählung der Stigmatisierung des Franz von Assisi,[72] die ungeachtet der Frage ihrer Historizität ausdrückt, dass hier, in den Alvernerbergen, in Franz Jesus Christus selbst präsent geworden ist.

Für Frauen stellte sich die Frage des Präsentwerdens anders: Der Gedanke, dass in einer Frau Christus selbst präsent werden konnte, war weniger selbstverständlich als das Präsentwerden im Mann, das durch die sazerdotale Amtstheologie ohnehin schon im Denkhorizont als Möglichkeit vorgegeben war. So akzentuiert schon von früh an die Verehrung Elisabeths die Repräsentation Christi in ganz eigentümlicher Weise: Es ist das Objekt der Zuwendung, in dem Christus präsent wird. Wenn die Reliefs des Marburger Elisabethschreins als frühes Zeugnis der Elisabethverehrung die Werke der Barmherzigkeit wiedergeben, so hat dies, wie oben gezeigt, mit einer Aktualisierung von Mt 25 und damit der von Elisabeth selbst offenbar betonten Richterfunktion zu tun. Die Rede vom großen Gericht in Mt 25 aber ist geprägt von dem Grundgedanken: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Im Objekt der Zuwendung wird Christus präsent. Eindrücklich schildert diesen Aspekt der Frömmigkeit eine später hinzugewachsene Legende, die oben schon erwähnte Schilderung, wie in Elisabeths Ehebett an Stelle des Leprösen wunderhaft ein Kruzifix erscheint. Christus selbst identifiziert sich so mit dem Kranken, den Elisabeth gepflegt hat, und gerade dies

[70] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 159 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet); 148 (Brief über den Tod der heiligen Elisabeth – aufgrund der Beichtsituation kann selbstverständlich auch dieser Bericht nur auf Konrad zurückgehen).

[71] Vgl. hierzu Leppin, Repräsentationsfrömmigkeit (wie Anm. 4).

[72] Vgl. hierzu Volker Leppin, Die christliche Mystik, München 2007, 80–83.

könnte der Grund dafür sein, dass Elisabeth in den Armen Demut und Gnade findet. Sie sind Ort der Begegnung mit Christus.

Doch, und gerade dies macht vielleicht die größte Stärke Elisabeths aus, diese gendertypische Fortweisung der Christusidentität von ihr selbst auf das Objekt ihres Tuns, die ihre Hagiographie mit dem wirkmächtigen Schrein prägt, war in ihrem Leben wie auch in der ihr geltenden Hagiographie nur *ein* Zug der Repräsentation Christi. Tatsächlich gab es für sie auch andere Formen der Nähe zu Christus. Bedeutsam ist hier der visionäre Zug ihres Lebens:[73] Wiederholt hat sie beim Gebet Visionen empfangen,[74] und in durchaus typischer Weise[75] wurde für sie die Eucharistiefeier zu einem Ort, der Visionen auslöste: So soll sie einmal beim Blick auf den Altar in den Zustand der „Beschauung" entrückt worden sein und ausgerufen haben: „So, Herr, willst du mit mir sein, und ich will mit dir sein, und niemals will ich von dir getrennt werden"[76]. Wie im Falle der Stigmatisation des Franz grenzt diese Formulierung an mystische Frömmigkeit.[77] Eindeutiger zu fassen ist freilich eine Charakteristik als Visionärin, zumal sie selbst auch eine Vision schildert: „Ich sah den Himmel offen und ihn, den süßen Jesus, meinen Herrn, der sich mir zuneigte und mich tröstete in den verschiedenen Ängsten und Qualen, in denen ich befangen war. Und als ich ihn sah, war ich froh und lachte; als er aber sein Antlitz abwandte, als ob er zurückkehren werde, weinte ich. Dann erbarmte er sich meiner, wandte mir wieder sein klares Antlitz zu und sagte: ‚Wenn du mit mir sein willst, will ich mit dir sein.' Ich gab ihm Antwort."[78] Diese visionären Züge konnten sich bis zur Prophetie steigern. So hat, wohl anknüpfend an eine Notiz Konrads, Dietrich von Apolda eine Vision geschildert, aufgrund deren Elisabeth trotz Gesundheit ihren baldigen Tod verkündete: Christus erschien ihr in einer Vision und sagte „Meine Geliebte, komm in die Wohnungen, die für dich von Ewigkeit vorbereitet sind!"[79] Die hier visionär ausgedrückte und in Fülle für das Eschaton erwartete Begegnung mit Christus nahm nach den frühen Berichten auch weiterreichende, wiederum an mystische Züge erinnernde Dimensionen an: So soll ihr Gesicht von Licht durchdrungen gewesen sein,[80] und mehrere Berichte erzählen davon, dass in ihrer Todesstunde undefinierbare Laute aus ihrer Kehle gedrungen seien, die die Berichtenden

---

[73] Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 260f.

[74] Libellus (wie Anm. 21), 37,1080–1082.

[75] Vgl. Volker Leppin, Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: ZKG 112. 2001, 189–204.

[76] Libellus (wie Anm. 21), 36,1044–1047: „*Ita domine tu vis esse mecum et ego volo esse tecum et numquam volo a te separari*".

[77] Zum Verständnis von Mystik s. Leppin, Christliche Mystik (wie Anm. 72), 7–13; zur Bedeutung für Elisabeth jüngst auch Reber, Elisabeth (wie Anm. 43), 124–129; Thomas A. Seidel, Die heilige Elisabeth in Erfurt, in: Lothar Schmelz/Thomas A. Seidel (Hgg.), Die heilige Elisabeth in Erfurt. Eine historische und sakralkünstlerische Spurensuche, Erfurt 2007, 9–23, 12.

[78] Libellus (wie Anm. 21), 36,1055–37,1068: „*Vidi celum apertum et illum dulcem Jesum dominum meum inclinantem se ad me et consolantem me de variis angustiis et tribulationibus, que circumdederunt me, et cum vidi eum, iocunda fui et risi, cum vero vultum avertit, tamquam recessurus, flevi. Qui misertus mei iterum vultum suum serenissimum ad me convertit dicens: Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum.*"

[79] Dietrich, Vita l. 8 c. 1 (Vita, hg. v. Rener [wie Anm. 29], 109).

[80] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 159 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet).

immer wieder im Sinne eines Durchwirktseins Elisabeths durch die jenseitige Wirklichkeit interpretierten.[81]

Auch in diesem Näherrücken freilich blieb ihr Christus Gegenüber. Doch gibt es auch Hinweise, dass Elisabeth sich selbst als Repräsentantin Christi verstanden hat und ihr zum Teil ihre Hagiographen darin gefolgt sind. Solche Züge gehen sicher von dem Ruf in die Nachfolge aus, aber die Identifikation mit Christus ging in frappanter Weise weiter: Am Gründonnerstag hat sie für sich das Ritual der Nachahmung von Christi Fußwaschung der Jünger adaptiert,[82] und am weitesten reichte nach den frühen Berichten die Identifikation mit Christus kurz vor ihrem Tod: Als sie angesichts ihres Sterbens weinende Ordensleute sah, sagte sie zu diesen in offenkundiger Anlehnung an die Worte Jesu in Lk 23,28: „Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern über euch weint!"[83] Die gebürtige Königstochter und sterbende Semireligiose identifiziert sich mit dem auf die Passion zugehenden Christus. Hier mag auch antike Hagiographie mitschwingen, die das Leben der Märtyrer selbstverständlich im Sinne der Passion Christi stilisierte und so auch die Heiligenviten des Mittelalters prägte. Aber gerade der Verlust des eigentlichen Passionscharakters mit Verurteilung und Hinrichtung unterstreicht das identifikatorische Moment solcher Aussagen, die, ganz wie jene Aussagen über antike Märtyrer bedeuten: Diese Heilige stellt eine Repräsentation Christi dar. Das, was sich von ihrer Glaubenswelt rekonstruieren lässt, ist damit ein Beispiel für die intensive Wirkung der Repräsentationsfrömmigkeit im Mittelalter, die einen eigentümlichen Steigerungsbogen umfasst: Der klar erkennbare Zug der Christusnachfolge ist mehr als die diakonische Zuwendung zum Anderen, er dient dazu, im Nächsten Christus nahe zu werden – und steigert sich schließlich dazu, dass Elisabeth selbst als Repräsentantin Christi erfahren wurde.

---

[81] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 160 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet); Libellus (wie Anm. 21), 77,2112–2117; Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 149 (Brief über ihren Tod).

[82] Libellus (wie Anm. 21), 31,887–889; vgl. zur Bedeutung dieses Aktes als „Christusnachahmung" Dinkler-von Schubert, Elisabethschrein (wie Anm. 45), 25. Er war nicht auf bischöfliches Handeln reduziert, sondern wurde von vielen Ordensgemeinschaften praktiziert (s. Angenendt, Geschichte der Religiosität [wie Anm. 59], 411–414).

[83] Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 160 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysabet): „*Filie Iherusalem, nolite flere super me, sed super vos flete*".

Die Transformation der Heiligen

Zur Elisabeth-Rezeption in der hessischen Reformation

Von Gury Schneider-Ludorff

Landgraf Philipp von Hessen ließ am 18. Mai 1539 den Schrein der heiligen Elisabeth öffnen, die Gebeine herausnehmen und an einen geheimen Ort bringen. Der Bericht des Deutschen Ordens, dem die Obhut der Gebeine in der Elisabeth-Kirche seit Jahrhunderten aufgetragen war, spiegelt das Entsetzen und das Unverständnis darüber wider, wie der Landgraf sich erlaubt hatte, mit den Gebeinen der Heiligen und Patronin des Landes Hessen umzugehen.[1] Nach einem feierlichen Gottesdienst in der Marburger Elisabeth-Kirche habe der Landgraf befohlen, die Sakristei zu öffnen. Er sei dabei nicht alleine gewesen, sondern in Begleitung von über hundert Personen, unter denen einige Professoren und Vertreter der neu gegründeten Universität Marburg, so auch der Rektor Johannes Eisermann, weiterhin der Hoftheologe Adam Krafft[2] sowie zahlreiche hessische Adelige und Vertreter des Bürgertums waren. Trotz der wiederholten Bitten des Landkomturs des Deutschen Ordens, die Totenruhe nicht zu stören, habe der Landgraf auf die Öffnung des Schreines gedrungen.

Die weiter beschriebenen Szenen entbehren einer gewissen Situationskomik nicht, die sich im Hin und Her zwischen Weigerung der Schlüsselherausgabe durch die Vertreter des Deutschen Ordens und den spöttischen Bemerkungen des Landgrafen ergab. Detailreich und bis in die wörtliche Wiedergabe der scharfen Auseinandersetzungen zeigt sich hier das Anliegen des Berichtes, das Verhalten der Ordensleute gegenüber dem Landgrafen als rechtmäßig darzulegen. Verhindern konnten sie dessen Vorgehen freilich nicht. In einem Gewaltakt wurde der goldene Schrein schließlich aufgebrochen. Der Landgraf ließ die Gebeine und das prächtige Kopf-

[1] Bericht des Deutschen Ordens, abgedruckt in: Günther Franz (Hg.), Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte Bd. 2, Marburg 1957, Nr. 388 A.

[2] Adam Krafft, geboren 1493 in Fulda, gestorben 1558 in Marburg, hatte an der Universität Erfurt 1512 studiert und sich dort dem Humanismus angeschlossen. 1519 lernte er bei der Leipziger Disputation Martin Luther und Philipp Melanchthon kennen. 1523/24 wirkte er als Prediger in Fulda, 1524 in Hersfeld. Am 15. 8. 1525 berief ihn Philipp von Hessen zum Hofprediger und Visitator. 1527 wurde er Professor an der neugegründeten Universität Marburg. Zugleich wirkte er als Generalvisitator der hessischen Kirche an der Reformation der Klöster, an der Einrichtung des Gemeinen Kastens, an der Gestaltung der hessischen Gottesdienstordnung und an der Abfassung des Marburger Gesangbuchs mit. Vgl. dazu: Heinrich Steitz, Geschichte der EKHN, Darmstadt 1977; Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig 2006.

reliquiar aufs Schloss bringen und es wenig später ohne den Schädel dem Orden wieder zustellen. Damit machte er deutlich, worum es ihm eigentlich ging: um die sterblichen Überreste der Ahnin und nicht um die kostbaren Einfassungen und Gefäße, womit er einem möglichen Vorwurf der eigenen Bereicherung entgegentrat.[3]

Mag bei dieser spektakulären Symbolhandlung der schon seit langem gehegte Wunsch des Landgrafen, die Sonderstellung des Ordens abzubauen, eine entscheidende Rolle gespielt haben,[4] handelt es sich doch bei der Beseitigung der Elisabethreliquien um einen tiefen Eingriff in die überkommene Frömmigkeit der Zeit und einen radikalen Bruch mit der landgräflichen Familientradition und Herrschaftslegitimation.[5]

Dies bedurfte einer eingehenden theologischen Begründung. Interessant in diesem Zusammenhang ist ein weiterer überlieferter Augenzeugenbericht, der eben diese Handlung des Landgrafen theologisch deutete und rechtfertigte: So begründete der hessische Hoftheologen Adam Krafft das Agieren des Landgrafen mit dessen neuem Glauben. Erstens orientiere sich der Landgraf an der Heiligen Schrift und lehne aufgrund der Aussagen von Dtn 6,13 die Heiligenverehrung grundsätzlich ab, da nur Gott allein zu verehren und ihm allein zu dienen sei. Zweitens sei die Beseitigung der Reliquien zur Ehre Jesu Christi geschehen als des einzigen Vermittlers der Menschen. Drittens wolle der Landgraf das Wiederaufleben des Heiligenkultes verhindern, der als eine Form des Aberglaubens nicht wieder erstehen solle.[6]

Adam Krafft lieferte also eine genuin reformatorische Deutung des Geschehens, die die Beseitigung der Reliquien mit der Ablehnung der überkommenen kirchlichen Tradition zugunsten der Heiligen Schrift (sola scriptura) und dem Glauben an Christus allein (solus christus) begründete. Damit ist der Reliquienkult als Aberglaube markiert, den ein frommer Landesherr, der sich für die religiösen Belange der Untertanen vor Gott verantwortlich wusste, zu unterbinden, ja abzuschaffen hatte.

Mit dieser Aktion schob der Landgraf der Heiligenverehrung nun endgültig einen Riegel vor, nachdem er bereits 1528 die Versiegelung der Sakristei erzwungen hatte. Allerdings bedeutete dies nicht, dass Elisabeth dem Vergessen anheim gestellt wurde. Der Beitrag wird zeigen, dass die mittelalterliche Heilige in der hessischen Reformation eine Transformation erlebte, die bestimmte Attribute akzentuierte und reformatorisch umdeutete. Um dies zu veranschaulichen, soll zunächst die Rolle der Elisabeth in der Tradition des hessischen Landgrafenhauses skizziert werden. In einem

---

[3] Vgl. dazu auch den Bericht von Adam Krafft, abgedruckt in: Günther Franz, Urkundliche Quellen, Nr., 388 C (wie Anm. 1).

[4] Vgl. dazu Katharina Schaal, Das Deutschordenshaus Marburg in der Reformation. Der Säkularisierungsversuch und die Inventare von 1543, Marburg 1996.

[5] Zum Umgang mit den Elisabethreliquien vgl. die instruktive Studie von Thomas Franke, Zur Geschichte der Elisabethreliquien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Katalog zur Ausstellung, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 167–170. Zur Familientradition vgl. Karl E. Demandt, Die hessische Erbfolge in den Testamenten Landgraf Philipps des Großmütigen und der Kampf seiner Nebenfrau um ihr Recht, in: HJLG 17. 1967, 138–190.

[6] Vgl. dazu den Bericht von Adam Krafft (wie Anm. 3).

zweiten Teil wird den Veränderungen unter Philipp von Hessen nachgegangen, um dann in einem dritten Teil zusammenfassend die Transformationen aufzuzeigen.

1. Die Vieldeutigkeit der mittelalterlichen Heiligen

1.1. Elisabeth als königliche und wundertätige Heilige des Deutschen Ordens

Vielfältig sind die Legenden um Elisabeth, die als Tochter des Königs von Ungarn in früher Kindheit am Thüringer Hof auf der Wartburg, also an einem der bedeutenden Höfe jener Zeit, aufwuchs.[7] Nach dem Tod ihres Mannes Ludwig gab sie jedoch alles auf, was ihr ihre Herkunft, ihre Ehe und die Stellung bei Hofe an Lebensstandard garantiert hatten. Sie wählte stattdessen ein Leben des Verzichts und der Armut und der völligen Hingabe an die Armen und Elenden, die sie in ihrem Marburger Hospital selbst versorgte, bis sie nach wenigen Jahren entkräftet zusammenbrach und erst 24-jährig verstarb.

Eine Fürstin, die sich von ihren ständischen Verpflichtungen abwandte, um in der konsequenten Nachfolge Christi den Armen und Elenden zu dienen, beeindruckte die Zeitgenossen so sehr, dass Elisabeth bereits nach kurzer Zeit heilig gesprochen wurde.[8] Das Hospital, das sie gegründet hatte, wurde dem Deutschen Orden in Obhut gegeben, ebenso ihre Gebeine, die rasch zum Ziel von Heiligenverehrung und Wallfahrt wurden.[9]

Der Deutsche Orden tat zunächst alles, um den Kult um die Elisabethreliquie in seiner Kirche zu befördern, befand er sich doch im Umbruch, da seine beiden Hauptaufgaben der Krankenpflege und der Heidenmission nach dem Ende der Kreuzzüge obsolet geworden waren. Mit den Elisabethreliquien wurden der Deutsche Orden zu einer wichtigen Institution in Marburg. Allerdings traten die Ideale des Ordens und die der Elisabeth zunehmend in Widerspruch, da der Orden, dessen Mitglieder überwiegend dem Adel entstammten, nur wenig mit dem Entäußerungs-

---

[7] Vgl. dazu Fred Schwind, Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth, in: Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Katalog zur Ausstellung, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 29–44. Zur heiligen Elisabeth vgl. auch Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: Ders., Kirche und Geschichte, Bd. II, Göttingen 1970, 231–283. Ders., Die Heilige Elisabeth und ihr Marburger Hospital, in: Ders., Kirche und Geschichte, Bd. II, 284–319; Ders., Die Heilige Elisabeth im Lichte der Frömmigkeit ihrer Zeit, in: Ders., Kirche und Geschichte, Bd. II, 321–332. Vgl. auch Johannes Schilling, Elisabeth von Thüringen – eine Mystikerin?, in: Ders. (Hg.), Mystik, Religion der Zukunft – Zukunft der Religion? Leipzig 2003, 9–24.

[8] Vgl. Josef Leinweber, Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahr 1234. Der Kanonisationsprozess der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Katalog zur Ausstellung, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 128–136.

[9] Vgl. dazu Hartmut Bookmann, Die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg und die frühe Ordensgeschichte, in: Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Katalog zur Ausstellung hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 151–166; Thomas Franke, Zur Geschichte der Elisabethreliquien, 167f. (wie Anm. 5).

ideal Elisabeths anfangen konnten. So nimmt es nicht wunder, dass der Deutsche Orden dann auch maßgeblich an der Umdeutung der Heiligen beteiligt war, indem er immer weniger ihre Armut und Aufopferungsbereitschaft betonte, wie es der Selbstdeutung Elisabeths entsprochen hätte, sondern vielmehr die königliche Herkunft. Diese Akzentuierung der königlichen Herkunft setzte sich auch in der Ikonographie des Deutschen Ordens durch, indem man die Heilige zunehmend in königlich-selbstbewusster Pose, in kostbarer Kleidung samt Krone zur königlich-wundertätigen Ordensheiligen profilierte.

Nach Abschluss des Kirchenbaus wurden die Elisabethwallfahrten zum Grabe der Heiligen dann auch nicht mehr in diesem Maße gefördert. Hinzu kam die Konkurrenz der neuen Wallfahrtsstätten, so dass die Elisabethwallfahrt im 14. Jahrhundert für die breiten Bevölkerungsschichten bedeutungslos wurde.[10] Nicht jedoch für den Adel – und hier ist eine deutliche ständische Verschiebung der Elisabethverehrung zu konstatieren: Gerade seitens des hessischen Adels und der Landgrafenfamilie avancierte die Heilige zur wichtigsten Legitimationsfigur, die zentral wurde auch für eine dynastische Frömmigkeitskultur, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts zunahm, wie die Besuche der Fürstinnen und Fürsten des Hessischen Hauses beim Deutschen Orden und der Heiligen Elisabeth zeigen.

1.2. Elisabeth als königliche Heilige und Schutzpatronin der hessischen Landgrafenfamilie

Dies kam jedoch nicht von ungefähr. Schon die Tochter Elisabeths, Sophie von Brabant, hatte nach dem Aussterben des thüringischen Landgrafenhauses 1247 die Erbansprüche auf dessen Gebiet für ihren Sohn Heinrich durchsetzen wollen und sich dabei auf die Tatsache berufen, dass sie die Tochter der Heiligen sei.[11] Sie rief damit eine Elisabeth-Verehrung des Hessischen Landgrafenhauses ins Leben. Diese lässt sich am Beispiel der Titulaturen der Hessischen Landgrafen nachweisen, die sich bis etwa 1377 als Enkel und Urenkel der Heiligen bezeichneten. Weiterhin finden sich Hinweise und Abbildungen der Elisabeth in den fürstlichen Siegeln. Programmatisch war aber auch, dass in jeder Generation eine Tochter des Landgrafenhauses den Namen der Heiligen trug. Damit wurde die Heilige als Hauptfrau des Landgrafenhauses vereinnahmt. Dass die Verehrung der Elisabeth im Rahmen der persönlichen Frömmigkeit der Fürstenfamilie zunahm, zeigen auch deren zahlreichen Besuche beim Deutschen Orden in Marburg, die im 15. Jahrhundert gerade in den 70er und 80er Jahren vielfältig nachzuweisen sind.[12]

Just in jener Zeit sind, was die Frömmigkeit betrifft, auch aus der Genderperspektive bemerkenswerte Formen der Verehrung der Elisabeth seitens der Land-

---

[10] Vgl. dazu und zum Folgenden: Karl E. Demandt, Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth, HJLG 22. 1972, 112–155, hier: 138: Neben die alten Großwallfahrtsstätten des Abendlandes Rom und Santiago de Compostela in Spanien traten neue Wallfahrten. Diese verdrängten die alten Ziele zunehmend. So stellt in Hessen die Bluthostie in Gottsbühren im 14. Jahrhundert für einige Jahrzehnte lang die Elisabethwallfahrt völlig in den Schatten.

[11] Vgl. dazu Ernst Vogt, Zur Geschichte Heinrichs I. von Hessen, in: ZHG 43. 1909, 322ff.

[12] Vgl. Karl E. Demandt, Verfremdung und Wiederkehr, 140f (wie Anm. 10).

grafendynastie zu beobachten. Zum einen die Verwendung der Mantelreliquie der Heiligen, die in der Sakristei der Deutschen Ordenskirche verwahrt wurde. Diesen Mantel lieh man den hochgestellten Persönlichkeiten aus, wenn eine Entbindung bevorstand.[13] Man sagte diesem Mantel der Heiligen die wundertätige Erleichterung der Geburt nach. Solche Übersendungen des Mantels der Heiligen Elisabeth sind im 15. Jahrhundert mehrfach belegt und sie erfolgten nur an gräfliche oder fürstliche Häuser, allerdings nicht an Wettinerinnen, sondern immer nur an die Frauen des Hessischen Landgrafenhauses des Hauses Brabant.

Eine Parallele dazu bietet zum Zweiten das Glas der Elisabeth, das zusammen mit Gürtel und Löffel der Elisabeth auf Seiten der Wettiner zur Geburtshilfe verschickt wurde und durch den Herzog der Wettiner, Wilhelm III., und dessen Ehefrau Katharina von Brandenstein als Reliquie aufbewahrt wurde.[14] Auch diese wurden auf Anfrage versandt an schwangere Frauen aus der Wettiner Verwandtschaft. Diese Reliquie wurde mindestens zweimal an sächsische und zweimal an brandenburgische Kurfürstinnen, Herzoginnen oder Markgräfinnen versandt, immer aber an Mitglieder des wettinischen Hauses. Beide Herrscherhäuser bedienten sich also jeweils der heiligen Elisabeth, um die eigene Dynastie zu befördern.

Es zeigt sich jedoch auch, dass gerade die hessischen Landgrafen sich mit den wundertätigen Reliquien der Heiligen zum Erhalt ihrer Dynastie nicht zufrieden gaben, sondern Elisabeth selbst mit der eigenen Dynastie und ihrer aufstrebenden Territorialherrschaft identifizieren wollten.

1.3. Die königliche Heilige als Patronin des entstehenden hessischen Territorialstaats

Nicht nur als Hausheilige und Garantin der hessischen Dynastie wurde Elisabeth bemüht, sie avancierte schließlich zur Staatspatronin. Dies lässt sich in den Münzprägungen der Hessischen Landgrafen seit Ende des 14. Jahrhunderts erkennen.[15] So zeigt die älteste Darstellung auf Münzen den Kopf der Heiligen mit dem Witwenschleier und der Krone. Unter Landgraf Wilhelm I. (1471–1493) erscheint dann nur noch das gekrönte Haupt der Heiligen. Auf einer Talerprägung von 1502 des Landgrafen Wilhelm II. (1493–1509) erscheint Elisabeth dann in der Rolle der Staatspatronin des Landes: Elisabeth wird mit Krone und Kirche dargestellt. Diese Deutung hält sich bis zur Reformation durch.

---

[13] Vgl. ebd. Zur Mantelreliquie vgl. Friedrich Küch, Der Schatz der Elisabethkirche zu Marburg, in: Hessenland 43. 1934, 5–12. Vgl. dazu auch Klaus Krüger, Elisabeth von Thüringen und Maria Magdalena. Reliquien als Geburtshelfer im späten Mittelalter, in: ZVThG 54. 2000, 75–108.

[14] Vgl. dazu Robert Koch, Der Glasbecher der heiligen Elisabeth in Coburg, in: Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Katalog zur Ausstellung, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 272–284; Bernd Moeller, Eine Reliquie Luthers, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Jahr 1982, 33–56.

[15] Vgl. dazu Demandt, Verfremdung und Wiederkehr, 129ff (wie Anm. 10).

2. Philipp von Hessen und die Deutung Elisabeths in der hessischen Reformation

Zunächst ist auffällig, dass Philipp von Hessen offenbar dem bisherigen Elisabeth-Interpretationsmuster seines Herrscherhauses nicht einfach folgte. Es findet sich in seiner Regierungszeit kein Siegel, aber auch keine Münze, die die Heilige zeigen, so dass hier ein Abbruch zumindest in der Deutung Elisabeths als Patronin Hessens konstatiert werden muss, wenn man nicht sogar von einer Substitution sprechen kann: die hessischen Münzen schmückten von nun an das Brustbild des fürstlichen Reformators und umseitig dessen Wappen.[16]

Als eine der ersten reformerischen Maßnahmen hatte der Landgraf die Entfernung der Heiligenbilder aus den Kirchen angeordnet. 1528 ließ er die Sakristei der Elisabeth-Kirche in Marburg versiegeln, in der der Elisabethschrein stand, um den Reliquienkult einzuschränken. 1539 schließlich ließ er die Gebeine der Heiligen Elisabeth entfernen und setzte damit dem Kult um seine heilige Ahnherrin ein endgültiges Ende.

Was den Umgang mit den Heiligen betraf, hatte er seinem Gesandten im Oktober 1540 für die Verhandlungen beim Wormser Religionsgespräch vorgegeben:

> „Von hailigen anrufung und ehrerbietung, ist das hailigen anrufen abgotterei, dann Cristus der wahrhaftig mitler und furbitter ist; das man sie aber dergestalt ehre, das man ihres lebens und leidens gedenke als zu ainem fürbilde, deme nachzuvolgen sei, solchs widderachten wir nit, aber alle walfarten seint abgottereien und werden billich abgetan".[17]

Damit war, was den Umgang mit Elisabeth anbetraf, hier reformatorischer Deutungsspielraum durchaus gegeben. Anbetung und Anrufung der Heiligen als Mittlerin zwischen Gott und Menschen waren verboten, ebenso die Wallfahrt samt Reliquienverehrung, aber der Vorbildcharakter der Nachfolge Christi war durchaus anzuerkennen. Damit konnte sich der hessische Landgraf auch auf die Position Luthers gegenüber Elisabeth berufen, der diese stets mit Achtung erwähnt hatte.

Luther hatte beispielsweise in seiner Fastenpostille 1525 Elisabeth als Vorbild für die Fürsten gelten lassen, wenn er schreibt:

> „Wie wunderlich solts stehen, wenn wyr sehen sollten, wie könige und fursten, könygynn und furstynn den armen, bettlern und aussetzigen dieneten, wie wir von S. Elisabeth lesen? Und wenns schon geschech, were es dennoch gar ein geringe ding, so mans gegen Christo hielte."[18]

Der Vorbildcharakter der Elisabeth, der selbstverständlich an die Taten und Niedrigkeit Christi nicht heranreichte, wurde immerhin gewürdigt und zur Nachahmung anempfohlen, wenngleich mit deutlicher Ablehnung der Verehrung.[19]

---

[16] Vgl. Wilhelm Schwab, Die Münzen und Medaillen Philipps des Großmütigen, in: Philipp der Großmütige. Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner Zeit, hg. von dem Historischen Verein für das Großherzogtum Hessen, Marburg 1904, 419–428.

[17] Abgedruckt in: Günther Franz, Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. 2, Nr. 420, S. 348.

[18] WA 17/II, 101, 32–35.

[19] Weitere Beispiele zu Luthers Umgang mit Elisabeth in seinen Schriften im Beitrag von Volker Leppin, ‚So wurde uns anderen die Heilige Elisabeth ein Vorbild'. Martin Luther und Elisabeth von Thüringen, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige, Petersburg 2007, 449–458.

Ähnlich argumentierte auch die Schwester Philipps von Hessen, Herzogin Elisabeth von Sachsen-Rochlitz, als sie im Jahre 1536 ihren Bruder bat, die kürzlich geborene Tochter auf den Namen Elisabeth zu taufen:

> „Wo deyn Dochtter nich gedaufft yst, bytt ich dich, lasse sey Elisabeth haissen, dann alle Lantgraffen haben yer Dochtter ein so geheyssen, so hatt sich Sant Eisabeth gar crestlich vnd wol gehalten, das man yer wol mak nacheissen."[20]

Dem Wunsch der Schwester kam er aber erst drei Jahr später nach, und scheint sich erst bei der Geburt der nächsten Tochter entschlossen zu haben, diese Familientradition fortzuführen. Weniger, wie das Zögern deutlich macht, aus dynastischer Überzeugung als vielmehr aufgrund der Argumentation des christlichen Vorbildcharakters. Damit knüpfte er implizit an die überkommenen dynastischen Gepflogenheiten an, deutete sie aber reformatorisch um.

Der Vorbildcharakter also stand im Vordergrund. Aber es bleibt die Frage, welche Verhaltensweisen Elisabeths für die hessische Reformation als Vorbild akzentuiert und fruchtbar gemacht werden konnten. Diese neue Profilierung der Ahnherrin vollzog sich in den folgenden Jahren im Rahmen der Legitimierung jener zentralen Institution der territorialen Reformpolitik, mit der Philipp von Hessen seinem Reformationsprogramm – nach Klosterauflösung und Gemeindevisitationen, nach der Gründung von Universität und Pädagogium in Marburg, der Stipendieneinrichtung und der Einführung des „Gemeinen Kastens" – mit der Stiftung der vier Landeshospitäler Haina und Merxhausen, Gronau und Hofheim ein weiteres Element hinzufügte. Hier sollte Elisabeth aber eine zentrale Rolle spielen, bei der Begründung der Einführung des *Gemeinen Nutzens* und bei der Legitimierung der Landeshospitäler und des christlichen Wohlfahrtsstaates.[21]

Auch hier konnte sich der Landgraf bei aller Eigenständigkeit der Zustimmung Luthers sicher sein. Dieser hatte in seiner Schrift „Der 82. Psalm ausgelegt" von 1530 das soziale Handeln der heiligen Elisabeth gerade den Fürsten als vorbildlich vorgestellt:

> „Aber wenn ein fürst odder fürstin ein mal ynn ein spital gienge und dienete da den armen und wüssche yhn die füsse etc., wie man von S. Elisabeth lieset und wie noch ynn welschen landen etliche grosse leute thun, o das were ein trefflich ding, das gleisset und kann augen auff sperren und sich rhümen lassen uber alle tugent."[22]

Auch wenn Philipp nicht daran dachte, in der Weise seiner Ahnherrin selbst tätig zu werden und die Armen eigenhändig zu pflegen, war er doch bereit, die implizite Verantwortung für das leibliche Wohl seiner Untertanen zu übernehmen. Zudem bot sich hier ein hervorragendes Legitimationsmodell für seine bislang kritisch beäugten Reformmaßnahmen, die intensiver Überzeugungs- und Legitimationsmaßnahmen theologischer und juristischer Art bedurften.[23] Dies nicht zuletzt, weil sich der

---

[20] Walter Heinemeyer, Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen, Bd. 3, Marburg 1954, 466, Nr. 2842.

[21] Vgl. Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator (wie Anm. 2).

[22] WA 31/I, 201, 5–9.

[23] Zur juristischen Diskussion und Auseinandersetzung über die Verwendung des Klosterbesitzes auf den Reichstagen und vor dem Reichskammergericht vgl. Diedrich Kratsch, Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden 16. Jahrhundert, Tübingen 1990; Wolfgang Friedrich, Vom Kloster zum Hospital – Rechtsgrundlagen kirchlicher Stiftungen

Landesfürst weiterhin dem Vorwurf ausgesetzt sah, durch die Auflösung der Klöster nun die Klostergüter zur Schuldentilgung und eigenen Bereicherung – also zum *eigenen Nutzen* –, nicht zum *gemeinen Nutzen*, also zugunsten seiner Untertanen zu verwenden.[24]

Für ein Territorium, das sich der Reformation angeschlossen hatte und mit dem Anspruch auftrat, ein christliches Gemeinwesen neu zu gestalten, war eine theologische Legitimation unabdingbar. Dies geschah auf zwei Ebenen. Einmal durch die Schrift des Juristen Johannes Ferrarius, der in diesem Rahmen ein *theologisches Programm des Gemeinen Nutzen* entwarf.[25] Eine populäre Umsetzung fand die theologische Grundlegung einige Jahre später in einem Bildprogramm: dem Hainaer Philippsstein von 1542.[26] Der hessische Steinmetz Philipp Soldan hatte 1542 auf einer Sandsteinplatte für die alte Hainaer Klosterkirche in verdichteter Form seine Theologie an vier lebensgroßen Gestalten dargestellt: Einem Fabelwesen, der Harpyie als Identifikation des Mönchtums, ihr gegenüber Elisabeth, die einen vor ihr sitzenden Armen mit einem Huhn und Wasser versorgt. Auf der anderen Seite, den Dreien gegenübergestellt: Landgraf Philipp samt seinem überdimensionierten Familienwappen.

Der Stein dokumentiert die scharfe reformatorische Mönchs- und Klerikerkritik, denn diejenigen, die im höchstem Maße gegen das Prinzip des *Gemeinen Nutzens* verstoßen, weil sie nur dem *Eigenen Nutzen* leben, sind in der Figur der Harpyie dargestellt und werden mit dem Mönchtum identifiziert.[27] Dieses sah die reformatorische Kritik als obsolet an. Damit wurde auch die Zuständigkeit der Klöster für die Armenfürsorge infrage gestellt. Denn mit dem Rechtfertigungsgedanken erhielt auch

---

in Hessen vor und nach der Reformation, in: Arnd Friedrich/Fritz Heinrich/Christina Vanja (Hgg.), Das Hospital am Beginn der Neuzeit. Soziale Reform in Hessen im Spiegel europäischer Kulturgeschichte, Petersberg 2004, 63–78.

[24] Vgl. dazu die unter dem Namen des Ferrarius erschienene Legitimationsschrift „Was der Durchleuchtig hoch geporn Fürst vnnd Herr/Herr Philips Landtgraffe zu Hessen/ Graffe zu Katzen-Elnbogen/ zu Dietz/ zu zigenheyn vnd zu Nidda/ als eyn Christlicher Fürst mit den Closterpersonen/ Pfarrherrn/ vnd Abgöttischen Bildnussen in seyner gnaden Fürstenthumbe auß Göttlicher geschrifft fürgenommen hat", die mehrfach den Hinweis gibt, dass der Landgraf sich den Vorwurf gefallen lassen musste, die Reformmaßnahmen würden zu seinem eigenen Nutzen durchgeführt. Am Beispiel Hainas lässt sich zugleich zeigen, dass dies in der Tat der Fall war. So war nur etwa ein Fünftel des ehemaligen Zisterzienservermögens zur Versorgung des Hospitals vorgesehen; der Großteil floss in die landgräfliche Schatulle, vgl. dazu Eckhard G. Franz, Landgraf und Kloster. Die Zisterzienserabtei Haina vor und während der Reformation, in: Walter Heinemeyer/Tilman Pünder (Hgg.), 450 Jahre Psychiatrie in Hessen, Marburg 1983, 21–34, hier: 30.

[25] Vgl. dazu und zum folgenden: Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator, 118–126 (wie Anm. 2).

[26] Abbildung in: Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator, 1. Auch in: Walter Heinemeyer/Tilman Pünder (Hgg.), 450 Jahre Psychiatrie in Hessen, 1.
Zur Entstehung und den Deutungsmöglichkeiten des Bildprogramms des Philippsteins siehe auch Karl E. Demandt, Die Hohen Hospitäler Hessens. Anfänge und Aufbau der Landesfürsorge für die Geistesgestörten und Körperbehinderte Hessens (1528–1591), in: Walter Heinemeyer/Tilman Pünder (Hgg.), 450 Jahre Psychiatrie in Hessen (wie Anm. 24), 57–62.

[27] Vgl. dazu Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, Göttingen 1995; Henry J. Cohn, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: Wolfgang J. Mommsen/Peter Alter/Robert W. Schribner (Hgg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation, Stuttgart 1979, 309–329.

die Armenversorgung eine neue Fundierung. Sie war nun nicht mehr als gutes Werk vor Gott nötig, um das Seelenheil zu erlangen und gegebenenfalls die Zeit im Fegefeuer zu verkürzen – oder einen Ablass für die begangenen Sünden zu erwirken; die Nächstenliebe sollte nun Frucht des Glaubens sein: Dank für die Gnade Gottes und seine Zuwendung zum sündigen und zugleich gerechtfertigten Menschen, Ausdruck des gläubigen Christen, der durch Gottes bedingungslose Anerkennung seiner selbst zur Nächstenliebe befähigt und verpflichtet war.

Die Kritik am Mönchtum implizierte weiterhin die Ablehnung der Heiligen als Fürsprecherinnen und Fürsprecher vor Gott, als Wunder vollbringende Gestalten, als Schutz der Gläubigen. Und hier ist auffällig, dass sich auf dem Stein überlebensgroß auch die Figur der Elisabeth befindet. Man fragt sich: Was hat eine Heilige – *die* deutsche Heilige seit dem 13. Jahrhundert – auf einer ehemaligen Altarplatte in einer explizit sich als reformatorisch verstehenden Hospitalkirche zu suchen?[28]

Elisabeth tritt hier jedoch in neuer Gestalt auf. Sie wurde eingewoben in ein neues reformatorisches Konzept vom *Gemeinen Nutzen* im Sinne landesfürstlicher Armenfürsorge. Dem eigennützigen Gebaren der Mönche im Bildprogramm entgegengesetzt wurde sie zum Vorbild der aus dem christlichen Glauben heraus handelnden Dienerin der Armen. Damit war und blieb sie Inbegriff der tätigen Barmherzigkeit – aber nicht als Heilige, sondern als Mensch aus Fleisch und Blut und damit als Vorbild für alle Christinnen und Christen. Auch für den Landesfürsten. Zugleich stellte jedoch die Armenfürsorge der Elisabeth ein Modell dar, das für die Erfordernisse des Territoriums als überholt angesehen werden musste: Die von Einzelnen willkürlich und unsystematisch zugewandte Fürsorge konnte kein zukunftsträchtiges Konzept für den Umgang mit Bedürftigen im Territorium darstellen und musste somit den *Gemeinen Nutzen* als Ziel des christlichen Gemeinwesens verfehlen. Seine Realisierung war nur durch eine territorial strukturierte Fürsorge und gerechte Gesetze möglich und nur durch den Landesfürsten zu garantieren.

So stellt der Philippsstein Elisabeth und den Landgrafen in ein wechselseitiges Beziehungsgefüge: Sie ist Ahnherrin der Dynastie und zugleich eine dem Volk zugewandte barmherzige Fürstin. Sie ist nicht als Heilige dargestellt, sondern – im reformatorischen Sinne – als barmherzige, königliche Fürstin mit Witwenschleier und Krone.

Die Figur der Elisabeth übernimmt aber noch eine weitere Rolle: die der Fürstin und Landesmutter über die Zeiten hinweg. Denn wie auf dem Stein zu sehen ist, fehlt dem Landgrafen die Gattin an seiner Seite. Nun war aber auch den Zeitgenossen allzu gut bekannt, dass der Landgraf zur Zeit der Errichtung des Philippssteins mit zwei Frauen gleichzeitig verheiratet war: seit 1524 mit Christine von Sachsen und seit 1540 zugleich mit Margarethe von der Saale, der Frau, die er nach ausführlicher Konsultation mit Luther, Melanchthon und Bucer geheiratet hatte.[29] Und gegen alle Absprachen war die zweite Ehe natürlich nicht geheim geblieben. Es fehlte also dem Landgrafen eine Fürstin, die die Aufgaben im Blick auf die frühneuzeitliche Reprä-

[28] Demandt, Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth, 112–155 (wie Anm. 10), hier: 114.

[29] Vgl. dazu Max Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, Bd. 1 und 2, Leipzig 1880f.; Wilhelm, Walker Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904 [ND Münster 1985].

sentanz der Staatssymbolik übernehmen konnte[30] – und zugleich dem Fürsten über seine moralisch wie rechtlich verwerfliche Situation hinweghalf.

In seiner Ahnin Elisabeth hatte der Landgraf diese mächtige Legitimationsfigur. Zum einen als weibliches Gegenüber, das ebenso die Fortführung der Dynastie repräsentierte wie eine legitime fürstliche Ehefrau, ja sogar noch auf eine genuine eigene Tradition als Mutter des Herrscherhauses verweisen konnte. Zum anderen legitimierte der Verweis auf Elisabeth die reformatorischen Maßnahmen des Landgrafen: Philipp konnte an die der Fürstin und Königstochter zugeschriebene Tradition der fürsorgenden Landesmutter anknüpfen und sich zugleich als weltliche Obrigkeit darstellen, die – sowohl nach humanistischem wie reformatorischem Verständnis nach Röm 13 – von Gott eingesetzt ist, für das sittliche und religiöse Wohl der Untertanen zu sorgen, und das durch gerechte Gesetze.

Es ist jedoch offensichtlich, dass hier eine Spannung herrscht, die bereits auf mehreren Ebenen die Transformation der Heiligen deutlich macht: Denn Philipp stellte sich zum einen in gewisser Weise in die Tradition seiner Ahnherrin. Zum anderen überbot er sie; er setzte das konsequenter und planmäßiger um, wofür Elisabeth nur mit ihren begrenzten Mitteln hatte kämpfen können – und er überführte die Armenfürsorge in ein neues Modell: Durch die Auflösung der Klöster erfolgte eine strukturelle Veränderung der Armenfürsorge, die im Territorium den *Gemeinen Nutzen* befördern und, wie der Fürstenspruch erklärte, zum Erhalt der Ehre Gottes dienen sollte.

3. Die Transformation der Heiligen

Zusammenfassend lassen sich vier Entwicklungen im Umgang mit der heiligen Elisabeth in der hessischen Reformation aufzeigen:

Reduktion der Vieldeutigkeit

Im Rahmen der Reformbemühungen Philipps von Hessen, die sich im Verbot der Heiligenbilder und der Einschränkung des Reliquienkultes bis hin zur gewaltsamen Entfernung der Gebeine äußerten, vollzieht sich im Blick auf die mittelalterliche Heilige eine Reduktion der bisher wesentlichen Zuständigkeitsbereiche. Sie ist nicht mehr die wundertätige Heilige und Mittlerin zwischen Menschen und Gott. Sie ist damit auch für den wundertätigen Erhalt der Dynastie und damit als Hausheilige obsolet. Weder Mantelreliquie noch Elisabethglas werden in der folgenden Zeit im protestantischen Bereich bei den landgräflichen Geburten bemüht, da auch hier eine Wundertätigkeit ausgeschlossen wird.

Allein der Name sollte in den folgenden Jahrhunderten die Landgräfinnen an die Ahnin erinnern. Aber nicht als Heilige sondern als Vorbild. Auf diesen Vorbildcha-

[30] Auf die Bedeutung der Fürstin in der frühneuzeitlichen Staatssymbolik weist ausdrücklich Manfred Rudersdorf, Die Generation der lutherischen Landesväter. Bausteine zu einer Typologie des deutschen Reformationsfürsten, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 7, Münster 1997, 137–170, hier: 163–167 hin. Auf die Ähnlichkeit der Elisabeth mit der ersten Gattin des Landgrafen, Christine von Sachsen, hat Demandt, Die Hohen Hospitäler (wie Anm. 26), hingewiesen.

rakter verweist auch der Philippsstein. Mit der dortigen Darstellung der Elisabeth, wird die Heilige des Mittelalters eingebettet in einen reformatorischen Kontext. Sie erfährt damit eine neue Aneignung und Deutung: Nicht aufgrund ihrer Heiligkeit sondern als verantwortungsbewusste gläubige Fürstin ist und bleibt sie Vorbild für christliches Leben.

Enthierachisierung des Beziehungsgefüges

Weiterhin lässt sich gerade im Beziehungsgefüge zwischen der Heiligen und den Repräsentanten der fürstlichen Familie eine deutliche Veränderung feststellen: Es handelt sich um eine Enthierarchisierung. Ist auf den Münzen und Siegeln der Vorfahren Philipps die Heilige als segnende dargestellt, die über den vor ihr knienden Angehörigen des Landgrafenhauses thront, so wird dieser Unterschied zwischen Elisabeth und ihren Nachfahren nun nivelliert. Augenfällig wird dies auch, wenn man als weiteres Beispiel zum Vergleich die Darstellung des Herzogs Georg von Sachsen unter dem Schutz der heiligen Elisabeth aus vorreformatorischer Zeit (1508–10) heranzieht.[31] Auch dort kniet der Herzog betend zu Füßen der in der Schrift lesenden alternden Heiligen. Deren Gestalt überragt den frommen Herzog um das Dreifache. Er ist es, der sich unter ihren Schutz begibt. Der Philippsstein dagegen stellt den Landgrafen und die Heilige auf die gleiche Ebene. Zugleich drängt er sie in die eine Ecke ab; sie muss sich ihr Drittel des Bildes mit der Harpyie, dem Leprösen und etlichen Spruchtafeln teilen, wird also nur noch in ihrem Vorbildcharakter erinnert. Sie ist damit eine Person der Geschichte und damit einer vergangenen Zeit.

Historisierung

Hier zeigt sich eine implizite Thematisierung der Epochenwahrnehmung. Bekannt ist Elisabeth als Wunder wirkende Heilige und barmherzige Fürstin. Als Ahnherrin des Landgrafen legitimiert sie damit sein Handeln, weil er sich gleichermaßen um das Wohl seiner Untertanen bemüht. Er stellt sich in eine bewährte und anerkannte Tradition seines Hauses. Allerdings tat er es auf eine Weise, die der neuen Zeit, der Reformation, angemessen war: Ist die eher zufällige Versorgung einzelner Armer Modell einer vergangenen Zeit, so bot die Einrichtung der Hospitäler die neue, in die Zeit passende Form struktureller und staatlich organisierter Form der Wohltätigkeit.

Es ist die Akzentuierung des Neuen, die Transformation vom Kloster zum Hospital und von der auf Einzelne bezogenen Fürsorge zur staatlichen Fürsorge, die zum Inbegriff des *Gemeinen Nutzens* wird. Die Transformation dessen, was gewesen und – im Sinne der heiligen Elisabeth – auch gut gewesen ist, wird zum Zeichen einer wahren *Re-formatio*, indem das Bisherige auf einer neuen Ebene fortgeführt und die Maßnahmen der Reformation in einen größeren Horizont der Geschichte eingezeichnet werden, in der der Landgraf eine Führungsrolle beansprucht.

[31] Dieter Koepplin/Tilman Falk (Hgg), Lucas Cranach, Basel-Stuttgart 1974, 679, Nr. 592a, und 676, Abb. 327.

Substitution

Die Forschung hat die Elisabeth auf der Tafel der Landeshospitäler als „Rückholaktion" bezeichnet.[32] Es stellt sich jedoch die Frage, ob es sich hier nicht eher um eine Substitution handelt. Des Heiligenscheins beraubt, auf gleiche Stufe gestellt wie ihr reformatorischer Nachfahre und zudem als Figur der Vergangenheit deklariert, wird sie faktisch auf fast allen Ebenen durch den Landesherrn ersetzt: Zum einen wird ihre Rolle als Beschützerin der Armen und aller gläubigen Untertanen auf die Person des Landgrafen übertragen. Dies gilt zum zweiten auch für das Attribut der Heiligkeit, denn zugleich bleibt Elisabeth im Gedächtnis des Volkes implizit eine Heilige. Dies bot drittens eine Legitimation der Dynastie, wie sie kaum größer sein konnte, und zugleich eine Legitimation der Erbmonarchie. Denn auch darum geht es: Fast zwei Drittel des Bildes nimmt die Figur des Landgrafen und die seines überdimensionierten Wappens ein.[33] Damit wurde zwar an die mittelalterliche Interpretation der Schutzherrin des Landgrafenhause angeknüpft, faktisch aber überbot der Landgraf auch hier seine Ahnherrin. Denn sie war eine Gestalt der Geschichte, während er nun als der lebende Repräsentant der Dynastie allen vor Augen war.

Damit ist die Vereinnahmung der mittelalterlichen Heiligen vollzogen. Es zeigt sich also, dass in Hessen besonders durch die Tradition des Herrscherhauses ein eigenständiger Umgang mit Elisabeth und ihrer Tradition ausgebildet wurde, der die facettenreiche mittelalterliche Rezeption der Elisabeth auf einen Aspekt reduziert und fokussiert: die Fürstin, die Wohltäterin, die sich um die Armen und die Kranken kümmert. Sie ist Vorbild und Legitimationsfigur, doch eben eine Figur der Vergangenheit, die durch den neuen reformatorischen Regenten, Philipp von Hessen, überboten und schließlich in ihrem Vorbildcharakter, sowie als Schutzherrin der Dynastie und als Patronin des Landes beerbt wird.

---

[32] Vgl. Demandt, Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth (wie Anm. 10).

[33] Zur Repräsentation von Herrschaft und der zentralen Bedeutung der eigenen Dynastie für Philipp von Hessen vgl. Manfred Rudersdorf, Die Reformation und ihre Gewinner. Konfessionalisierung, Reich und Fürstenstaat im 16. Jahrhundert, in: Erich Donner (Hg.), Europa in der frühen Neuzeit, Bd. 6, Weimar-Köln-Wien 2002, 115–141.

Elisabeth von Thüringen: Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch[1]

Von Gisela Muschiol

1. Geschlecht als historische Kategorie

Ein Blick sowohl in die wissenschaftliche als auch in die populäre Literatur über Elisabeth von Thüringen zeigt es deutlich: Jede Zeit hat mit ihrer eigenen „Brille", ihrer eigenen Sicht auf diese bemerkenswerte und in ihrem Verhalten und Denken nicht leicht zugängliche Frau geschaut. So ist auch die Frage nach Elisabeths Rollen in einer geschlechterorientierten Perspektive eine zeitgebundene: Wenn ältere wissenschaftliche Untersuchungen die Kategorie „Geschlecht" im Hinblick auf Elisabeth berücksichtigen, so tun sie dies immer nur am Rande ihrer Überlegungen.[2] Weder kontrastieren ältere Arbeiten Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen des 13. Jahrhunderts (oder folgender Jahrhunderte, wenn es um den Elisabethkult geht), noch fragen sie danach, in welchen Zusammenhängen und Formen Elisabeth möglicherweise die Überschreitung gängiger Geschlechterrollen zugeschrieben wird. Die wissenschaftliche Kategorie „Geschlecht" in eine Untersuchung über Elisabeth von Thüringen einzuführen, ist eindeutig an das ausgehende 20. und beginnende

[1] Dem Andenken Elisabeth Muschiols (1894–1984). Für Elisabeth Muschiol (* 1997).

[2] Vgl. dazu die Einleitung im Beitrag Joachim Schmiedls im vorliegenden Band sowie Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, in: ThG 50. 2007, 82–94 sowie Martin Ohst, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91. 1994, 424–444. Ebenfalls nach hermeneutischen Vorentscheidungen fragend, dabei aber die eigenen hermeneutischen Zirkelschlüsse nicht erkennend: Karl E. Demandt, Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth, in: HSLG 22. 1972, 112–161. – Unberücksichtigt bleiben im vorliegenden Beitrag Fragen der Einbindung Elisabeths in die mittelalterliche Armutsbewegung und in Aufbrüche religiöser Frauen im 12. und 13. Jahrhundert. Diese Thematik ist mehrfach umfassend erörtert worden, so dass zum jetzigen Zeitpunkt kaum Neues hinzuzufügen wäre, vgl. zuletzt Maria Pia Alberzoni, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, 47–55.

21. Jahrhundert gebunden.[3] Gleichzeitig aber ist festzuhalten, dass selbstverständlich bereits die Schriften der Zeitgenossen im 13. Jahrhundert und auch die in den folgenden Jahrhunderten entstandene Elisabethliteratur[4] geschlechterdifferent geschrieben wurden und geurteilt haben, zum Teil sogar explizit Geschlechtermodelle entwarfen. Diese Entwürfe in ihrer Gesamtheit darzustellen kann in einem Beitrag mit begrenztem Umfang nicht das Ziel sein. Stattdessen soll anhand ausgewählter Quellen des 13. Jahrhunderts, die in ihrem Entstehungszeitraum dicht an die Lebenszeit der Heiligen heranreichen, untersucht werden, was die Zeitgenossen Elisabeths als deren Umgang mit Geschlechterrollen wahrgenommen oder auch konstruiert haben. Das 13. Jahrhundert bietet durchaus weitere Quellen; die hier ausgewählten stimmen vor allem in der Gattung überein: Es handelt sich um gezielt als Viten oder Lebensberichte konzipierte Texte. Im Mittelpunkt der Fragen stehen der Brief und die *Summa vitae* Konrads von Marburg, die dieser anlässlich des Beginns des Heiligsprechungsverfahrens nach Rom sandte[5], dann die Berichte der Dienerinnen, die ebenfalls im Kontext des Heiligsprechungsverfahrens entstanden[6], die Kanonisationsurkunde[7] sowie weitere im 13. Jahrhundert entstandene Texte: die Auftragsvita des Caesarius von Heisterbach[8] und schließlich die weitverbreitete, fast schon romantisch zu nennende Lebensgeschichte, die Dietrich von Apolda am Ende des 13. Jahrhunderts anfertigte[9]. Eine ausgiebige Vorstellung dieser Quellen erübrigt sich im vorliegenden Rahmen, denn Entstehungszusammenhänge und Überlieferungs-

---

[3] Am Ende des 20. Jahrhunderts können allerdings auch wissenschaftlich einseitige Beiträge gerade im Hinblick auf die Frage der Geschlechterrollen entstehen, vgl. z. B. Heidi Beutin, „Soror in saeculo". Elisabeth von Thüringen: Landgräfin, Visionärin, Heilige, in: Wolfgang Beutin/Thomas Bütow (Hgg.), Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt 1998, 97–118, mit zum Teil abenteuerlichen Psychologisierungen und nur gering entwickelter Quellenkritik.

[4] Vgl. Ortrud Reber, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta, Diss. Hersbruck 1963, 43–46; Renate Kroos, Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, hg. von der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, 180–239; Anja Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood. Elizabeth of Thuringia, in: Anneke B. Mulder-Bakker (Hg.), Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages, New York-London 1995, 259–296, hier 285f.; Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige, Regensburg 2006, 27–33; Volker Honemann, Die „Vita Sanctae Elisabeth" des Dietrich von Apolda und die deutschsprachigen „Elisabethleben" des Mittelalters, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 421–430.

[5] Konrad von Marburg, Summa vitae mit Begleitschreiben, hg. von Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Marburg 1908, 155–160.

[6] Libellus de dictis quatuor ancillarum. Bericht aus den Protokollen der Zeugenaussagen vom Januar 1235, hg. v. Albert Huyskens, Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, München-Kempten 1911.

[7] Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet propter quorundam detractiones et calumpnias, in: Albert Huyskens (Hg.), Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth (wie Anm. 5), 142–146.

[8] Caesarius von Heisterbach, Vita sanctae Elyzabeth Lantgravie, ed. Albert Huyskens, Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die hl. Elisabeth von Thüringen, in: Alfons Hilka (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, Bonn 1937, 331–390.

[9] Dietrich von Apolda, Vita S. Elyzabeth, hg. von Monika Rener, Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda, Marburg 1993.

stränge sind insbesondere in den Schriften anlässlich des 750. Todestags und des diesjährigen Gedenkens zum 800. Geburtstag umfassend gewürdigt worden.[10]

Die Rollen, in denen Elisabeth beschrieben wird, sind keineswegs ungewöhnliche Rollen von Frauen und für Frauen. In allen Texten findet sich die traditionelle Klassifikation nach Familienstand, wie sie schon bei den Kirchenvätern erscheint und seit der christlichen Antike immer wieder verwandt wurde: Jungfrau – Ehefrau – Witwe. Kennzeichen dieser Klassifikation ist es, dass sie, ohne dies zu nennen, die Rolle einer Frau immer durch ihr Verhältnis zum Mann bestimmt: (noch) ohne Ehemann – mit Ehemann – mit verstorbenem Ehemann. Elisabeth findet sich ebenso in Rollen geschildert, die überwiegend weibliche Verflechtungen beschreiben: Mutter – Tochter – Schwiegertochter. Ebenfalls eine verwandtschaftliche Rolle ist die der Nichte, im konkreten Fall Elisabeth als Nichte der mütterlichen Geschwister. Ohne Zweifel sind es Standesrollen, in denen Elisabeth geprägt und dargestellt wird: Königstochter – Landgräfin – soror in saeculo. Zu fragen ist nun, wie Elisabeth innerhalb dieser Rollen agiert bzw. wie sie innerhalb dieser Rollen geschildert wird. Zu fragen ist dann auch, wie zeitgenössische Rollenerwartungen sich in den Texten widerspiegeln, in welchen Situationen es durch Elisabeth zum Rollenbruch kommt und wie dieser Rollenbruch von den verschiedenen Autoren eingeordnet und bewertet wird.

2. Jungfrau – Ehefrau – Witwe

Seitdem sich im antiken Christentum Gruppen oder einzelne von den Großgemeinden abgewandt hatten, um asketisch zu leben, galt Jungfräulichkeit als eine besondere Tugend und Auszeichnung, für Männer wie für Frauen. Sowohl die Kirchenväter als auch die diversen klösterlichen Regeln betonten im Verlauf der Jahrhunderte die Bedeutung der *virginitas* für ein heiligmäßiges Leben.[11] Ebenso entwickelte sich im Verlauf der Jahrhunderte eine Zuspitzung dieses Ideals in zweierlei Hinsicht: Zum einen wurde es von einem allgemeinen asketischen und geschlechterübergreifenden Ideal zu einem Ideal weiblich-asketischen Lebens; zum anderen war nicht allein ein geschlechtlich-enthaltsames Leben vom Zeitpunkt der *conversio* an bedeutsam, sondern im Mittelpunkt stand das Interesse der geistlichen Autoren an der körperlichen Unversehrtheit der Jungfrauen. Insbesondere im 12. Jahrhundert findet sich zu

[10] Vgl. Paul Gerhard Schmidt, Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth (wie Anm. 4), 1–6; Matthias Werner, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie, in: Hans Patze (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 523–541; Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 9–27; Martina Wehrli-Johns, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 153–163; Ingrid Würth, Die Aussagen der vier „Dienerinnen" im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus", in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 187–192.

[11] Vgl. zur gesamten Entwicklung John Bugge, Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal, The Hague 1975; Peter Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.

diesem Thema eine Vielzahl spiritueller Schriften.[12] Weibliche Heiligkeit war – mit wenigen Ausnahmen – ein mögliches Lebensziel nur für Jungfrauen. Die Elisabeth-Viten zeigen an, dass sich diese absolute Vorrangstellung der Jungfrauen gegenüber Witwen und Ehefrauen im Hinblick auf ein heiligmäßiges Leben im 13. Jahrhundert veränderte.[13]

Die Lebensgeschichte Elisabeths verweist auf Heiligkeit nicht nur in den Jahren vor der Eheschließung mit Ludwig, sondern sowohl die Jungfrau als auch die Ehefrau ebenso wie die Witwe zeigen in ihrem Verhalten heiligmäßige Züge. Allerdings stellen die verschiedenen Autoren die Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen *ordines* und auch die Wertschätzung des jeweiligen Standes unterschiedlich dar. Konrad von Marburg beginnt seine *Summa vitae* mit dem Thema Jungfräulichkeit und berichtet davon, dass Elisabeth noch zu Lebzeiten ihres Ehemannes, als Konrad ihr Beichtvater wurde, den Verlust der Jungfräulichkeit bedauert habe.[14] Die Aussagen der Gefährtinnen kennen keine dementsprechende Klage. Wohl berichtet Guda, dass Elisabeth sich in einem Losspiel den Apostel Johannes als den Beschützer der Keuschheit wünscht und dreimal das entsprechende Los auch zieht,[15] aber die Geschichte dieses kindlichen Spiels verknüpft Guda nicht mit etwaiger Trauer um verlorene Jungfräulichkeit, sondern mit der Großzügigkeit Elisabeths: Sie gewährt jede Bitte, die man ihr unter Bezug auf Johannes unterbreitet. Caesarius von Heisterbach übernimmt die Worte Gudas zum Teil wörtlich, fügt allerdings einen Satz ein: Es ist Gottes wunderbarer Wille, der für Elisabeth eine andere Lebensform vorgesehen hat.[16] Im Hintergrund dieses eingeschobenen Satzes ist sehr wohl ein

---

[12] Vgl. Matthäus Bernards, Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, Köln-Graz 1955; Urban Küsters, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert, Düsseldorf, 1985; nicht immer differenziert, aber mit grundlegenden Überlegungen vgl. Carla Casagrande, Die beaufsichtigte Frau, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.), Geschichte der Frauen. Bd. 2: Mittelalter, Frankfurt 1993, 85–117; Constant Mews, Hildegard, the Speculum virginum and Religious Reform in the Twelfth Century, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, 237–267; Gisela Muschiol, Hoc dixit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert, in: Andreas Holzem (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 109–125.

[13] Allgemein dazu Michael Goodich, Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century, Stuttgart 1982; André Vauchez, Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries), in: Renate Blumenfeld-Kosinski/Timea Szell (Hgg.), Images of Sainthood in Medieval Europe, Ithaca-London 1991, 21–32.

[14] Konrad, Summa vitae (wie Anm. 5), 156: *Duobus annis antequam michi commendaretur, adhuc vivente marito suo, confessor eius extiti, ipsam querelosam reperiens, quod aliquando fuerit coniugio copulata et quod in virginali flore non poterat presentem vitam terminare.*

[15] Libellus (wie Anm. 6), 13: *Item aliquantulum adulta beatum Johannem evangelistam, tamquam castitatis custodem, diu affectabat habere apostolum. Unde cum secundum consuetudinem dominarum omnium apostolorum nominibus vel in candelis vel in carta scriptis singulariter simulque super altare mixtim compositis, singulos sibi apostolos sorte eligentibus, ipsa beata Elysabeth oratione fusa secundum suum votum tribus vicibus sorte beatum Johannem recepit apostolum, in cuius honore quidquid petebatur vel munerum vel offense relaxanda, vel de quocumque faciendo vel dimittendo numquam negabat.*

[16] Caesarius c. 3 (wie Anm. 8), 350: *Cumque aliquantulum adulta esset, beatum Johannem ewangelistam tamquam castitatis amatorem habere apostolum affectabat eumque imitari, quamquam Deus mira sua dispensatione aliter ordinasset.*

Wissen um die Rangordnung innerhalb der weiblichen Stände vorhanden, doch nicht die Klage um eine vermeintlich heiligmäßigere Lebensform, sondern den Hinweis auf die gottgewollte Ehe zwischen Elisabeth und Ludwig hat Caesarius im Sinn. Nur in einem Halbsatz formuliert Caesarius dann noch einmal die Möglichkeit einer jungfräulichen Lebensform für Elisabeth: „Gegen die Sehnsucht ihres Herzens" sei sie, als sie das heiratsfähige Alter erreicht habe, mit dem edelsten Landgrafen Ludwig verheiratet worden.[17] Caesarius führt keinerlei heftigen Widerstand Elisabeths gegen diese Verheiratung und auch keine himmlische Gegenwehr ein, die sich – wie es aus anderen Frauenviten bekannt ist – in wunderbaren Ereignissen hätte manifestieren können.

Die Geschichte jener Apostelwahl gibt auch Dietrich von Apolda in seiner Vita wieder, verzichtet jedoch ganz auf erweiternde Zusätze.[18] Sowohl Caesarius als auch Dietrich verändern allerdings in diesem Zusammenhang die traditionelle Vorstellung einer schlechteren Ehe gegenüber der besseren Jungfräulichkeit an einem entscheidenden Punkt: Zu einer guten Ehe gehört auch ein tugendhafter, gar heiligmäßiger Ehemann. Und dieser tugendhafte Ehemann findet sich im Landgrafen Ludwig. Unmittelbar im Anschluss an die soeben zitierte Passage der Verheiratung entgegen der Sehnsucht des Herzens schildert Caesarius den auserwählten Ehemann. Ludwig ist seit seiner Jugend ein Muster an Tugend, und er ist gottesfürchtig in Wort und Tat, so dass unter seiner Regierung in Thüringen geradezu augusteische Friedenszeiten angebrochen sind.[19] Das Lob des Ehemanns und das Lob der glücklichen Ehewahl krönt Caesarius mit biblischen Zitaten, die das Lob der guten Frau singen und so die gottgewollte Verbindung gegenüber dem Ideal der Jungfräulichkeit betonen.[20] Das gesamte weitere fünfte Kapitel seiner Vita verwendet Caesarius, um die vorbildliche, fromme und liebevolle Beziehung des Ehepaares zu rühmen und insbesondere die Treue Ludwigs zu seinem Eheversprechen zu betonen.[21] Man darf durchaus vermuten, dass in dieser Passage der Vita zum einen der Widerschein einer

---

[17] Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Cumque beata et venerabilis virgo Elyzabeth ad nubiles annos pervenisset, contra cordis sui desiderium nobilissimo principe Ludewico lantgravio desponsata est et matrimonio iuncta.*

[18] Dietrich von Apolda I c. 4 (wie Anm. 9), 28.

[19] Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Erat autem idem Ludewicus adolescens mire probitatis, virtutibus ornatus, vitiorum hostis et, quod in tali etate et persona laica valde commendandum est, Deum timens, sicut in eius iudiciis et actibus experte declaratum est. Nam in tota terra principatus sui tantam pacem fecerat, ut apud Turingios et ceteras gentes sue ditionis ob pacis habundantiam, quod mirabile videbatur, Augusti tempora crederes.*

[20] Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Deus, cui omnia presentia sunt, huiusmodi opera iustitie necnon et pietatis, qui timore eius exercuit, in eo previdens, mulierem bonam, sanctam et pudoratam illi sociavit secundum illud Ecclesiastici (Eccli. 26,3): ‚Pars bona mulier bona, in parte bona timentium Deum dabitur viro pro bonis factis. Nam dicit idem (Eccli. 26,19): ‚Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. ‚Domus et divitie dantur a patribus, a Domino autem propie uxor prudens verba sunt Salomonis (Prov. 19,14).* Es handelt sich bei den zitierten Versen um Sir 26, 3 (Eine gute Frau ist ein guter Besitz, er wird dem zuteil, der Gott fürchtet), Sir 26, 15a (Anmut über Anmut ist eine schamhafte Frau) und Spr 19, 14 (Haus und Habe sind das Erbe der Väter, doch eine verständige Frau kommt vom Herrn).

[21] Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 354: ... *commotus respondit: „Vos, domini, sicut diligitis gratiam meam, cavete, ne de cetero faciatis mihi mentionem huius verbi. Uxorem habeo, cui fidem servare teneor."*

theologischen Diskussion um die Ehelehre im 13. Jahrhundert, zum anderen ein Hinweis auf sich verändernde Männlichkeitsvorstellungen zu sehen ist.[22]

Dietrich von Apolda schmückt nicht allein die Ereignisse um die Eheschließung Elisabeths und Ludwigs noch erheblich aus, sondern verschiebt einige Akzente ganz deutlich. Zwar verwendet auch Dietrich die Geschichte der Apostelwahl,[23] doch mit keinem Wort erwähnt er irgendeine geheime Sehnsucht Elisabeths nach einem jungfräulichen Leben. Statt dessen zeigt er auf, wie sich gegen weltliche Versuche, eine etwaige Hochzeit zu sabotieren, Ludwig selbst auflehnte und entschieden seinen Wunsch vertrat, Elisabeth zu heiraten. Dietrich sieht hier Gottes Willen und Gottes Fügung am Werk, der zwei Heilige in ehelicher Gemeinschaft miteinander verbunden hat.[24] Dietrich erzählt auch im weiteren Verlauf seiner Vita von der Heiligkeit der Ehe, die sich aber keineswegs nur als geistliche Gemeinschaft verstand, sondern deren Auszeichnung durch den Segen Gottes sich gerade in der Geburt dreier Kinder zeigte.[25]

Sowohl bei Caesarius als auch bei Dietrich von Apolda wird damit deutlich, dass nicht allein die Vorstellungen von weiblicher Heiligkeit sich verändert haben, sondern auch die Zugänge zur männlichen Tugendhaftigkeit und Heiligkeit eine neue Dimension gewinnen. Dietrich kann in seiner zeitlich später entstandenen Vita sogar auf jeglichen Keuschheitswunsch seiner Protagonistin verzichten, denn gerade die vielen Wunder am Grab der Heiligen hatten in den Jahrzehnten nach ihrem Tod bewiesen, dass zur Heiligkeit die Jungfräulichkeit nicht mehr Hauptbedingung war. Anja Petrakopoulos stellt die überzeugende These auf, dass Dietrichs Heiligkeitsvorstellung nicht ein körperliches, sondern ein geistliches Konzept verfolgt: Die Reinheit der Liebe ersetzt die Reinheit der Jungfräulichkeit.[26]

Zu fragen ist aber nun, wie in dieses neue Konzept der Heiligung vermittels der Ehe die durchgängige Schilderung Elisabeths als keuscher Witwe zu integrieren ist. Sowohl die vier Gefährtinnen als auch Caesarius und schließlich Dietrich betonen in unterschiedlicher Gewichtung den Wunsch Elisabeths, nach dem Tod ihres Ehemannes auf dem Kreuzzug enthaltsam zu leben. Konrad von Marburg stellt ihr enthaltsames Witwenleben nicht explizit in den Vordergrund, sondern spricht nur von ihrem Streben nach höchster Vollkommenheit im Hinblick auf ihre Lebens-

---

[22] Vgl. Josef Georg Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956, 103–111; zu Männlichkeitsentwürfen vgl. den außerordentlich lesenswerten Aufsatz von Birgit Studt, Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter, in: HZ 276. 2003, 1–36.

[23] Vgl. Dietrich von Apolda I c. 4 (wie Anm. 9), 28.

[24] Dietrich von Apolda I c. 8 (wie Anm. 9), 32f.: *Post hec cum domino complacuit, Elyzabeth contemptam ab impiis respicere et afflictam consolari, dissipavit consilia malorum, reprobabit persuasones magnatorum et inspiravit confortans prefatum principem.... Coniunctusque est dei nutu vir fidelis cum muliere fideli, sanctus cum sancta, innocens cum innocente.*

[25] Vgl. Dietrich von Apolda II c. 1 (wie Anm. 9), 34; II c. 6 (wie Anm. 9), 39: *Non defuit ei bonum illud principale matrimonii, quo benedictionem in liberis consecuta es. Dotavit enim deus eam dote bona fecundans uterum eius sobole nobilissima, ut et sterilitatis careret obprobrio et liberorum frueretur solacio. Peperit enim filium Hermannum nomine, qui successor patris lantgravius fuit Thuringie, filiam quoque, quam duxit coniugem dux Brabantie, itemque aliam filiam, que in virginitate permanens in Aldenburch cenobio famulatur domino existens magistra monialium usque hodie.*

[26] Vgl. dazu auch Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 277.

form.[27] Die Möglichkeiten eines Lebens als Rekluse oder im Kloster, die Elisabeth für sich erwogen hatte, schlossen Enthaltsamkeit mit ein; ein Leben als von Tür zu Tür ziehende Bettlerin jedoch, angeregt vermutlich durch die franziskanische Bewegung, hätte keine Garantie eines enthaltsamen Lebens geboten. Dies ist einer der Gründe für die strikte Weigerung Konrads, Elisabeth ein solches Bettelleben zu erlauben.

Die Zeugenaussagen der vier Gefährtinnen berichten von geradezu dramatischen Handlungsoptionen, die Elisabeth zur Rettung ihres Enthaltsamkeitsgelübdes erwogen habe. Angesichts der Versuche der mütterlichen Verwandten, ihrer Tante, der Äbtissin von Kitzingen, und ihres Onkels, des Bischofs von Bamberg, entwickelte Elisabeth heroische Perspektiven: Lieber wolle sie sich die Nase abschneiden, sich selbst verstümmeln und damit unattraktiv für einen eventuellen Bräutigam werden als sich dem Wunsch der Verwandten nach einer erneuten Eheschließung beugen.[28] Elisabeth war nicht die erste Frau im Mittelalter, die eine solche Form der Verteidigung ihres Enthaltsamkeitsgelübdes erwog. Jane Schulenburg verweist darauf, dass Selbstverstümmelung im Mittelalter für diejenigen durchaus ein Mittel der Wahl war, die gegen Eltern oder andere den Eintritt ins Kloster oder auch nur die Vermeidung einer Heirat durchsetzen wollten.[29] Im Übrigen wird Elisabeth aus dieser mißlichen Situation ein letztes Mal durch ihren, inzwischen verstorbenen, Ehemann gerettet, so schildern es die Gefährtinnen. Denn die Ankunft der Gebeine des verstorbenen Ludwig veränderte die Situation, Elisabeth konnte ihren erzwungenen Aufenthaltsort verlassen und dankte der göttlichen Fügung für die Bewahrung ihres Gelübdes.[30]

Caesarius übernimmt den Bericht der Gefährtinnen über die Versuche zur Wiederverheiratung nahezu wörtlich. Er fügt lediglich einen interpretierenden Satz hinzu: Im Gebet Elisabeths bei der Ankunft der Gebeine ihres verstorbenen Ehemannes zeige sich die wahre Liebe, weil die Liebe zum Nächsten, in diesem Fall also die Liebe zu Ludwig, der göttlichen Liebe nicht vorgezogen werde.[31] Doch Caesarius lässt Elisabeth schon zu Zeiten ihrer Ehe die Enthaltsamkeit nach dem Tod des Ehemanns loben und einfordern. Er greift einen Satz aus dem Bericht der Gefähr-

---

[27] Vgl. Konrad, Summa vitae (wie Anm. 5), 157: *Tandem ipsa marito suo defuncto, dum vestra paternitas eam michi dignum duxisset commendandam, ipsa ad summam tendens perfectionem, utrum in reclusorio vel in claustro vel in aliquo alio statu magis posset mereri me consultans, hoc tandem in animo suo resedit, quod cum multis lacrimis a me poposcit, ut eam permitterem hostiatim mendicare.*

[28] Libellus (wie Anm. 6), 38f.: *Immo si avunculus meus me invitam alicui tradiderit, animo et verbis dissentiam et, si aliam viam evadendi non haberem, secrete proprium nasum meum truncarem, et sic nullas curaret me, tam deformiter mutilatam.*

[29] Vgl. Jane T. Schulenburg, The Heroics of Virginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation, in: Mary Beth Rose (Hg.), Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives, Syracuse 1986, 29–72.

[30] Libellus (wie Anm. 6), 39: *Quadam vero die cum invita duceretur ad quoddam castrum Botenstein, ibi servanda donec desponsaretur, sicut ipsa intellexit, et ipsa domino, in quo posuerat cor suum, cum lacrimis castitatem suam committeret, ecce domino consulatore afflictorum ordinante subito nuntius episcopi antedicti venit precipiens eam redire Babenberch in occursum ossium mariti sui, que de partibus transmarinis referebantur.*

[31] Caesarius c. 18 (wie Anm. 8), 366: *Vera dilectio hec, ubi proximus sic diligitur, ut divine dilectioni non preferatur.*

tinnen auf[32] und entwickelt aus ihm eine kleine Abhandlung über die *tria genera hominum* und über die Enthaltsamkeit. Nicht allein die Martyrer, die Jungfrauen und die Geistlichen können die Gloriole der Heiligen erlangen, sondern auch diejenigen, die nach dem (unfreiwilligen) Verlust der Jungfräulichkeit enthaltsam gelebt hätten und damit im geistlichen Sinne jungfräulich geworden seien.[33] Letztlich begründet Caesarius mit dieser Konstruktion das veränderte Heiligkeitskonzept, das seiner Vita zugrunde liegt. Zwar hatte er die gute Ehe und die Heiligkeit der Ehepartner herausgestellt, doch ganz scheint er auf das Jungfräulichkeitsideal nicht verzichten zu können. So wird das Leben Elisabeths in ein neues Konzept von Jungfräulichkeit integriert. Zuerst ist sie die Jungfrau, die weiter enthaltsam leben möchte, die aber gegen diese Sehnsucht des Herzens heiraten muss, im zweiten Teil ihres Lebens ist sie Teil einer durch Heiligkeit und Kindersegen ausgezeichneten Ehe, im dritten Teil ihres Lebens gewinnt sie als Witwe durch das Gelübde der Enthaltsamkeit die geistliche Jungfräulichkeit zurück. Petrakopoulos hat darauf hingewiesen, dass sich in diesem Statuswechsel nicht allein körperliche, sondern auch theologische Veränderungen zeigen.[34] Noch im 12. Jahrhundert ist der Verlust der körperlichen Jungfräulichkeit für viele der geistlichen Autoren das Ende jeglichen Weges zur Heiligkeit.[35] Ein Jahrhundert später kann Caesarius die geistige Jungfräulichkeit einer Witwe als einen möglichen Weg zur Heiligkeit preisen.

Erst Dietrich von Apolda aber ist es möglich, zwar die Witwe Elisabeth als enthaltsam lebende Frau darzustellen, aber von dieser Enthaltsamkeit nicht die Heiligkeit abhängig zu machen. Wichtiger als die Enthaltsamkeit der Witwe ist ihre Sorge für die Armen, die sich in mehr als nur finanzieller oder materieller Zuwendung erschöpft, sondern die sich unmittelbar der Not der einzelnen Männer und vor allem Frauen zuwendet. Auch Dietrich überliefert zwar den Bericht über den Widerstand Elisabeths gegen ihren Onkel, den Bischof von Bamberg, der sie erneut verheiraten möchte.[36] Doch kommt Dietrich in den dann folgenden Kapiteln, die ausgiebig den Empfang und die Beisetzung der Gebeine Ludwigs darstellen,[37] auf die Frage der Wiederverheiratung nicht mehr zurück; auch das Gelübde der Enthaltsamkeit ist kein Thema seiner Vita mehr. Statt dessen sorgt der Bischof von Bamberg dafür, dass die thüringischen Grafen sich um die angemessene Ausstattung Elisabeths

---

[32] Libellus (wie Anm. 6), 23f.: ... *postea inducens eas ad votum continentie post mortem maritorum.*

[33] Caesarius c. 9 (wie Anm. 8), 358: *Cum certum sit tria esse genera hominum, quibus aureola debetur, hoc est martyres, virgines et prelatos, nullius horum expers esse voluit.... Sic a simili secundum testimonium beate Lucie virginis et martyris, si aliqua votum et propositum habens virginitatis vim passa corrumperetur et sic deinceps caste vivendo de eadem corruptione finaliter doleret, spero quod de premio virginitatis nichil perderet. Sicut beata Elyzabeth amatrix castitatis, adhuc marito vivente, se ipsum superviveret, in manu magistri Cunradi continentiam Deo promisit, ita quasdam matronarum post mortem maritorum suorum ad continentie votum induxit.*

[34] Vgl. Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 269.

[35] Vgl. Idung von Prüfening, Argumentum super quatuor questionibus, in: Robert B. C. Huygens, Le moine Idung et ses deux ouvrages 'Argumentum super quatuor questionibus' et 'Dialogus duorum monachorum', Spoleto 1980, 57–88, hier 73: *Audenter loquor: cum omnia posset deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de pena, sed non vult coronare corruptam.*

[36] Dietrich von Apolda V c. 1 (wie Anm. 9), 75f.

[37] Dietrich von Apolda V cc. 2–6 (wie Anm. 9), 76–80.

mit ihrem Witwengut kümmern und ihr damit die Möglichkeit geben, ein Leben nach ihren Wünschen und Vorstellungen zu führen.[38] Dietrich schildert in den folgenden Büchern seiner Vita das vorbildliche Leben Elisabeths in Marburg. Dieses Leben in seiner Armut, freiwilligen Erniedrigung und in seinem Mitleiden mit anderen ist es, das für Dietrich die Heiligkeit der ehemaligen Landgräfin widerspiegelt. Mit seiner Vita ist ein letzter Schritt hin zu einem neuen Heiligkeitsideal geschehen, der auf Heiligenleben des späten Mittelalters modellhaft einwirkt. Die Witwe bietet ein neues Modell von Heiligkeit, welches die ursprüngliche Trias der drei weiblichen Stände verändert.[39] Ohne Zweifel behalten *virgines* ihren hohen Status, aber *mulieres* und *viduae* genießen eine neue Wertschätzung, die jenseits des Status körperlicher Jungfräulichkeit das vorbildliche Leben im jeweiligen Stand und die Praxis der Nächstenliebe zu Maßstäben gelingenden Heiligenlebens machen. Diese Veränderungen in der Bewertung der weiblichen Lebensformen führen bereits in der Elisabethvita des Caesarius dazu, dass er für die sterbende Heilige jene Brautmetaphern einführen kann, die in der bisherigen Vorstellung nur den *virgines* zustanden. Neben Zitaten aus dem Hohen Lied verwendet schon Caesarius für diese Umdeutung der sterbenden Witwe in eine Braut Christi insbesondere das Gleichnis von den törichten und klugen Jungfrauen, wie es bei Matthäus überliefert ist.[40] Caesarius benutzt die Bezeichnung Elisabeths als Braut, um noch einmal die Gleichwertigkeit der geistlichen Jungfräulichkeit einer Witwe mit der ursprünglichen Bedeutung von Jungfräulichkeit zu betonen. Dietrich von Apolda, nur wenige Jahrzehnte nach Caesarius schreibend, hat bei allen romantisch-ausschmückenden Elementen seiner Vita diese Betonung der Braut nicht mehr nötig, denn die Vorstellungen weiblicher Heiligkeit haben sich dank Elisabeths Leben und Nachleben noch einmal gewandelt.

3. Mutter – Tochter – Schwiegertochter

Alle Berichte über das Leben Elisabeths schildern mehr als nur eine Existenz als Jungfrau, Ehefrau und Witwe. Sie binden Elisabeth ebenso dicht in weibliche Beziehungsgeflechte als Mutter, Tochter oder Schwiegertochter ein. Die Rolle der Tochter wird ihr sogar in zweifacher Weise zugeschrieben: Zum einen ist sie leibliche Tochter der ungarischen Königin Gertrud aus dem Hause Andechs-Meranien, zum anderen ist sie geistliche Tochter ihres Beichtvaters, des Magisters Konrad.[41]

---

[38] Dietrich von Apolda V c. 9 (wie Anm. 9), 84f.

[39] Vgl. Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 278.

[40] Vgl. Caesarius c. 30 (wie Anm. 8), 378: *De utraque hac visione sponsa dicit in Canticis: ‚Surge, aquilo, et veni, auster'* (Cant 4, 16) ... *In tota illa die, que sanctissimum eius obitum precedebat, cum eo intratura ad nuptias* (vgl. Mt 25, 10). *Quod aliud est oleum in lampade* (ebd. 25, 4), *nisi devotionis gratia in corde? ... Cum lampade ardente, id est caritate fervente, beata hec sum Christo, quem ut sponsum dilexit et sicut carissimum hospitem semper in domo propria in membris suis suscipere studuit, ad celestes nuptias intravit.*

[41] Vgl. neben vielen anderen Belegen Formulierungen wie bei Dietrich von Apolda VIII c. 1 (wie Anm. 9), 109: ... *interrogavit eam sacerdos infirmus dicens: 'Quomodo, mi domina et filia, post mortem meam statum tuum proponis ordinare?* Das doppelte Verhältnis einer Tochter und Herrin gleichzeitig

Die vier Gefährtinnen erwähnen in ihren Berichten die Mutter Elisabeths nicht, sondern kennzeichnen Elisabeth als Tochter des Königs von Ungarn.[42] Auch Konrad von Marburg in seiner *Summa vitae* ist nicht an ihrer Herkunft als Tochter einer hochadeligen Mutter interessiert. Caesarius und Dietrich dagegen zeigen ausführliches Interesse an der Herkunft Elisabeths. Caesarius nennt in seinem ersten Kapitel die Eltern Elisabeths und beschreibt insbesondere ihre Mutter in deren hochadeligen Verwandtschaftsbeziehungen. Ausführlich schildert er Gertrud und beschreibt ihren gewaltsamen Tod im Jahre 1213.[43] Gertrud ist aus politischen Gründen von ungarischen Adeligen ermordet worden,[44] Caesarius jedoch macht aus diesem Tod ein Martyrium: Die Heiligkeit der Tochter erhebt den Tod der Mutter aus den politischen Ränkespielen und heiligt die Mutter als Martyrerin. Caesarius ist in diesem Fall einerseits noch den Heiligkeitskonzepten des 12. Jahrhunderts verbunden, die bestimmte Formen königlicher Heiligkeit bevorzugten. Andererseits verändert er diese Vorstellungen durch seine Elisabethvita, in der die königliche Abkunft Elisabeths durch die Heiligung der Mutter noch betont wird, die Heiligkeit selbst aber nicht mehr auf Elisabeths Herkunft, sondern auf ihrem Verhalten beruht.[45] Dietrich von Apolda hat an der Beziehung Elisabeths zu ihrer Mutter ebensolches Interesse. Er nennt gleich zu Beginn seiner Vita die Eltern und betont die hochadelige Abkunft Gertruds.[46] Berichtet wird durch Dietrich, mit welchen Reichtümern an Textilien, Schmuck und Ausstattung Elisabeth auf dem Weg nach Thüringen versehen wird – und er betont, dass es vor allem Gertrud ist, die für eine überreiche und präsentable Ausstattung ihrer Tochter sorgt.[47] Die Beziehung zwischen Mutter und Tochter, so will es Dietrich von Apolda zeigen, hält über den Tod Gertruds hinaus: Die Tochter ist diejenige, die ihre Mutter des Nachts aus dem „Fegefeuer" herausbetet.[48] Betont und ausgeschmückt wird darüber hinaus in einem späteren Buch der Vita – und zwar

---

kann in diesem Rahmen nicht weiter untersucht werden. Zum Verhältnis Konrads zu Elisabeth vgl. Matthias Werner, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 109–135.

[42] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 10.

[43] Vgl. Caesarius c. 1 (wie Anm. 8), 346f.: *Mater vero eius Gerdrudis vocata est, filia nobilissimi ducis meralensis; cuius fratres uterini exstitere Bertolfus patriarcha Aquileie et Eckebertus episcopus Babenbergensis. … Quod ubi regina comperit, magis de viro quam de se sollicita, preparatas insidias per fugam illum evadere hortabatur, ipsa vero se gratie Dei committens ab Ungaris coronam martirii innocentia sua promeruit. … Quod autem beate illius regine tormentum versum sit ei in martirium, et hec propter vite innocentiam testantur miracula, que in loco occisionis eius fieri referuntur. Ecce! de tam nobili et tam religiosa prosapia beata Elyzabeth duxit originem.*

[44] Vgl. Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 57, zur Familie der Andechs-Meranier vgl. ebd. 40–42.

[45] Vgl. dazu Gabor Klaniczay, From Sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints, in: Ders., The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe, Princeton 1990, 79–94.

[46] Vgl. Dietrich von Apolda I c. 1 (wie Anm. 9), 25.

[47] Vgl. Dietrich von Apolda I c. 2 (wie Anm. 9), 25f.

[48] Vgl. Dietrich von Apolda VI c. 10 (wie Anm. 9), 94f.: *Multa eciam miracula in vita sua per eam dignatus est deus ostendere. Que ipsa humilitas cultrix studuit occultare. Mater quoque eius iam dudum miserabiliter, ab Ungaris interempta in sompnis ei apparens flexis genibus dixit: 'Mi dilecta filia, ora pro doloribus meis, quos adhuc patior, quia negligenter vixi; potes enim. Evigilans Elyzabeth surgit cum fletu, oravit devote et iterum obdormivit. Adest mater denuo et gracias agens se assuerit liberatam dicens oraciones eius cunctis eam invocantibus profuturas.*

als Übernahme aus dem Bericht der Gefährtinnen[49] – die Sorge des Vaters um seine verwitwete Tochter, dessen Gesandte sich eine spinnende und webende Königstochter in einem Hospital schlechterdings nicht vorstellen konnten.[50]

Noch ein anderes töchterliches Verhältnis ist zu thematisieren: die Beziehung Elisabeths zu ihrer Schwiegermutter Sophia und umgekehrt. Konrad von Marburg allerdings mit seiner *Summa vitae* hat kein Interesse an den Lebenszusammenhängen Elisabeths vor ihrer geistlichen Unterstellung unter seine Verantwortung. Aus diesem Grund erzählt er nichts aus der Kinderzeit Elisabeths am thüringischen Hof, in der Sophia als Landgräfin für die Erziehung ihrer eigenen Kinder und der jungen Elisabeth letztverantwortlich war. Auch bei den Aussagen der Gefährtinnen findet sich kein Hinweis auf die Rolle Sophias im Leben Elisabeths. Selbst Caesarius nennt Sophia nicht. Es ist die Vita des Dietrich von Apolda, die Interesse an der Rolle Sophias und an ihrem Verhältnis zu der von ihr gepriesenen Heiligen zeigt, weil sie insgesamt das Umfeld Elisabeths in den Blick nimmt. Sophia wird in Dietrichs Vita eher zwiespältig gezeichnet: Sie äußert ihr Erstaunen über Elisabeths intensive Frömmigkeit, als diese beim Gottesdienst die Krone ablegt, und sie wird im gleichen Zusammenhang als erheblich prunkvoller lebend und weniger demütig als Elisabeth charakterisiert.[51] So gehörte Sophia auch zu denjenigen, die am thüringischen Hof laut darüber nachdachten, ob Elisabeth als Ehefrau für Ludwig geeignet sei. Sophia versuchte offenbar, Elisabeth in einem Frauenkloster unterzubringen.[52] Dietrich schildert, wie Sophia ihrer Empörung über Elisabeths demütiges und vermutlich als distanzierend gedeutetes Verhalten Luft macht: Elisabeth dürfe man nicht zu den herrschenden Fürsten zählen, sondern müsse sie zu den dienenden Mägden rechnen.[53] Bei einem gemeinsamen Aufenthalt auf der Neuenburg schwärzte Sophia ihre Schwiegertochter geradezu bei ihrem Sohn an, indem sie ihn zum Ehebett führte, in das Elisabeth einen Leprakranken zur Pflege gelegt hatte.[54] Dietrich berichtet an anderer Stelle von einem Verführungsszenario, in das Sophia involviert zu sein scheint – sein Bericht dient selbstverständlich nur dazu, um die Keuschheit des von ihm tugendhaft geschilderten Ludwig zu zeigen.[55] Auf ein freundliches Verhältnis der Schwiegermutter zur Schwiegertochter läßt dies alles nicht schließen.

Aus anderen Zusammenhängen jedoch wissen wir, dass Sophia sehr wohl Rücksicht auf Elisabeth nahm. Nach der Hochzeit Elisabeths mit Ludwig im Jahr 1221 zog sich Sophia, zumindest partiell, vom Hof zurück und trat in Eisenach in das mit ihrem Ehemann gemeinsam gestiftete Zisterzienserinnenkloster St. Katharina ein. Eine päpstliche Urkunde gibt Kunde davon, dass Sophia nicht nur als Witwe im

[49] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 65.

[50] Vgl. Dietrich von Apolda VI c. 8 (wie Anm. 9), 93.

[51] Vgl. Dietrich von Apolda I c. 5 (wie Anm. 9), 29.

[52] Dietrich von Apolda I c. 6 (wie Anm. 9), 30: *Ipsa eciam Sophia domina satagebat operose, ut in aliquo religiose cenobio monialium collegio iungeretur.*

[53] Dietrich von Apolda I c. 6 (wie Anm. 9), 30: *... ut socrus ei indignans diceret: 'Non in principum dominantium sed in servarum famulantium numero fuisse debueras, Elyzabeth, computata.'*

[54] Vgl. Dietrich von Apolda II c. 7 (wie Anm. 9), 40f. Wunderbarerweise verwandelt sich der Kranke in ein Kruzifix, um so auf den biblischen Auftrag der Verbindung von Nächsten- und Gottesliebe hinzuweisen.

[55] Vgl. Dietrich von Apolda III c. 1 (wie Anm. 9), 48f.

Kloster mit lebte, wie viele verwitwete Fürstinnen ihrer Zeit es taten, sondern tatsächlich das Gelübde der Enthaltsamkeit ablegte und das Gewand einer Nonne nahm.[56] Auch die beiden Psalter, die in Sophias Auftrag entstanden und mit dem Landgrafenhof verbunden sind, weisen darauf hin, dass Sophia alles andere als eine rein weltlich agierende Frau war.[57] Auch lässt Dietrich die Nachricht vom Tode Ludwigs nicht direkt zu Elisabeth gelangen, sondern nach seiner Vorstellung war es Sophia, die, auf Rücksichtnahme bedacht und von Sorge erfüllt, die Aufgabe übernahm, Überbringerin der furchtbaren Botschaft zu sein.[58] Eine eindeutige Beschreibung des Beziehungsgefüges am thüringischen Hof liefert Dietrich also nicht, aber vorstellbar ist sehr wohl, dass auch für eine durchaus fromme Frau wie Sophia das Verhalten Elisabeths nur schwer verständlich war.[59] Als eine herkömmliche Fürstengattin jedenfalls lebte Sophias Schwiegertochter nicht.

Sophia ist vermutlich, ohne eigens genannt zu werden, auch als Zeugin bei einem der lebensentscheidenden Akte Elisabeths zugegen gewesen. Als Elisabeth 1226 mit Zustimmung Ludwigs dem Magister Konrad geistlichen Gehorsam und Enthaltsamkeit nach dem eventuellen Tod ihres Mannes gelobte, geschah dies im Katharinenkonvent in Eisenach.[60] Sophia war Mitglied dieses Zisterzienserinnenkonvents; überdies war sie als Mutter des Landgrafen und seiner Brüder auch an der weiteren Herrschaft der Ludowinger in Thüringen interessiert. Die Kreuznahme Ludwigs und das junge Alter des Thronfolgers Hermann ließen es angeraten sein, rechtzeitig Fragen der Nachfolge im Landgrafenamt zu bedenken. Eine erneute Heirat Elisabeths nach einem eventuellen Tod des Landgrafen auf dem Kreuzzug hätte auch dynastische Verwerfungen in Thüringen bedeuten können.[61] Insofern war das Enthaltsamkeitsgelübde Elisabeths mehr als nur eine fromme Entscheidung, es hatte auch politische Folgen, die von einem Mitglied der Landgrafenfamilie bezeugt werden mussten. Sophia wurde auf diese Weise zu einer Lebenszeugin Elisabeths, die seit den ersten Jahren am thüringischen Hof über das Gelübde bis hin zur Todesnachricht für die Witwe und vermutlich auch bis hin zu ihrer Vertreibung von der Wartburg in Elisabeths engstem Umfeld präsent war. Angesichts dieser häufigen und räumlichen Nähe ist festzuhalten, dass Elisabeth sich nach ihrer Vertreibung nicht an den Katharinenkonvent wandte, sondern bei den Franziskanern ihr *Te Deum*

---

[56] Vgl. Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 46, 61.

[57] Vgl. dazu Harald Wolter-von dem Knesebeck, Der Elisabethpsalter. Der Landgrafenpsalter, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 67–71.

[58] Vgl. Dietrich von Apolda IV c. 6 (wie Anm. 9), 70.

[59] Eine gemeinsame religiöse Wende Sophias und Elisabeths für das Jahr 1221 anzunehmen, wie Maurer es vorschlägt, wird der eher disparaten Überlieferung in den Quellen nicht gerecht, vgl. Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65. 1953/54, 16–64, hier 29.

[60] Vgl. Dietrich von Apolda III c. 8 (wie Anm. 9), 59 sowie Caesarius c. 7 (wie Anm. 8), 355.

[61] Vgl. dazu auch die Streitigkeiten, die nach dem Tod Hermanns II., des Sohnes Elisabeths und Ludwigs, im Jahr 1241 um die Nachfolge im ludowingischen Landgrafenamt sowohl in Thüringen als auch in Hessen ausbrachen, Reinhard Jonscher, Kleine thüringische Geschichte. Vom Thüringer Reich bis 1945, Jena 1993, 52f. sowie Matthias Werner, Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Mittelalter, Sigmaringen 1994, 449–540, hier 484–500.

sang.[62] Um so erstaunlicher ist es aus heutiger Perspektive, dass Sophia nicht zu den befragten Zeuginnen gehörte, die über Elisabeths Leben für den Heiligsprechungsprozess berichten. Aus diesem Schweigen auf eine dauernde Gegnerschaft der beiden Landgräfinnen zu schließen geht sicherlich zu weit, doch bleibt das Schweigen Sophias in den Quellen durchaus interpretationsbedürftig.

Im Gegenüber zu den töchterlichen Rollen Elisabeths ist nun auch ihre Rolle als Mutter zu untersuchen. Elisabeth hat drei Kinder geboren, zuerst einen Sohn, der den Namen seines Großvaters Hermann erhielt. Danach folgten zwei Töchter, deren ältere auf den Namen der väterlichen Großmutter Sophia getauft wurde und deren jüngere, mit der Elisabeth beim Aufbruch Ludwigs zum Kreuzzug schwanger war und die erst nach dem Tod ihres Vaters zur Welt kam, den Namen der mütterlichen Großmutter Gertrud bekam. Die Kinder werden insbesondere bei Dietrich von Apolda als Zeichen des Segens Gottes für die Ehe Elisabeths mit Ludwig angesehen.[63] Und in allen Berichten und Viten spielen die Kinder eine besondere Rolle, indem sie entweder den großen Verzicht Elisabeths auf alles, was ihr lieb ist, anzeigen oder aber auf ein mütterliches Verhalten der Heiligen hinweisen wollen, das neben den eigenen auch alle fremden Kinder umfasst.

Konrad in seiner *Summa Vitae* erwähnt die Kinder Elisabeths summarisch als Teil jenes Lebens, auf das die spätere Heilige am Karfreitag 1228 mit einem Versprechen auf den Altar der Kapelle der Minoritenniederlassung in Wehrda verzichtete.[64] Die vier Gefährtinnen erwähnen die Geburt des Sohnes im Zusammenhang mit der Aussegnung der Wöchnerin Elisabeth und nehmen in den Fokus ihres Berichts vor allem die einfache Kleidung, die Elisabeth bei diesem Anlass ganz im Gegensatz zu den üblichen Gepflogenheiten ihrer Standesgenossinnen trug.[65] Im Anschluss an diese Erwähnung des eigenen Sohnes berichten sie von der Sorge Elisabeths um Wöchnerinnen und Neugeborene. Sowohl materielle als auch geistliche Zuwendung und vor allem die Sorge um die Taufe der Kinder, für die sie sich auch als Patin zur Verfügung stellte, gehörte offenbar zu ihrem Selbstverständnis als Landgräfin.[66] Die Gefährtinnen legen Wert darauf, dass insbesondere in der Sorge für Kranke und für arme Kinder eine Mütterlichkeit sichtbar wird, die über die leibliche Mutterschaft hinausging.[67]

Als Elisabeth von der Wartburg vertrieben wurde, so der Bericht der vier Gefährtinnen, musste sie allein gehen; ihre Kinder wurden ihr erst am nächsten Tag nachgebracht. Elisabeth versuchte, mit ihren Kindern Unterschlupf zu finden, doch angesichts der Not, in die sie geriet, schickte sie ihre Kinder schließlich an ver-

---

[62] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 33f.; Caesarius c. 14 (wie Anm. 8), 363; Dietrich von Apolda IV c. 7 (wie Anm. 9), 71.

[63] Vgl. Anm. 25 in diesem Beitrag.

[64] Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 157.

[65] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 24.

[66] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 25f.; Dietrich von Apolda VII c. 5 (wie Anm. 9), 102.

[67] Libellus (wie Anm. 6), 29: *Preter hos in eadem domo habuit multos puerulos pauperes, quibus bene providit, tam benigne et dulciter se circa ipsos habens, ut eam omnes matrem appellarent et circa eam intrantem domum se collocarent ad eam currendo.*

schiedene Orte, damit sie dort aufwachsen konnten.[68] Jener Lebensweg, den Elisabeth nun beschreiten wollte, war für Kinder in der Vorstellung der Kanonisierungsprotokolle definitiv nicht geeignet, wenn auch zahlreiche Kinder in der Gesellschaft des Hochmittelalters just in einer solchen Armut leben mussten, wie Elisabeth sie für sich erstrebte. Die Gefährtinnen berichten von der Sorge Elisabeths für ihre Kinder, ohne eine emotionale Erschütterung anzudeuten. Doch in anderem Zusammenhang wird sichtbar, dass Elisabeth diesen Schritt der Trennung offenbar nicht gern gegangen ist.[69] Mütterliche Sorge im hohen Mittelalter ist gewiss nicht mit modernen Begriffen zu fassen, das sei nachdrücklich betont; dennoch ist auffällig, dass die Andeutung der Sorge um die eigenen Kinder nicht nur die Berichte der Gefährtinnen, sondern auch die anderen Viten durchzieht. Auch der Besuch Elisabeths im Kloster Altenberg, um den es zu einem nur schwer einzuordnenden Konflikt zwischen Elisabeth und Konrad kam, könnte mit dieser mütterlichen Sorge zusammenhängen. Denn es ging in diesem Konflikt nicht um die Erlaubnis, einen Konvent zu besuchen oder gar in ein Kloster einzutreten. Wenn man weiß, dass in Altenberg Elisabeths jüngste Tochter Gertrud erzogen wurde, dann steht der Besuch in Altenberg auch für die Sorge Elisabeths um ihr Kind, steht für den Versuch, jenseits aller Entsagung weiterhin Kontakt zu ihrer Jüngsten zu halten.[70] Doch immer wieder wird sowohl von den vier Gefährtinnen als auch von Caesarius und Dietrich eine Mütterlichkeit betont, die über die Sorge für die eigenen Kinder hinausreichte. Wenn eine Heilige, so könnte man schließen, schon nicht mehr den Vorrang der Jungfräulichkeit aufweisen kann, dann hat sie für eine weitherzige Mütterlichkeit zu stehen, die sowohl werdende Mütter als auch Kinder einschließt.[71] Caesarius nennt ihr Verhalten bei der Pflege eines kranken Jungen ausdrücklich *more materno*.[72]

4. Königstochter – Landgräfin – soror in saeculo

Die Statusveränderung Elisabeths von der hochadeligen Fürstin ihrer Zeit hin zu einer armen weltlichen Schwester durchzieht alle Viten und Protokolle über Elisabeths Leben. Diese Statusveränderung zu beschreiben ist der Anlass und das Ziel all derer, die in Sachen Elisabeth Berichte überliefern, und bildet geradezu den *cantus firmus* der Viten. Daher sollen und können im folgenden nicht alle einzelnen Schritte

---

[68] Libellus (wie Anm. 6), 34f.: *Sequenti vero die, cum nullus divitum auderet eam hospitio recipere, ipsa cum suis pedissequis intravit ecclesiam, ubi diu sedit et allatis parvulis suis de castro in maxima frigoris asperitate nesciebat, … Ab omnibus itaque hominibus mariti sui persecutionem patiens sine causa et bonis privata inopia cogente ad diversa loca et remota parvulos suos misit, ut ibi alerentur.*

[69] Libellus (wie Anm. 6), 47: *Item deo teste pueros curo, tanquam alium proximum, deo commisi eos, faciat de eis, quod sibi placet.* Vgl. auch Caesarius c. 18 (wie Anm. 8), 367; Dietrich von Apolda IV c. 7 (wie Anm. 9), 71f.

[70] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 69f.; vgl. auch Caesarius c. 27 (wie Anm. 8), 375.

[71] Vgl. dazu Libellus (wie Anm. 6), 58f., 63; Caesarius c. 26 (wie Anm. 8), 373f.

[72] Caesarius c. 21 (wie Anm. 8), 370: *Pannos etiam ipsius pueri defedatos ipsa lavabat et iocundissime eidem blandiendo more materno loquebatur.*

dieser Statusveränderung aufgelistet werden,[73] sondern vor allem einige explizite Äußerungen über den gesellschaftlichen Status Elisabeths und ihren Umgang mit diesem im Mittelpunkt stehen.

Landgräfin Sophia brachte das Auseinanderklaffen von Statuserwartung und Verhalten auf den Punkt, wenn sie Elisabeth vorwarf, man müsse sie eher zu den Dienerinnen als zu den Fürstinnen zählen.[74]

Angesichts der großen Hungersnot von 1226, als Elisabeth als 19jährige Regentin in Vertretung ihres beim Kaiser weilenden Mannes die Verantwortung für Thüringen trug, reagierte sie allerdings genauso, wie es von einer mildtätigen Fürstin erwartet wurde: Sie öffnete sämtliche Vorräte und verteilte diese in wohldosierten Einheiten. Mit dieser Almosenvergabe erfüllte sie die christliche Pflicht einer besitzenden Adeligen. Aber gleichzeitig überstieg sie diese Pflicht bereits hin auf ihre spätere Lebensform: Sie ging selbst in die Säle der Kranken, behandelte Geschwüre, sorgte sich um Spielgerät für Kinder und gab nicht nur aus den fürstlichen Erträgen, sondern verkaufte Schmuck aus ihrem Privatvermögen.[75] Die Erntezeit des gleichen Jahres nutzte sie dann zu geradezu pädagogischen Aktionen: Sie verteilte nicht mehr nur Getreide, sondern vergab an Männer Hemden, Schuhe und Sicheln, damit jeder selbst für seinen Lebensunterhalt arbeiten könne; Frauen gab sie Stoffe und Kleider, damit sie durch Handel Lebensunterhalt gewinnen könnten.[76] Was wie die Erfindung der Subsidiarität avant la lettre erscheint, ist allerdings möglicherweise hagiographischer Topos: Schon ein Jahrhundert zuvor hatte Bischof Otto von Bamberg Sicheln verteilt, damit die Armen selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen sollten.[77] In all diesen Bezügen wird jedoch deutlich: Indem Elisabeth ihre Rolle als Landgräfin erfüllte, versuchte sie zugleich, diese Rolle zu verlassen. Immer gab es ein Steigerung der Zuwendung vom Institutionellen hin zum Persönlichen, von der üblichen fürstlichen Mildtätigkeit hin zur persönlichen Pflege der Armen und Kranken.

Gleichzeitig betonen die Quellen, dass Elisabeth die Chancen gegenüber ihresgleichen wahrnahm. Wie eine Predigerin der Armut und der Enthaltsamkeit trat sie gegenüber adeligen Standesgenossinnen auf.[78] Sie verschonte auch Nonnen mit ihrer Forderung nach einem einfachen und armen Leben nicht: Bei ihrem Besuch in einem Kloster zeigten die Nonnen ihr die goldenen Heiligenfiguren, mussten aber selbst von Bettel und Almosen leben. Elisabeth tadelte sie nicht nur wegen ihres Umgangs mit Besitz, sondern übte gleichzeitig Kultkritik: Die Ausgaben für die Heiligenfiguren

---

[73] Vgl. auch Sybille Schröder, Frauen im europäischen Hochadel des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. Normen und Handlungsspielräume, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 27–34.

[74] Vgl. Anm. 53 in diesem Beitrag.

[75] Vgl. Caesarius c. 12 (wie Anm. 8), 360.

[76] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 30; Caesarius c. 13 (wie Anm. 8), 361f.

[77] Herbord von Michelsberg, Dialog zum Leben des seligen Bischofs Otto, in: Lorenz Weinrich (Hg.), Vitae sanctorum episcoporum Adalberti Pragensis et Ottonis Babenbergensis historiam germanicam et slavicam illustrantes, Darmstadt 2005, 272–493, hier I c. 33, 316: *Cumque messis appropinquaret et mature iam segetes ubique locorum falcem postularent, multa milia falcium pauperibus, quos toto anno aluerat, preparata distribui fecit. … Et accipiens singulas falces, singulos addidit denarios, unicuique denarium et falcem, instrumentum operis et viaticum.*

[78] Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 23f.; Caesarius c. 9 (wie Anm. 8), 357f.; Dietrich von Apolda II c. 5 (wie Anm. 9), 38.

hätten die Nonnen besser für den Lebensunterhalt verwendet, denn vergoldete Bilder seien unnötig, weil die Nonnen diese Bilder im Herzen bewahren sollten.[79]

Trotz aller Versuche, aus der Rolle der Adeligen auszubrechen, blieb Elisabeth in ihrem Verhalten, auch in der totalen Erniedrigung als Hospitalschwester in Marburg, in stärkerem Maße ihrem ursprünglichen Stand verhaftet, als es ihr selbst lieb sein konnte: Denn selbst dort, wo sie unter einfachsten Bedingungen leben wollte, niedrigste Dienste für die Kranken verrichtete, sogar unter diesen Lebensumständen gehörten zu ihrem Umfeld zwei Dienerinnen, und Elisabeth wurde weiterhin als *domina* bezeichnet.[80] Elisabeth wollte offenbar, so schildern es die Protokolle der Gefährtinnen, diese Anrede abschaffen, doch stieß sie damit nicht nur auf Gegenliebe, sondern auch auf Kritik. Irmengard warf ihr vor, dass sie sich auf Kosten anderer Verdienste erwerben wolle. Die Rolle der Demütigsten war eben nur einmal zu vergeben, und zumindest Elisabeths engste Gefährtinnen wetteiferten mit ihr offenbar um die höchste Form der Demut.[81] Gleichzeitig war es für die mittelalterliche Welt ganz offensichtlich eine immense und noch nicht da gewesene Herausforderung, wenn eine Frau ihren angestammten Platz in der Sozialordnung der Gesellschaft verließ und radikal auf die Gegenseite zu wechseln versuchte: *contraria contrariis curare*.[82] Es hat den Anschein, als ob dieses außerordentlich starke Gefälle zwischen den sozialen Rollen geradezu notwendig für die Geschichte Elisabeths ist. Wenn man zum Beispiel die beiden Landgräfinnen vergleicht – und einen solchen Vergleich legen die Quellen nahe –, wird deutlich: Auch Sophia wechselte aus ihrer Rolle als regierende Fürstin in die Rolle einer religiösen Frau. Doch blieb sie trotz dieser neuen Lebensform ihrem sozialen Status im Äußeren und im Inneren verbunden. Auch die Klostergelübde schienen sie nicht daran zu hindern, weiterhin an der Seite Ludwigs und Elisabeths im Land unterwegs und mit Herrschaftsaufgaben betraut zu sein. Elisabeth wechselte zwar ebenfalls aus der Rolle der Landgräfin in die Rolle einer religiösen Frau. Aber sie gab damit jegliche politische Funktion innerhalb Thüringens auf, zog sich an den äußersten Rand des thüringischen Herrschaftsbereichs zurück und widmete sich der Religiosität und der Demut mit einer derartigen Intensität, dass die Hofgesellschaft provoziert zurückbleiben musste.[83]

---

[79] Libellus (wie Anm. 6), 75: „*Ecce melius posuissetis hanc expensam in vestibus vestris et victualibus, quam in parietibus, quoniam hanc sculpturam imaginum in corde vestro gerere deberetis.*" Caesarius c. 29 (wie Anm. 8), 377.

[80] Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 158: *Ego autem videns eam velle proficere, omnem superfluam ei amputans familiam tribus personis iussi eam esse contentam, quodam converso, qui negocia sua peregit, virgine religiosa valde despectabili et quadam nobili vidua surda et valde austera, ut per ancillam humilitas ei augmentaretur et per viduam austeram ad patientiam excitaretur. Dum enim ancilla olus paravit, domina scutellas lavit et e converso.* Siehe auch Libellus (wie Anm. 6), 47–49, 52: *Cibos cum ancillis deo devotis in habitu griseo preparabat, …*; Caesarius c. 21 (wie Anm. 8), 369f.; Dietrich von Apolda VII c. 4 (wie Anm. 9), 100f.

[81] Libellus (wie Anm. 6), 72; Caesarius c. 28 (wie Anm. 8), 376: *Et cum alique illarum pauperes essent et ignobiles, noluit tamen illis dominari necque domina vocari, sic illa instruens: „Vos", inquit, „dicetis mihi in numero singulari: 'Tu, Elyzabeth, fac hoc vel hoc.'" Cui vice quadam dixit iam [dicta] Yrmingardis: „Vos, domina, meritum vestrum vobis in nobis procuratis et casum nostrum non attenditis. At latus vestrum sedemus et ex scutella nostra commeditis. Quantum vobis meriti gratia humilitatis accedit, tantum nobis de merito propter honores a vobis impensos deperit.*" Vgl. dazu Würth (wie Anm. 10), 189.

[82] Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 158.

[83] Vgl. Würth, Aussagen (wie Anm. 10), 190.

5. Rollenerwartung oder Rollenbruch?

Fragt man nun abschließend nach einer Bilanz im Hinblick auf Rollenerwartungen oder Rollenbruch, so ist festzuhalten, dass bereits die Rollenerwartungen, die sich in den Viten finden, nur indirekt zu definieren sind. Was Konrad oder Caesarius oder Dietrich von Elisabeth in ihren verschiedenen Rollen erwarteten, war immer festgelegt durch das spezifische Interesse an der Person und das Interesse an bestimmten Aktionen. Konrad ging es vornehmlich um den Anstoß des Kanonisationsprozesses. Caesarius schrieb im Auftrag des Deutschen Ordens, um den Kult Elisabeths und damit auch die Wallfahrt nach Marburg zu befördern. Und Dietrich von Apolda schließlich musste keinerlei Heiligkeit mehr beweisen, sondern wollte Elisabeth in die thüringische Geschichte einschreiben, ihre Taten in Thüringen verorten, auch oder gerade, weil inzwischen eigene hessische Traditionen zu wachsen begonnen hatten.[84] Nicht zuletzt ist es die Rolle der Heiligen, die alle anderen Lebensrollen Elisabeths im Nachhinein verändert und überformt, auch dies wird aus den Viten deutlich.

Berücksichtigt man diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, so bleiben doch einige Situationen übrig, in denen für Elisabeth geschlechterdifferent bedingte Auffälligkeiten sichtbar werden. An erster Stelle sind das die Veränderungen im Verständnis weiblicher Heiligkeit, die offensichtlich durch die Elisabethviten selbst in Gang gesetzt werden. Die ursprüngliche Vorstellung, dass aus dem weiblichen Geschlecht nahezu ausschließlich Jungfrauen den Status der Heiligkeit erlangen konnten, wird durch eine Frau verändert, die nacheinander als Jungfrau, Ehefrau und Witwe einen besonderen Rang gewinnt. Nicht mehr der Status, sondern das Tun und Verhalten sind von entscheidender Bedeutung für die Heiligkeit. Selbst in dem einzigen möglichen Vorbild einer heiligen Ehefrau bzw. eines heiligen Paares, in dem Bild des heiligen Kaiserpaares Heinrich und Kunigunde, ist es der Status der Keuschheit, der für beide zur Heiligkeit führt.[85] Hier brechen Elisabeth und Ludwig noch nicht bei Konrad von Marburg, aber in den Vorstellungen des Caesarius und des Dietrich die Verhältnisse auf – die Liebe und auch ihre Folgen, der Kindersegen, sind kein Verhinderungsgrund für Heiligkeit mehr. Ganz im Gegenteil erweist sich ein Teil der Heiligkeit insbesondere in ehelichen Tugenden wie der Treue Ludwigs – die Treue Elisabeths wird ungefragt und unreflektiert von allen Autoren vorausgesetzt –, der gemeinsamen Frömmigkeit und der auch für Außenstehende sichtbaren Liebe.

Unmittelbar mit den Statuskonzepten der Jungfrau, Ehefrau und Witwe verbunden ist ein zweiter, allerdings auf den ersten Blick weniger sichtbarer Bruch Elisabeths mit traditionellen Vorstellungen. Die mütterlichen Verwandten Elisabeths, ihre Tante Mechthild als Äbtissin in Kitzingen und ihr Onkel Eckbert als Bischof in Bamberg, planen eine Wiederverheiratung der noch jungen Witwe. Eine Königstochter und Enkelin eines hochadeligen Geschlechts des Reiches, so die Idee der beiden Verwandten, ist im Geflecht politischer Bündnisse ein nützliches Unterpfand, war doch schon ihre erste Heirat mit dem thüringischen Landgrafen das Ergebnis

[84] Vgl. dazu Werner, Mater Hassiae (wie Anm. 61), 500–505.

[85] Vgl. Renate Klauser, Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg, Bamberg 1957, 101f.

einer politischen Übereinkunft. Dieser Rolle widersetzt sich – in übereinstimmender Schilderung aller Viten und Berichte – Elisabeth unter Hinweis auf ihr mit Ludwigs Zustimmung abgelegtes Gelübde der Enthaltsamkeit nach dem Tod des Ehemannes. Elisabeths Weigerung ist weniger als emanzipatorischer Akt denn als Konsequenz der Frömmigkeit zu verstehen, zudem steht sie in einer gewissen Tradition der Heiratsverweigerung als Kennzeichen von Heiligkeit bei Frauen, allerdings bislang vor allem heiliger Jungfrauen.

Ein weiterer, und im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte sicher der bedeutsamste, Bruch mit traditionellen Rollenerwartungen geschieht im Wechsel der sozialen und gesellschaftlichen Position, im Wandel Elisabeths von der hochadeligen Landgräfin zur armen und verachteten weltlichen Hospitalschwester. Auch wenn bestimmte Gesellschaftsstrukturen von Herrin und Dienerin selbst im Marburger Hospital erhalten bleiben, ist doch dieser Bruch der entscheidende Akt auf dem Weg zur Heiligkeit – nicht einer von Elisabeth intendierten Heiligkeit, sondern einer von den Viten erkannten und betont vertretenen „neuen" Heiligkeit.[86] Gleichzeitig ist aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive zu konstatieren, dass für Frauen der Weg in die vollkommene Armut ein deutlich anderer war als für Männer. Vergleicht man Elisabeths Weg mit dem des Franziskus, an dem sie selbst sich orientiert hat, so wird deutlich, dass eine Gehorsamsbindung an einen Beichtvater, wie Elisabeth sie gegenüber Konrad einzugehen hatte, für zeitgenössische Männer nicht zwingend notwendig war.

Es gibt eine Fülle weiterer Aspekte, die im Hinblick auf Rollenbruch und Rollenerwartung zu untersuchen wären, für die jedoch noch weitere Vorarbeiten notwendig sind. Elisabeth erfüllt beispielsweise als Tochter im Gebet für ihre verstorbene Mutter genau jene Rolle, die traditionell von (erwachsenen) Kindern im Verhältnis zu ihren Eltern und Vorfahren erwartet wurde: Gebetsdienst für die Verstorbenen zur Rettung ihrer Seelen. Schon die Rolle Elisabeths als Schwiegertochter ist jedoch nicht mehr eindeutig. Und ob Elisabeths eigene Rolle als Mutter den zeitgenössischen Erwartungen entsprach oder nicht, kann mangels vorliegender Untersuchungen zur Konstruktion von ‚Mütterlichkeit' in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht bestimmt werden. Bemerkenswert ist schließlich eine weitere, strukturelle Veränderung im Hinblick auf die weiblichen Rollen zur Zeit Elisabeths: Die Hauptrolle im Kanonisationsprozess nehmen mit dem „Bericht der vier Gefährtinnen" Frauen als Zeuginnen ein. Zwar ist der Rückgriff auf diese Zeuginnen angesichts der Lebenswelt Elisabeths sicherlich logisch, doch wäre zu untersuchen, ob und wie in vorherigen oder späteren Heiligsprechungsprozessen eine weibliche Zeugenschaft von Bedeutung war.

Nicht zuletzt sind im Hinblick auf die Rezeption weiblicher biblischer Modelle im Mittelalter die unterschiedlichen Berichte und Viten eine spannende Lektüre. Insbesondere die Vita des Caesarius scheint in diesem Fall stilbildend zu sein. Einerseits führt sie das Lob der starken Frau in die Charakterisierung Elisabeths ein,[87] anderer-

[86] Vgl. Vauchez (wie Anm. 13), 31: „This example clearly illustrates the new conception of holiness: in order to reach perfection, it was no longer enough to carry out the full responsibilities of one's position and to exemplify the highest moral virtues. In addition, the potential saint had to imitate the weekness and poverty of Christ, even his humility and suffering, performing unhesitatingly acts considered ‚insane by society – even by medieval society that considered itself Christian."

[87] Vgl. Anm. 20 in diesem Beitrag.

seits findet sich bei Caesarius gleich an drei Stellen eine veränderte Interpretation der biblischen Darstellung von Maria und Martha (vgl. Lk 10, 38–42). Nicht mehr die Alternative, entweder die Rolle Marthas oder die Rolle Marias einzunehmen, steht für Elisabeth zur Debatte, sondern Caesarius schildert Elisabeth als Verkörperung Marias und Marthas gleichzeitig.[88]

So bleibt abschließend festzuhalten: Schaut man auf die Fülle der angesichts der Jubiläen von 1981 und 2007 und auch schon zuvor erschienenen Literatur über Elisabeth und ihre Bedeutung, dann scheint zu allen Aspekten ihres Lebens und ihres Nachlebens schlechthin alles gesagt zu sein. Dennoch bleiben weiterhin offene Fragen, die eine stärkere Einbeziehung geschlechterdifferenter Untersuchungsansätze notwendig machen. Ob damit die widersprüchlichen Seiten der Person Elisabeths besser zugänglich werden, sei dahingestellt. Zumindest aber die Heiligkeitskonzeptionen ihrer Bewunderer dürften durch einen solchen Ansatz klarer hervortreten.[89]

[88] Vgl. Caesarius cc. 15. 18. 28 (wie Anm. 8), 365, 367, 376.

[89] Erst nach Fertigstellung des Beitrages wurde mir zugänglich: Daria Barow-Vassilevitch, Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Sigmaringen 2007.

Die Funktionalisierung einer Heiligen

Zum Wandel des Elisabethbildes in den gesellschaftlichen und konfessionellen Modernisierungsprozessen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Von Jochen-Christoph Kaiser

I.

‚Elisabeth, Elisabeth und kein Ende', klagte vor kurzem ein befreundeter katholischer Kollege, als das Gespräch auf das Elisabethjahr 2007 kam, das ihm als Kirchenhistoriker und Pfarrer in Wissenschaft, Kirche und Gemeinde einiges abgefordert hatte. In der Tat: 800 Jahre nach ihrer Geburt ist die Heilige in aller Munde; Kirchenführer und Bischöfe beider großen Konfessionen widmen ihr Vorträge und Festveranstaltungen und in den Medien ist sie weithin präsent. Die Historiographie, gleich ob ‚profan' oder kirchlich-theologisch ausgerichtet, beschäftigt sich mit ihr ebenso wie – im Verein mit den (Kunst-) Historikern und Museumspädagogen – zahlreiche große und kleine Ausstellungen.[1] Die Politik entdeckt sie als Protagonistin der Bundesländer Hessen und Thüringen, ganz zu schweigen von der Touristikbranche, die Bus um Bus nach Marburg oder nach Eisenach an den Fuß der Wartburg schickt. Das Gedenken an eine große Frau lässt sich also noch heute mit handfesten kommerziellen Interessen verbinden, ganz so, als würden die Pilgerströme des Hoch- und Spätmittelalters, die schon damals eine beträchtliche Einnahmequelle für die Orte an den Lebensstationen Elisabeths bildeten, eine Renaissance erleben. Schließlich beansprucht auch der virtuelle Kommunikationsraum – das Internet – die Landgräfin für sich: Zahllose Websites gehen derzeit auf das Jubiläum ein, keineswegs immer in ‚wohlwollender' Absicht: Für manche agnostischen Gruppierungen bzw. religionskritischen Einzelkämpfer bietet Elisabeths zweifellos problembehaftete Biographie die willkommene Gelegenheit, in ihrem Geburtsjahr nicht nur eine hochmittelalterliche, uns fremd gewordene Frömmigkeitspraxis

[1] Zu den bedeutendsten gehört die 3. Thüringer Landesausstellung auf der Wartburg (07.07. –19.11.2007): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Vgl. den sehr informativen zweibändigen Katalog gleichen Titels, hgg. v. Dieter Blume und Matthias Werner, Petersberg 2007.

zu hinterfragen, sondern zugleich das Christentum und seine Geschichte an den Pranger zu stellen.[2]

Nun ist Kirchen- und Allgemeinhistorikern durchaus bekannt, dass ‚runde' Geburts- und Sterbedaten prominenter geschichtlicher Persönlichkeiten, Gründungsjubiläen von einflussreichen gesellschaftlichen Institutionen oder Gedenktage großer politischer und kriegerischer Ereignisse stets ein gewisses, oft sogar breites Echo in der Öffentlichkeit finden. Die Organisation des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft nimmt Jahrestage wie diesen häufig zum Anlass, solches Gedenken – trotz der Hinzuziehung von historischen Experten und Expertinnen – aktuellen Bedürfnissen nach positiver und auch negativer Legitimation der jeweils herrschenden raison d'être des Gemeinwesens oder einzelnen seiner Segmente anzupassen.[3] Das zielt nicht eindimensional kritisch auf den Vorwurf der Instrumentalisierung von Vergangenheit im Dienste jeweils wechselnder Interessen, sondern entspricht der Tatsache, dass jede Epoche ihr eigenes Geschichtsbild samt den entsprechenden ‚Ursprungserzählungen' konstruiert und dafür eben auch die Erinnerung an bestimmte Personen, Handlungen und Ereignisse in Dienst nimmt. Dass dies nicht unproblematisch und mit den Ergebnissen historisch-wissenschaftlicher Arbeit nur selten kompatibel ist, zumal wenn es sich um populäre Darstellungen handelt, liegt auf der Hand. Je ferner eine geschichtliche Gestalt unserer Gegenwart entrückt ist, desto besser und gleichsam ‚ungestraft', d. h. unabhängig von der noch ermittelbaren historischen Sachlage, kann sie eine ideale Projektionsfläche für eigene Intentionen und institutionelle Desiderata abgeben. Genau dies geschah und geschieht auch mit Elisabeth seit dem 19. Jahrhundert.

Für historisches Arbeiten besitzt die Rekonstruktion der Gemengelage von Ereignissen und Strukturen als Voraussetzung von kritischer Interpretation und Einordnung des Gewesenen wie der darin handelnden Personen fraglos Priorität. Doch gehört dazu unverzichtbar auch die Untersuchung der Forschungs- und Traditionsgeschichte mit ihren wechselnden Paradigmen und allgemeinen, über die ‚exakten Ergebnisse' hinausgehenden populär-legendarischen Aspekten. Erst die Zusammenschau ergibt ein angemessenes Bild der Vergangenheit, das allerdings stets nur ‚auf Zeit' gültig ist und sich stets den kritischen Fragen der nachfolgenden Generation stellen muss.

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf Überlegungen zur Elisabethrezeption im 19. sowie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts und endet mit einem aktuellen Ausblick. Damit ist bereits angedeutet, was hier nicht intendiert ist und geleistet werden kann: die Nachzeichnung der aktuellen Debatte über Forschungsstand, Quellenfundus und Deutungsspielräume der *historischen* Gestalt Elisabeths aus mediävistischer Sicht bezogen auf die Gegebenheiten ihres kurzen Lebens.[4] Zwar

---

[2] Z. B. www.theologe.de/elisabeth_von_thueringen.htm [17. 10. 2007] oder www.philosophia-online.de/mafo/heft2007-2/Ka_Eli.htm [17. 10. 2007].

[3] Dazu vgl. Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, in: ThG 50. 2007, 82–94.

[4] Vgl. die knappe, konzise Zusammenfassung von Rudolf Schieffer, Die historische Gestalt der heiligen Elisabeth, in: ThG 50. 2007, 95–104. – Zum Forschungsstand und zu Sonderproblemen der Elisabeth-Historiographie siehe ferner die übrigen Beiträge dieses Themenheftes der ZKG und den oben (Anm. 1) erwähnten Aufsatzband zum Ausstellungskatalog. – Die 2004 an der Ev.-Luth.

wird dies alles innerhalb der kontroversen Diskurse um Elisabeth im Zeitalter der Moderne immer wieder berührt; dies geschieht jedoch auf der Folie sich stetig verändernder Fragestellungen bzw. methodischer, weltanschaulicher und konfessioneller Grundannahmen. Gemeint sind beispielsweise die auf sie einwirkenden politischen und religiösen Prägekräfte in Kindheit und frühester Jugend, die Umstände ihres Weggangs von Eisenach, ihr Verhältnis zu Konrad von Marburg, ihre Frömmigkeitspraxis und ihr karitatives Engagement bis zur Selbstaufgabe. In unserem Zusammenhang interessieren solche Phänomene primär im Spiegel der biographisch-publizistischen Arbeiten seit den ersten wissenschaftlich angemessenen Bemühungen um ihre Lebensgeschichte, die Ende des 18. Jahrhunderts einsetzten.

Während die auf Elisabeth bezogenen Jubiläumsdaten des 19. Jahrhunderts nur einzelne (Kirchen-)Historiker und Schriftsteller dazu anregten, sich mit der Heiligen zu beschäftigen, änderte sich das aus Anlass der Jubiläen von 1907 und 1931. Vor allem 1931 erschien eine Fülle von Beiträgen zur Elisabeththematik, darunter auch aus dem engeren Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte. Es nimmt nicht wunder, dass es vor allem Marburger Gelehrte waren, die sich – in Reverenz gegenüber dem genius loci – mit dieser Gestalt aus Anlass der 700. Wiederkehr ihres Todestages (17. 11. 1931) beschäftigten. Daneben äußerten sich auch Schriftsteller und Publizisten sowie Beiträger beider Konfessionen, wobei letztere eher hagiographische Interessen vertraten und im Folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben können.

II.

Auf Bitten der Herausgeber der *Theologischen Rundschau*[5] gab der Marburger Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink 1932 einen Bericht über die literarische Produktion des Jubiläumsjahrs, in den er aus guten Gründen die seit dem 19. Jahrhundert erschienenen Publikationen mit einbezog, über die von wissenschaftlicher Warte bis dahin keine Zusammenschau vorlag.[6] Auch erregten viele Veröffentlichungen von 1931 sichtlich Anstoß bei ihm, denn er warf ihnen vor, nichts substanziell Neues gebracht zu haben. Sie hätten „wieder einmal hervortreten lassen" – so das nicht unvoreingenommene Urteil –, „wie umfangreich und beliebt, aber auch wie wertlos im allgemeinen die Schriftstellerei über die Heilige zu sein pflegt".[7] Hermelink machte in Anlehnung an die deutsche Übersetzung der Elisabeth-Biographie des Grafen Montalembert darauf aufmerksam, dass bereits Ende des 17. Jahrhunderts mehr als 100 Publikationen zu Elisabeth erschienen waren einschließlich der Biogra-

---

Theologischen Universität in Budapest angenommene Dissertation von András Korányi (Leben und Biographie: Die Heilige Elisabeth von Thüringen und Ungarn im Spiegel der Wissenschaftlichen Forschung des 20. Jahrhunderts) konnte für den folgenden Beitrag nicht benutzt werden.

[5] Es handelte sich um die beiden Marburger Theologen Rudolf Bultmann (NT) und Hans Frhr. v. Soden (KG/NT), welche die 1917 eingestellte Zeitschrift 1929 neu begründeten.

[6] Heinrich Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung, in: ThR 4. 1932, 21–38.

[7] Ebd. (wie Anm. 6), 21.

phie des Franziskaners Père Archange von 1692[8] und dass das 19./20. Jahrhundert darüber hinaus mehr als 50 Theaterstücke hervorgebracht hatte, in denen das Leben der Heiligen in dramatisierender Form dargestellt wurde.[9]

Hermelinks Literaturbericht setzt mit den Arbeiten von Karl Wilhelm Justi ein und behandelt dann in chronologischem Durchgang die wichtigsten Veröffentlichungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu Elisabeth von protestantisch-kirchengeschichtlicher Warte aus, jedoch unter weitgehendem Verzicht auf konfessionskontroverse Polemik, die jene früheren Beiträge häufig auszeichneten. Er anerkannte ausdrücklich die Leistungen auch katholischer Forscherinnen und Forscher, sofern diese historisch-wissenschaftliche Standards anstelle herkömmlicher konfessionell-hagiographischer Positionen aus seiner Sicht wahrten. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass er nur am Rande eine systematisch-methodisch gegliederte Darstellung der Elisabethbeiträge vorlegte, die ja innerhalb des ‚langen' 19. Jahrhunderts in mehreren aufeinander folgenden geistesgeschichtlichen Phasen entstanden, ohne deren Berücksichtigung die jeweiligen, oft widersprüchlichen Akzentsetzungen kaum nachvollziehbar sind. Das versuchte erst die voluminöse Marburger Dissertation von Wilfried Mühlensiepen aus dem Jahre 1949.[10] Der Verfasser gibt darin einen ersten umfassenden Überblick über die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte zum Leben der heiligen Elisabeth in unserem Berichtszeitraum. Das Besondere dieser Studie und damit über Hermelink hinausweisend ist das – freilich nicht immer gelungene – systematische Bemühen um eine nach Epochen gegliederte Interpretationsgeschichte seit Ende des 18. Jahrhunderts.[11] Heutige Forschungen zur Elisabethrezeption im 19. und 20. Jahrhundert können der Materialfülle dieser Studie sowie dem an geistesgeschichtlichen Zäsuren orientierten systematischen Ansatz – unbeschadet vieler gra-

[8] La vie de Sainte Elisabeth, fille du Roy de Hongry, Duchesse de Turinge et premiere Religieuse du troisieme Ordre de Saint François, Paris MDCXCII.

[9] Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6). Hermelink entnahm diese Angabe der deutschen Ausgabe von Charles Graf de Montalembert: La vie de S. Elisabeth de Hongrie, Paris 1836 ... übersetzt durch Zusätze und Anmerkungen wertvoll bereichert durch J. Ph. Staedtler, Aachen 1837, CLVII. Eine dritte Aufl. erschien 1862.

[10] Die Auffassung von der Gestalt der heiligen Elisabeth in der Darstellung seit 1795, MS Diss. phil., Marburg 1949. – Der 1922 geborene Autor nahm als Kriegsblinder 1946 in Marburg das Studium der Religionsgeschichte, Volkskunde und Germanistik auf und wurde 1949 mit der gen. Arbeit promoviert. Betreuer bzw. Gutachter des Verfahrens waren Friedrich Heiler (1892–1967) von der Theol. Fakultät und der erst 1947 aus der Emigration zurückgekehrte Germanist jüdischer Herkunft Werner Johannes Milch (1903–1950). Zu beiden vgl. Catalogus professorum academiae Marburgensis, Bd. 2: 1911 bis 1971, bearb. von Inge Auerbach, Marburg 1979, 23f., 569f. – Mühlensiepens ungedruckt bleibende Arbeit entspricht in vielem den Standards damaliger wie heutiger rezeptionsgeschichtlicher Untersuchungen nicht, enthält aber zahlreiche wertvolle Literaturhinweise und Beobachtungen, die m. E. weiterführend sind, zumal er sich – als Schüler Heilers, der sich im Jubiläumsjahr 1931 selbst intensiv mit Elisabeth beschäftigte –, konfessionsparteilicher Stellungnahmen weitgehend enthält und auch versucht, literarisch-dichterischen wie sonstigen Beiträgen zum Thema ‚Elisabeth' gerecht zu werden.

[11] Mühlensiepen geht im wesentlichen chronologisch-systematisch vor: Er beginnt mit spätrationalistischen Ansätzen, streift dann die Publikationen der (katholischen) Romantik, um dann den zunehmenden Kampf der Konfessionen um das ‚richtige' Elisabethbild zu schildern. Erst nach dem Kulturkampf konnte der Streit zugunsten eines jetzt neu einsetzenden historischen Bemühens um eine angemessene wissenschaftliche Deutung der Heiligen allmählich überwunden werden. Zu letzteren Untersuchungen vgl. die Anm. 40 und 81.

vierender Schwächen formaler wie inhaltlicher Art – noch immer wichtige Anregungen entnehmen. Mühlensiepen profitierte auch von den sechs Beiträgen über die heilige Elisabeth des Jahrgangs 1931 der Zeitschrift *Hochkirche*, die sein akademischer Lehrer Friedrich Heiler herausgab. Darunter findet sich u. a. ein Aufsatz des kurhessischen Pfarrers Karl Ramge über „Die heilige Elisabeth im Urteil lutherischer Theologen".[12] Ramges Skizze ist deshalb von Bedeutung, weil sie sich auf den Beitrag des Neuluthertums zum Elisabethbild des 19. Jahrhunderts konzentriert und damit eine spezifische Akzentsetzung deutlich macht, die sich von derjenigen anderer protestantischer Theologen und Historiker dieser Epoche deutlich unterscheidet.

Dass der jeweilige konfessionelle Standort der Autoren in der Forschungs- und Populärliteratur auf die jeweilige Interpretation Einfluss genommen hat, ist unverkennbar. Dabei handelt es sich im 19. Jahrhundert nicht mehr allein um traditionelle Antagonismen, die Streifragen des theologischen Orts von ‚heiligen' Persönlichkeiten aus katholischer wie evangelischer Sicht seit der Reformation berührten.[13] Vielmehr zeigte nun der seit dem Vormärz aufkommende neue ‚Konfessionalisierungsschub' deutliche Wirkungen und zwar sowohl im Bezug auf den evangelisch-katholischen Gegensatz wie auch innerhalb des protestantischen Konfessionsgefüges. Auch wer nicht so weit geht, den Ansatz von Olaf Blaschke[14] zu übernehmen und von einer ‚zweiten Konfessionalisierung' im 19. Jahrhundert mit ähnlichen Auswirkungen wie die Entwicklungen des (ersten) konfessionellen Zeitalters nicht sprechen will, wird zugestehen müssen, dass die Zerstörung traditioneller Konfessionsstrukturen im Gefolge der Neuordnung der deutschen Territorien durch Säkularisierung, Befreiungskriege und die Ergebnisse des Wiener Kongresses ungeahnte Auswirkungen auf die religiös-kirchliche Landschaft Deutschlands hatte. Die Schwächung der Welt-

---

[12] Karl Ramge, Die heilige Elisabeth im Urteil lutherischer Theologen, Hochkirche 13. 1931, 355–359. Zu Ramge (1891–1967) vgl. Pfarrergeschichte des Sprengels Hanau (‚Hanauer Union') bis 1968, nach Lorenz Kohlenbusch bearb. von Max Aschkewitz, Erster Teil, Marburg 1984, 515f.

[13] Dazu von lutherischer Warte CA XXI: Vom Dienst der Heiligen. Vgl. Heinrich Frick, Was verbindet uns Protestanten mit der heiligen Elisabeth?, Tübingen ^{2}1931. Frick (1893–1952) war Nachfolger Rudolf Ottos auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie an der Marburger Theologischen Fakultät; jetzt auch Volker Leppin, ‚So wurde uns anderen die Heilige Elisabeth ein Vorbild'. Martin Luther und Elisabeth von Thüringen, in: Aufsatzband des Katalogs (wie Anm. 1), 449–458 sowie Thomas Fuchs, Das Bild der heiligen Elisabeth im frühneuzeitlichen Protestantismus. Formung des protestantischen Elisabethbildes in der Reformation, ebd. (wie Anm. 1), 459–468, der die Rezeptionsgeschichte bis zu Aufklärung und theologischem Rationalismus auszieht.

[14] So zuerst in seinem Aufsatz: Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: GG 26. 2000, 38–75; vgl. ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002. Zur Kritik dieser These vgl. Martin Friedrich, Das 19. Jahrhundert als ‚zweites konfessionelles Zeitalter'? Anm. aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 95–112; ferner Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter"? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276. 2003, 368–392; schließlich Anthony J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GG 30. 2004, 549–570 – Prinzipiell ist Blaschkes Ansatz nicht neu, wie besonders Steinhoff hervorhebt, sondern erfährt bei ihm nur seine Zuspitzung; schon Thomas Nipperdey spricht von einer „Rekonfessionalisierung der Religion" im Vormärz, die im „zweiten Jahrhundertdrittel [zu] einer das ganze öffentliche Leben durchdringenden wilden Konfessionspolemik [geführt habe]"; in ders., Deutsche Geschichte 1806–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 406.

kirche und die Zerstörung der deutschen Reichskirche durch die Französische Revolution und die Folgen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 korrespondierten schon bald mit einem inneren Neuaufschwung, dem die Romantik zusätzliche Dynamik verlieh. Auf der anderen Seite begünstigten der theologische Rationalismus mit seiner Abschleifung konfessioneller Kernaussagen und erst recht die zahlreichen Unionsbildungen im Kontext des Reformationsgedenkjahrs 1817 die Entstehung eines Neuluthertums, das im Kampf um die Behauptung seiner historischen Identität in doppelter Frontstellung gegen Katholiken und Union den Konfessionsstreit neu entfachte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen sich kontroverstheologische und historiographische Motive der Elisabethforschung allmählich zu überlappen; um die Jahrhundertwende gewannen letztere die Oberhand, verschwanden jedoch nicht gänzlich. Dahinter stand mit der zunehmenden Nationalisierung vor allem des protestantischen Bürgertums eine neue Auseinandersetzung, die im Kontext kirchengeschichtlichen Interesses den Symbolcharakter klassischer historischer Gestalten erkannte und – nach Konfessionen getrennt – damit begann, große Persönlichkeiten der deutschen Geschichte für das jeweils eigene Lager in Anspruch zu nehmen. Der Kulturkampf und die drohende Inferiorität[15] des katholischen Milieus durch die kleindeutsche Lösung von 1871 und die protestantisch-preußische Mehrheitskultur des Kaiserreichs förderten die Bemühungen, bedeutsame geschichtliche Persönlichkeiten wie Elisabeth und besonders Bonifatius auf der katholischen wie die Reformatoren um Martin Luther oder etwa den Schwedenkönig Gustav Adolf auf der evangelischen Seite für die je eigene Sache und deren historische Legitimierung zu vereinnahmen.

Nach dem Ersten Weltkrieg verlor dieses Motivgeflecht konfessionell-nationaler Deutungsversuche in der Beschäftigung mit Elisabeth sichtlich an Relevanz: Die einst kontroversen Standpunkte behielten zwar auch jetzt eine konfessionelle Färbung, aber die evangelischen und katholischen Autorinnen und Autoren gingen merklich aufeinander zu und bezogen die Ergebnisse der jeweils anderen Richtung in die eigenen Darstellungen mit ein. Außerdem galt es nun, sich gegenüber ‚von außen' kommenden, populärwissenschaftlichen Interpretationen der Heiligen verstärkt zur Wehr zu setzen. Denn hier spielten theologische oder Frömmigkeitstraditionen häufig gar keine Rolle mehr, dafür jedoch dichterische, kulturgeschichtliche und gelegentlich auch psychoanalytische Erklärungsmodelle.[16]

---

[15] Dazu Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn et al. 1987.

[16] Besonders die Monographie von Elisabeth Busse-Wilson, Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen – das Abbild einer mittelalterlichen Seele (München 1931) erregte im Jubiläumsjahr 1931 wegen ihres von der Freud'schen Psychoanalyse stark beeinflussten Deutungsmodells die deutsche Öffentlichkeit. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 35 kritisierte an diesem Buch trotz einer gewissen Anerkennung für den Versuch einer psychologischen Interpretation Elisabeths das s. E. völlig fehlende Verständnis für die Religiosität des Hochmittelalters: Elisabeth als *Frau* befreie sich bei Busse-Wilson von ihrem namenlosen Leid auf der Wartburg durch „Selbstvernichtung in den Tod". Jetzt werde sie von der ‚Politik' heilig gesprochen und ihre kultische Verehrung beginne. „So siegt die Frau über den Mann, der nach ihrem Tode über seiner eigenen, nun ungebundenen Rohheit zu Fall kommt." Hermelinks Kritik im Hinblick auf die Gestalten Elisabeth und Konrad bei dieser Verfasserin gipfelte in dem Satz, hier werde das falsche Bild einer „hundert-

Auch Thomas Mann griff ohne nähere Kenntnis des frömmigkeitsgeschichtlichen Kontexts in seinem 1929 erschienenen Epochenroman *Der Zauberberg* in einer Szene auf den Elisabeth-Mythos zurück. Seine Genrefigur des jesuitisch-integralen Katholizismus, Leo Naphta, lässt der Großerzähler von Elisabeths Selbstentäußerung schwärmen, um seinen liberal-aufgeklärten Dialogpartner, den italienischen Humanisten Lodovico Settembrini, möglichst effektiv zu provozieren – was prompt gelingt und diesen zu einer fundamentalen Kirchenkritik provoziert. Die Szene belegt recht deutlich Thomas Manns ausgeprägtes Gespür für die Aussagekraft der den Zeitgeist spiegelnden Elisabethtradition. Während der nationalsozialistischen Zeit ging das publizistische wie historisch-wissenschaftliche Interesse an Elisabeth spürbar zurück. Es hat den Anschein, dass dies auch für die Jahrzehnte nach 1945 gilt, sieht man von den ‚runden' Jubiläen im Umfeld ihres Wirkungsbereichs in Hessen und im (kirchlich gesonnen bleibenden) Thüringen bis zur ‚Wende' einmal ab.[17] Erst das Gedenkjahr 2007 scheint – wie schon eingangs erwähnt – wieder einen regelrechten Elisabeth-‚Boom' ausgelöst zu haben.[18]

III.

Der lutherische Marburger Pfarrer, Superintendent und Professor an der philosophischen wie – ab 1822 – auch theologischen Fakultät, Karl Wilhelm Justi (1767–1846),[19] Vertreter eines gemäßigten theologischen (Spät-)Rationalismus, war der erste Autor mit wissenschaftlichem Anspruch, der sich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert intensiv mit der heiligen Elisabeth beschäftigte.[20] Angeregt durch

---

prozentige[n] Masochistin" und eines „hundertprozentigen Sadisten" entworfen. – Noch 1953 sprach Wilhelm Maurer im Zusammenhang mit der Arbeit Busse-Wilsons von einer ‚sexualpathologischen Herangehensweise und von „Pornographie". Vgl. Maurer, Zum Verständnis (wie Anm. 38), 17. – Zu Busse-Wilson und auch einige positive Voten, u. a. von Thomas Mann, vgl. den Beitrag von Joachim Schmiedl in diesem ZKG-Heft.

[17] Zum 750. Geburtstag 1957 wurde etwa eine Elisabeth-Wallfahrt veranstaltet, die am 21./22. September des Jahres nicht – wie ursprünglich beabsichtigt – nach Eisenach und auf die Wartburg, sondern nach Erfurt führte, weil die evangelische thüringische Landeskirche einer katholischen Messe auf der Wartburg nicht zustimmen wollte. Trotz kirchenpolitischer Schwierigkeiten mit der SED konnte die Wallfahrt realisiert werden; vgl. dazu Josef Pilvousek, Zur Geschichte der Elisabethwallfahrt, in: Blume/Werner, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 1), 591–601.

[18] Etwa Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht", in: JHKGV 56. 2005, 101–109; ferner Christian Zippert/Gerhard Jost, Hingabe und Heiterkeit. Vom Leben und Wirken der heiligen Elisabeth, Kassel 2006 und schließlich das ‚Elisabethbuch der Bischöfe': Heinz-Josef Algermissen/Martin Hein/Christoph Kähler/Joachim Wanke, Mehr als Brot und Rosen. Elisabeth von Thüringen heute, Freiburg i.Br. 2007.

[19] Zu Justi vgl. Catalogus Professorum Academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527 bis 1910, bearb. von Franz Gundlach, Marburg 1927, 39f. und ADB 14 [1881], 753–757. – Justi gehörte zu den ersten lutherischen Theologen, die an der seit Moritz dem Gelehrten reformierten Marburger theologischen Fakultät eine Professur erhielten.

[20] Der erste Teil einer populär gehaltenen, „für Leser aus sehr verschiedenen Klassen geschrieben[en]" Vorstudie Justis zur Biographie erschien 1795 in den Marburger ‚Nachrichten vom ev. lutherischen Waisenhause', Siebente Fortsetzung, 1–19, unter dem Titel: „Elisabeth die Heilige, Landgräfin von Hessen, nach ihren Schiksalen [!] und ihrem Karakter [!] dargestellt." Den zweiten Teil dieser Skizze ließ Justi erst 1809 am gleichen Ort, zwanzigste Fortsetzung, 1–15 folgen, da er 1797

seine Studien zu historischen hessischen Denkmälern[21] sowie durch das Projekt des Göttinger ‚Professors der Weltweisheit', des Popularphilosophen Christoph Meiners (1747–1810), über die *Geschichte des weiblichen Geschlechts*,[22] begann Justi an dieser Biographie zu arbeiten. Er wollte das bis dahin gültige, stark idealisierte Elisabethbild von legendarischen Überwucherungen befreien und „so darstellen, wie es, entlastet von den Zügen, welche Wahn und religiöse Schwärmerey ihm liehen, der unbefangenen Beobachtung erscheinen [müsse]".[23] Mit seinen Zeitgenossen war auch Justi der aufklärerischen Vorstellung vom ‚finsteren Mittelalter' verfallen, wenn er konstatierte, dass Elisabeth in einem dunklen Zeitalter gelebt habe. Seine Spekulationen, was aus ihr in einer anderen, ‚besseren' Epoche geworden wäre, deuteten ebenfalls in diese Richtung.[24] Als aufgeklärter Protestant kritisierte er die religiösen Bräuche des Mittelalters, vor allem aber das Wirken Konrads von Marburg, dem er vorwarf, Elisabeth in nicht vertretbarer Weise für seine Zwecke missbraucht zu haben. Mühlensiepen charakterisierte Justis Grundhaltung als ‚religiösen Utilitarismus' seines Zeitalters, wenn jener bedauerte, dass sich die Heilige Konrad hingab, anstatt ihrem Ehemann, und dass sie mit ihrer Gesundheit, aber auch ihren materiellen Gütern Raubbau trieb, anstatt wohlüberlegt wesentlich größere soziale Wirkungen zu erzielen.[25] In diesem Sinne meinte Justi auch feststellen zu können, dass Elisabeths Religion oft Aberglaube, ihre Mildtätigkeit nur eine heilig umgedeutete Verschwendung gewesen sei, wie denn auch ihre Duldsamkeit gegenüber Konrad im Grunde in unnötige, Gott letztlich missfallende Bußübungen und Selbstquälereien ausarteten, die sogar die Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber den eigenen Kindern beeinträchtigten. „Mit einem Wort: statt wahrhaft gross als Gattin, Mutter, Fürstin und Christin zu sein, war Elisabeth nur eine gutmütige Dulderin und Selbstpeinigerin, eine unermüdliche Pflegerin der Armen und Notleidenden, und nach ihrem Tod eine Heilige."[26]

Das selbstauferlegte Historizitätsgebot Justis erweist sich damit realiter als ‚aufgeklärte Humanität' und noch keineswegs als historisch-kritischer Ansatz. Auch unterschied er nicht scharf zwischen historischer Überlieferung und sich daran rankender Legendenbildung, selbst wenn er als erster die Wundererzählungen, vor allem das sogenannte Rosenwunder, infrage stellte. Vermutlich hatte das eher mit seiner protestantischen Gesinnung zu tun als mit einem kritischen Geschichtsver-

---

seine Elisabethbiographie publiziert hatte: Elisabeth die Heilige, Landgräfin von Thüringen. Nach ihren Schicksalen und ihrem Charakter dargestellt, Zürich 1797; eine zweite Aufl. erschien 1835 in Marburg.

[21] Vgl. Gabriele Dolff-Bonekämper, Die Entdeckung des Mittelalters. Studien zur Geschichte der Denkmalerfassung und des Denkmalschutzes in Hessen-Kassel bzw. Kurhessen im 18. und 19. Jahrhundert, Darmstadt 1985.

[22] Das gleichnamige vierbändige Werk erschien zwischen 1788 und 1800 in Hannover; 1784 ging der Vf. in einem Akademievortrag auch auf Hildegard von Bingen ein, was Justi dazu ermutigte, eine Biographie über Elisabeth zu publizieren, wenngleich er meinte, Elisabeth stehe „als verehrungswürdige Heilige" hinter Hildegard zurück. Vgl. ders., Elisabeth, Züricher Ausgabe 1797 (wie Anm. 20), IV.

[23] Ebd (wie Anm. 20).

[24] Ähnlich übrigens Georg Friedrich Teuthorn, Ausführliche Geschichte der Hessen, von ihrem Ursprunge an bis auf gegenwärtige Zeiten. Mit unparteyischer Feder entworfen, 11 Bde., Berleburg-Biedenkopf 1770–1780, hier Bd. 3, 460; nach Thomas Fuchs, Das Bild (wie Anm. 13), 465.

[25] Mühlensiepen, Die Auffassung, (wie Anm. 10), 27.

[26] Justi, Elisabeth (wie Anm. 20) ²1835, 356, nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 28.

ständnis. Gleichwohl steht seine Biographie am Beginn einer fruchtbaren, neuartigen Beschäftigung mit der Heiligen, die erstmals ausführlich auf die Ende des 18. Jahrhunderts bekannten oder zugänglichen Quellen rekurrierte, die Justi in seiner Einleitung umfassend zusammenstellte und würdigte.[27] Weniger seine zeittypische Hochschätzung des tugendhaften Lebens von Elisabeth und die Wahrnehmung ihrer Verantwortung für Arme und Kranke am Rande der Gesellschaft hatten ihre Nachwirkungen auf die Elisabethforschung als seine Hervorhebung ihrer persönlichen Religiosität, die sich vom ‚rohen, unchristlichen Geist' ihres ‚Zuchtmeisters' positiv abgehoben habe und die er trotz der Verwerfungen ihrer hochmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis auch als Protestant zu würdigen wusste. Justi wollte ein „geschichtlich getreues Bild" Elisabeths schaffen, das „für den unbefangenen Forscher nicht ohne psychologisches und rein-menschliches Interesse seyn würde".[28] In der Tat war es eine rationalistische Position, von der aus Justi dieses Bild Elisabeths zeichnete. Er durchbrach allerdings den rationalistischen Standpunkt dort, „wo es bei Elisabeth um die Frage des Apriori der Religion" ging: Diese Erkenntnis – so urteilt Karl Ramge – sei „der bleibende Gewinn der wissenschaftlichen Arbeit Justis", weil er das Geheimnis der Persönlichkeit der Heiligen zutreffend charakterisiert habe,[29] wenn er in der Sprache seiner Zeit formulierte: „Unter den edelsten Frauen des Mittelalters strahlt uns Elisabeth ... als ein holdes Bild zarten weiblichen Sinnes, unbegrenzter Demut und Mildtätigkeit freudiger Entsagung, standhaften Ausdauerns im Leiden und brennenden Eifer für Religion und Sittlichkeit, gleich einem lichten Gestirn am nächtlichen Himmel, entgegen ... Der Geist des Wohltuns beseelte alle Handlungen Elisabeths."[30]

Man kann das auch anders sehen wie Thomas Fuchs in seiner Skizze über ‚Elisabeth im frühneuzeitlichen Protestantismus'.[31] Fuchs ordnet den Marburger Theologen und seine Elisabethbiographie zunächst zutreffend in das „selbstbewusst aufgeklärte bürgerliche Denken" seiner Zeit ein, das von „Nützlichkeitserwägungen und dem bürgerlichen Bild von der Stellung der Frau in der Gesellschaft geprägt" gewesen sei. In ‚Unterwerfung unter den bürgerlichen Normenhorizont' habe Justi zu einer „Entsakralisierung" des Wirkens von Elisabeth beigetragen und sie gleichsam auf ihre bürgerliche Rolle als Ehefrau reduziert. Die Zweiteilung der Biographie diene diesem Zweck, denn erst nach dem Tod des Gatten konnte sie zum ‚Opfer' ihres Zuchtmeisters Konrad werden, dessen Herrschsucht und Instrumentalisierung Elisabeths im Dienste kirchlicher Zielsetzungen Justi in der Tat heftig attackiert. Während sie als Heilige über der Geschlechterrolle gestanden habe, bewirke ihre Entsakralisierung bei Justi und anderen Aufklärern ihre Reduktion auf die Rolle der bürgerlichen Frau, in der sie versagte, – ein Deutungshorizont, dessen Anfänge nach Fuchs bereits seit der Reformation zu beobachten seien. Mag man ihm ggf. noch folgen, greift seine abschließende Behauptung, Justi und andere hätten das Leben Elisabeths und ihr Wirken „nicht mehr vor dem Hintergrund religiöser Normen wie

---

[27] Justi, Elisabeth Züricher Ausgabe 1797 (wie Anm. 20), Einleitung, V-XXXXVI.
[28] Justi, Elisabeth (wie Anm. 20) ²1835, XI. XVI.
[29] Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 356.
[30] Justi, Elisabeth (wie Anm. 20) ²1835, 176. 179.
[31] Vgl. Fuchs, Das Bild (wie Anm. 13), 465–467. Das Folgende hiernach.

caritatives Wirken, Glauben oder Nächstenliebe, sondern vor dem Hintergrund bürgerlicher Vergesellschaftungsprozesse" bewertet,[32] doch zu kurz. Der Autor unterliegt in seinem Urteil über Justi offenbar dem Missverständnis, dass Aufklärung und theologischer Rationalismus die religiöse Dimension der Person Elisabeths absichtlich minimiert und den quasi ‚vernünftig-agnostischen' Standards ihrer Epoche unterworfen hätten, die mit traditioneller Religiosität nicht mehr viel anfangen konnte. Ein Urteil wies dieses zeugt nicht nur von Unverständnis gegenüber der Vielfalt religiöser Erscheinungsformen, sondern auch von der Verwechslung einer fremd anmutenden Frömmigkeitspraxis des Hochmittelalters mit persönlicher Religiosität und Glaubensbindung der handelnden Personen. Das trifft weniger Justi und andere, die durchaus im Harnack'schen Sinne zwischen ‚Schale und Kern' in Wirken und Glauben Elisabeths zu scheiden wussten,[33] um diese Gestalt ihren ‚modernen' Zeitgenossen zu vermitteln, als die Antikritik dieser Interpretation Justis aus dem Jubiläumsjahr 2007.

Hätte Fuchs mit seiner Deutung Justis Recht, wäre es kaum erklärbar, dass sich die meisten Publikationen des 19. Jahrhunderts zu Elisabeth unbeschadet der konfessionellen Verortung der Autoren auf ihn beziehen und ihm offensichtlich viel verdanken, was nicht nur mit seiner verdienstlichen Zusammenstellung der Quellen zu tun haben dürfte. Jedenfalls ist die Abhängigkeit der ganz im Zeichen der (katholischen) Romantik verfassten Biographie des Grafen Montalembert (1810–1870)[34] von Justi offenkundig.[35] Der französische Adelige war am St.-Elisabeth-Tag 1832 (19.11.) nach Marburg gereist und musste enttäuscht erleben, dass die Heilige hier offenbar völlig in Vergessenheit geraten war: Weder die evangelische Kirchengemeinde noch die Katholiken gedachten ihrer in besonderen Veranstaltungen, und in den Buchhandlungen gab es außer einigen Restexemplaren von Justi keinerlei Literatur über sie. Das soll ihn dazu angeregt haben, sich an eine Biographie der Heiligen zu wagen.[36]

Montalemberts wechselvoller Lebensweg führte ihn zunächst in das Umfeld der katholischen Reformbewegung von Lacordaire und Lamennais um die Zeitschrift *L'Avenir*. Dieser Kreis versuchte liberal-republikanische und antiklerikale mit ultramontanen Positionen zu verbinden, wurde jedoch durch die den Liberalismus verdammende päpstliche Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. von 1832 kirchenamtlich verboten. Die papalen Sympathien der Reformer, zu denen auch Montalembert gehörte, kühlten dadurch spürbar ab. Er ging daraufhin nach Deutschland und kam mit dem Münchener Görreskreis sowie der katholischen Romantik in Kontakt. Auf diesem Hintergrund ist seine Faszination für das Mittelalter und auch die heilige Elisabeth zu verstehen, der er 1836 eine ganz auf dieser Folie entstandene Biographie

[32] Ebd. (wie Anm. 13), 467.

[33] Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, Leipzig 1902, 10. Vorlesung, 113 u. pass.

[34] Zu Biographie und Werk s. Friedrich Heyer, Art. Montalembert, in: BBKL VI, 71–77.

[35] Vgl. Anm. 9. Vgl. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 23.

[36] Hans-Jürgen Scholz, Elisabethforscher von Justi bis Busse-Wilson, in: 700 Jahre Elisabethkirche in Marburg 1283–1984. St. Elisabeth – Kult, Kirche, Konfessionen. Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg (Katalog, 7), Marburg 1983, 39–41, hier 39.

widmete. Sie machte sogleich Furore und lag bereits ein Jahr später in deutscher Übersetzung mit zusätzlichen umfangreichen Erklärungen und Ergänzungen vor. Hermelink urteilt knapp 100 Jahre später, ohne Justis Arbeit wäre diese Elisabethdarstellung nicht denkbar gewesen, – sie sei „ein Dokument der neukatholischen Bewegung in Frankreich". Es handele sich um „eine sorgfältige Zusammenstellung aller Züge der Legende", liebevoll dargebracht im Kontext der drei ‚Patriarchen der Frömmigkeit' des 13. Jahrhunderts, nämlich Innozenz III., Franziskus und Dominikus. Starken Einfluss auf ihn übte die zeitgenössische Renaissance der Marienverehrung aus, die eine neue Sicht auf „das Eigenleben der Frauen" im Kontext von Religion und Kirche im Hinblick auf größere Eigenständigkeit eröffnete. Neues über Justi hinaus habe Montalembert allerdings kaum gebracht, sehe man von der Benutzung der Brüsseler Sammlungen für die *Acta Sanctorum* der Bollandisten einmal ab. Mehr Arbeit stecke in der deutschen Übersetzung von Staedler, der zahlreiche Erläuterungen hinzugefügt habe. Zusammenfassend urteilt der Marburger Kirchenhistoriker, mit Montalembert habe die Romantik von diesem Stoff endgültig Besitz ergriffen.[37]

Eine ähnliche Position wie Hermelink vertrat Anfang der 1950er Jahre der Erlanger Kirchenhistoriker Wilhelm Maurer.[38] Auch er meinte, die moderne Elisabethforschung sei mit Justi und Montalembert „ein Kind der Aufklärung – und Romantik"; sie habe „den Gegensatz, der in diesem Ursprung beschlossen liegt, nie überwunden". Während Justi mit seiner frühen Literarkritik die Quellen wieder ans Licht brachte, trennte er sich – wenigstens im Ansatz – von der legendarischen Überlieferung. Montalembert hingegen versuchte dann, mit seiner romantischen Einfühlungsfähigkeit „ein psychologisch greifbares Bild wiederzugeben". Diese Einfühlung habe „in Wirklichkeit sich selbst im Spiegel der Vergangenheit beschaut". Doch könne eine psychologische Interpretation nicht das Ziel der Elisabethforschung sein. Nur mit Hilfe des rechts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Vergleichs werde es möglich, „die geschichtliche Eigenart der heiligen Elisabeth im Rahmen ihrer Zeit zu erfassen."

Während Hermelink noch meinte, Montalemberts Arbeit ähnele eher einem „Panegyrikus über das Mittelalter" denn einer historischen Darstellung, zu der das Werk erst in der Übersetzung und den Kommentierungen von Staedtler geworden sei, urteilten katholische Elisabethbiographen positiver.[39] So stellte der Aachener Archivar Albert Huyskens in den *Historisch politischen Blättern*[40] fest, der innere Wert des Werkes liege „gegenüber kleinlichen rationalistischen Tüfteleien" [sc. Justis], insbesondere der Verständnislosigkeit gegenüber Konrad, darin, „mit der ganzen Zaubermacht des Mittelalters das strahlende Bild Elisabeths in den leuchtendsten Farben wieder der Gegenwart vor Augen zu stellen". Das sei *der* Fortschritt gegenüber Justi. Und der Straßburger Historiker, Publizist und bekannte Vertreter eines nach Beendigung des Kulturkampfs für einen Ausgleich mit dem Reich ein-

[37] Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 23f. 33.

[38] Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65. 1953, 16–64, hier 16.

[39] Folgendes nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 40–42.

[40] Vgl. Historisch-politische Blätter 140. 1907, 726.

tretenden Reformkatholizismus, Martin Spahn, erklärte emphatisch zu Montalemberts Elisabethbuch: „Ein edler, junger Katholik schrieb es, der feurigste, der ritterlichste, der reinste des 19. Jahrhunderts". – Ähnliches Lob zollte 1931 auch der Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler dem Werk:[41] Zwar in vielem veraltet, zeichne das Buch noch immer „mit enthusiastischer Sprachgewalt" das Leben Elisabeths nach und bleibe bis heute das klassische Werk über die Heilige. Realiter wollte Heiler aber wohl eher den Verfasser als Vorkämpfer eines ihm sympathischen liberalen französischen Reformkatholizismus positiv würdigen, der „an der Seite von Lacordaire, de Lamennais und Bischof Dupanloup" gestanden habe.

Montalemberts Elisabethstudie verknüpfte die Kritik an dem staatskirchlich-gallikanisch geprägten ‚alten' französischen Katholizismus mit der ultramontanen Überzeugung, die notwendige Reform von Kirche und Gesellschaft müsse vom Papsttum ausgehen.[42] Sein Ziel war ‚eine freie Kirche in einer freien Nation'. Als Anhänger von Félice de Lamenais, dem Protagonisten des ‚liberalisme catholique' in Frankreich und unter dem Schlagwort ‚Gott und die Freiheit' erschien Elisabeth in diesem Kreis als Typus der anvisierten katholisch-liberal geprägten politischen Kultur, welche man auf die französische Gesellschaft übertragen wollte. Das rief die Kritik der neuen historistisch orientierten Geschichtswissenschaft ebenso auf den Plan wie den französischen Episkopat und den Vatikan. Montalemberts Elisabethdarstellung war konzipiert als „Projektion jener Durchdringung von Leben und Gesellschaft mit christlicher Frömmigkeit und kirchlicher Gesinnung, die Kirche und Herrschaft untrennbar miteinander verband, ohne dass in seiner Perspektive einer der beiden Pole seine ‚Autonomie' aufgeben musste." Das verstand er unter ‚katholischer Zivilisation' des Mittelalters, die er als „Gegenmodell" zu einem katholisch geprägten Etatismus begriff, „in der eine geistlich verflachte Kirche sich zum Handlanger des illiberalen Staates zu degradieren schien, anstatt auf eigene geistige Prägekraft jenseits institutioneller Sicherungen zu setzen", – also auf das Programm von *L'Avenir* zu Beginn der 1830er Jahre. Dem Grafen ging es nicht in erster Linie um ein an den Quellen orientiertes neues, ‚gültiges' Elisabethbild, sondern um den Versuch einer Funktionalisierung Elisabeths aus aktuell-politischen Beweggründen für „ein gleichsam ‚kongeniales', auf ‚Einfühlung' basierendes Aufspüren des ‚Geistes', der Personen und Zeit". Stärkster Ausdruck dieses ‚Geistes' war für ihn die Marburger Elisabethkirche, die erkennen lasse, dass andere als rein materielle Kräfte an diesem Bau mitgewirkt hätten. Umso drastischer schilderte Montalembert die Entweihung der Gebeine der Hl. Elisabeth durch ihren Nachfahren Philipp, wie er überhaupt mit Seitenhieben auf die seit der Reformation evangelische Dynastie nicht sparte, wenn er etwa gegen den Verkauf hessischer Soldaten nach Amerika im 18. Jahrhundert polemisierte. Eine solche „Neubelebung der Heiligenverehrung als ein Element ultramontaner Frömmigkeitspraxis" förderte die Entstehung eines neuen Elisabethbildes im Sinne einer klassischen Symbolfigur neben Bonifatius

[41] Unter dem kennzeichnenden Pseudonym ‚Pacificus': St. Elisabeth in der Verehrung evangelischer Christen, in: A. Emmerich, St. Elisabeth-Festschrift zum 700. Todestag, Paderborn 1931, 28.

[42] Zu diesem Abschnitt vgl. die gehaltvolle kleine Studie von Stefan Gerber, ‚Die Heilige der Katholiken und Protestanten'. Die heilige Elisabeth in konfessioneller Wahrnehmung während des ‚langen' 19. Jahrhunderts, in: Blume/Werner, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 1), 499–509, Zitate 500–502.

und anderen seit der Mitte des Jahrhunderts. Diese organisierte Popularisierung zielte auf zweierlei: „Festigung und erneuerte Plausibilität für tradierte Glaubensaussagen auf der einen, die Demonstration einer wachsenden Mobilisierung des Katholizismus auf der anderen Seite, die die katholische Kirche in der zeitgenössischen Wahrnehmung seit Mitte des Jahrhunderts als eine ‚ecclesia triumphans' erscheinen ließ."

IV.

Die im Geist der katholischen Romantik entstandene Elisabethbiographie Montalemberts markierte den Übergang von einem im Ganzen noch vergleichsweise konfessionsharmonischen Bemühen um Aufarbeitung und Darstellung mittelalterlicher Frömmigkeit, Heiligenverehrung und einzelner herausgehobener zeitgenössischer Persönlichkeiten hin zu einer immer stärker auf konfessionelle Abgrenzung bedachten historisch-kirchlich eingebundenen Historiographie. Die mehr und mehr zu beobachtende konfessionelle ‚Imprägnierung' schloss allerdings auch die meisten ‚Profanhistoriker' ein. Hatte es zeitweise so ausgesehen, als ob der im Gefolge der Befreiungskriege entstehende Nationalismus in Anlehnung an Aufklärung und patriotische Gesinnung die alte Kluft zwischen den Konfessionen überdecken, wenn nicht gar überwinden könne, erwies sich dies bald als Illusion. Während sich auf Seiten der Protestanten seit den letzten Jahren des Vormärz die ‚zähmende' Wirkung des theologischen Rationalismus gegenüber erwecklichen, neoorthodoxen und konfessionalistischen Tendenzen allmählich verlor, gewann bei den Katholiken nach dem ‚Kölner Ereignis' von 1837[43] eine das eigene Lager festigende, identitätsstiftende Abgrenzungsmentalität gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften die Oberhand. Fördernd wirkte die Verschiebung der Konfessionstopographie durch den Wiener Kongress und die bald zunehmende Rivalität zwischen dem protestantischen Preußen und dem katholischen Österreich im Deutschen Bund, auf deren Hintergrund sich schon das Ringen um die groß- oder kleindeutsche Lösung der vor allem in den protestantischen Territorien ersehnten Reichseinheit abzeichnete. Noch wichtiger erscheint innerhalb des Katholizismus die generelle Abwehr gegen liberale und revolutionäre Tendenzen in Kirche, Gesellschaft und Politik, die von führenden Theologen und Laien nun zunehmend auf die Kirchenspaltung der Reformation zurückgeführt wurden. Für die kirchenzerstörenden Folgeereignisse der französischen Revolution samt Nationalismus, Liberalismus sowie ‚Demokratie', ‚Communismus' und Republikanismus machte man insbesondere nach 1848 rundweg die Protestanten verantwortlich.[44] Diese wiesen ein solches Generalverdikt postwendend zurück und sparten ihrerseits nicht mit antikatholischer Polemik. So wurden die

[43] Vgl. Friedrich Keinemann, Das Kölner Ereignis. Sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen, Münster 1974. Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Konfession und Provinz. Problemfelder der preußischen Kirchenpolitik in Westfalen, in: Karl Teppe (Hg.), Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, Paderborn et al. 1991, 268–287.

[44] Allgemein dazu Matthias Klug, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn et al. 1995; zur konfessionskontroversen Polemik bes. 95ff.

folgenden Jahrzehnte mehr und mehr von konfessionsaversiven Auseinandersetzungen bestimmt, die im Kulturkampf ihren Höhepunkt erreichten und erst nach der Jahrhundertwende langsam abnahmen.

Die Lage war für die Protestanten allerdings komplizierter, da sie nicht nur den katholischen ‚Gegner' bekämpfen wollten, sondern sich mit eigenen, internen Spannungen auseinander zu setzen hatten, in deren Folge in der zweiten Jahrhunderthälfte neue ‚Kirchenparteien' entstanden,[45] die nicht nur den katholischen Integralismus – die Wende gegen die moderne Welt im Interesse ‚katholischer Rechtgläubigkeit'[46] – als gemeinsamen ‚Feind' im Visier hatten, sondern sich auch untereinander heftig befehdeten.

Die konfessionskontroverse Debatte im Kontext der Elisabeth-Interpretation entzündete sich immer wieder an der Gestalt Konrads von Marburg, die schon Justi heftig kritisiert hatte und nun zunehmend in den Fokus der strittigen Interpretation rückte. Die Grundfrage lautete, ob Elisabeth durch ihn frömmigkeitsgeschichtlich auf einen ‚falschen Weg' gebracht worden sei, indem er sie zu seinem ‚Geschöpf' gemacht habe, oder ob sie ihm gegenüber den Kern ihrer religiösen Eigenständigkeit bewahren konnte. Daneben bestimmte die protestantische Forschung jetzt verstärkt die kritische Frage nach dem Verhältnis von Elisabeths ‚Glaubenskampf', religiöser ‚Leistung' und Rechtfertigung sowie das Problem der ‚Mittlerfunktion' des altgläubigen Heiligenverständnisses. So in der *Kirchengeschichte beider Hessen* des reformierten Marburger Kirchenhistorikers Heinrich Heppe, der weniger auf Elisabeth als historische Gestalt einging als auf ihre Bedeutung für Hessen und sein Herrscherhaus: Für ihn war Elisabeth erfüllt von „schwärmerischer Gottesminne", der Ketzermeister Konrad sei hingegen eine „Bestie" gewesen, der sie auf ihrem zum Heiland führenden Weg der Selbstverleugnung in „Verwirrung" gestürzt habe.[47] Noch 1929 charakterisierte ein für Theologiestudenten bestimmtes kirchengeschichtliches Kompendium, Konrad habe dem „Typus des kalten Fanatikers" entsprochen.[48] Auch der Heidelberger Historiker Eduard Winkelmann[49] sprach im Zusammenhang mit einer seines Erachtens „übertriebene[n], fast schon krankhafte[n] Asketik Elisabeths" von einem „blinde[n] Fanatismus" Konrads, wertete die Religiosität beider jedoch als lediglich „verschiedene Ausstrahlungen eines und desselben Grundgedankens, nämlich der bedingungslosen Unterordnung jeder individuellen Existenz unter die Gebote der Kirche, welche ihren Mitgliedern nicht so sehr Menschenliebe als Selbstertötung, nicht so sehr Glaubens-Inbrunst als Rechtgläubigkeit als den sichersten Weg zur Seligkeit anpries". Konrad komme jedoch das Verdienst zu, den überschwänglichen Enthusiasmus Elisabeths in vernünftige Bahnen gelenkt zu haben. Er habe sie nicht

[45] Näheres bei Jochen Jacke, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918, Hamburg 1976, 32–36.

[46] Vgl. Nipperdey, Deutsche Geschichte (wie Anm. 14), 410. 413.

[47] Heinrich Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, 76f. – Zu Heppe (1820–1979) siehe ADB 16, 785–789.

[48] Das Mittelalter (Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, i. V. mit Gerhard Ficker in Kiel, Heinrich Hermelink in Marburg, Erwin Preuschen (†), Horst Stephan in Leipzig herausgegeben von Gustav Krüger in Gießen), Tübingen ^{2}1929, 155.

[49] Zur Biographie Winkelmanns (1838–1896), der 1873 einen Ruf nach Marburg erhalten und angenommen hatte, dann aber im gleichen Jahr einem weiteren Ruf nach Heidelberg folgte, siehe ADB 43, 435–442.

gepeinigt, um das ohnehin ‚freudlose Weib noch freudloser zu machen', – Elisabeth wurde ihm vielmehr zur Last und schweren Bürde; sie sei schwierig zu behandeln gewesen, wie eben Frauen, die sich schon zu Lebzeiten als Heilige fühlten. Sie habe alles verlassen und sei Konrad gefolgt, der doch noch andere Aufgaben hatte als sich exklusiv einem einzigen Menschen zu widmen. Andererseits benutzte Konrad Elisabeth, um die Richtigkeit der katholischen Lehre gegenüber den Ketzern zu erweisen. Er handelte nicht aus eigennützigen Motiven, sondern „als Vollstrecker der einen ungeteilten Kirche und des Papstes".[50]

Winkelmanns Deutung korrespondiert auf bemerkenswerte Weise mit jenen allerdings nur vereinzelten Stimmen des Neuluthertums,[51] die sich im 19. Jahrhundert mit Elisabeth beschäftigten. Zu ihnen gehörte der hessische Theologe und Kirchenpolitiker August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868),[52] der sich verschiedentlich mit Elisabeth auseinandersetzte, zuletzt in einer 1895 posthum erschienenen und nach dem Ersten Weltkrieg erneut aufgelegten Schrift.[53] Vilmar war der erste protestantische Autor, der Elisabeth und Luther in einem Atemzug nannte und damit neben dem Reformator auch die thüringische Landgräfin für seine Konfession in Anspruch nahm. Die passende Gelegenheit dafür schien gekommen, als er aus Anlass des erstmaligen Zusammentretens der ‚Eisenacher Konferenz' 1852 eine Andacht in der Schlosskapelle der Wartburg hielt.[54] ‚Liebe' (Elisabeth) und ‚rechter Glaube' (Luther) hätten sich in der Abfolge der Jahrhunderte auf der Wartburg miteinander verbunden, behauptete Vilmar in seiner Ansprache an die versammelten Vertreter der evangelischen deutschen Kirchenregierungen – die protestantische Vereinnahmung Elisabeths vor diesem prominenten Gremium war damit besiegelt. Hermelink kommentierte 80 Jahre später diesen Vergleich mit den Worten: „Als die entsagungsvolle, zum höchsten Opfer bereite Heldin der Liebe geht

---

[50] E. Winkelmann, Deutschlands erster Inquisitor, in: Deutsche Rundschau 28. 1881, 220. 223; zit. nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 82f. – Auch der Marburger Kirchen- und Dogmenhistoriker Ernst Ludwig Theodor Henke (1804–1872), ein dezidierter Anhänger der Union, versuchte Konrad in diesem Sinne gerecht zu werden. Vgl. ders., Konrad von Marburg, Beichtvater der heiligen Elisabeth, Marburg 1861. Zu Henkes Darstellung vgl. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 25. Zu Henkes Biographie vgl. Catalogus Professorum Academiae Marburgensis (wie Anm. 19), 43 und BBKL II, 717f.

[51] So das bedauernde Diktum Karl Ramges, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12, 355), der diese Abstinenz lutherischer Theologen gegenüber Elisabeth kritisierte.

[52] Zu Vilmar vgl. Klaus-Gunther Wesseling, in: BBKL XII, 1414–1423 und Uwe Rieske-Braun, in: TRE 35, 99–102.

[53] Die Hl. Elisabeth. Skizze aus dem christlichen Leben des 13. Jahrhunderts, Gütersloh 1895, ²1921. Schon 1842 war Vilmar in Ernst Wilhelm Hengstenbergs *Evangelischer Kirchenzeitung* in einem ungezeichneten Artikel auf Elisabeth eingegangen, in dem es hieß: Es gibt „edle Geister, die so geschaffen sind, daß alle ihre Lebenskräfte auf eine angeborene bestimmte Richtung sich konzentrieren, daß sie nur in einer Grundidee leben und diese in allem ihren Tun ... rein und kräftig, aber auch einseitig ausprägen, darum während ihres ganzen Lebens gegen die meisten gegebenen Verhältnisse anstoßen, nirgends völlig in eine Lage passen ..., nach ihrem Tode aber als verklärte Lichter in dem Andenken Nachwelt leuchten und durch ihre Aufopferung für die Idee, die ihnen verkörpert war, die die allgemeine Bewunderung und Verehrung erwerben. Zu dieser ... Art gehört die hl. Elisabeth." Ebd., zit. n. Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 357.

[54] Ders., Andacht, gehalten zur Eröffnung der Conferenz der Abgeordneten der evangelischen Kirchenregierungen Deutschlands zu Eisenach am 3. Juni 1852, Eisenach 1852.

nun Elisabeth durch die Kirche des Luthertums."[55] Aber auch Konrad erscheint bei Vilmar in neuem, fast mildem Licht: Er dürfe nicht allein als Vertreter einer starren Rechtgläubigkeit beurteilt werden, die Elisabeth gleichsam für ihre inhumanen religiösen Zielsetzungen instrumentalisierte, denn er habe bei ihr „den gefährlichsten Feind der frommen Seele, eine unbesonnene wesentlich doch fleischliche Nachgiebigkeit gegen ihr zärtliches Herz richtig erkannt". So konnte die Landgräfin „im Grunde doch in dem harten Mann ‚den Gehilfen ihrer Freude' " sehen.[56] Das neue, ungewohnte Verständnis für den ‚Zuchtmeister' Elisabeths gefiel nicht allgemein; in bissig-polemischer Weise kommentierte der schon erwähnte reformierte Kirchenhistoriker und Marburger Kollege Vilmars, Heinrich Heppe, diese Würdigung des geistlichen Rechts Konrads gegenüber der Landgräfin mit den Worten: „So kann – im Ernst nur ein Katholik sprechen."[57]

Es ist allerdings auffällig, dass das neue Verständnis für Konrad und seinen Einfluss auf Elisabeth, wie es sich bei Vilmar, Henke und anderen äußerte, sich in signifikanter Weise von der kritischen protestantischen Tradition im Gefolge Justis, Heppes und anderer abhob[58]. Neuluthertum und Ultramontanismus schienen sich hier näher als innerevangelische Positionen, wenngleich die Konfessionellen das Proprium der reformatorischen Rechtfertigungstheologie gegenüber dem Verdienstgedanken in Elisabeths ‚Kampf' um ihr Seelenheil immer wieder betonten.[59] Man hat diese Nähe zweier an sich gegensätzlicher Richtungen über Konfessionsgrenzen hinweg neuerdings auf die zeitgenössische liberale Auseinandersetzung mit den orthodoxen ‚Hardlinern' um den vom Verfechter der Union immer mehr ins Lager der Konfessionellen übergehenden Ernst Wilhelm Hengstenberg und seinen Nachfolgern zurückgeführt. Ihr Verständnis für Konrads ‚harte Hand' in der Behandlung Elisabeths gemahne an den Kampf der liberalen und vermittlungstheologischen Richtung gegen eine – derjenigen Konrads vergleichbare – intransigent-unduldsame religiöse Grundhaltung, die alle Reformanstrengungen des deutschen Protestantismus in Anpassung an die sich wandelnden politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse im Zeichen einer rückwärtsgewandten kirchlichen Restauration zunichte machen wollte.[60]

Erst der hannoversche Lutheraner und Kirchenführer Gerhard Uhlhorn versuchte in seiner Geschichte der christlichen Liebestätigkeit die skizzierten schroffen Gegensätze in der Beurteilung Elisabeths zu überwinden, indem er die Heilige gleichsam aus der theologischen Debatte herausnahm und ganz auf ihr caritatives Wirken

---

[55] Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 24.

[56] Nach Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 358.

[57] Heppe (wie Anm. 47), 76, Anm. 3.

[58] Vgl. etwa Gottfried Kühn, Die heilige Landgräfin von Thüringen, Eisenach 1907.

[59] So der Altlutheraner und Leipziger Dogmatikprofessor Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888), der in einem Vortrag (Die heilige Elisabeth, Gotha 1868, 44) zwar die einzigartige Religiosität Elisabeths hervorhob, dann aber monierte, es habe „ihrer unruhig bewegten Seele der Ankergrund des rechtfertigenden Glaubens [gefehlt]. Sie fand keine Ruhe, weil sie auf dem Wege der Heiligung suchte, was allein die Gnade Gottes dem Glauben gibt." Zit. nach Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 358.

[60] So in bedenkenswerter Weise Gerber, ‚Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 504.

reduzierte.[61] Er verwarf den Ansatz, kirchliche Armenpflege und Diakonie des Mittelalters vor allem unter dem „Gesichtspunkt Leistung und Gegenleistung" zu verrechnen[62] und schwächte damit die zentralen reformatorischen Topoi von Werkgerechtigkeit und Rechtfertigung sola fide in ihrer Relevanz für die kirchengeschichtliche Bedeutung Elisabeths ab. Damit räumte er innerprotestantische Barrieren beiseite, die den evangelischen Zugang zu der Heiligen bislang erschwert hatten, und war so in der Lage, sie, Franz von Assisi und andere Vertreter der christlichen Liebestätigkeit des Hochmittelalters der Diakonie seiner Zeit als Vorbild zu präsentieren. Elisabeth als „Prototyp mittelalterlicher Barmherzigkeit" habe alles hingegeben und nichts anderes gewollt, als ihren Nächsten zu dienen, und dies um den Preis ihres Lebens. Sie und Franz gaben Liebe, „weil sie selbst Liebe erfahren hatten". Keine Rede könnte davon sein, dass es ihr Motiv gewesen sei, „sich irgendwelche Gegenleistungen zu verdienen".

Uhlhorn war zwar dezidierter Lutheraner, jedoch zugleich Gegner der konfessionalistischen Kritik an den protestantischen Verbänden und insbesondere der Inneren Mission, in der dogmatische Lehrstreitigkeiten zugunsten der ‚rettenden Tat' als praxis pietatis um der *Einheit* evangelischer Caritas willen als Anliegen der Gesamtkirche im Hintergrund standen. Der Abt von Loccum und lutherische Diakoniker[63] Uhlhorn hielt die innerkonfessionelle Profilierung auf diesem Hintergrund für vernachlässigenswert und wies deshalb deren innerlutherische Kritiker in die Schranken.[64]

Fokussierte Uhlhorn aus konfessionspolitischen Motiven das Wirken Elisabeths ganz bewusst auf das caritative Moment, geschah dies bei Johannes Gossner[65] wesentlich mit Blick auf seine Gründung des ersten Berliner Krankenhauses von 1836, das er aus enger persönlichen Verbundenheit nach der damaligen preußischen Kronprinzessin Elisabeth benannte. Offenbar lag ihm daran, deren diakonisches Engagement mit jenem der Heiligen zu identifizieren; seine Broschüre zur Vita der Landgräfin beschränkt sich wohl auch deshalb ganz auf eine hagiographische Darstellung ihrer Caritas und trägt kirchen- und diakoniegeschichtlich wenig aus.[66]

Man kann vermuten, dass die Eingrenzung der Bedeutung Elisabeths auf ihre Funktion für die hochmittelalterliche Armenpflege respektive Caritas auf das 1848

---

[61] Gerhard Uhlhorn, Die Christliche Liebesthätigkeit, Stuttgart ^{2}1895, 332. – Uhlhorn geht allerdings nur ganz knapp auf Elisabeth ein, deren Wirken und religiöse Gestalt er im Kontext der hochmittelalterlichen Caritas lediglich streift.

[62] „Gewiß wäre es ein ungerechtes Urteil, wollten wir die ganze Liebesthätigkeit des Mittelalters unter diesem Gesichtspunkt Leistung und Gegenleistung auffassen. Dagegen würden Gestalten wie Franz von Assisi und Elisabeth von Thüringen … lauten Protest erheben." Ebd. (wie Anm. 61).

[63] Axel Makowski, Diakonie als im Reich Gottes begründete Praxis unbedingter Liebe. Studien zum Diakonieverständnis bei Gerhard Uhlhorn, Münster 2001.

[64] Dazu Jochen-Christoph Kaiser, ‚Die Menschen stärken – die Zukunft gestalten'. Gerhard Uhlhorn und die evangelische Kirche, in: Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hgg.), Sozialer Protestantismus im Kaiserreich: Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile, Münster 2005, 117–128.

[65] Zur Biographie des Berliner Pfarrers Johannes Evangelista Gossner (1773–1858), der zunächst katholischer Priester wurde und erst 1826 zum Protestantismus konvertierte vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, in: BBKL II, 268–271.

[66] Die heilige Elisabeth, die barmherzige Kranken-Freundin, Landgräfin von Thüringen und Hessen, eine Lilie unter den Dornen, Berlin ^{2}1870.

zuerst erschienene Elisabeth-Buch des englischen Theologen Charles Kingsley mit zurückzuführen ist,[67] der 31 Jahre als Landpfarrer in Hampshire tätig war, daneben aber als religiöser Publizist weitreichende Wirkung entfaltete.[68] Kingsley kämpfte für eine Sozialreform auf christlicher Grundlage und stand darin Thomas Carlyle nahe, der wiederum ein starkes Interesse für die nationalprotestantischen Bestrebungen in Deutschland besaß. Kingsleys Schrift richtete sich in massiver Form zugleich gegen den römischen Katholizismus und die hochkirchliche Oxfordbewegung, in der er katholisierende Tendenzen am Werke sah, und versuchte, Barmherzigkeit und Nächstenliebe bei Elisabeth auf der dunklen Folie einer dogmatisch erstarrten Orthodoxie mit ihrer klerikalen Verachtung der Leiblichkeit um so heller erstrahlen zu lassen. Ihre Tragödie sei es gewesen, zwischen einem durchaus verständlichen irdischen Liebes- und Glücksbedürfnis und ihrer Kirchentreue zerrieben worden zu sein. Im Grunde könne man Elisabeth als ‚anonyme Protestantin' bezeichnen, folgerte Kingsley und nahm damit als einer der ersten Schriftsteller die Heilige für diese Konfession in Anspruch. Er bemühte sich damit indirekt, wenngleich letztlich erfolglos, einer nationalprotestantischen Deutung der Heiligen vorzuarbeiten, indem er zwischen den ‚pathologischen Momenten' als dem ‚Katholischen' an Elisabeth und den positiven menschlich-religiösen Zügen als ‚unbewusst protestantischen' Wesensmerkmalen unterschied. In diesem Kontext gewann die Figur Konrad von Marburgs kontrastierende Bedeutung als Negativsymbol; er stand für die Inquisition als Tyrannis eines dem Dogma und nicht dem Evangelium verpflichteten römischen Katholizismus.[69]

Kingsleys Werk ist ein geradezu klassisches Beispiel für die Projektion kirchlich-politischer und theologischer Konflikte des 19. Jahrhunderts auf Elisabeth und die kirchliche Situation des Hochmittelalters: In der Auseinandersetzung mit der Oxfordbewegung und den aus ihr hervorgehenden berühmten Konvertiten und späteren Kardinälen John Henry Newman und Henry Edward Manning diente Kingsleys historische Konstruktion des Elisabethbildes als argumentative Waffe zur Stabilisierung des anglikanischen Lagers und zugleich als Begründung sozialer Reformen aus christlicher Verantwortung.

Es ist bemerkenswert, dass die im Ganzen positiven protestantischen Deutungen Elisabeths im 19. und frühen 20. Jahrhunderts von gegensätzlichen Positionen her erfolgen konnten: Während Kingsley in einem mixtum compositum aus sozialem Christentum angelsächsischer Prägung mit einem dezidierten anti-hochkirchlichen Akzent *sein* Elisabethbild zeichnete, war es gerade die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland entstehende deutsche hochkirchliche Bewegung Friedrich Heilers, die

[67] The Saint's Tragedy or the True Story of Elizabeth of Hungary, Landgravine of Thuringia. Saint of the Romish Calendar, with a Preface by Professor Maurice, London 1848, dt.: Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. Dramatisches Gedicht, aus dem Englischen von Pauline Spangenberg, 2. neu bearb. Aufl., Gotha 1885.

[68] Zu Kingsley (1819–1875) Heiko Wulfert, in: BBKL III, 1497–1499. Vgl. Fritz Köhler, Charles Kingsley als religiöser Tendenzschriftsteller, Diss. Marburg 1912. Vgl. auch Gerber, Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 503f.

[69] Gerber, Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 504.

Elisabeth für sich neu entdeckte und sich mit ihr auseinandersetzte.[70] Bei Heiler und seiner Zeitschrift *Hochkirche* lag freilich der Akzent auf einem verbindenden, ökumenischen Bezug, der die Heilige für Protestanten wie Katholiken gleichermaßen ‚fruchtbar' machen wollte. Konfessionelle Antagonismen sollten dadurch überwunden werden, was im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in seiner Rückwirkung auf den deutschen Protestantismus insgesamt erfolglos blieb und vielleicht bleiben musste, während die aktuelle Sicht des Elisabethphänomens hier wieder anknüpfen kann und es de facto auch tut, ohne sich dieser früheren Versuche immer bewusst zu sein oder explizit darauf zu rekurrieren. Das hat sicherlich mit dem generellen Misstrauen zu tun, dem ‚überkonfessionelle' Ansätze bis 1945 und darüber hinaus ausgesetzt waren, und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite: Schien damit für die Altgläubigen die Dominanz des Katholischen infrage gestellt, stand für die Protestanten, vor allem die Lutheraner, das Erbe der Reformation in bezug auf Heiligenverehrung, Werkgerechtigkeit und exklusiver Mittlerfunktion Christi auf dem Spiel.

V.

Nach dem Gesagten könnte es so aussehen, als ob Elisabeth zu den großen – je nach konfessioneller Option kontroversen – Themen des 19. Jahrhunderts gehörte. Das war jedoch nicht der Fall: Offenbar spielten andere historische Symbolfiguren für Katholiken wie für Protestanten eine bedeutendere Rolle. Natürlich galt sie weithin als Vorbild für christliche soziale Arbeit und insbesondere die Krankenpflege. Aber die sich darauf beziehende Literatur verweist oft nur auf den Namen und widmet sich der Gestalt nur in allgemeinerer Weise. Ein direkter historisch argumentierender Rückschluss auf ihre Bedeutung für den Neubeginn organisierter religiöser Liebestätigkeit im 19. Jahrhundert ist nicht zu beobachten. Trotz der zahlreichen Elisabethenvereine, die zu den Vorläufern des Deutschen Caritasverbands von 1897 gehören, scheint es hier keine dezidierte Auseinandersetzung mit der Namenspatronin gegeben zu haben. Wahrscheinlich glaubte man wie selbstverständlich auf den ideellen Charakter dieser Namen vertrauen zu können.[71] Und im Hinblick auf das

---

[70] Zu Heiler (1892–1967) Friedrich Wilhelm Bautz in: BBKL II, 660f. und Catalogus professorum academiae Marburgensis, Bd. 2 (wie Anm. 10), 23f. – Heiler war von Hause aus katholisch, trat aber auch als Mitglied der Ev.-theol. Fakultät der Universität Marburg (seit 1920) nicht aus seiner Kirche aus. Seine hochkirchliche Affinität wird auf diesem Hintergrund verständlicher.

[71] Schon 1907 beklagte der Mitbegründer der Caritaswissenschaft Wilhelm Liese, ihm sei nicht ein einziger Überblicksartikel zur Geschichte der Elisabethenvereine in irgendeiner Zeitschrift bekannt; ders., Die St. Elisabeth-Vereine. Ein Gedenkblatt zum 7. Zentenarium der Geburt der h. Elisabeth, in: Soziale Kultur 27. 1907, Bd. 1, 423–431, 423. – Ähnlich auch die Aussage der neuesten Studie von Magdalena Lüttgen, Die Elisabethvereine. Frauen im Dienst am Nächsten seit dem Jahre 1840, insbesondere in Rheinland und Westfalen, Siegburg 2003. – Einen Einblick in die Anfänge der Elisabethvereine gibt Alfred Kall, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert, Paderborn et al. 1983, 23ff. Kall beschränkt sich aber auf die Organisationsgeschichte und geht auf die Namenspatronin nur ganz am Rande ein. – Auch der Sammelband von Erwin Gatz, Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. V: Caritas und soziale Dienste, Freiburg i.Br. et al. 1997 enthält kein eigenes Kapitel zu Elisabeth als ‚Caritasheilige' und auch keines über die Elisabethvereine bzw. -konferenzen, was unseren Befund bestätigt.

evangelische Deutschland und seine Innere Mission ist festzuhalten, dass eigentlich alle Einrichtungen, die Elisabeth im Namen führ(t)en, damit auf zeitgenössische protestantische weibliche Angehörige des Hochadels rekurrierten, die mit der historischen Gestalt nichts zu tun haben. Mit Ausnahme der Arbeiten von Gossner und Uhlhorn erscheint der Name – wenn überhaupt – nur beiläufig als Bezugspunkt für die Kranken- und Armenpflege einer vergangenen Epoche: häufig taucht er gar nicht auf.[72]

Zu jenen Gestalten, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von Katholiken und Protestanten zu den historischen Symbolfiguren der jeweiligen Konfession im Bestreben nach Festigung und Verteidigung ihrer Identität gemacht wurden, gehörte Elisabeth alles in allem *nicht*. Das lag keineswegs daran, dass die Zeit des Hochmittelalters lange vorbei war und die damals geltenden Frömmigkeitsstile wie der Stellenwert der Kirche als exklusive Sinnstifterin aller Belange menschlicher Existenz dem 19. Jahrhundert fremd geworden wären. Denn statt Elisabeths erhob man im katholischen Milieu den ein halbes Jahrtausend vor ihr geborenen Wynfred-Bonifatius zum Hauptzeugen und Garanten der ‚katholischen Ursprungserzählung' des Christentums in Deutschland. Sein missionarisch-militantes Vorgehen in Hessen und später Ostfriesland, seine enge Verbundenheit mit der Kurie und schließlich sein ‚Märtyrertod' ließen ihn für die Aufgabe wesentlich geeigneter erscheinen als die ‚sanfte' und ‚duldende' Elisabeth, den Wiederaufstieg des deutschen Katholizismus nach den Katastrophen zu Jahrhundertbeginn machtvoll zu begleiten und zugleich die identitätsfördernde, mit historischen und theologischen Argumenten geltend gemachte Abgrenzung zu den Protestanten zu akzentuieren.[73]

Die Evangelischen hatten ebenfalls ihre ‚heldischen' Protagonisten in der eigenen Geschichte: Zunächst natürlich Luther, dessen romantische Verklärung im 19. Jahrhundert einen weiteren Höhepunkt erreichte und sich damit trefflich in den Konfessionsstreit integrieren ließ. Daneben stieg der schwedische König und ‚Retter des Protestantismus' bei der Schlacht von Breitenfeld 1631, Gustav Adolf, zur ‚Ikone' des evangelischen Deutschland auf,[74] – auch er ein Jahr später ein ‚Märtyrer', diesmal der evangelischen Sache. Hier spielten wiederum Wehrhaftigkeit und bellizistische Sympathien eine wesentliche Rolle, um diesen König mit unbestreitbaren Verdiensten um die Evangelischen im Dreißigjährigen Krieg auf den Schild eines kämpferischen Protestantismus zu heben. Dieser wollte sich nicht nur neben den Katholiken behaupten, sondern befand sich im Vorfeld der preußisch-deutschen Reichseinheit schon auf dem Weg zu der die Nation dominierenden Konfession. Luther- und

[72] So findet die Landgräfin in Johann Hinrich Wicherns umfangreichem Schrifttum an keiner Stelle Erwähnung; vgl. ders., Sämtliche Werke, hgg. von Peter Meinhold und Günter Brakelmann, Bd. X: Register, Hannover 1988. Auch die noch immer als Standardwerk zur Geschichte der Inneren Mission anzusehende Arbeit von Martin Gerhardt, Ein Jahrhundert Innere Mission, 2 Bde., Gütersloh 1948, führt sie nicht auf.

[73] Dazu Siegfried Weichlein, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen (wie Anm. 14), 155–179. Vgl. ders., Bonifatius als politischer Heiliger, in: SZRKG 100. 2006, 45–58.

[74] Dazu jetzt aus Anlass der 175. Bestehens des Gustav-Adolf-Vereins Helmut Kremers, Der Löwe aus Mitternacht. Gustav Adolf als Retter und Ikone des Protestantismus, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 11. 2007, 13–15.

Gustav-Adolf-Kult[75] bestimmten zunehmend die Auseinandersetzung mit den Altgläubigen, und das um so mehr, als jene im Rekurs auf Bonifatius gleichsam das Erstgeburtsrecht für die Christianisierung Deutschlands und seine religiöse Einheit beanspruchten und gleichzeitig Reformation und Kirchenspaltung als zerstörerischen Irrweg qualifizierten. Nicht von ungefähr erhielten die beiden Diasporawerke der Konfessionen die Namen von Bonifatius und Gustav-Adolf: Das war nicht nur unverbindliche Reverenz an vergangene Heroen, sondern geradezu kirchen- wie missionspolitisches Programm.[76] Jede Konfession stützte sich auf die Heldenepen ihrer Vergangenheit, um von hier aus Antworten auf die strittigen Fragen und Probleme der Gegenwart zu finden.[77]

Auch Elisabeth lässt sich unbeschadet der vergleichsweise geringen Aufmerksamkeit, die ihr die konfessionelle wie allgemeine Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert zuwandte, in das von Friedrich Nietzsche in seiner Historismuskritik so bezeichnete ‚monumentalistische Geschichtsdenken' dieser Zeit einordnen.[78] Dieses suggeriert auf dem Hintergrund einer intendierten identitätsstiftenden Funktion von Geschichte die Möglichkeit, „das Vergangene als *eigene* Vergangenheit zu erkennen, zu lieben und zu verehren".[79] Vergangenheit wird auf diese Weise lebendig und soll die Funktion erfüllen, unbeschadet der sie von unserer Gegenwart trennenden Zeiträume, zu uns zu sprechen. Dass dieser Ansatz ahistorisch ist und eine Konstruktion darstellt, die Geschichte vereinnahmt, ohne ihr und den in ihr handelnden Personen wirklich gerecht zu werden, ignoriert man mehr oder weniger absichtsvoll. Das trifft nicht allein hagiographische Beiträge zur Christentumsgeschichte populärer Art, sondern auch eine Tendenz der wissenschaftlichen Theologie und ihres kirchlichen Überbaus, im oft willkürlichen Rückgriff auf die Kirchengeschichte jeweils spezifische Anliegen zu legitimieren und den Gang der Geschichte „zu einer gleichsam auf den

---

[75] Zu Luther vgl. Martin Greschat, Der Held der Nation, in: ders./Günther Lottes (Hgg.), Luther in seiner Zeit, Stuttgart et al. 1997, 107–126, dort auch Quellen und Sek.-Lit.; zum schwedischen König vgl. Sverker Oredsson, Geschichtsschreibung und Kult. Gustav Adolf, Schweden und der Dreißigjährige Krieg, Berlin 1994.

[76] Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Integratives Moment des deutschen Protestantismus. Die Entstehung des Gustav-Adolf-Vereins im Kontext von Sozial- und Kirchengeschichte, in: Diasporaarbeit im Wandel der Zeit. Festschrift anlässlich des 175. Geburtstags des Gustav-Adolf-Werks e. V. – Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland (Die Evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks, 76. 2007), Leipzig 2007, 11–31. – Zum Bonifatiusverein demnächst Tillmann Bendikowski, ‚Damit sie nicht religiös verwildern' – der Bonifatiusverein und die Katholiken in der Diaspora 1849–1918, Marburg 2008.

[77] Noch 1932 formulierte der Greifswalder Kirchenhistoriker und Deutsche Christ Hermann Wolfgang Beyer mit Emphase: „ ... man wußte, daß Heldenverehrung der tragende Grund aller Selbstachtung eines Volkes ist, wie für eine Kirche das Wissen um den Sinn des Märtyrertums die Echtheitsprobe ihrer Lebendigkeit ..." Ders., Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Zum hundertjährigen Bestehen des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung im Auftrage des Centralvorstandes, Göttingen 1932, 13.

[78] Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Ders., Sämtliche Werke, hgg. v. G. Golli und M. Montinari, Berlin 1980, Bd. 1, 243–334.

[79] Albrecht Beutel, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ZThK 94. 1997, 84–100, hier 96f.

eigenen Standort zuführenden Pappelallee zu simplifizieren", wie das ironisierende Diktum Albrecht Beutels lautet.[80]

Wer freilich – ebenfalls nach Nietzsche – das ‚wirkliche Leben' gegen eine bloß museal-antiquarische Schau der Vergangenheit kritisch ausspielt, wird andererseits nicht umhinkommen, sich der Frage nach Sinn und Bedeutung der Kenntnis von Vergangenheit für die Gegenwart zu stellen. Das Dilemma von Kirchen- und Allgemeingeschichte liegt offenbar darin, dass ihre Ergebnisse immer nur in Auswahl zur Kenntnis genommen werden und in das kollektive Gedächtnis von Christentum und Gesellschaft in einer Form Eingang finden, die sich der kritischen Begleitung durch die Fachforschung meist zu entziehen weiß. Aktuelle Bedürfnisse zur Bewältigung bestimmter Problemlagen sowie deren organisierte Vermittlung geben die wechselnden Akzentsetzungen bzw. die Auswahl der Stoffe vor. Da die Geschichtswissenschaft aller Couleur selbst Teil dieser Institutionen ist, kann sie diesem selbstreferentiellen *circulus vitiosus* nur bedingt entfliehen, wenn sie nicht darauf verzichten will, Gehör zu finden, dessen sie jedoch bedarf, um sich damit gesellschaftlich-kirchlich legitimieren zu können.

Für solche Überlegungen gibt die Beschäftigung mit Elisabeth und ihrer Wahrnehmung seit Beginn der Moderne, die sich von der alten *historia magistra vitae*-Auffassung trennte, ein treffendes Beispiel. Sich von der Heiligen abzuwenden und sie dem Dunkel der Geschichte zu überlassen, konnte und kann nicht die Lösung sein. Sie in erster Linie als Projektionsfläche für heutige Wünsche und Zielvorstellungen zu instrumentalisieren, bleibt ebenfalls unangemessen. Der Erlanger Kirchenhistoriker Albert Hauck brachte das Problem schon 1903 auf den Begriff, wenn er in Kenntnis der damals neuesten Elisabethforschung schrieb:[81]

„Wir kennen die Wirklichkeit nicht, sondern wir sehen wie durch gefärbte Gläser. Über Elisabeth besitzen wir nicht eine Zeile, in der sie geschildert wird wie sie war, sondern was wir hören, hören wir von solchen, die ein Interesse daran hatten, sie als Heilige erscheinen zu lassen ... Unter der dicken Schicht greller Farben, die ungeschickte Hände auf ihr Bild aufgetragen haben, um es zum Heiligenbild zu gestalten, schimmern da und dort ursprüngliche Züge hervor, die eine Vorstellung nicht von großer geistiger Begabung, aber von ungewöhnlicher Liebenswürdigkeit ergeben ..."[82]

---

[80] Ebd (wie Anm. 79).

[81] Helmut Mielke, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Diss. Rostock 1888, Hamburg 1891 und vor allem der Marburger Mediävist Karl Wenck, Die heilige Elisabeth", in: HZ 69. 1882, 209–244; ders., Die heilige Elisabeth, Tübingen 1908. Auf Wencks Forschungen beruht auch die einzige katholische Monographie zum Jubiläumsjahr 1931 von Maria Maresch, Elisabeth von Thüringen, Schutzfrau des deutschen Volkes, Bonn 1931, die Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 33 „die beste Einführung in die Zeit- und Lebensgeschichte, in die Legende und Quellengeschichte, auch in die Kunst und Ikonographie der Heiligen für den katholischen Leserkreis" nennt.

[82] Ders., Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 4 [1903], ND Berlin/O ^{8}1954, 924–227, 924f.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Joachim Schmiedl
Philosophisch-Theologische Hochschule
Vallendar der Gesellschaft des
Katholischen Apostolates (Pallottiner)
Pallottistraße 3
56179 Vallendar

Prof. Dr. Volker Leppin
Theologische Fakultät
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Fürstengraben 6
07737 Jena

Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff
Lehrstuhl für Kirchen- und
Dogmengeschichte
Augustana-Hochschule
Waldstraße 11
91564 Neuendettelsau

Prof. Dr. Gisela Muschiol
Institut für Kirchengeschichte
Katholisch-Theologische Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität
Am Hof 1
53113 Bonn

Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser
Fachbereich Ev. Theologie der
Philipps-Universität Marburg
Lahntor 3
35037 Marburg/Lahn

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 1/2008

Untersuchungen

Hanns-Christoph Picker, Der St. Galler Klosterplan als Konzept eines weltoffenen Mönchtums – Ist Walahfrid Strabo der Verfasser?

Jennifer Wasmuth, „Kulturorthodoxie". Konzeptionelle Neuansätze in der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

Martin Greschat, Der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Kritische Miszelle

Péter Tóth, Patronus regis – patronus regni. Kaiser Sigismund und die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Harris, W.V. (Hrg): The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation (= Columbia Studies in the Classical Tradition 27). Leiden, Boston (Brill) 2005, XIV, 176 S., 90 04-14717-9.

Der deutschsprachige Leser, der den hier vorzustellenden Sammelband zur Ausbreitung des Christentums in den ersten vier Jahrhunderten in die Hand nimmt, erinnert sich vermutlich unmittelbar an die beiden Bände von Adolf von Harnack: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten", die 1902 erstmals und 1924 in vierter Auflage erschienen. Trotz einer ähnlichen Fragestellung erschöpfen sich die Parallelen allerdings schnell. Während sich Adolf von Harnack um eine komplexe Darstellung auf einer breiten Quellenbasis bemühte, präsentiert die von William Harris herausgegebene Studie acht von ihrer Konzeption her sehr unterschiedliche Aufsätze, die weitgehend aus Vorträgen eines Symposiums des Jahres 2003 im Auftrag des „Center for the Ancient Mediterranean at Columbia" hervorgegangen sind.

Wie William Harris in seiner Einführung betont, ist die exemplarische Themenauswahl durchaus erwünscht. Es gehe nicht um eine umfassende Untersuchung, sondern um neue historische Forschungsansätze wie die Sozialgeschichte, „a more self-analytic style of historiography" oder auch „the rhetoric of history" (IX), die als „essays in explanation" (X) zu verstehen seien.

Auf eine weitere Besonderheit etlicher Beiträge ist zu verweisen: Sie sind bestimmt von der kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen des britischen Historikers Edward Gibbon zu den Ursachen des Erfolgs des Christentums, die dieser in seinem ursprünglich sechsbändigen Werk „The History of the Decline and Fall of the Roman Empire" (1776–1788) vortrug. Die am Ende des Bandes stehenden, klug differenzierenden Überlegungen von Seth Schwartz tragen dabei der im amerikanischen Sprachraum immer noch nachhaltigen Wirkung des Forschers Rechnung und unterziehen zugleich die anderen Beiträge einer fast schon rezensierenden Kommentierung.

Die übrigen Aufsätze beschäftigen sich entweder in allgemeinerer Form mit der schnellen Ausbreitung des Christentums und ihren möglichen Gründen (Hal Drake, James Rives) oder vertiefen einzelne Aspekte: die Funktion des Rekurses auf Frauen in vornizänischer „propaganda literature" (Elizabeth Clark), die effektive innerkirchliche Organisation (Dimitris Kyrtatas), das Verhältnis des Christentums zu den Barbaren (Stamenka Antonova), der Umgang des Codex Theodosianus mit paganen bzw. magischen Praktiken (Isabella Sandwell) sowie allgemeinere religionsgeschichtliche Überlegungen (John North).

Exemplarisch sollen zwei Aufsätze näher betrachtet werden. In seinen Auftaktausführungen beleuchtet Hal Drake vor allem die von Edward Gibbon noch unberücksichtigten sozialgeschichtlichen Aspekte bei der Ausbreitung des Christentums. Dabei stellt er Überlegungen zum wachsenden prozentualen Anteil der Christen an der römischen Bevölkerung sowie zu ihrer literarischen Bildung an und behandelt daraus folgernd die Frage, ob die von den christlichen Quellen so häufig betonten radikalen Konsequenzen einer Bekehrung tatsächlich den realen Verhältnissen entsprachen.

Für Drake ist evident, dass das Christentum recht schnell zu einer Massenbewegung wurde, die als heterogen und instabil zu charakterisieren sei und im Vergleich beispielsweise mit den Mysterienkulten keine hohen Eingangsanforderungen gestellt habe. Dies spreche gegen das von Edward Gibbon angeführte Argument der „christlichen Intoleranz" als eine Erklärung für die Durchschlagkraft der christlichen Mission. Vielmehr sei das Christentum als eine Bewegung zu verstehen, die nicht selbst neue Trends setzte, sondern sich existierenden anschloss und deshalb große Erfolge verzeichnete.

So sehr Drakes Beobachtungen auch zum Nachdenken anregen, so lassen sie doch die gerade in dieser Frage besonders notwendigen

zeitlichen Differenzierungen und die Auseinandersetzung mit den Quellen vermissen. Dies beeinträchtigt die Originalität seiner Ergebnisse, denn es ist beispielsweise unumstritten, dass das Christentum schon im dritten Jahrhundert volkskirchliche Züge entwickelte und so für größere Gruppen attraktiv wurde. Schließlich lässt der Verfasser unberücksichtigt, welche einschneidenden persönlichen Folgen die Abwendung von der traditionellen paganen Religion mit sich brachte. Hier hat beispielsweise Georg Schöllgen überzeugend gezeigt, dass dies notwendigerweise zur Abgrenzung bzw. zum Ausschluss von Christen im öffentlichen Bereich führte, obwohl man im privaten Bereich Formen des Arrangements mit den Heiden fand.

Andere Akzente als Hal Drake setzt deshalb auch James Rives, insofern er vor allem die Differenzen zwischen einem christlichen und heidnischen Weltzugriff thematisiert. Er beschreibt das Christentum mit Hilfe der Rubriken „exclusivity, homogeneity, totalization" und kommt unter anderem zu dem Ergebnis: „'paganism' did not die of natural causes, but was deliberately murdered." (23) Durch die überzeugende Kombination verschiedener Faktoren zeichnet er ein plausibles Bild der Entwicklung des frühen Christentums, das man dennoch im bereits angesprochenen Sinne ergänzen sollte. Die weitgehende (und notwendige) Toleranz bzw. Anpassung der Christen im privaten bzw. innerfamiliären Kontext hat nach meinem Verständnis einen wichtigen Beitrag zu ihrer Akzeptanz und Wertschätzung geleistet. Hier könnten vertiefte sozialgeschichtliche Studien noch zu neuen Erkenntnissen führen.

Am Ende der Lektüre ist der Leser aus verschiedenen Gründen zur weiteren Recherche animiert: Nicht nur, weil er neuere methodische Zugänge mit ihren Vor- und Nachteilen kennen gelernt hat, sondern auch, weil die seit Jahrhunderten bis heute diskutierte Frage nach der Attraktivität des frühen Christentums noch immer nicht vollständig zufriedenstellend beantwortet werden kann.

Lampertheim *Heike Grieser*

Marjanen, Antti, Luomanen, Petri (Hrg.): A Companion to Second-Century Christian 'Heretics' (= Supplements to Vigiliae Christianae 76), Leiden (Brill) 2005, XIII, 385 S., geb., 90-04-144464-1.

Zweifelsohne ist der vorliegende Band ein eindrücklicher Beweis für die Sinnhaftigkeit von Kaffeepausen, wie die Herausgeber im Vorwort feststellen. Einer solchen am Department of Biblical Studies der Universität Helsinki entstammt nämlich die Idee, sich mit der „anderen Seite" des Christentums auseinanderzusetzen, und jene Gruppen bzw. Personen zu untersuchen, die aus einem späteren Blickwinkel der Großkirche als heterodox charakterisiert wurden.

Im NT werden mit *airesis* noch unterschiedliche Denkrichtungen bezeichnet, während der Begriff ab dem 2. Jh. allmählich als Ausgrenzung gegenüber großkirchlicher Rechtgläubigkeit Verwendung findet und dadurch die Vielfalt des christlichen Denkens reduziert. Justin der Märtyrer verwendet den Begriff für jede Gruppe, die sich als christlich sieht, jedoch nicht an den zentralen christlichen Inhalten festhält. Aber zu dieser Zeit bleibt der Begriff schwammig, da es keine universal definierte christliche Doktrin gibt. Erst durch den Einfluss der christlichen Kaiser und der Staatskirche ab dem 4. Jh. wird die Glaubenssprache sukzessive normiert und abweichende Positionen von Konzilien ausgeschlossen bzw. als „häretisch" verurteilt. Man kann jedoch nicht annehmen, dass eine sogenannte häretische Gruppe des 2. oder 3. Jh. ein solches Bewusstsein entwickeln konnte. Folgerichtig ist der Begriff „Häretiker" im Titel unter Anführungszeichen gesetzt.

Die im vorliegenden Band behandelten Personen und Gruppen wurden zumeist von einem späteren, orthodoxen Standpunkt beurteilt. Das Quellenproblem ist demgemäß komplex, da kaum primäre Informationen über „Häresien" dieser Zeit enthalten sind und man polemische Schriften und Darstellung von Häresiologen interpretieren muss, die sich kaum wohlwollend ausdrücken. Dadurch ergaben sich auch einseitige Bilder dieser Lehren bis in das 20. Jh. Durch neue Funde bspw. jener von Nag Hammadi (1945), gerieten diese Bilder allerdings wieder in Bewegung.

Der Band ist lose strukturiert in (1) Gnostiker, (2) Lehrer des Ostens und des Westens, (3) Judenchristen.

Birger A. Pearson zeigt eingangs, dass *Basilides the Gnostic* keineswegs nur als jener Gnostiker zu sehen ist, wie ihn Eusebius darstellt, sondern gut in das Christentum eingebettet war. Mit seiner Offenheit für die griechische Philosophie und durch sein exegetisches Werk mag Basilides sogar als der erste uns bekannte christliche Philosoph genannt werden. Michael A. Williams nähert sich dem *Sethianism*. Deutlich wird anhand der Primärquellen der koptischen Nag-Hammadi Texte, dass das was Hippolyt, Pseudo-Tertullian und Epiphanus über die Sethianer schreiben, wenig mit deren tatsächlicher Lehre zu tun hat, und dass aufgrund der neuen Quellenlage zu differenzieren ist. Mit *The School of Valentinus* wendet sich Ismo Dun-

derberg einer der wichtigsten christlichen Gruppierung des 2. Jh. zu. Diese ausgezeichnete Darstellung analysiert das Bild der Valentinianer sowohl bei Irenäus als auch anhand der Nag-Hammadi Texte. Letztere geben einen direkten Einblick in die Lehre, wenn auch bedauerlicherweise kaum in die historische Entwicklung. Heikki Räisänen widmet sich jenem „Häretiker" dem jede(r) Theologiestudierende zumindest bei der Kanon- und Textgeschichte begegnet, *Marcion*. Wenn auch seine theologischen Lösungsansätze als unzulänglich ausgeschieden wurden, so war „Christentum" für viele im 2. Jh. „Markionitisches Christentum". Noch im 8. Jh., trotz der Zerschlagung der Gemeinden durch Staat und Kirche in der Nachkonstantinischen Zeit, bekehrte ein syrischer Bischof tausende Markioniten zur „Orthodoxie", und auch im 10. Jh. erwähnen arabische Quellen markionitische Gruppen.

William L. Petersen analysiert mit *Tatian the Assyrian* den wohl einzigen Autor im vorliegenden Band, von dem ein vollständiges Werk erhalten ist. Allerdings ist für eine Darstellung seiner Theologie das erhaltene „Diatesseron" weniger brauchbar als die verlorene Apologie „Oratio ad graecos". Petersen weist auf die unterschiedliche Rezeption Tatians in Ost und West hin. Er kommt zu der durchaus begründeten Schlussfolgerung, dass Tatian, wäre er nicht im Westen aktiv geworden, kaum als „Häretiker" in die Kirchengeschichte eingegangen wäre. Während in der syrischen Kirche strenge Askese kirchlich angesehen war – man denke allein an die Styliten – und auch das Diatesseron einen wichtigen Platz einnahm, irritierte Tatian vor allem in Rom durch seinen Enkratismus. Nicola Denzey bearbeitet *Bardaisan of Edessa* und damit die komplexe Frühgeschichte des Christentums in Edessa. Auch hier ist mit dem „Buch der Gesetze und Länder" ein vollständiger Text überliefert. Allerdings enthält er wohl nur Bardaisans Ideen, während der Verfasser dessen Schüler Philippus war. Der Erhalt dieses im 6./7. Jh. kopierten Textes, wie auch die Hymnen von Ephrem Syrus, zeigen wie weit und nachhaltig Bardaisans Ideen wirkten. Mit *Montanism: Egalitarian Ecstatic „New Prophecy"* wendet sich Antti Marjanen einem Phänomen zu, das in seinen zentralen Inhalten keineswegs von der Lehre der orthodoxen Großkirche abwich. Die Ablehnung erfolgte u. a. auf Grund des ekstatischen Charakters, des Anspruchs, dass die Prophetie größere Autorität habe als die apostolische Tradition, und der sichtbaren Rolle der Frauen, insbesondere der Prophetinnen Priska und Maximilla. Auch bei *Cerinthus*, den Matti Myllykoski bearbeitet, zeigt sich die Problematik der schwierigen Quellenlage, da wir Informationen über ihn nur von Pseudo-Tertullian, Hippolyt, Epiphanius etc. haben, die ihm keineswegs wohlgesonnen waren. In diesem hervorragenden Artikel wird gut gezeigt wie Kerinth mit seiner Nähe zum Judenchristentum und trotz seines dualistischen Denkens im Rahmen des Christlichen denkt.

Die erste, im vorliegenden Aufsatzband genannte judenchristliche Gruppierung sind die *Ebionites*, welche Sakari Häkkinen diskutiert. Die Information über Lebensweise und Theologie der Ebioniten muss ausschließlich aus der polemischen patristischen Literatur erschlossen werden. Häkkinen schlussfolgert, dass es sich um Christen handelte, die den Praktiken des Judentums des 1. Jh. palästinensischer Prägung treu blieben. Petri Luomanen bearbeitet die *Nazarenes*, die zuerst bei Epiphanius Erwähnung finden. Allerdings stellt sich – und Luomanen zeigt dies gut – bei ihm und seinem Zeitgenossen Hieronymus mehr ein stereotypes als historisch zuverlässiges Bild einer judenchristlichen Häresie. F. Stanley Jones analysiert *Jewish Christianity of the Pseudo Clementines*. Der Beitrag beschäftigt sich mit der judenchristlichen Perspektive dieses am Beginn des 3. Jh. entstandenen Textes, der wohl aus der Feder eines antipaulinischen Autors stammt, der sich einerseits in seinem Glauben an Jesus vom Judentum abgrenzt, ebenso jedoch vom so genannten Heidenchristentum. Abschließend analysiert Gerard P. Luttikhuizen die *Elchasaites and their Book*, gegen die sich Origenes, gemäß der Überlieferung bei Eusebius, wandte, indem er ihren selektiven Gebrauch des AT und der Evangelien, wie auch deren Ablehnung des gesamten Paulus kritisierte. Luttikhuizen geht in diesem wichtigen Beitrag der komplexen Frage nach, inwiefern eine religiöse Autorität „Elchasai" und das herkömmlicherweise nach ihm benannte Buch in Beziehung zueinander stehen. Die Schlussfolgerung ist, dass man zumindest drei Phänomene voneinander unterscheiden muss: Das mesopotamisch-jüdische Buch und seine Botschaft, jüdisch-christliche Täufergruppen im Westen Syriens und in Transjordanien, und schließlich die missionarische Aktivität des syrischen Judenchristentums unter den heidenchristlichen Kirchen.

Das Buch ist keineswegs ein vollständiges Kompendium alternativer christlicher Interpreten des 2. Jh. Es hält jedoch deutlich die faszinierende Vielfalt des frühen Christentums vor Augen, bevor sie von der reichskirchlichen Interpretation weggewaschen wurden. Das Buch bietet eine ausgezeichnete Hinführung – bei einzelnen Artikeln über eine Einführung hinausgehend – reflektiert den aktuellen Stand der Forschung, führt zu jedem Artikel die

entsprechende Literatur an, und erfüllt solcherart alle Kriterien, zu einem Standard-Referenzwerk zu werden.

Salzburg *Dietmar W. Winkler*

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.

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Jenaer Dissertation (2001, betreut von C. Markschies) des Autors. Mit der Kreuzestheologie hat sich Schurig (im folgendem Sch.) darin einer Thematik zugewendet, die – so scheint es – für die altkirchliche, griechische Theologie zumeist hinter der Inkarnationsthematik zurücksteht. Seine Bedeutung bei einer Zentralfigur der sich formierenden Orthodoxie, Kyrill von Alexandrien, nachzuzeichnen, ist Hauptverdienst dieser Arbeit. Sch. exemplifiziert Kyrills Interesse an einer exegetischen Einzelschrift, De adoratione et cultu in spiritu et veritate, die in der Frühzeit des Bischofs entstanden, noch unberührt von den heraufziehenden Kontroversen um die Christologie ist.

Ein erstes Kapitel skizziert einführend knapp die Biographie des jungen Kyrill, das zweite nähert sich einleitend der Schrift De adoratione, zunächst mit dem Versuch einer Datierung (mehr als eine – plausible – ungefähre Frühdatierung ist hier nicht zu gewinnen) und einer formalen Beschreibung. Hier notiert Sch. die Dialogform ebenso wie die Nähe zu Formen des Kommentars und der quaestiones-et-responsiones-Literatur, ohne dass sich damit ein klareres Gattungsprofil ergäbe. Wichtig ist aber der nachdrückliche Hinweis auf die thematische Zugangsweise zu den zugrunde gelegten Bibeltexten, die auch das Profil der exegetischen Methode schärft. Kyrill sucht im Gefolge des Origenes und des Athanasius einen thematisch-systematischen Schlüssel der Schrift, so dass sein Werk als eine theologische Reflexion auf ein Verständnis des Mosaischen Gesetzes bzw. des AT insgesamt gelesen werden kann, das von Christus herkommt, bzw. in umgekehrter Richtung, als eine Entfaltung des Christusverständnisses aus der Perspektive des AT. Dies herauszuarbeiten unternimmt Sch. mit Kapiteln über die „Stellung des Todes Christi in der Heilsgeschichte (Kap. 3), die „Entäußerung des Gottessohns am Kreuz (Kap. 5), „Christi Kreuz und die Versöhnung zwischen Gott und Mensch" (Kap. 6), „Das Kreuz als Erhöhung Christi" (Kap. 7) – das Erhöhungsmotiv, so stellt sich heraus, spielt hier eine untergeordnete Rolle (anders als im Johanneskommentar). Die Interpretation kulminiert in der Analyse des „christliche(n) Leben(s) als Nachfolge des Kreuzes" (Kap. 8); hier zeigt sich die letztendlich praktische Orientierung der Kyrillschen Ausführungen. Eingeschaltet in diesen Hauptstrang zeigt Kap. 4, über die „christologische Sprache", wie stark diese in der Auslegung an konkreten biblischen Textvorlagen orientiert ist und sich so etwa der Rede von der „Einwohnung" (angeregt von Kol 2,9) bedienen kann, die Kyrill bekanntlich in der Auseinandersetzung mit Nestorius für problematisch erklären wird, oder relativ ungeschützt von „Mischung" sprechen kann – später als Missverständnis seiner Position stets zurückgewiesen. Die Terminologie ist erkennbar vielfach (noch) nicht technisch und Kyrills zentrale Einsichten kleiden sich oftmals in biblische Bilder und Metaphern. Zumal das Kenosis-Motiv steht hier im Vordergrund; es wird in Kap. 5 im einzelnen entfaltet. Das Motiv beschreibt die Bewegungsrichtung der Kyrillschen Christologie und seine Dynamik, in „Herabsteigen" und „Entäußerung", die in der späteren – nur scheinbar statischen – Naturendiskussion zu beachten bleibt. Hier ist ohne Zweifel eine grundlegende Kontinuität zu den technischen Debatten der Folgezeit aufzuspüren (dazu interessant auch die Gegenüberstellung mit der Auslegung des Philipperhymnus bei Theodor von Mopsuestia in einem Exkurs). Das Kreuz markiert den Extrempunkt dieser Bewegung, ist aber womöglich eben doch „nur" eine extreme Veranschaulichung des grundlegenderen Musters, so dass man von hier aus nun doch wieder geneigt sein möchte, das Kreuzesgeschehen in den Inkarnationszusammenhang eingestellt zu finden. Beide Elemente sind jedenfalls, so wird deutlich, keineswegs gegeneinander auszuspielen. Die Opfertexte z. B. aus Lev. 4–5 regen sodann Kyrill zur Reflexion auf die Erlösung von Sünde und Tod durch Christi Kreuz, und die Versöhnung mit Gott und mit den Mitmenschen im Kreuz an (Kap. 6). Wenig überraschend dominiert vor diesem Hintergrund kultische Sprache. Die naturhafte Heiligkeit des Gottessohnes bildet dabei die Brücke zwischen Soteriologie und Christologie. Für die Christen kommt Heil hier wesentlich durch „Teilhabe" zustande, womit Kyrill auch eine kräftige pneumatologische Dimension des Heilsgeschehens gewinnt. Gleichwohl ist mit der Betonung der wesentlichen Heiligkeit des Gottessohnes wiederum der Akzent auf eine naturhaft gedachte Realität gelegt, wenngleich das Konzept der Teilhabe zugleich den bleibenden Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Geschaffenen auch in der Erlösung auf-

recht erhält. In beidem steht Kyrill in einer langen Traditionslinie, die Sch. zumeist nur andeutet. Das abschließende Kapitel wendet den Blick von der in Christi Kreuz gestifteten, realen Ermöglichung erneuter Gottesgemeinschaft und der geistgeschenkten, neuschöpferischen Transformation des Menschen hin zu deren Widerspiegelung im Leben des Christen, kurz zur Ethik. Sie ist unter dem Stichwort der Kreuzesnachfolge und unter dem aus den at Texten gewonnenen Gesichtswinkel der rechten Gottesverehrung konzipiert und im Kern durch Abstandnehmen von der Welt und zunehmende Gleichgestaltung mit Christus gekennzeichnet.

Insgesamt gelingt es dem Verfasser, vornehmlich durch genaue Textinterpretation – die zentralen Texte sind in einem hilfreichen Anhang abgedruckt –, in Kyrills Auslegung des at Gesetzes Grundmotive seiner Christologie und Soteriologie, sowie deren unauflösliche Verknüpfung, freizulegen. In zwei Zusammenhängen hätte die Erschließungskraft der Kreuzesthematik für Kyrills Theologie womöglich schärfer gegen benachbarte Konzepte profiliert werden können: Wie verhält sich der Abstieg zum Kreuz gegenüber dem Gedanken der Kenose im allgemeinen, und gibt Kreuzesnachfolge der – in mehreren Kontexten anscheinend weitgehend deckungsgleichen – Christusnachfolge einen spezifischen Akzent? Schurigs Beobachtungen sind nicht alle ganz neu, aber von Interesse für die Vorprägungen Kyrillschen Denkens, die sich in der Konfrontation mit Nestorius profilieren, aber z. T. auch umformieren werden. Dass diese Perspektive, für die die Arbeit zahlreiches Material bereithält, vielleicht nochmals abschließend systematisch reflektiert worden wäre, hätte sich der Rezensent gewünscht, doch hat sich der Verfasser diese Aufgabe ausdrücklich nicht gestellt und so darf man ihn hierfür nicht kritisieren. Kyrills frühe Schriften, zumal seine exegetischen Arbeiten, sind in den letzten Jahren verstärkt ins Blickfeld der Forschung gelangt. Schurigs Studie zeigt, dass hier lohnende Arbeit zu leisten ist, und hat dazu mit einem zentralen Thema – nicht nur protestantischen Interesses – einen erfolgreichen Beitrag geleistet.

Cambridge *Thomas Graumann*

Pamphile et Eusèbe de Césarée: Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée. Sur la Falsification des Livres d'Origène (= Sources Chrétiennes 464), Paris (Les Editions du Cerf) 2002, 335 S., kart., ISBN 2-204-06849-7.

Rufin von Aquileja stellte 397 ein Dossier aus den Schriften des Origenes zusammen, das der Verteidigung dieses Mannes dienen sollte. Dieses Dossier enthielt als Kernstück die Apologie für Origenes, die Pamphilus mit Unterstützung seines Schülers Eusebius, des späteren Bischofs von Caesarea, im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts in Caesarea erstellt hatte. Sie bestand aus sechs Büchern, von denen Rufin allerdings nur das erste Buch übersetzt hat.

Die Apologie ist ein wichtiger Zeuge für die ersten, noch sehr allgemeinen Vorwürfe, die nach dem Tod des Origenes gegen ihn erhoben wurden. Methodisch geht die Apologie so vor, dass sie Zitate aus dem Werk des Origenes auflistet, die die erhobenen Vorwürfe entkräftigen und zugleich dessen Rechtgläubigkeit beweisen sollen.

Das griechische Original der Apologie ist verloren, die lateinische Übersetzung Rufins ist uns durch 15 Handschriften überliefert.

Die vorliegende Edition ersetzt die Ausgabe von Delarue aus dem Jahre 1759 und bietet zugleich die erste Übersetzung in eine moderne Sprache. (Zwischenzeitlich ist eine weitere, moderne Übersetzung erschienen. Es handelt sich um eine kommentierte Übersetzung ins Deutsche, die Georg Röwekamp in den „Fontes Christiani" als Band 80 publiziert hat.)

Die Ausgabe von Junod enthält neben der eigentlichen Apologie auch noch das knappe Vorwort des Rufin sowie dessen Abhandlung „de adulteratione librorum Origenis".

Rufin vertritt in dieser kurzen Abhandlung die These, dass die Häretiker durch Interpolation die katholischen Schriften verfälscht und in ihrem Tun auch vor den Schriften des Origenes nicht Halt gemacht hätten.

Im Anhang haben die Herausgeber die in der Apologie aufgeführten 70 Origenes-Zitate aufgelistet. Etwa die Hälfte dieser Zitate stammen aus: De principiis, De resurrectione und aus den Homilien zum Propheten Jeremias. Die andere Hälfte aber ist uns nur durch die Apologie überliefert und insofern leistet diese Edition einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des origenistischen Gesamtwerkes.

Im Vorwort skizzieren die Herausgeber die sich bei einer derartigen Edition ergebenden Fragen. Danach geht es sowohl um die Überlieferungsgeschichte der Texte als auch um die wissenschaftliche Methode der Pamphilus, Eusebius und des Rufin von Aquileja.

Die beiden Herausgeber versprachen, demnächst einen zusätzlichen Interpretationsband vorzulegen. Dies ist zwischenzeitlich bei Sources Chrétiennes geschehen.

Den beiden Bearbeitern R. Amacker und E. Junod ist für ihren Beitrag zur Aufhellung der Anfänge des origenistischen Streites herzlich zu danken.

Bochum *Wilhelm Geerlings*

Walter, Jochen: Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz. Hypomnemata, Bd. 165, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006, 382 S. ISBN 3-525-25264-1.

Bereits in der Einleitung dieser an der Universität Heidelberg angefertigten Dissertation wird klar, worum es dem Verfasser vor allem geht: Es ist das kritische Hinterfragen der in den letzten Jahrzehnten in der Forschung vorherrschend vertretenen Meinung über Laktanz (L.) als eines Vordenkers der konstantinischen Wende, eines faszinierenden Visionärs, der in einer bewussten Synthese von Antike und Christentum zum Vorkämpfer von Toleranz und Religionsfreiheit geworden sei. Durch eine systematische Überprüfung von Texten und den darin sichtbar werdenden Wertvorstellungen sollen neue Erkenntnisse gewonnen werden, die jene fast zur *communis opinio* gewordene Synthese in Frage stellen, dafür aber umso mehr den protreptisch – rhetorischen Zweck vor allem der Institutiones erkennbar werden lassen.

Um dieses Ziel auch formal zu veranschaulichen, werden in einem zweiten Kapitel zunächst einzelne hermeneutische Schlüsselbegriffe vorgestellt – ausgrenzende und vereinnahmende Argumentationsform, explizite und implizite Umformung, Chresis und Synkatabasis (Herabsteigen auf ein tieferes Leserniveau) –, die dann jeweils auf einzelne Texte angewandt werden, um damit eine absichtliche Instrumentalisierung heidnischer Schriften zu dokumentieren. Schon hier sei gesagt, dass sich der Autor damit zwar einen brauchbaren formale Zugangsweg geschaffen hat, jedoch das jeweilige inhaltliche Kriterium, nämlich die Verbindung mit dem Götterkult, in den Hintergrund treten lässt.

In einem umfassenden dritten Kapitel über den Stellenwert paganer Texte geht es um die Historiographie, auf die L. nur selten zurückgreift, die Dichter (mit einem gewissen indirekten Zugang zur alttestamentlichen Weisheit, jedoch auch Vergil sei kein heidnischer „Prophet"), die Philosophen (ohne jede prophetischen bzw. prophetengleichen Rang, auch nicht Cicero), die hermetischen Schriften (mit einer gewissen Konvergenz zu christlichen Vorstellungen), die Oracula Sibyllina (einem Sonderfall, da ihnen L. nur ein einziges Mal widerspricht), und die von dämonischer Inspiration beeinflussten Apollo- und Hystaspes-Orakel. Das Ergebnis lautet trotz unterschiedlicher Instrumentalisierung im Grunde jeweils gleich: Der christliche Autor erkennt ihnen keine normative Instanz zu, welche den biblischen Schriften gleichzusetzen wäre. Dies ist sicherlich richtig ist, und darin unterscheidet sich L. weder von den früheren Apologeten noch von den späteren Kirchenvätern, jedoch ist damit noch keine Geringschätzung der jeweiligen Autoren verbunden. Das kann auch gar nicht die Intention des L. angesichts seiner protreptischen Intention bei den gebildeten Schichten gewesen sein. Im Übrigen wäre hier ein Abschnitt angebracht gewesen über den Stil des Cicero Christianus, der sich gerade dadurch ebenso wie Minucius Felix vor anderen Apologeten auszeichnete und wohl auch großen Anklang fand. Ist das nicht auch ein Stück Synthese?

Die gleiche Distanzierung vor jeder unbewussten Annäherung oder Gleichsetzung christlicher und heidnischer Vorstellungen durchziehen im vierten Kapitel die Ausführungen über die laktanzische Gerechtigkeitskonzeption sowie die religiösen und philosophischen Anschauungen, die erneut trotz aller Unterschiede im Einzelnen doch wiederum in einer gewissen Schwarz–Weißmanier, d. h. einer generellen Unvereinbarkeit von christlichem und nichtchristlichem Denken, behandelt werden. Stets ist die Herausarbeitung einer scharfen Grenzziehung das Grundanliegen des Autors, da es ihm vor allem um den theozentrischen und eschatologischen Aspekt zu tun ist. Gewiss trifft es zu, dass L. Themen wie Monotheismus, Offenbarung und Jenseitsvorstellungen für das Christentum monopolisiert, wie der Verf. an einem Stufenmodell (aus De ira dei) anschaulich demonstriert, aber die Argumentation mit Natur und menschlicher Vernunft, auf die sich L. immer wieder einlässt, zeigt andererseits, dass von einer Entwertung des in der Antike etablierten, auf der klassischen Bildung beruhenden rationalen Diskurses nicht die Rede sein kann. Dazu bedarf es keiner eigenständigen Normativität der Natur.

Auf ähnliche Gedanken verweisen auch die Abschnitte über den Stellenwert politischer und gesellschaftlicher Wertvorstellungen, wo es heißt, dass gegenüber einer Konfrontation zum römischen Imperium in den Institutiones sich in der späteren Schrift über die Todesarten der Verfolger das Verhältnis des L. zu Staat und Gesellschaft wesentlich gewandelt hat und nunmehr der Gedanke einer Synthese nicht von der Hand zu weisen sei. So richtig es ist, dass L. keinen Entwurf für ein christliches Imperium vorgestellt hat (wie etwa Eusebius von Caesarea), so ist doch zu fragen, ob die Abwertung der staatlichen Gesetze in den Institutiones unter dem Eindruck der diokletianischen Verfolgung wirklich eine generelle Ablehnung des römischen Staates einschließt (die einzige anerkannte menschliche Macht sei für ihn dort der *pater familias*), und noch mehr, ob die Spiritualisierung gesellschaftlicher Wertbegriffe, selbst wenn sie vorwiegend

in einer reinen Gott – Mensch – Beziehung gesehen wird, wirklich zu einer schleichenden Entwertung aller nicht spezifisch christlichen Wertbegriffe führten, beginnend bei der Familie als Keimzelle gesellschaftlichen Lebens bis hin zur klassischen Bildung. Aber selbst wenn man gerade bei letzterer das Postulat einer konzilianten Synthese ablehnt, so ist doch ebenso klar, dass eine effiziente Instrumentalisierung zugunsten der christlichen Lehre, worauf der Apologet Wert legt, beileibe keine Ablehnung der überkommenen Bildung insgesamt bedeutet, wie dies etwa auch Basilius in seiner Schrift an die Jugend so klar herausgestellt hat, sondern lediglich der Teile, welche mit dem alten Götterkult in Verbindung stehen. Wie anders hätte L. die gebildeten heidnischen Schichten gewinnen können oder noch einfacher: Wie wären sonst die unzähligen Rückgriffe besonders auf die heidnische Dichtung und Philosophie zu erklären? Sind ihm nicht Terenz und Cicero beinahe von göttlichem Geist bzw. göttlicher Stimme inspiriert?

Schließlich ist es nicht verwunderlich, wenn Laktanz nicht zu einem Vorkämpfer der Toleranz erhoben wird (trotz eindeutiger Formulierungen, die sogar Eingang in die Deklaration über Religionsfreiheit des letzten Konzils gefunden haben), ja darüber hinaus aufgrund der einseitig eschatologischen Sichtweise sogar behauptet wird, dass der gebildete Apologet wegen seiner Sorge um das Seelenheil jedes Einzelnen sogar die Voraussetzungen für eine Verfolgung von Nichtchristen geliefert habe. Schließlich sei Constantins Eintreten für die Toleranz gegenüber den Heiden (nach Eus. vit. Const. 2, 56.60) auch nicht als eine policy of concord , beeinflusst von Laktanz (so DePalma Digeser), zu verstehen, sondern lediglich als politisch geschickter Schachzug, da damals die alte Götterreligion noch nicht habe ausgerottet werden können. Die Tragik des „Menschenfischers Lactanz", so der letzte Satz des Schlussworts, sei es, dass die modernen Interpreten, welche ihn gleichsam paradigmatisch als Exponenten einer Vereinbarkeit von Antike (gemeint ist doch wohl heidnischer Antike) und Christentum ansehen, sich in einem „Netz kunstvoller und komplexer intra- und intertextueller Referenzen" verfangen hätten, das dieser „zum Zwecke der Leserlenkung" ausgeworfen habe. Ob hier nicht ein Stück Selbstüberschätzung zum Ausdruck kommt?

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und vorzüglichen Indices, welche die gediegene Quellenarbeit des Autors deutlich machen.

Wendelstein *Richard Klein*

Ambrosius von Mailand. De Fide [Ad Gratianum] Über den Glauben [An Gratian], Fontes Christiani Bde. 47/1, 47/2, 47/3, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, 868 S. ISBN 2-503-52163-8 .

Die Herausgeber der *Fontes Christiani* haben gut getan, die theologische Schrift *De fide* des Ambrosius in ihr Programm aufzunehmen. Stellt doch dieses Werk ein hervorragendes Zeugnis der lateinischen Trinitätslehre am Ende des vierten Jahrhunderts dar. Ebenso ist erfreulich, dass es den Verantwortlichen der genannten Reihe gelungen ist, für die Herausgabe der an den Kaiser Gratian gerichteten Verteidigung des nizänischen Glaubens einen Gelehrten zu gewinnen, der mit dem Schrifttum des Ambrosius vertraut ist und den geschichtlichen Hintergrund von *De Fide* gründlich kennt.

In den ersten beiden Abschnitten befasst sich der Herausgeber eingehend mit dem Autor von *De Fide* (9–43) und diesem Werk (44–67). Er beweist darin seine Information über das Leben, die Schriften und die geschichtliche Bedeutung von *De fide*. Beachtenswert sind die Darlegungen über die Theologie des Ambrosius und die Einführung in die Trinitätstheologie von *De fide*. – Im dritten Abschnitt kommen die Quellen des Werkes zur Sprache (68–82). Einleitend behandelt M., wie seine der Predigten für die Abfassung von *De fide* verwendet und was dies für die Gestaltung seiner Polemik gegen die Homöer mit sich gebracht hat. Es folgen Hinweise auf Athanasius, die wichtigste Autorität für Ambrosius, auf Hilarius, den herausragendsten Zeugen des lateinischen Nizänismus, auf seinen Gewährsmann Origenes, auf Didymus und schließlich auf die kappadokischen Theologen. – Der vierte Abschnitt ist den „Bibelzitaten im Ambrosianischen Text", ihrer Funktion und ihrer Version gewidmet (82–88). In dieser Darstellung der Bibelzitate vermisst man eine offene Kritik ihres „dogmatischen" Gebrauches. Es finden sich zu wenig Hinweise auf die für einen heutigen Leser problematische Art, mit der Ambrosius alttestamentliche Texte trinitarisch und christologisch deutet (vgl. etwa *fid.* I 3,27; I 13,83. – Vgl. jedoch S. 148f[20]). – Im Folgenden geht M. auf den Stil und die Sprache von *De Fide* ein (88–90). Er hebt die literarischen Eigenheiten der Schrift hervor, die sich aus dem Einfluss des lateinischen Bibeltextes und den verwendeten Predigten erklären. Die rhetorische Orientierung erlaubt es, von einer „Dramatisierung" des Textes und vor allem von einer Verwendung eines einfachen, belehrenden Stiles zu reden. Ebenso ist beachtlich, dass Cicero und Vergil, anders als in anderen

Schriften, in *De Fide* kaum Verwendung finden. Mit Recht verweist der Autor schließlich auf die Bedeutung des Prosarhythmus, die *De fide* kennzeichnen. Er hätte auch die poetische Sprache hervorheben können, die selbst in diesem theologischen Werk immer wieder anklingt (vgl. *fid.* I 1,3; I 4,32; V 4,54). – Der sechste Abschnitt ist dem „Text der Ausgabe" gewidmet (91–129). Anders als O. Faller in der in CSEL 78 vorgelegten kritischen Ausgabe berücksichtigt M. auch die indirekte, griechische Überlieferung. Trotzdem hält er sich an das von Faller erarbeitete Stemma der Handschriften. Ohne den Wert der Ausführungen über die griechische Überlieferung in Frage stellen zu wollen, fragt man sich, ob diese langatmigen Darlegungen (98–129) zu Recht in eine Ausgabe der Fontes Christiani übernommen worden sind. – Im siebenten Abschnitt legt der Herausgeber kurze Bemerkungen zu seiner Übersetzung vor (130f). Sie bringen zum Ausdruck dass diese mehr sinngemäss als wörtlich sein soll. Die Frage ist indes berechtigt, ob die Übertragung manchmal nicht zu frei ist. Es seien folgende Beispiele verzeichnet: In *fid.* I 1,8 wird der Genitiv *trinitatis* als Subjekt des Satzes verstanden. *Documenta pietatis* soll heißen „Beweise gegenseitiger Liebe" (*fid.* II 12,104). Das *ex utero* in *Ps* 45 (44), 2 wird mit „Leib" übertragen (*fid.* I 19,126), während jenes in *Ps* 110 (109),3 mit „Mutterleib" (fid. I 14,89; IV 8,87) oder mit „väterlichem Leib (fid. IV 10,132) wiedergegeben wird; in allen drei Fällen wäre „Schoß" besser gewesen (vgl. *fid.* I 13,82: „aus dem Mutterschoß"). *Adfectio naturae humanae* schließlich wird als „Zustand der menschlichen Natur gedeutet (*fid.* V 4,54). – Der letzte Abschnitt enthält Erläuterungen zum Apparat der Edition Fallers (131–133). – Damit ist der Weg frei für den lateinischen Text, mit dem kritischen Apparat, und die deutsche Übersetzung von *De fide*, mit vielen Erklärungen und Quellenhinweisen in den Anmerkungen (136–775). – Es folgen zwei Abkürzungsverzeichnisse (776–794) sowie eine umfangreiche Bibliographie (795–839). Die Register umfassen die Bibelstellen, Personen, geographische Namen, Sachen, lateinische sowie griechische Stichwörter (840–868).

In den vorangehenden Darlegungen erfolgten bereits einige kritische Bemerkungen zur Einleitung und zur Übersetzung. Da es sich bei *De Fide* um ein trinitätstheologisches Werk handelt, mag es für die Leser der *Fontes Christiani* hilfreich sein, wenn ich näher darauf eingehe, wie der Herausgeber die Trinitätslehre des Ambrosius darstellt. Mit Recht hebt er sowohl in der allgemeinen Behandlung von dessen Theologie (41–43) als auch in den Bemerkungen zur Trinitätstheologie des Werkes *De fide* (60–67) hervor, dass Ambrosius als Theologe lange Zeit unterschätzt worden ist. Gleichzeitig zeigt er auf, wie in den letzten Jahrzehnten die abschätzigen Vorurteile, die bis auf Hieronymus zurückgehen, in verschiedener Hinsicht korrigiert worden sind. Er selbst sieht die Originalität der Trinitätstheologie des Ambrosius in dessen Übernahme der neunicänischen Position der Kappadokier. Er stellt fest: „Neunicaenismus stellt eine bestimmte Form der Interpretation des nicaenischen Bekenntnisses von 325 dar; entsprechend verwendet Ambrosius das Bekenntnis des ersten Reichskonzils als theologische Grundlage seiner Argumentation in der Schrift *De fide*" (65). Etwas später fügt er hinzu: „Der Mailänder Bischof muss mit seiner schöpferischen Rezeption östlicher Theologie also im Zusammenhang der Geschichte des lateinischen Neunicaenismus gesehen werden, die natürlich schon vor ihm begann" (66).

Leider geht M. nicht auf die Problematik des von ihm herangezogenen Neunicaenismus ein. Seine Ausführungen lassen nicht erkennen, wie sehr es sich bei der Rezeption des sog. Neunicaenismus der Kappadokier nur um einen Teilaspekt der Trinitätstheologie des Ambrosius handelt. Wie andere lateinische Autoren vertritt dieser den Glauben von Nizäa oft, ohne die Umdeutung des nicaenischen omoousioò zu berücksichtigen.

Unter dem Titel „Dass der Sohn kein Geschöpf ist" entfaltet Ambrosius im ersten Buch *De fide* (I 14,86–18,119) den nicaenischen Glauben. Er stellt die *generatio* der *creatio* (89), *das creatus dem genitus* (102), die *gratia* der *natura* (93) den Adoptivsohn dem wahren Sohn gegenüber (111) (vgl. *fid.* I 19,126) und leitet daraus ab, dass Christus „wahrer Gott" ist (108). Im abschließenden Verweis auf das nicaenische Bekenntnis fügt er auch das *cum Patre unius substantiae* ein (119), doch erklärt er es nicht. Ähnlich geht er auch im zweiten Buch vor. Er erklärt mit Hilfe der einschlägigen Schrifttexte die Titel, die nach der nicaenischen Theologie die göttlichen Eigentümlichkeiten Christi, die Ähnlichkeit und die Einheit mit dem Vater ausdrücken (vgl. *fid.* II prol. 2). Während er bei der ersten Gruppe zuerst die „Zeugung" erwähnt, interessiert er sich nicht für das *unius substantiae*. Das nicaenische Grundthema der *generatio* (Ambrosius spricht nicht wie Hilarius von *nativitas*) beherrscht zusammen mit den dazu gehörigen Nebenthemen auch die anderen drei Bücher von *De fide* (vgl. vor allem *fid.* IV 8,77–9,116. Weiter *fid.* V 2,36). Ambrosius befasst sich gewiss mit der Bedeutung des *Homoousios* (vgl. *fid.* III 15,125: mit *homoousios* wird der *filius verus et increatus* umschrieben). Er geht selbst auf die Unterscheidung von *unitas* und

trinitas ein und ist sich bewusst, dass die Einheit der Gottheit und die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist gemäß der damaligen Logik mit anderen Begriffen formuliert werden muss (vgl. *fid.* III 15,126: *Homousios* bezeichnet sowohl die *personarum distinctio* (gegen Sabellius) als auch die *unitas naturae* (gegen die Arianer). Beachtenswert ist auch *fid.* II 12,107: wo im Zusammenhang mit der Erklärung des Trishagion von *una deitas trinitatis* die Rede ist.). Die diesbezüglichen Texte verdienen es gut beachtet zu werden. Aber sie nehmen gegenüber der nicaenischen Hauptthese *natus, non factus,* einen relativ geringen Platz ein.

Dem sind zwei Bemerkungen hinzufügen. Auf der einen Seite ist zu beachten, dass Ambrosius, anders als die östliche Theologie um 380, an der Formel ek thò ousiaò festhält (vgl. vor allem *spir.* II 5,42 u. *incarn.* VI 52: *ex paterna substantia*, sowie indirekt *fid.* I 18,120 u. I 19,128). Auf der anderen Seite braucht Basilius, den M. als wichtigsten Gewährsmann für die ambrosianische Rezeption des Neunicaenismus hält, nie die Formel mia ousia – treiò upostaseiò. Noch weniger ist bei ihm die Formel eine ousia oder eine fusiò in drei upostaseiò zu finden (vgl. 63f; wo von der neunicänischen Lösung „Ousie in drei Hypostasen" die Rede ist. Ähnlich S. 330f[196]. Der Hinweis auf Ps. Athanasius (= Marcell von Ancyra), *inc. et c.Ar.* 10: PG 26,1000, ist nicht glücklich. Die Textgestalt der Stelle ist nicht gesichert. Marcell hat denn auch kaum von drei Hypostasen gesprochen.). Das lateinische Äquivalent kommt jedenfalls bei Ambrosius und selbst bei Augustinus nicht vor. Darum ist es wenig wahrscheinlich, dass die *Epistula synodica* von Konstantinopel (382), welche die erwähnte Formel enthält (COD 24), um diese Zeit im Westen bekannt war.

Die Anklänge an die sog. neunicaenische Trinitätslehre bei Ambrosius sind gewiss als originell zu bezeichnen. Aber seine Trinitätstheologie verdient es, noch aus zwei anderen Gründen geschätzt zu werden. Auf der einen Seite ist nicht zu übersehen, wie er das nicaenische *de Patre natus* entfaltet hat. Es gibt wohl wenige Autoren der Alten Kirche, die so eindringlich und so poetisch den Vater als den Ursprung des Sohnes dargestellt haben. Es mag sein, dass dies in *De fide* noch nicht so hervortritt wie in späteren Schriften (vgl. meine Studie „Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius": StAns 127 (Roma 1999), 416ff). Doch bereits hier legt er großen Wert auf Bibeltexte, wie *Ps* 45 (44),2, die das Geheimnis der göttlichen Vaterschaft besingen (*fid.* I 19,26). In diesem Zusammenhang sei übrigens auch erwähnt, dass er im Anschluss an *Joh* 5,19 die Einheit von Vater und Sohn mit der „unvergleichlichen Liebe" verbindet, dank welcher der Sohn nur das tut, was der Vater will (*fid.* IV 5,62). Auf der anderen Seite gibt sich Ambrosius bereits darüber Rechenschaft, dass die polemische Unterscheidung der beiden Naturen in Christus dessen Einheit nicht in Frage stellen darf. Selbst wenn er noch nicht von *una persona* spricht, hat er mit seiner Formel *unus in utraque natura* (*fid.* II 9,77) klar zu verstehen gegeben, dass nach seiner Auffassung die Trinitätslehre mit dem richtigen Verständnis von der Inkarnation weiter geführt werden muss. Doch diese beiden Gesichtspunkte kommen in der Darstellung, die M. von der ambrosianischen Trinitätslehre bietet, nicht zum Tragen. Das überrascht hinsichtlich des zweiten Gesichtspunktes um so mehr, als gerade die christologischen Ansichten des Ambrosius in der indirekten Überlieferung von *De fide*, auf die der Herausgeber so großen Wert liegt, fast ausschließlich zur Geltung kommen.

Im Übrigen ist zu vermerken, dass es bei Ambrosius eine Spannung zwischen *Deus* als Eigenname des Vaters und *Deus* als Name für alle drei Personen gibt (*fid.* I 4,33; I 7,49f; II 1,18; III 2,9–16). Wenn Ambrosius sich an den Sprachgebrauch des NT hält, bezeichnet *Deus* bei ihm allein den Vater (vgl. *fid.* III 3,14; III 12,101. Wenn Ambrosius *Deus* eher im Sinn von *divinitas* braucht, die allen drei Personen gemeinsam zukommt, hat das für die Geschichte der Trinitätslehre einige Bedeutung. Es wäre wert gewesen, angemerkt zu werden.

Die Darlegungen zur Trinitätstheologie des Ambrosius in der neuen Ausgabe von *De fide* vorgelegt, sind also als einseitig zu betrachten. Diese zu bedauernde Einspurigkeit hatte schon die Arbeit gekennzeichnet, die der Herausgeber unter dem Titel „Ambrosius und die Trinitätstheologie" 1995 veröffentlicht hat. Gerade darum kommt das dringende Anliegen des Herausgebers, die theologische Originalität des Bischofs von Mailand besser zu wahren, nicht zur vollen Geltung.

Mönchhof *Basil Studer*

Mittelalter

Padberg, Lutz E. von: Christianisierung im Mittelalter. Stuttgart, Konrad Theiss Verlag GmbH, 2006, 176 S. Abb., Geb., 3-8062-2006-9.

Lutz von Padberg hat bereits eine eindrucksvolle Zahl von Arbeiten über die Christianisierung im frühen europäischen Mittelalter vorgelegt, und dieser Band stellt die Ergebnisse seiner Forschungsarbeit einem breiteren Publikum vor. Er tut dies in einer breit angelegten Erzählung der Missionsgeschichte. Die Frage, die der Autor eingangs stellt, ist die Frage nach der christlichen Grundlegung Europas. Es ist weniger eine analytische Frage, und die Antwort ergibt sich schließlich auch aus dem schlichten Geschehen: das Erscheinungsbild des christlichen Europas sei eng mit der Missionsgeschichte verbunden. Die Frage ist allerdings: Warum? Es war ein langer Weg zu einem mehrheitlich christlich geprägten Kontinent. Von Padberg beginnt ihn mit einer knappen Skizze der germanischen Anfänge bis zur Taufe Chlodwigs. Darauf folgt eine ebenfalls knappe Skizze des eigentümlichen irischen Christentums, das keine römischen Wurzeln hatte. Ein Abriss der Angelsächsischen Mission schließt sich an, die um 700 ein einigermaßen gesichertes kirchliches Fundament geschaffen habe. So ist die Grundlage gelegt, um die verschiedenen Missionsinitiativen im Frankenreich zu würdigen, bei denen irische und angelsächsische Mönche eine wichtige Rolle einnahmen. Das 5. Kapitel untersucht die Politik der Christianisierung im Reich Karls des Großen. Dazu gehören auch die Sachsenkämpfe und die Verbindung von Eroberung und Mission. Vergleichsweise ausführlich stellt von Padberg in den letzten drei Kapiteln seines Bandes die Mission in Skandinavien, auf dem Balkan, in Russland (in der Konkurrenz von Rom und Byzanz) und in Nordosteuropa vor, wo auch am Ende des hohen Mittelalters noch Heiden bekämpft werden konnten.

Die Darstellung ist reich und anschaulich bebildert und quellennah erzählt (gelegentlich schleichen sich kleine Verwechslungen ein: Kilian und Korbinian (S. 50), Brun und Adalbert (S. 148)). Die Fülle des Materials ist eindrucksvoll, und doch hätte man sich etwas mehr gewünscht – nicht mehr Material, aber mehr leitende Analyse.

Eine Geschichte, die häufiger erzählt wird, verändert sich. Das gilt auch für Historiker, und es muss kein Nachteil sein. Aber es ist ein Risiko für einen Verlag. Es ist sinnvoll, einen Autor nach einer Gesamtdarstellung zu fragen, der sich in einem Thema auskennt. Aber die Wiederholung führt nicht immer zu Vertiefungen, es besteht auch die Gefahr einer gewissen Schnoddrigkeit. Das kann belebend sein, aber es ist ein schmaler Grat. In diesem Fall kommt der Verfasser wiederholt vom Kurs ab (z. B. „Leider berichtet Beda nicht, was im christlichen Northumbria aus dem nun arbeitslosen Oberpriester Coifi geworden ist, der wohl kaum zum Kirchendiener umgeschult werden konnte", S. 37). Solche stilistischen Lässigkeiten wären leichter zu übersehen, wenn sie durch eine analytische Prägnanz ausgeglichen würden. Hier liegt indes das Hauptproblem. Tatsächlich ist das erzählerische Moment in von Padbergs Darstellung so stark, dass analytische Kategorien weit zurücktreten. Das beginnt mit einer gewissen Unbedenklichkeit im Gebrauch der Begriffe. Im frühen Mittelalter ist man mit solchen Kategorien wie „Staat", „Ausland", aber auch „kanonisches Recht" und „Zivilrecht" (im Irland des 7./8. Jahrhunderts ohne römische Wurzeln) eigentlich vorsichtiger geworden. Es ist sicher richtig, dass die Buße im frühen Mittelalter weniger nach der Intention des Sünders fragte, aber wenn man diese Praxis einfach für das „gesamte Mittelalter" postuliert, entgehen einem wesentliche psychologische Neuerungen im 12. Jahrhundert, als man begann, genau nach dieser Intention zu fragen (Petrus Abaelard). Man hat ein wenig den Eindruck, dass die einschlägige Forschung keine stärkere Beachtung gefunden hat. So erscheint die Völkerwanderung, zu der es doch eine Reihe sehr aufschlussreicher neuer Arbeiten und Aspekte (Ethnogenese) gibt (z. B. Geary, Pohl, Postel) weiterhin als barbarische Welle, die über das christliche römische Reich hereinbrach. Die wichtige Rolle der Patenschaften in der Mission, die Arnold Angenendt herausgearbeitet hat, findet ebenso wenig Berücksichtigung wie die Frage hegemonialer Strukturen in der Mission durch die Gründung von Erzbistümern. „Die Sachsen" erscheinen als ein Volksstamm und weniger als eine heterogene Bevölkerung, deren fehlende Verfasstheit gerade ein zentrales Problem für die Strategie Karls des Großen darstellte (der auf eine Mission „von oben" setzte). Tatsächlich kommt das soziale Umfeld in den Missionsgebieten sehr kurz. Chlodwigs katholische Taufe eröffnete den Franken das Bündnis mit den katholischen Bischöfen der alten römischen Elite, das war ein erheblicher Vorteil gegenüber den übrigen germanischen

Volksstämmen, die dem arianischen Bekenntnis anhingen und daher eigene Strukturen schaffen mussten. Im Text heißt es, dass „die geschichtswirksame Zeit der arianischen Germanenstaaten ablief" (S. 11). Doch wüsste man gern, welche Erklärungen es dafür gibt. Die Forschung hat sie ja durchaus formuliert. Das Christentum hat Europa in vieler Hinsicht geprägt. Ein wichtiger Zug war dabei sicherlich die Stärkung zentralistischer Strukturen, die nicht nur in Sachsen, auch in England und Skandinavien zu einer politischen Vereinheitlichung geführt hat. Die Vielfalt des Heidentums wurde nicht mehr geduldet. Solche Entwicklungen könnten zumindest angesprochen werden.

So ist man dankbar für den materialreichen Überblick, der das frühe Europa in der Tat breit in den Blick nimmt, doch würde man sich wünschen, der Verfasser hätte einen stärkeren Ehrgeiz entwickelt, diese Entwicklungen in ihrem historischem Umfeld auch zu erklären.

Augsburg *Martin Kaufhold*

Die Benediktusregel. Eingeleitet und hrg. von Katharina Greschat und Michael Tilly, Wiesbaden, Marixverlag, 2006, 208 S., Geb., 3-86539-065-X.

Die Benediktusregel hat eine unvergleichbare und bis heute nachhaltige Wirkungsgeschichte, die identisch ist mit der Geschichte der Benediktiner, die über viele Jahrhunderte die abendländische Kultur und Zivilisation, die Kirchengeschichte und Politik beeinflusst hat. Weltweit leben auch heute ungezählte Frauen und Männer nach ihren Weisungen.

Ihre Gestaltungskraft erweist sich in ihrer zeitlosen Weisheit sowie in der Weitergabe von Werten und ermöglicht Antworten auch für unsere Zeit und Situation. Das heutige (säkulare) Interesse an der Benediktusregel bezieht sich zunehmend auf Organisationsentwicklung, auf entwicklungsorientiertes Management, auf Menschenführung und vergleichbare verwend- und verwertbare Themen.

Als Zeugnis der Spätantike gehört die Benediktusregel zu den monastischen Gebrauchstexten, die, wie üblich, weder den Namen des Verfassers noch den Anlass ihrer Entstehung nennen. Die Regel, die unter dem Namen des Benedikt von Nursia überliefert ist, erwähnt daher keinen Autor und ihr Text bietet keinen Hinweis auf den Anlass ihrer Abfassung. Aufgrund verschiedener Kriterien lässt sie sich zeitlich einordnen in den Zusammenhang des spätantiken Mönchtums im 6. Jahrhundert und verbindet sich mit der Gestalt des Abtes Benedikt von Montecassino, dem Gregor d. Gr. das 2. Buch seiner ‚Dialoge' gewidmet hat.

Die vorliegende ansprechend gestaltete Ausgabe der Benediktusregel ist dem aktuellen Interesse an diesem Basistext abendländischer Religions- und Geistesgeschichte geschuldet. Durch die Nennung der Herausgeber entsteht der Eindruck einer neuen Übersetzung der Benediktusregel. Tatsächlich handelt es sich bei dem vorliegenden Band um den Abdruck der deutschen Übersetzung (einschließlich der Fußnoten) der Benediktusregel durch Pius Bihlmeyer aus dem Jahr 1914, die in der Reihe „Bibliothek der Kirchenväter" in Band 20 (S. 229–325) erschienen ist. Abgedruckt ist ebenfalls die Einleitung von P. Bihlmeyer mit den entsprechenden Literaturangaben.

Die Herausgeber haben den Band mit einer eigenen Einleitung und mit einem neuen Literaturverzeichnis versehen. Die Einleitung geht auf die Gestalt Benedikts von Nursia ein, wie sie im 2. Buch der Dialoge Gregors d. Gr. gesehen wird und stellt den Zeithintergrund dieses Werkes dar. Die allmähliche Durchsetzung der Benediktusregel seit der Mischregelepoche wird nachgezeichnet bis hin zur endgültigen Alleinherrschaft dieser Mönchsregel im Abendland. Zu textkritischen Fragen wird auf die Forschungen zum Verhältnis zwischen Benediktus- und Magisterregel eingegangen.

Über die Benediktusregel selber allerdings, ihre Struktur, ihre Themen und inhaltlichen Schwerpunkte erfährt der Leser ebenso wenig wie über ihr Selbstverständnis. Ihre biblische und patristische Vernetzung, ihre Verwurzelung im voraufgehenden Mönchtum, ihre spirituelle Tiefe und ihre Bedeutung als charismatische Auswahl der monastischen Anliegen und asketischen Ideale der Alten Kirche bleiben unberücksichtigt. Gerade dadurch aber hat sie das Mittelalter geprägt und daran erweist sich ihre aktuelle Wirkung.

Es ist zu begrüßen, wenn der Text der Benediktusregel in einer kostengünstigen Ausgabe zugänglich ist. Ob dem Leser jedoch mit einer Übersetzung von 1914 der Zugang erleichtert wird, mag dahingestellt bleiben. Zudem fehlt in den einzelnen Kapiteln die Verszählung, die eine schnelle Orientierung erlaubt, aber erst in der Ausgabe von A. Lentini 1948 (San Benedetto. La Regola. Testo, versione e commento, Montecassino ^{3}1994) eingeführt wurde.

Da eine Übersetzung immer auch Interpretation ist und das zeitgenössische Sprachempfinden widerspiegelt, sind im deutschen Sprachraum aus guten Gründen neuere und neueste Übersetzungen der Benediktusregel erschienen. Erwähnt seien die Ausgabe im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Beu-

ron ⁴2006), die in neuer Bearbeitung vorliegt, wie auch die kommentierte Übersetzung von G. Holzherr (Fribourg ⁶2005). Wer mit der Benediktusregel arbeiten und sich näher befassen will, muss diese Ausgaben heranziehen. Sie bieten zudem den lateinischen Originaltext, der für ein wirkliches Verständnis unerlässlich ist.

Rietberg *Michaela Puzicha OSB*

Klueting, Edeltraud, Klueting, Harm, Schmidt, Hans-Joachim (Hrg.): Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl.-Bd. 58), Rom-Freiburg-Wien 2006, 264 Seiten, 5 farbige Karten. ISBN-13: 978-3-451-26857-1, ISBN-10: 3-451-26857-4.

Ist in der Kirche eine Grenze das erste Element von Ordnung oder ist ihr Raum eher ein Kräftefeld, dessen Grenzen nicht unbedingt von Anfang an verfestigt sind? Eine zunächst dieser Frage gewidmete Tagung in der Abtei Gerleve 2004, deren Referate nun in einem Sammelband zugänglich sind, bereitete einen von Erwin Gatz als Ergänzung des von ihm herausgegebenen Bischofslexikons inaugurierten neuen Atlas zur Kirchengeschichte vor. Leitender Gedanke war, dass die universell verfasste Amtskirche in erster Linie auf dem Weg über die Bistümer ihre Konzepte zu Seelsorge, Administration und Kontrolle durchsetzen konnte, ohne einerseits Lücken in ihrer Wirksamkeit und andererseits Konflikte mit benachbarten Jurisdiktionsbezirken und -trägern hinnehmen zu müssen.

Die breite Palette der Themen, die fast alle bereits im vorliegenden Band angeschlagen werden, stellt Hans-Joachim Schmidt (Universität Fribourg) vor. Grundlegende Fragen lauten: Welche begrenzten territorialen Einheiten definierte die Kirche, um Zuständigkeiten zu bündeln und voneinander zu trennen? Auf welchen Grundlagen beruhen, wo die spätantike Verwaltungsorganisation des römischen Reiches fehlte, die Bistümer und wie konnte deren Stabilität garantiert werden? Welches waren die Bedingungen für die weltliche Gewalt der Bischöfe oder die Anteile an ihr? Welche Instanzen beteiligten sich an der Gründung von Bistümern, an der Festlegung ihrer Grenzen und Änderungen ihres territorialen Bestandes? Wie und inwieweit konnte sich Gestaltungsautonomie kirchlicher Institutionen gegenüber staatlichen Vorgaben durchsetzen, und inwieweit musste sie sich zu Adaptationen an veränderte politische Grenzen bereit finden?

Geographisch erstrecken die Untersuchungen sich auf das Heilige römische Reich, insbesondere auf Sachsen, auch auf die westslavischen und dänischen Missionsgebiete (St. Petersen), sodann auf Unteritalien (M. Demichele Dziubak), Südwestfrankreich, Aragon (H.-J. Schmidt mit grundsätzlichen Beobachtungen über die Änderungen von Bistumsgrenzen), die Niederlande (M. Weis) und das später Lateinamerika genannte Kolonialgebiet (H.-J. Prien). Zeitlich reichen sie von der Karolingerzeit über die Reformation bis in die Epoche der großen Umbrüche, von der Neuregulierung der Kirchenorganisation in Österreich durch Kaiser Joseph II. (H. Klueting) über das napoleonische Frankreich (M. Albert), die Säkularisation (1803) bis zum Wiener Kongress, der mit der politischen Neuordnung Mitteleuropas auch die Bistumsgrenzen für lange Zeit festlegte (D. Burkard). Verschiebungen der kirchlichen Grenzen im 20. Jahrhundert, die an den Rändern moderner Staaten ihre Ursachen in den Ergebnissen von Krieg und Friedensschluss haben, werden nur gelegentlich in die Untersuchungen einbezogen; dagegen wird die durch demographischen Wandel veranlasste Einrichtung neuer Diözesen am Beispiel der Neuordnung der Kirchenprovinz Paris (1966) und anderer neuer Ballungszentren genauer untersucht (M. Albert).

Während die Binnenstruktur der Bistümer außerhalb der Gesamtthematik bleibt, bildet die Begründung der Metropolitanverfassung ein wichtiges Thema. Neue Kenntnisse werden vermittelt für den Raum zwischen Alpen und Adria (G. Bernhard) und für die fränkische Kirche unter Karl dem Großen samt den Ursachen für ihre Verankerung im linksrheinischen Gebiet (E. Klueting). Immer wieder wird für die Zeit des Mittelalters auf die Bedeutung des Aufbaus kirchlicher Organisation als Instrument der Herrschaftsbildung hingewiesen. Auch den Funktionen, weniger dem Rechtsstatus der aus ihren Bistümern vertriebenen Bischöfen als Weihbischöfe in anderen Diözesen wird Aufmerksamkeit geschenkt.

Ein Register und ein mehrere, bereits sehr weit gediehene Entwürfe umfassender Kartenanhang beschließen den Band, der Erfolg versprechende Wege in ein großes Projekt bahnt und dessen für Ende des Jahres 2007 anvisierter Verwirklichung man mit hohen Erwartungen entgegensieht.

Erlangen *Alfred Wendehorst*

Klueting, Edeltraud: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne 12), LIT Verlag Münster, 2005, 140 Seiten inkl. Orts- und Personenregister, ISBN 3-8258-7415-x.

Die sechs Kapitel des Buches dürften als Einstieg in die Thematik für Studierende und an kirchengeschichtlichen Fragen Interessierte gedacht sein. Sie erläutern mittelalterliche Kloster- und Ordensgeschichte in affirmativer Form über den zentralen Begriff der Reform als einem Ineinandergreifen der allgemeinen Besserung innerklösterlicher Sitten einerseits und der spirituellen Erneuerung monastischen Lebens andererseits. Der erste Abschnitt der Einleitung erfasst in zwanzig als Thesen bezeichneten Sätzen die Hauptentwicklungslinien der verschiedenen Reformbewegungen in chronologischer Ordnung. Des weiteren benennt sie neben der Einflussnahme von Päpsten und Bischöfen, Konzilien sowie Landes- und Stadtherrschaften auf die klösterlichen Erneuerungsprozesse auch die ordensübergreifenden Strukturen aller Reformbewegungen. Sie zeigen viele Gemeinsamkeiten, z. B. die Forderung nach der Rückkehr zum Vorbild der Urkirche und zur Strenge des Anfangs sowie den Versuch, Reformen durch Verschriftlichung von Statuten zu verstetigen. Trotzdem stellt Klueting die einzelnen ‚großen' Orden in ihren Reformphasen separat vor und präsentiert sie insgesamt eher als interne Abläufe und konstruktiv-kritische Antworten auf Entwicklungen innerhalb der Ordenslandschaft und weniger eingebunden in gesamtkirchliche und -gesellschaftliche Veränderungsprozesse: Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser, dann – weder chronologisch noch inhaltlich an dieser Stelle ganz nachvollziehbar – die Bewegungen der Devotio moderna, der Schwestern und Brüder vom gemeinsamen Leben und die Windesheimer Kongregation – und schließlich die Franziskaner, Dominikaner und – hier einmal recht ausführlich – die Karmeliten und endlich die Augustiner-Eremiten. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf dem organisatorischen und institutionellen Rahmen der Umsetzung der Reformen sowie ihren herausragenden Trägern, weniger auf konkreten Beispielen einzelner Klöster. Eingedenk der einleitend zugestandenen ordensübergreifenden Strukturen ergeben sich auf diese Weise notwendig einige Redundanzen, die aber gleichzeitig die Selbständigkeit der einzelnen Orden betonen sollen. Klueting bemüht sich, die Frauenklöster in ihre Betrachtungen einzubeziehen, doch bleibt dies meist der Sichtweise der Orden auf ihre weiblichen Zweige bzw. der älteren Forschung zum mittelalterlichen Ordenswesen verhaftet, was sich auch in der jedem Kapitel ansonsten dankenswerterweise nachgestellten, überwiegend deutschsprachigen Literaturauswahl spiegelt, die so gut wie keine Titel aus dem Feld der historischen Frauen- und Geschlechtergeschichte enthält.

So bietet das Buch – wie es der Untertitel verspricht – einen guten ersten Einstieg in Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter. Vielleicht kann es dazu anregen, monastische Gemeinschaften darüber hinaus als eine mittelalterliche Lebensform zu entdecken, die nicht nur in engen kirchlichen Bindungen stand, sondern des weiteren einen kontinuierlichen und wechselseitigen Austausch mit ihrer sozialen und wirtschaftlichen Umgebung pflegte.

Osnabrück *Gudrun Gleba*

Militzer, Klaus, Die Geschichte des Deutschen Ordens, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2005, 225 S., 10 Abb., 4 Karten, 2 Schemata, geb., 3-17-018069-X.

Klaus Militzer kann als einer der besten Kenner der mittelalterlichen Geschichte des Deutschen Ordens in seinen verschiedenen Balleien, die sich über ganz Europa erstreckten, angesehen werden. Seine 1970/1981 erschienene Arbeit über „Die Entstehung der Deutschordensballeien im Deutschen Reich" schuf die Grundlage für detaillierte Balleiengeschichten. Umfangreich ist eine Strukturgeschichte des Ordens in der Frühzeit seines Bestehens (bis 1309), die Militzer 1999 vorlegte (Von Akkon zur Marienburg, Marburg 1999). Der nun bei Kohlhammer erschienene Band bietet eine gestraffte Synthese beider Arbeiten, wobei gerade für die Geschichte der Balleien auf die umfangreiche neuere Literatur – im besonderen Maße gilt dies für die Balleien am Mittelmeer – zurückgegriffen wurde. Die bisherigen, stärker populärwissenschaftlichen Einführungswerke von Marjan Tumler/Udo Arnold (Der Deutsche Orden. Von seinem Ursprung bis zur Gegenwart, 1948, 5. Aufl. 1992), Hartmut Boockmann (Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte, 1981, 5. Aufl. 1999) und Hartmut Boockmann/Martin Armgart/Klaus Conrad (Deutscher Orden 1190–1990, 1997) werden nun mit diesem Forschungsertrag komplettiert. Zwar mag auch er für den interessierten Laien konzipiert sein, allerdings setzt er trotz klarer Sprache und Gliederung an den deutschordensunkundigen Leser hohe Anforderungen. Dies macht das Werk jedoch für den Fachwissenschaftler zum komprimierten Über-

blickswerk und dient für Studierende als grundlegende Orientierungshilfe. In einem ersten Teil behandelt Militzer die Entstehung und Ausbreitung des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert. Stärker chronologisch orientierte Unterkapitel (Ordensgründung, Politik der Hochmeister, Einsatz im Burzenland, Eroberung des Preußenlands, Ordensherrschaft in Livland) wechseln sich ab mit stärker strukturgeschichtlichen Unterkapiteln (Ordensregel, Aufbau und Organisation des Haupthauses, Verwaltungsaufbau). Die Ausführungen zur Besitzentwicklung und Güterverwaltung im Orient und im Abendland integrieren beide Zugangswege, konkretisiert auf die jeweils entstehende Ballei. Die beiden folgenden Hauptkapitel – Blütezeit des Ordens (1309–1410) und Niedergang der Ordensherrschaften im Baltikum 1410–1525 (preußischer Ordenszweig) bzw. 1562 (livländischer Ordenszweig) – behandeln jeweils für ihre Epoche die regionalen Verbreitungsgebiete des Ordens (Preußen, Livland, Reich). Strukturfragen finden sich in den Unterkapiteln zur Ordenskorporation im 14. bzw. im 15. Jahrhundert erörtert. Instruktiv sind die zusammenfassenden Ausführungen über die Beziehungen zu den Nachbarländern. Sieben Textseiten sind abschließend der neuzeitlichen Ordensgeschichte gewidmet.

Der Orden nahm nach bescheidenen Anfängen 1190/1198 v. a. unter seinem Hochmeister Hermann von Salza einen rasanten Aufstieg. Das Prinzip der Königsnähe überdauerte Herrscher- und Dynastiewechsel – Militzer spricht von einem „königs- und kaisertreuen Reichsorden" (137). Die Verlegung des Haupthauses nach Venedig (1291) und auf die preußische Marienburg (1309) bedeutete keinen Bruch im Selbstverständnis des Ordens, schließlich konnten sich nun die Gegner eines weiteren Engagements im Heiligen Land durchsetzen. Im preußischen Ordensgebiet konnte eine Landesherrschaft errichtet werden. Im 14. Jahrhundert war der Landesausbau abgeschlossen und preußische oder slawische Bauern wurden angesetzt. Soziale und rechtliche Ausgleichsprozesse schufen langfristig ein einheitliches Landesbewusstsein. Etwa gleichzeitig verstärkte sich die Tendenz der Abschottung der einzelnen Ordenszweige, die in den Konflikten zwischen Deutsch- und Hochmeister im 15. Jahrhundert kulminierten. Dauerhaft sollte sich die Abschottung des preußischen und livländischen Zweigs vom einheimischen Adel als Fehlentscheidung herausstellen. Der Deutsche Orden bildete auf dieser Ebene „deutschsprachige Inseln in einer fremde Umwelt" aus (142) und musste zunehmend die Interessen der niederadligen Familien in seine Politik integrieren, die die Karrieren ihrer nachgeborenen Söhne auch in Preußen und Livland zu fördern trachteten – eine Entwicklung, die im Reich bereits in vollen Gang gekommen war. Der politische Handlungsspielraum wurde dadurch enger. Wirkliche Reformen wurden dadurch erschwert, wenn nicht verunmöglicht. Als Indiz für die Schwächung des Ordens kann die Reduzierung der Anzahl der Ritterbrüder aus Kostengründen angesehen werden. Nach den erfolglosen Kriegen gegen Polen wurde 1525 das preußische Ordensland der Krone Polens unterstellt. Hochmeister Albrecht von Brandenburg konvertierte. 1561/62 folgte der letzte livländische Meister Gotthard Kettler diesem Beispiel. Im Reich sollte der Orden eine andere Entwicklung nehmen, die erst nach dem 30jährigen Krieg zu einer neuen Blüte führte. Diese neuzeitliche Entwicklung wird nur am Rande gestreift, was angesichts der Herangehensweise und Gründlichkeit von Militzer sehr zu bedauern ist. Hier hätte man sich eine die reiche Forschungstätigkeit der vergangenen Jahrzehnte zusammenfassende Darstellung gewünscht. Dankbar ist man für das übersichtliche und einheitliche Kartenmaterial, das in die Arbeit integriert wurde (Balleien am Mittelmeer 13./14. Jahrhundert; Balleien im Deutschen Reich um 1400; Balleien in Preußen 14. Jahrhundert; Deutscher Orden in Livland) und besonders für die beiden Schemata zur Ordensstruktur um 1250 bzw. um 1400. Ein achtseitiges Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Glossar und ein Stichwortverzeichnis beschließen den Band.

Koblenz *Jörg Seiler*

Repertorium Poenitentiariae Germanicum VI: Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Sixtus' IV. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1471–1484, 1. Teil: Text, bearb. von Ludwig Schmugge unter Mitarbeit von Michael Marsch und Alessandra Mosciatti; 2. Teil: Indices, bearb. von Hildegard Schneider-Schmugge und Ludwig Schmugge, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2005; ISBN: 3-484-80160-3.

Das Repertorium Poenitentiariae Germanicum, im folgenden RPG, erschließt, wie der Untertitel schon sagt, die in den Supplikenregistern der Pönitentiarie, also der für Erteilung von Absolutionen und Dispensen zuständigen Behörde der päpstlichen Kurie, vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches. Das RPG ist damit, wenngleich erst 1992 begründet und damit deutlich jünger, ein Schwesterunternehmen des Repertorium Germanicum, das sämtliche

deutsche Betreffe aus allen vatikanischen Registerserien und Kameralbeständen erfasst. Beide editorischen Großunternehmen sind nach Pontifikaten unterteilt; die hier anzuzeigenden Bände erfassen denjenigen Papst Sixtus' IV. (1471–1484) in einem Text- und einem Registerband.

In einer wissenschaftlichen Einleitung wird zunächst grob der Inhalt der 13 bzw. 14 erhaltenen Bände beschrieben (Bd. 27 ist „ein Irrläufer aus der Serie der Bullenregister Sixtus' IV.", S. XVI), die auf den Pontifikat entfallen, bevor S. XXIV–XXX die im betreffenden Zeitraum nachgewiesenen Amtsträger der Pönitentiarie aufgelistet werden (Signatare, Großpönitentiare, Regenten, Auditoren, Minderpönitentiare, Schreiber und Korrektoren sowie Prokuratoren). Deren Namen, Funktionen und Signaturen sind – zusammen mit den auf S. XXXIII–XXXVII befindlichen Abkürzungsverzeichnissen – unerlässlich, um den Band benutzen zu können. Dieser enthält nicht weniger als 7478 bei der Kurie eingegangene und hier unter fünf Rubriken eingeteilte Suppliken aus den betreffenden Jahren, während der Auslauf, also die Litterae, mit denen die Pönitentiarie die Petenten beschied, nicht in die Register eingetragen wurden und daher beim Empfänger *in partibus* zu suchen sind; die sechs in den 13 bzw. 14 Bänden überlieferten Litterae sind hier als Ausnahme einzustufen und sprechen schon quantitativ eine deutliche Sprache.

Die Suppliken mussten, um überhaupt Aussicht auf Erfolg zu haben, einem festgelegten formalen Muster folgen und sind daher in einigen Teilen stereotyp diesem formalen Muster folgend formuliert; das gleiche gilt für die von der Pönitentiarie stammenden Signaturen. Dieser Umstand bringt es mit sich, dass diese Teile durch die modernen Bearbeiter leicht abgekürzt und anhand eigener Verzeichnisse vom Benutzer ebenso leicht aufzulösen sind, was angesichts der fast 7500 Nummern eine erhebliche Platzersparnis bedeutet, weil nun nur noch der eigentliche Sachverhalt in voller Transkription erscheint. Wie dieses schon bei den vorangegangenen Bänden angewandte Verfahren funktioniert, sei im folgenden anhand Supplik Nr. 3003 erläutert: *Albertus Hinghest presb(iter) Rigen(sis) dioc(esis) olim cum haberet rixas cum quodam cler(ico) in min(ori) ord(ine) constituto in cimiterio Rigen(si) et dictus cler(icus) ipsum verberare vellet, ipsum in dorso usque ad eff(usionem) sang(uinis) lesit, qui plene convaluit: de absol(utione) (f(iat) i(n) f(orma) A. Lunen.) Rome apud s(anctum) Petrum 25 ian.* 80. Auf jedes der von den Bearbeitern so genannten Regesten folgen ferner die entsprechenden Band- und Folio-Angaben. Diese Supplik wurde von der Pönitentiarie unter der Rubrik *De diversis formis* verzeichnet; hier trug man solche Stücke ein, deren Materie, also Inhalt, nicht in die anderen Rubriken (*De matrimonialibus* = Ehedispense, *De declaratoriis* = Bittschriften nach allgemeineren Erklärungen des Papstes, *De defectu natalium* = Geburtsmakeldispense, *De uberiori* = erweiterte Geburtsmakeldispense, *De promotis et promovendis* = Weihedispense, *De confessionalibus* = Beichtprivilegien) passte und die daher unter *De diversis formis* subsumiert wurden; sie enthalten denn auch „vielfach interessante(n) kultur- und sozialgeschichtliche(n) Details" (S. XXII), wie das oben angeführte Beispiel in der Tat zeigt: Der Priester *Albertus Hinghest* aus der Diözese Riga hatte offenbar auf einem Friedhof eine mit körperlicher Gewalt einhergehende Auseinandersetzung, im Laufe derer er seinen Kontrahenten, seinerseits Mönch, *usque ad effusionem sanguinis* verletzte. Rechts des Doppelpunktes erscheint dagegen die Petitio (*de absolutione*), die, wie die in runden Klammern gesetzte und auf die entscheidende Formel verkürzte Signatur anzeigt, im Falle des *Albertus Hinghest* mit *fiat in forma* und also positiv beschieden wurde. Signiert hatte der als Regens amtierende und nach seinem Bistum abgekürzte Antonius Maria Parentucelli (vgl. dazu S. XXVI).

Aber auch sonst ist den Suppliken enorm viel Material für verschiedenste Fragestellungen wie etwa der kirchlichen Rechtsgeschichte zu entnehmen: Unter Nr. 2321 (*De diversis formis*) findet sich eine Supplik, in der die Bürger der Stadt Ulm eine Fastendispens erbitten, Nr. 2568 (*De diversis formis*) berichtet von einem Verstoß gegen den Zölibat, während in Nr. 3227 (*De diversis formis*) *Margaretha Barthenbechin* wegen Lösung der Gelübde suppliziert; der Grund: *matrimonium cum laico Bartholomeo Guldinbeck* (...) *contraxit*; aus dem *matrimonium* waren auch bereits Kinder hervorgegangen.

Mehr noch als die Regestierung stellt wohl die dieser vorangehende Transkription der Texte eine enorme Leistung dar, weil diese naturgemäß unzählige Orts- und vor allen Dingen Personennamen enthalten, für deren Entzifferung natürlich keinerlei Hilfen existieren. Der 2. Teilband, der nicht weniger als 10 unterschiedliche Register umfasst (Vornamen, Zunamen, Kommissionsempfänger, Signatare und Auditoren, Signaturorte, Orte und sonstige geographische Bezeichnungen, Patrozinien, Orden und sonstige religiöse Gemeinschaften, Daten der Registereinträge sowie Wörter und Sachen), erschließt die Regesten des Textbandes und legt von der Leistung der Bearbeiter Zeugnis ab: Allein die Zunamen,

deren Entzifferung aus naheliegenden Gründen wohl noch schwieriger als die der Vornamen ist, füllen nicht weniger als 121 eng bedruckte Seiten.

Mit den anzuzeigenden Bänden liegt eine handwerklich fundierte und grundlegende Publikation vor, die die Supplikenregister der Pönitentiarie Sixtus' IV. für die Forschung erschließt. An ihr wird es nun sein, diesen reichen Quellenschatz fruchtbar zu machen.

Marburg/Bonn *Francesco Roberg*

Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende. Herausgegeben und kommentiert von Gabriela Signori unter Mitarbeit von Jan Hrdina, Thomas T. Müller und Marc Müntz. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Große Reihe Bd. 12), Böhlau: Köln, Weimar, Wien 2006, 230 S.

Mit der vorliegenden Edition ist das älteste deutschsprachige Marienwunderbuch, das über die Reformation hinaus erhalten geblieben ist, erstmals in seinem originalen Textbestand zugänglich geworden. Die Wallfahrt nach Elende im Landkreis Nordhausen erreichte im 15. Jahrhundert bald überregionale Dimensionen, was sie von vielen anderen Wallfahrten der Zeit unterscheidet. Es ist das Verdienst von Gabriela Signori, diese wichtige Quelle spätmittelalterlicher Frömmigkeit wieder entdeckt zu haben, nachdem sie in der Nachkriegszeit in Vergessenheit geraten war.

Der Entstehungsraum des Wunderbuches ist nach der beeindruckenden sprachlichen Analyse von Susanne Wiegand und Frank Reinhold (29–39) im Nordthüringischen zu sehen, wobei starke Einflüsse aus dem Eichsfeld unverkennbar seien, auch wenn Elende nicht im Eichsfeld selbst, sondern in dessen unmittelbarer Nachbarschaft liegt (36). Nach der in der Einleitung des Wunderbuchs befindlichen Gründungslegende, deren historischer Kern allerdings fragwürdig ist – ganz eindeutig positioniert sich Signori hier nicht – wurde die Wallfahrt 1414 mit Wissen und Willen der Herren von Honstein gegründet (vgl. 3). Dieser Eintrag in der Gründungslegende passt wiederum gut zu der Auswertung des an das Wunderbuch angehängte Wohltäterbuch, das alle Zuwendungen an die Kirche und die Namen der Stifter enthält und hier ebenfalls in edierter Form mit einem Kommentar von Thomas T. Müller (17–27) vorliegt. Denn vor allem auf den ersten Seiten präsentiert sich dieses Wohltäterbuch als eine Art Kompendium der Verwandtschaftsbeziehungen des Hauses Honstein (27). In der Reformation wurde Elende als Bestandteil der Grafschaft Hohnstein evangelisch, was auch zum Niedergang der Wallfahrt führte. Demgegenüber nahm das Eichsfeld als katholische Enklave auf evangelischem Gebiet eine kulturelle Eigenentwicklung (vgl. 30). Unklar ist allerdings, welche Beziehungen zwischen dem Wunderbuch und dem Eichsfeld bestanden, die zur Erhaltung des Buches über die Wirren der Reformation hinweg führten. Während des Dreißigjährigen Krieges (1626) kam das Wunderbuch jedenfalls nach Heiligenstadt, das nach der Karte auf S. 38 auf dem Eichsfeld liegt. Dort wurde das Buch in der Bibliothek des bischöflichen Kommissariats aufbewahrt. „Heute befindet es sich als Leihgabe der Katholischen Propsteipfarrgemeinde St. Martin im Eichsfelder Heimatmuseum zu Heiligenstadt."(4)

Nach der Gründungslegende ging die Wallfahrt nach Elende auf eine Marienvision des Dietrich Pfersch, dem späteren Vikar der Wallfahrtskapelle, im Jahr 1414 zurück. Das Wunderbuch enthält Mirakelbeschreibungen aus dem Zeitraum von 1419 bis 1517. Nach der Einleitung von Gabriela Signori (3–16) stellte das Wunderbuch „eine Art Wunderchronik der Hussitenkriege bzw. der Hussitenkreuzzüge dar" (7). Diesen verdanke sie auch ihre überregionale Ausbreitung. Hier wäre eine kurze Skizze zu den Hussitenkreuzzügen und ihren Folgen im nord-thüringischen Raum zum besseren Verständnis dieses Kontextes sehr hilfreich gewesen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die zweitgrößte Wundergruppe (23%) vom Tatbestand der Gefangenenbefreiung handelt. Dieses Thema ist jedoch z. B. auch in französischen Wundersammlungen sehr präsent (vgl. 9), so dass das Thema der Gefangenenbefreiung mit der Hilfe Mariens nicht spezifisch auf die Hussitenkriege zurückgeführt werden kann. Erklärungsbedürftig erscheint auch der Umstand, dass im Wohltäterbuch auch solche Adelige genannt werden, deren Burg im Wunderbuch als Orte willkürlicher Gefangennahmen in Erscheinung treten (21). So sind z. B. die Besitzer der Burg Bodenstein im Wohltäterbuch verzeichnet. Das war eben jene Burg, von der Wigant Regenicz aus Heldungen mit der Hilfe Mariens eine spektakuläre Flucht gelungen war (vgl. Wunderbuch, Nr. 354). Die größte Wundergruppe bilden Krankheiten (24%), die drittgrößte Unfälle (22%).

Nach den drei erwähnten einleitenden Kommentaren von Signori, Müller und Wiegand/Reinhold folgt der eigentliche Editionsteil, der wiederum vier Texte umfasst: Das Wunderbuch (41–164) in Früh-hochdeutsch, Die Ablässe (Hee sunt indulgencie ecclesie beate Marie virginis in exilio) in Latein (165–167), Der Liber benefactorum in Früh-

hochdeutsch (in der Einleitung als „Wohltäterbuch" bezeichnet, 168–207) und das Reliquienverzeichnis (Hee reliquie in aliquibus precipuis festiuitatibus in processione circuitus hic portantur et tam deuocionis ostenduntur) wieder in Latein (208–210). Daten, Namen und besondere Ausdrücke werden in den Fußnoten aufgeschlüsselt. Was fehlt ist ein Hinweis über den Zusammenhang dieser vier Textteile. Ziel der Edition ist es, den Text möglichst originalgetreu wiederzugeben (211). Dies ist an sich sehr verdienstvoll, schränkt aber auch den Benutzerkreis erheblich ein.

Insgesamt bietet die vorliegende Edition eine sehr gute Basis zur weiteren Erforschung vorreformatorischer Frömmigkeit. Sehr hilfreich ist hier auch das fundierte Literaturverzeichnis. Das Buch ist mit drei Bildtafeln, zwei Schaubildern und vier Karten sehr ansprechend gestaltet, wobei die Abbildungen (15,16, 38,39) leider nicht nummeriert wurden, so dass der Verweis bei Signori bei der Erwähnung von Heiligenstadt auf „Abb. 1" (4) ins Leere führt, zumal man diesen Ort dann auf den S. 38 und 39 findet. Angesichts der Relevanz der vorliegenden Quelle hätte man sich auch insgesamt mehr Auswertung derselben in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht gewünscht. Doch vielleicht wird diese bald nachgeliefert, wenn die „Einführung in die Geschichte der Mirakelliteratur" von Signori, die sich nach dem Literaturverzeichnis „im Druck" befindet, erscheinen wird.

Münster *Nicole Priesching*

Meuthen, Erich: Das 15. Jahrhundert (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 9), 4. Auflage, überarbeitet von Claudia Märtl, München 2006.

Seit der ersten Auflage im Jahr 1980 behauptet Erich Meuthens Band „Das 15. Jahrhundert" im Oldenbourg Grundriß der Geschichte seinen Platz als anregende und dabei immer verlässliche Einführung „für die ganze Breite geschichtlichen Lebens" dieses Jahrhunderts (so Meuthen im Vorwort von 1980). Insbesondere die ersten hundert Seiten der „Darstellung" zeugen von einer meisterlichen Darstellungsgabe, der es gelingt eine europäische Weite des Horizonts mit der eingehenden Schilderung politischer, wirtschaftlicher, religiöser und bildungsgeschichtlicher Entwicklungsstränge zu verbinden. Und obwohl gerade die Forschung zum 15. Jahrhundert sich seit 1980 rapide, vielleicht mehr als für jedes andere Jahrhundert der mittelalterlichen Geschichte, entwickelte, ist Meuthens bis in diese letzte Auflage weitgehend unveränderter Text immer noch lesenswert. Der Respekt vor dem Lebenswerk des Kölner Gelehrten hat deshalb auch die Bearbeiterin der 4. Auflage Claudia Märtl, München, dazu veranlasst, diesen Text Meuthens im ersten Teil des Grundrisses weitestgehend unverändert zu lassen. Reihenspezifisch folgt auf den Darstellungsteil ein Abschnitt zu „Grundproblemen und Tendenzen der Forschung" sowie eine umfangreiche Bibliographie (1650 Nummern), in denen der Bezug zum Fortschreiten der Forschung einfacher herzustellen ist. Die Bearbeiterin ließ zwar im Forschungsreferat ebenfalls die Grundlinien der Darstellung von Meuthen unangetastet, ergänzte sie aber um Hinweise, die den Gang der Forschung in den letzten zehn Jahren spiegeln: so z. B. auf die Geschichte des Krieges (148); der Frauenforschung (180); der Alltagskultur, Individualität und (Auto-)biographik (178f.), aber auch auf Neuakzentuierungen so klassischer Forschungsfelder wie der „Außenpolitik" spätmittelalterlicher Fürsten und des Gesandtschaftswesens (158f.) oder der Geschichtsschreibung (178), und auf vieles mehr. Die Bibliographie wurde grundlegend überarbeitet – zum ersten Mal finden sich nun Hinweise auf nützliche Internetadressen für die Spätmittelalterforschung – und dabei mehr als ein Drittel der alten Titel durch jüngere ersetzt, um die Entwicklung der jüngeren Forschung zu dokumentieren. Damit verliert nicht jeder getilgte Literaturhinweis aus den vorhergehenden Auflagen an Wert, weshalb, wie die Bearbeiterin empfiehlt, vergleichend die Angaben der älteren Auflagen heranzuziehen sind (203). Insgesamt entstand so eine verlässlich aktualisierte Version dieser Einführung in das 15. Jahrhundert.

München *Jürgen Dendorfer*

de Lange, Albert, Utz Tremp Kathrin (Hrg.): Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale" im 15. Jahrhundert. Waldenserstudien Bd. 3, Heidelberg-Ubstadt-Weiher-Basel, Verlag regionalkultur, 2006. 344 S. m. Abb., Br., 3-89735-433-0.

Der dritte Band der von der Deutschen Waldenservereinigung in Ötisheim-Schönenberg herausgegebenen Waldenserstudien beschäftigt sich mit den Waldensern des Mittelalters in Deutschland. Er enthält die zu Aufsätzen aufbereiteten Vorträge einer Tagung im Henri-Arnaud-Haus in Schönenberg vom Oktober 2003. Sie stand unter dem Thema, das mit dem Titel des hier zu besprechenden Bandes identisch war. Die Tagung wurde von den Herausgebern des Bandes geleitet.

Wissenschaftliches Ziel des Kolloquiums war es, der Zusammenarbeit der Waldenser

und Hussiten in Deutschland nachzugehen und die These des Prager Kirchenhistorikers Amedeo Molnár von der „waldensesisch-hussitischen Internationale" nachzuprüfen. Albert de Lange vermutet in seinem Beitrag, Molnár habe mit diesem Begriff „seinen historischen Arbeiten einen marxistischen *touch*" geben wollen und liegt damit sicher richtig. Es gab zwar Begegnungen und Kooperationen der Hussiten und Waldenser im „Deutschland" des 15. Jahrhunderts, aber es kam zu keiner Vereinigung der beiden Ketzergemeinschaften.

Bindeglied im Wechselspiel der Kräfte war der bekannteste deutsche Waldenser des Mittelalters Friedrich Reiser, geb. 1401 bei Donauwörth und 1458 als Ketzer in Straßburg verbrannt.

Reiser sind die Arbeiten des ersten Teils der Publikation gewidmet. Albert de Lange hat Quellen und Literatur zu Person und Werk Reisers zusammengetragen und dabei festgestellt, dass es bei Reiser wie bei allen „Ketzern" des Mittelalters an originalen Quellen schlecht bestellt ist. Grundlage aller Forschungen bleibt deshalb die kritische Sichtung der Arbeit Andreas Jungs über „Friedrich Reiser, eine Ketzergeschichte aus dem XV. Jahrhundert" von 1822. Anschließend an den Aufsatz von de Lange hat der Pforzheimer Pfarrer Martin Schneider die Biographie Reisers nach dem neuesten Forschungsstand zusammengestellt, Jörg Feuchter beschäftigt sich mit den Frauen um Friedrich Reiser und Professor Dietrich Kurze aus Berlin mit dem Nachlass des deutschen Waldenserbischofs.

Der zweite Teil des zu besprechenden Bandes hat die deutschen Waldenser des 14. und 15. Jahrhunderts im Blick. Dabei wird dem Leser nicht ganz klar, was hier unter „deutsch" zu verstehen ist. Geht es um sprachliche oder territoriale Abgrenzungen? Jedenfalls stehen Böhmen und Mähren, Österreich, die Schweiz und die deutschen Ostgebiete weit stärker im Mittelpunkt der Betrachtungen, als die deutschen Kernlande. Das mag seine Gründe haben, die man diskutieren sollte. Wahrscheinlich ist es aber u. a. erforderlich, noch weiteren bisher wenig oder gar nicht bekannten Quellen zur Verbreitung der Waldenser und Hussiten im mittelalterlichen Deutschland nachzugehen, was Gustav Hammann mit Literaturhinweisen verbunden schon 1972 gefordert hat (Gustav Hammann: Waldensischer Geist in der mittelalterlichen Literatur Ungarns und der Slowakei. In: Zeitschrift für Ostforschung 21 (1972), S. 697 Anm. 3).

In den weiteren Aufsätzen unseres Bandes werden interessante Details zur Ketzerverfolgung diskutiert, die Gemeinsamkeiten der Inquisition in ihren Verfolgungspraktiken deutlich machen, jedoch auch Unterschiede aufzeigen. Das wird etwa an der Tätigkeit des Coelestinermönches Peter Zwicker deutlich, dessen inquisitorisches Wirken in Österreich und in der Mark Brandenburg von Peter Segl behandelt wird. Den Waldensern in Brandenburg und Pommern gilt das nach früheren Publikationen erneute Interesse Dietrich Kurzes, der u. a. deutlich macht, dass in den nach 1685 von Hugenotten und Wallonen neu besiedelten uckermärkischen Dörfern Groß- und Kleinziethen bei Angermünde bereits im Mittelalter Hochburgen der Waldenser bestanden.

Der dritte und letzte Teil der Aufsatzsammlung nähert sich dem Thema der waldensisch-hussitischen Union von der Seite der Hussiten. Dabei ist der in der deutschen Forschung weniger bekannte Engländer französischer Herkunft Peter Payne (geb. 1380) wichtig. Er war eher ein Wiclif-Anhänger, als ein Hussit, in jedem Fall aber ein aktiver Teilnehmer an der hussitischen Revolution in Prag und ein theologischer Verfechter des Laienkelches. Der Prager Professor em. František Šmahel hat seinen bewegten Lebensweg nachgezeichnet. Nicht weniger interessant zu lesen ist der Aufsatz von Cathérine Chène aus Lausanne über die literarische Auseinandersetzung des Dominikanermönchs Jean Nider (ca. 1380–1438) mit den Häretikern. Er schrieb 1430/31 einen Traktat „Gegen die Häresie der Hussiten" und nahm an den Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Hussiten teil. Schon Nider verstand die hussitischen Aktivitäten als Revolution und nicht als Reformbewegung. Cathérine Chène belegt im Einzelnen, dass Jean Nider aus der Sicht der offiziellen Kirche – wie wäre es anders zu erwarten – ein verzerrtes Bild der Hussiten zeichnete.

Franz Machilek betrachtet in seinem Beitrag die Zusammenarbeit der Waldenser und Hussiten im Deutschland des 15. Jahrhunderts, personifiziert vor allem in Friedrich Reiser und Peter Payne. Sein Ergebnis: es handele sich bei dieser sehr intensiven Zusammenarbeit eher um „Interaktion", als um eine „Union" oder gar eine „Internationale."

Kathrin Utz Tremp hat als Mitherausgeberin des Bandes zusammenfassend bildlich von einem mittelalterlichen Flügelaltar gesprochen, der Leitbild für die veröffentlichten Essays war: im Zentrum des Flügelaltars der Waldenserbischof Friedrich Reiser und auf den Seitenflügeln die Waldenser und die Hussiten des 15. Jahrhunderts. Dass im so gesehenen Altarbild noch Lücken sind, wissen die Herausgeber am besten. Sie zu füllen, wird die Arbeit der Waldenserforscher für das Mittelalter in den kommenden Jahren bestimmen.

Hofgeismar *Jochen Desel*

Reformation und Frühe Neuzeit

Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste. Verlagsgemeinschaft Topos Plus, Kevelaer 2006, brosch., 237 S.

Jeder mit der inneren Pluralität deutscher Katholizismusforschung oder den komplexen Binnenstrukturen eines außerdeutschen westeuropäischen Katholizismus auch nur annähernd Vertraute wird Rudolf Lills kritische Darstellung über ‚Die Macht der Päpste' mit ihrem Plädoyer für einen historisch aufgeklärten, konziliaren Antizentralismus als Elementarisierung eines großen historischen, gerade für die deutsche Konfessionsgeschichte zentralen Themas begrüßen. Dies ganz im Unterschied zu den nicht wenigen Medienvertretern, die im Gefolge oder sogar im Auftrag römischer Selbstdarstellungsstrategien ‚den' Papst mit ‚der' Kirche identifizieren. Viel hängt davon ab, den Ansatzpunkt von Lills Argumentation nachzuvollziehen. Seine kirchen-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Rom und dem historischen Reichtum der Katholizismen ist nicht papst-, sondern zentralismuskritisch. Lill wendet sich nicht gegen die historisch gewachsene, untrennbar mit der abendländischen Kulturgeschichte verwobene Institution des Papsttums, sondern gegen bestimmte aggressive Konzepte seiner Neuerfindung seit den 1870er Jahren, die er konsequent historisch kontextualisiert. Indem Lill zeigt, wie wirkungsmächtig die „autoritäre Defensive" (S. 11) der Päpste des 19. Jahrhundert war, wird nicht nur sichtbar, was er „das Jahrhundert päpstlicher Autokratie" nach 1870 nennt, sondern auch, welche Entwicklungsalternativen der katholischen Kirche durch die rigide Behauptung des päpstlichen Zentralismus verdrängt oder zumindest fatal verzögert worden sind. Damit zielt Lill auf die sozialen Formen und Mentalitäten der ‚anderen' katholischen Welt, die, in der Tradition u. a. der gallikanischen Bischöfe, des Josephinismus und der Reichskirche stehend, durch Pluralismus und konziliare Prozesse gekennzeichnet und den Herausforderungen der Moderne gegenüber ebenso offen ist wie im Verhältnis zu den anderen Konfessionen. Für die Milieus und Lebenswelten, in denen auf der Grundlage von Verkündigung, Seelsorge, Caritas und Verbandskatholizismus katholische Identität sich als formative Kraft moderner Kontingenzbewältigung sowie der sozialen Integration bewährte und bis heute bewährt, gilt tatsächlich uneingeschränkt: „Je größer die Macht der Päpste, desto geringer die Freiheit in der Kirche." (S. 11) In der klaren Ablehnung der Papst- als Siegergeschichte und im Abwägen der zeittypischen und überzeitlichen Merkmale des Papsttums steht Lills Überblick daher in einer Linie mit den großen Papstgeschichten des 19. und 20. Jahrhunderts von Ranke bis Horst Fuhrmann.

Die Modernisierungsoffensiven der Päpste seit dem Hochmittelalter beschreibt Lill als ambivalente Mischung aus Rationalisierung, Verinnerlichung und/oder Selbstinszenierung sowie der theologischen und personalpolitischen Durchherrschung. In der erfolgreichen Einführung des Zölibats und der territorialen Verwaltung im Mittelalter, der Verbindung mit Humanismus und Renaissance, schließlich im Integrationsanspruch der Weltkirche in Abgrenzung von der politisch-industriellen Doppelrevolution erkennt er sich wandelnde Strategien der Machtsicherung. Erst spät, im 19. Jahrhundert, und zudem unfreiwillig durch den Verlust des Kirchenstaats im italienischen Risorgimento erfolgte der Wechsel zu der bislang wirkungsmächtigsten Taktik der Päpste, die seither den Verlust an weltlicher und politischer durch geistliche Macht kompensieren – mit geradezu spektakulärem Erfolg, wie zuletzt die medial vermittelte, ganz besonders von jungen Menschen getragene Papsteuphorie beim öffentlichen Sterben Johannes Pauls II. und dem Deutschlandbesuch Benedikt XVI. gezeigt hat. Immer wieder rekurriert Lill auf das II. Vatikanische Konzil und seine gezielte Demontage durch Teile der Hierarchie, die sich durch die loyale Unterstützung päpstlicher Alleinkompetenz zur Interpretation von Glaubens- und Sittenlehren Chancen angesichts einer robusten Personalpolitik Roms ausrechnen. Den „antikonziliaren Denunzianten" (S. 18) gerade im Umfeld des letzten und des jetzigen Papstes gegenüber ist Lills Kritik schneidend. In ihnen sieht er ein „päpstliche[s] Interpretationsmonopol im Stil der Gegenreformation" (S. 21) verkörpert, das den ökumenischen Dialog zerstöre und die römische Kirche langfristig auf den Kurs autoritärer Defensive in modernem Gewand festlege.

In sechs Kapiteln gibt Lill einen Überblick zur Papstgeschichte seit dem 15. Jahrhundert, der durch Exkurse zu Schlüsselfragen wie u. a. zur Papstwahl, zur Peterskirche, zum Risorgimento und den Debatten um Pius XII. aufgelockert und durch einen Anhang zusätzlich erschlossen wird, der Kurzbiographien der Päpste und eine Liste der Kardinalstaatssekretäre seit 1800 enthält. Lills italien- und kirchenge-

schichtlichem Interessenschwerpunkt folgend, liegt der Schwerpunkt auf dem 19. und 20. Jahrhundert, ohne dass dadurch die Frühneuzeit gleichermaßen zur Vorgeschichte degradiert wird. Insbesondere die Darstellung der Päpste in der Zeit von Renaissance und Gegenreformation lässt deutlich erkennen, dass Rudolf Lill ein halbes Historikerberufsleben in Italien verbracht hat. Die beiden Kapitel über die „Unfehlbaren Päpste" von Leo XIII. bis Pius XI. sowie über Pius XII. geben einen guten Einblick in die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der industriellen, gesellschaftlichen und schließlich totalitären Moderne zwischen „Autoritarismus und Diplomatie". Mit dem erkennbaren Engagement des Zeitzeugen schreibt Lill über die Chancen und Grenzen des konziliaren Prozesses unter Johannes XXIII. und Paul VI., von dem er die vor allem unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. seit 1978 eingeleitete neoautoritäre Wende abgrenzt. Am Ende stehen kritische Reflexionen über die „Aspekte der Restauration" u. a. im Umgang mit dem Zölibat und der Rolle der Frauen in der Kirche.

Das selbst gesetzte Ziel, „im Sinne des letzten Konzils mehr an die biblischen Ursprünge zu denken, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden und damit auch die Ökumene zu befördern" (S. 9), hat Rudolf Lill in seiner kritischen Geschichte der Päpste erreicht, die zugleich eine Art Whig-Geschichte des Katholizismus ist.

Karlsruhe *Rolf-Ulrich Kunze*

Bartolomé de Las Casas: Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder (Brevísima relación de la destrucción de las Indias), hrg. von *Michael Sievernich*. Aus dem Spanischen von Ulrich Kunzmann. Mit einem Nachwort von Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt a. M. 2006, Suhrkamp Verlag (Insel Taschenbuch 3162), 247 S., 3-458-34862-X.

Die Entdeckung und Besiedlung der Neuen Welt nach 1492 war eine ethische und religiöse Herausforderung für die Europäer, die hin- und hergerissen waren zwischen dem Wunsch nach Aneignung der Bodenschätze Mittelamerikas und der Karibik auf der einen und einem christlich-moralischen Anspruch nach Bekehrung der Ureinwohner auf der anderen Seite. Dass das Interesse am Gold und an der Ausbeutung der Arbeitskraft der Indianer für die spanischen Eroberer oftmals die Oberhand gewann, geht aus einer Reihe zeitgenössischer Aufzeichnungen hervor. Unter diesen Texten nimmt Bartolomé de Las Casas „Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder" eine herausragende Stellung ein, weil der Autor eigene Erfahrungen beschrieb und glaubwürdig erscheint.

Las Casas, wahrscheinlich 1484 in Sevilla geboren, reiste bereits als 18Jähriger zum ersten Mal nach Mittelamerika. Er lernte dort das „Encomienda"-Wirtschaftssystem kennen, bei dem Indianer als Gegenleistung für Schutz und Unterhalt für spanische Eigentümer arbeiten mussten. Nach seiner Priesterweihe und dem Eintritt in den Dominikanerorden wurde Las Casas zu einem entschiedenen Gegner des „Encomienda"-Systems. Der Schutz der Indios blieb bis zu seinem Tod 1566 die zentrale Lebensaufgabe, der er sich auf zwei Arten widmete. Las Casas bat spanische Herrscher wiederholt und nicht ohne Erfolg um eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Indios. Und Las Casas brachte seine Erfahrungen in der Neuen Welt zu Papier. Sein „Kurzgefaßter Bericht" wurde 1542 vollendet und erschien zehn Jahre später in Sevilla im Druck. Darin nannte er die amerikanischen Ureinwohner die „demütigsten, geduldigsten, friedfertigsten und ruhigsten Menschen" der Welt, die keinen Streit suchten und danach drängten, an den Sakramenten der Kirche teilzuhaben. Die Spanier hingegen gebärdeten sich wie „blutgierige Wölfe", die die Indios aus Goldgier ausbeuteten und ausrotteten. „Der Grund, warum die Christen so viele und gerade diese [indianischen] Seelen in so unendlich großer Zahl getötet und vernichtet haben, bestand allein darin, dass sie dem Gold als ihrem letzten Ziel nachjagten" (S. 19). Der Bericht beschreibt Ereignisse, die sich zu Las Casas Lebzeiten an unterschiedlichen Orten wie Neuspanien, dem heutigen Mexiko, und den Inseln Hispaniola und Kuba zugetragen haben sollen. „Im Jahre 1517 wurde Neuspanien entdeckt, und die Entdecker behandelten gleich bei der Entdeckung die Indios auf das schändlichste und brachten etliche um. Im Jahre 1518 zogen jene aus, die sich Christen nennen, um dort zu rauben und zu töten" (S. 53). Ob man dem Text den Charakter einer Augenzeugenaufzeichnung zusprechen kann, ist umstritten. Der Verf. wollte offensichtlich keine Geschichte der spanischen Kolonisation an sich schreiben, sondern eine Anklageschrift verfassen, in der die Verfehlungen der „christlichen" Kolonisatoren betont wurden. Wie ein roter Faden zieht sich der Widerspruch zwischen dem, was Las Casas als den Inhalt des Christentums begriff, und dem, wie sich die Spanier in Amerika gebärdeten, durch den Text: „Diejenigen, die dies lesen, mögen um Gottes willen bedenken, was für Taten das sind und ob sie nicht alle Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten übertreffen, die man sich vorstellen kann, ob es nicht gut zu solchen Christen passt, wenn man sie ‚Teufel' nennt,

und ob es schlimmer sein würde, die Indios den leibhaftigen Teufeln in der Hölle anzuvertrauen als den Christen in Westindien" (S. 149).

Dass Las Casas' Text nun in einer ansprechenden Neuausgabe verfügbar ist, ist sehr zu begrüßen. Die von Ulrich Kunzmann besorgte Übersetzung ist hervorragend lesbar; die zeitgenössischen Kupferstiche veranschaulichen die beschriebenen Gewaltexzesse; die Erläuterungen des Herausgebers Michael Sievernich zum historischen Hintergrund der spanischen Kolonisation, zum Text und zur Rezeptionsgeschichte sind knapp, aber nützlich. Der Essay von Hans Magnus Enzensberger über „Las Casas oder ein Rückblick in die Zukunft" aus dem Jahre 1966, der die spanischen Erfahrungen in Mittelamerika mit denen der Vereinigten Staaten im Vietnamkrieg vergleicht, erscheint hingegen eher als Quelle über das politische Empfinden der sechziger Jahre denn als Interpretation des Werkes von Las Casas.

Tübingen *Georg Schild*

Kolb, Robert: Bound choice, election, and Wittenberg theological method: from Martin Luther to the Formula of Concord, Michgan/Cambrigde U.K. 2005, 381 Seiten (= Lutheran Quarterly Books [Bd. 6]).

Der 1941 geborene Robert Kolb – Professor für Systematische Theologie und Direktor des Institutes für *Mission Studies* am *Concordia Seminary* in St. Louis/Missouri – hat eine Reihe von Studien zu Luther, Melanchthon und den frühen Wirkungen der lutherischen Tradition verfasst (vgl. die entsprechenden bibliographischen Angaben auf den Seiten 364–366). Der zu besprechende Band inkorporiert einen großen Teil von bereits veröffentlichten Arbeiten des Verfassers aus den Jahren 1994 und 2000 bis 2003.

John W. O'Malley These von 1974, „Erasmus' challenge in 1524 to Luther's teaching on justification and Luther's acrid response" von 1525 sei „one of the most famous exanges in western intellectual history" stimmt R. Kolb weitgehend zu. (Seite 1). Allerdings werde nach Luthers Tod dessen Auseinandersetzung über das *servum arbitrium* weitgehend nicht beachtet oder nur marginal behandelt, so auch von Melanchthon nach Luthers Tod. Verglichen mit anderen Werken Luthers hätte das anfänglich mit weit verbreiteter Aufmerksamkeit bedachte Opus *De servo arbitrio* wenig Interesse gefunden und sei, wie Kolb sich ausdrückt, vom Markt verschwunden. Nur noch in den Gesammelten Werken (1553) und in deutscher Übersetzung 1526 und 1554 in Wittenberg sei es im 16. Jahrhundert erschienen. Für einviertel Jahrtausend bliebe *De servo arbitrio* „in comparative obscurity" (9). Es sei von Calvinisten mehr produktiv herangezogen worden als von Lutheranern. Noch im 19. Jahrhundert bezeichnet Albrecht Ritschl im ersten Band seines Werkes *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Luthers *De servo arbitrio* als „unglückliches Machtwerk". Seit dem Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts gäbe es jedoch geradezu eine Faszination an Luthers *De servo arbitrio*. Kolb verweist auf den entsprechenden Überblick Thomas Reinhubers in dessen 2000 in Berlin erschienener Studie *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*. Was fehle, sei eine Untersuchung zu den frühsten Einflüssen bis einschließlich zur Konkordienformel von Luthers *De servo arbitrio*. Und das will Kolb leisten.

Nach Luther – so Kolb mit Hinweis auf WA 18, 619,16–21; 783,28–36 – stehe und falle der christliche Glaube mit dem Wissen um *the necessary foreknowledge of God*, und das sei der Hauptpunkt von Luthers Theologumenon *bound choice*. Für das *framework* der Wittenberger Theologie seien hier folgende theologische Axiome grundlegend: 1. Der allmächtige Schöpfergott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, welches die Menschen durch die sündige Revolte gegenüber Gott verloren hatten. 2. Dem postlapsarischen Menschen ist es nicht möglich, die verlorene Gottesebenbildlichkeit wieder herzustellen, um die Vollendung seines Menschseins finden zu können. Nur der Schöpfer ist dazu in der Lage. „The creator must re-create them", das ist die *imago dei* des Menschen und damit die Vollendung der *humanity*. (2) Luther „believed that trust in God, revealed in Jesus Christ, constitutes the core and foundation of true human living" 3. Die Vergebung der Sünden durch Christi Tod und Auferstehung bringt die Tröstung des geängstigten Gewissens. 4. Gottes Wille wird verwirklicht durch sein wirksames Wort, das sich mündlich, schriftlich und sakramental ausdrückt. 5. Gottes Gnade und dessen *human performance* sind theologisch zu relationieren.

Im ersten von insgesamt sieben Kapiteln untersucht R. Kolb Luthers Verständnis der *bondage of human choice*, wie es sich in *De servo arbitrio* zeigt. Die Botschaft von Luthers *De servo arbitrio* bestehe in Folgendem: 1. Der persönliche und allmächtige Schöpfergott alles Existierenden handelt als der souveräne über die Schöpfung und ist total verantwortlich für das, was geschieht. 2. Dieser den Geschöpfen verborgene Creator hat sich selbst qua Inkarnation in Jesus Christus offenbart gemäß der Heiligen Schrift. 3. Gott hat sein eigenes Volk

erwählt unter den gefallenen Sündern als seine eigene Kinder, die durch das Vertrauen zu Gott durch das Werk Jesu Christi ihre praelapsarische volle Menschlichkeit erhalten. 3. In seiner Welt handelt Gott durch sein Wort: Das Gesetz verdammt die Sünde, das Evangelium als von Gott auserwählten Menschen gewährte Gabe ruft zur Gnade. 5. Der Mensch ist in seinem Sein in totaler Abhängigkeit von Gott dem Schöpfer. 6. Aus dieser absoluten Dependenz ergibt sich „a doctrine of absolute necessity, ... that all things happen necessarily of God designs and decides". 7. Menschen tragen sowohl Verantwortung für ihre eigene *disposition*, als auch Handlungen, die aber durch die Sünde vom Satan und den eigenen Wünschen gefangen gehalten sind. 8. In der Befreiung von der Sünde sind die Menschen total von Gott abhängig. 9. Der durch Gott mit *active mind and will* ausgestattete Mensch ist dazu bestimmt, Gott gehorsam zu sein. 10. Das Leben der Glaubenden ist als Leben der Buße lebenslang durch den Kampf gegen die Sünde gekennzeichnet. 11. „God is not responsible for evil. No explanation of the existence of evil and its continuation in the lives of believers is possible." (31f.)

Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus betr. des freien bzw. gebundenen Willens erfasste nicht die Massen und manche seiner Anhänger verstanden nicht oder vernachlässigten Luthers Rede vom *servum arbitrium*. Jedoch verteidigen führende Vertreter von Luthers Anhängern Luthers *message* (so Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Urbanus Regius, Johannes Brenz).

Bei Luthers engem Mitstreiter, dem Humanisten und Reformer Melanchthon, sei *pulverization* des freien Willens und eine durch *dynamic tensiion* geprägte Position festzustellen. Melanchthon käme zunächst aus einer Nähe zu Erasmus her hinsichtlich seiner Auffassungen des *bound choice* bzw. des *freedom of the will*. Er verlasse aber Erasmus, als es zum Konflikt desselben mit Luther kam und unterstützte kräftig, aber nicht vollkommen unkritisch, Luthers Position. Melanchthon wollte jedoch das Gespräch mit dem Humanismus nicht abreißen lassen. Essentiell bliebe ihm in allen Phasen seines Wirkens diese theologische Grundaussagen: 1. der Glaube an den Herrn der Schöpfung und 2. Allein durch Gottes Initiative, durch seine Gnade rettet Gott sein Volk. Allerdings werde es für Melanchthon im Laufe seiner Entwicklung immer notwendiger, die aus dem Glauben kommende Verantwortung der Glaubenden nachhaltig zu benennen. 3. Allein durch Gottes Wort (in seiner mündlichen, sakramentalen und geschriebenen Form) sei Gottes *predestining plan* für den Glaubenden zugänglich.

Nach Luthers Tod komme es zu den bekannten Auseinandersetzungen zwischen Luthers und Melanchthons Schülern (Synergistischer Streit u. a.), die die Kontroversen hinsichtlich Luthers theologischen Programm, wie es sich in *De servo arbitrio*, auch wenn dieses kaum herangezogen wird, zeige. R. Kolb beschäftigt sich u. a. mit den Kontroversen Melanchthon gegen Gallus, Flacius gegen Strigel. Er geht in diesem Zusammenhang auch auf das bedeutsame und von Musaeus veröffentliche Memorandum der Rostocker Theologischen Fakultät „Rostokiensivm ivdicivm de controversia Illyricum & Victorinum", das letztlich die Stellung des Flacius unterstütze, ein. Drei Punkte hinsichtlich des Freien Willens hätten die Rostocker unter der Federführung ihres mehrmaligen Rektors und Hauptes der Theologischen Fakultät der Universität David Chytraeus Rostock hervorgehoben: 1. Der freie Wille hat auch postlapsarisch die Potenz, zivile Gerechtigkeit zu praktizieren. 2. Die Erbsünde hat den menschlichen Willen völlig korrumpiert und durchdrungen mit dem Gift der Sünde. 3. Gott konvertiert menschliche Sünder in Gottes Kinder. Die Rostocker stützten sich bei dieser letzten These auf Melanchthons Verständnis des Heiligen Geistes, von Gottes Wort und vom menschlichen Willen. Sie beriefen sich auf Philipper 2,13 und auf eine Passage aus *De servo arbitrio* (WA 18, 697, 26–30), wo die Rede von der Erneuerung und Transformation der alten Kreatur ist, die ein Kind des Teufels sei, in die neue Kreatur, die Kindschaft Gottes. Diese Gottes Kind seiende Person sei passive und werde nicht durch sich selbst, die Macht des freien Willens im Menschen, sondern durch die göttliche Macht werde der Mensch beschenkt, Gottes Kind zu werden. Als treuer Schüler Melanchthons habe Chytraeus die Aktivität des menschlichen Willens und die Integrität des menschlichen Willens betonen wollen.

Mit Berufung auf Martin Brecht bezeichnet Robert Kolb Luthers *De servo arbitrio* als Luthers Theologie in kondensierter Form mit großer Tiefe. Für Luther gelte hier fundamental: „God exercises total lordship over his creation. Human beings are creatures bound by their very created nature to trust God und hearken to his Word. Sin and evil have invaded God's world and alienated his human creature from him and bound them to Satan." (271) Kolb will in seinem Buch zeigen, dass nach Luther Gottes Verantwortung für alle Dinge und menschliche Verantwortung, Gott zu glauben und zu gehorchen zusammen gedacht werden müssen und zwar angesichts der

Tatsache des sündigen Menschen, der nicht selbst in der Lage ist, sein verlorenes Gottesebenbildlichsein zurück zu gewinnen, sondern total auf die christologisch-soteriologische *actio dei* angewiesen ist und so von der Sünde freigemacht wird.

Die Auseinandersetzungen von Luthers und Melanchthons Schülern bis zur Konkordienformel seien durch folgenden Daten gekennzeichnet: 1. Die theologischen Kontrahenten befürchteten bei der jeweils anderen Seite ein Abrücken von den zwei für beide fundamental verbindlichen Grundausrichtungen, nämlich der biblischen Botschaft und der der Wittenberger Theologie. 2. Die Genesiolutheraner sahen bei den Philippisten die Exklusivität des göttlichen soteriologischen Gnadenaktes in Christus gefährdet. 3. Die Philippisten befürchteten bei den Gnesiolutheranern die Vernachlässigung der Verantwortung, die aus dem Glauben folgt. 3. Die Philippisten verdächtigten die Gnesiolutheraner des Stoizismus und des Manichäismus hinsichtlich des gnesiolutherischen Beharrens auf der Überzeugung, dass der menschliche Wille aktiv solange gegen Gott opponiert, bis der Heilige Geist ihn überwunden hat. 4. Die Gnesiolutheraner beschuldigten die Philippisten, dass deren Beharren auf der menschlichen Integrität *god's direction* hinsichtlich des Glaubens beeinträchtige. 5. Die FC gefiele den meisten Gnesiolutheranern (nicht den Anhängern des Flacius) und Philippisten. Sie widerspiegele die Versuche von Chemnitz und Chytraeus wieder, *the chief concerns* beider Wittenberger, Luthers and Melanchthons, in den Vordergrund zu stellen und was zur Konfusion der Kirche beitragen könnte, auszuschließen.

Das Fazit des von Robert Kolb vorgelegten Bandes besteht in Folgendem: 1. Theologisch gelte es, wie Luther die Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Verantwortung festzuhalten, gemäß dessen fundamentaler theologischer Aussage aus *De servo arbitrio*: Deus „non operatur in nobis, sine nobis" (StA 3, 323, 7) die Robert Kolb zum Schluss seines Buchs (290) auf englisch zitiert: „*God does not work in us without us*" (290). 2. Luther und Melanchthon hätten ein gemeinsames Verständnis hinsichtlich dessen – immer wieder wird das in Kolbs Buch betont –, dass Gottes Wille darin bestünde, seine durch ihren Schöpfer zur *humanity* bestimmten, jetzt jedoch unter der Sünde dem Satan versklavten, menschlichen Geschöpfe durch Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi von ihrer Sünden zu befreien und im Vertrauen und Gehorsam gegen Gott ihre *humanity* auszuüben gemäß dem ursprünglichen Schöpferwillen. 3. Diesem essential der Wittenberger Theologie gemäß verbreiten die Schüler Luthers und Melanchthons das Evangelium für ihre, also eine neue Generation.

Robert Kolb hat ein interessantes, von häufigen Redundanzen leider nicht freies, Buch geschrieben. Einen profilierten Beitrag zur frühen Wirkung der, wie er das gerne nennt, Wittenberger Theologie (also der Luthers und Melanchthons), näher des 16. Jahrhunderts bis zur Konkordienformel bietet er dar. Vorgelegt hat Robert Kolb ein engagiertes, mit theologischem Eros geschriebenes Werk, das unter dem Focus des Problems vom gebundenen bzw. freien Willen das für ihn authentische und gleichsam normgebende Verständnis des Evangeliums Jesu Christi durch Luther in seiner frühen Rezeption verfolgt. Das Buch ist primär ein systematischer Entwurf, der natürlich historisch verifiziert wird. Allerdings liegt auf letzterem nicht das Gewicht. Es ist gleichsam nur Quelle der für den systematischen Entwurf notwendigen *dicta probantia*.

Rostock *Udo Kern*

Luttenberger, Albrecht P. (Hrg.): Katholische Reform und Konfessionalisierung (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 17), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006. XL und 574 S. ISBN 13: 978-3-534-02717-0.

Die – um es vorwegzunehmen – hervorragend gelungene Quellenedition zum Katholizismus der Frühen Neuzeit irritiert zunächst durch ihren Titel. Die Begriffe „Katholische Reform" und „Konfessionalisierung" rufen sehr gegensätzliche Forschungsperioden und -konzepte auf. Die äußerst profunde Einleitung wirkt grundsätzlich klärend. Der Band unternimmt den Versuch, die spätmittelalterlichen Reformansätze so zu dokumentieren, dass die katholische Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit nicht mehr ausschließlich als defensive Antwort auf die Reformation, sondern auch als Fortentwicklung (noch) gesamtkirchlicher Entwürfe des 15. und frühen 16. Jahrhunderts zur Erscheinung gebracht wird. Gleichzeitig verabschiedet sich der Herausgeber dezidiert vom historiographisch stark belasteten Begriff der „Gegenreformation" mit ihren prädominanten Konnotationen der Politisierung, gar Militarisierung des Religiösen. En passant: Es ist schwer begreiflich, dass die Wissenschaftliche Buchgesellschaft nahezu zeitgleich einen Überblicksband mit erheblichsten blinden Flecken veröffentlicht, der diesem klugen, den ‚*state of the art*' repräsentierenden Ansatz in keiner Weise entspricht (vgl. Dieter J. Weiss,

Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick, Darmstadt 2005). Denn die von Walter Ziegler faktisch vollzogene, von Dieter J. Weiss jüngst mit identischen Begründungen nachgespurte Rückkehr zu Konzeptionen Hubert Jedins übersieht deren konzeptionelle Schwächen und muss jene Kritik erneut auf sich ziehen, die seit den 1960er Jahren zu Recht daran geübt worden ist.

Die Einleitung dieses Bandes hingegen ist ein handbuchartiger Beitrag *sui generis* (mit ausführlicher Bibliographie, hier teilweise Corrigenda). Sie beschreibt die Entwicklung der Forschungsdebatten ebenso wie den Ertrag der zahlreichen modernen Einzelstudien und kann daher das enorme Differenzierungspotenzial der Forschungsgeschichte zur katholischen Konfessionalisierung einernten. Der Gewinn dieses Konzeptes besteht darin, die phänomenologische und konzeptionelle Pluralität der Forschungslandschaft valide abzubilden, eine solide Verklammerung von Spätmittelalter-, Reformations- und Konfessionalisierungsforschung zu bieten, damit das Konfessionalisierungskonzept als solches zu plausibilisieren und gleichzeitig dessen modernisierungstheoretisch-etatistischen ‚Drive', den auch die Nestoren des Konzeptes mittlerweile konzedieren, einzubremsen. Diese Zusammenfassung ist auch deshalb so wertvoll, weil sie ganz unterschiedliche Wirkungsfelder der Entstehung einer katholischen „Konfessionskultur" abbildet – international insoweit, als römische oder jesuitische Impulse den deutschen Sprachraum beeinflussen; ansonsten liegt der Schwerpunkt auf dem Reichsgebiet.

Der ausführliche Quellenteil löst dieses Konzept weitgehend ein. Die Gliederung entspricht den zentralen Wirkungsbereichen spätmittelalterlichen und reformations- bzw. nachreformationszeitlichen Wandels. Die Kapitel „Verchristlichung der Gesellschaft" bzw. „Katholisierung der Gesellschaft" und damit den wirkungsgeschichtlichen Tiefenblick auf das Christentum der Vielen mag man auf den ersten Blick für knapp halten. Gleichzeitig spiegeln auch die in den jeweils vorangehenden Kapiteln gebotenen Texte subtile Bilder und Analysen der jeweiligen Gegenwart. Es ist zu konzedieren, dass bestimmte Quellentypen, vor allem serielle Massenquellen, im Rahmen einer solchen Edition kaum zu repräsentieren sind.

Dass gegenüber früheren Bänden der Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe bei lateinischen Quellen eine Übersetzung geboten, auf die Originalquelle jedoch verzichtet wird, mag man bedauern. Gleichzeitig spiegelt sich hierin eine wenn nicht unvermeidliche, dann doch offenkundige Umorientierung Studierender zum modernen Spracherwerb, der die didaktische Anwendung der Quellen im akademischen Unterricht erleichtert.

Man würde sich nun ein Vergleichsstück wünschen, welches in ähnlicher Weise der protestantischen Gruppen- und Kirchenbildung aus den spätmittelalterlichen Reformimpulsen heraus Transparenz verlieh und ihre in die Reformation und die protestantischen Konfessionalisierungen mündende Dynamik erkennbar machte, da sich bisherige, auch sehr verdienstvolle Quelleneditionen stark auf einzelne theologische Autoren oder auf länderspezifische Sammlungen von Kirchenordnungen konzentriert haben.

Tübingen *Andreas Holzem*

Cozzo, Paolo: La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozione e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII), Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento, Monografie, 43, Bologna, Società editrice il Mulino, 2006, 370 S., 28 Abb., Paperback, ISBN 88-15-10904-8.

Das Konfessionalisierungsparadigma befindet sich infolge fachlichen Perspektivenwechsels im Kreuzfeuer der Kritik – soeben wird seinen Urhebern seitens der Schulze-Schule sogar Abhängigkeit von nationalsozialistischem Gedankengut unterstellt. Der Rezensent findet es infolgedessen bemerkenswert, wie zumindest die viel kritisierte These vom Zusammenspiel von Politik und Religion im Dienste territorialer Staatsbildung durch die vorliegende Trienter Dissertation bestätigt wird, obwohl oder gerade weil sie sich nicht auf Konfessionalisierung bezieht. Ihr geht es vielmehr um die Frömmigkeit des Hauses Savoyen und ihre politischen Auswirkungen auf die kirchliche Geographie. Dass es sich dabei nicht, wie man heutzutage vermuten würde, um zynische Manipulatoren, sondern um Überzeugungstäter handelte, wird mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet. Gerade der brutale Machtpolitiker und Vater unzähliger Bastarde Carlo Emanuele kann zugleich als Muster eines christlichen Fürsten gelten, der in der Krise von 1599 ernsthaft erwog, abzudanken und sich als Mönch auf den Tod vorzubereiten. Doch was nach seiner Auffassung der katholischen Religion dienen sollte, stand eben häufig auch im Dienste der Macht seines Hauses. Das ist aufs deutlichste an den religiösen Strategien zu erkennen, mit denen Stadt und Land verstärkter Kontrolle durch das Herzogshaus unterworfen wurden. In der Hauptstadt Turin wurde die „Bürgerreligion" mehr und mehr von der „Herzogsreligion" überlagert, durch Dominanz des Hofes bei Kulthandlungen, durch Einführung neuer

Orden wie der Jesuiten, Kapuziner und Feuillanten, die dem Herzog nahe standen und denen daher die Kontrolle neu entstandener Bruderschaften anvertraut wurde, durch Kirchen- und Klosterbauten verbunden mit stärkerer Gewichtung von Kulten, die vom Hof bestimmt waren wie die Verehrung des Hl. Lorenz, an dessen Festtag Emanuele Filiberto die Schlacht bei St-Quentin gewonnen hatte, und der kostbarsten Reliquie der Welt, des Leichentuchs Christi, das 1578 aus Chambery in die neue Hauptstadt überführt wurde. Dazu konnten nach wirtschaftlichen Zugeständnissen an das Wallis 1591 Reliquien des savoyischen Hauspatrons St. Mauritius und anderer Martyrer seiner thebäischen Legion von dort zur weiteren religiösen Aufwertung Turins dorthin gebracht werden. In Asti wurde die Reduktion der städtischen Autonomie flankiert von der rituellen „Besitzergreifung" des uralten Stadtpatrons San Secondo durch den Herzog. In Mondovì hatten die Bürger, deren Kirchen einer herzoglichen Zwingburg Platz machen mussten, nicht im traditionellen Kult, sondern in der neuen Marienwallfahrt von Vico eine religiöse Verstärkung ihrer Identität gefunden – der Herzog übernahm auch diese, u. a. indem er sie einem neuen Feuillantenkloster übertrug. Die heiligen Patrone des neu erworbenen Saluzzo wurden ebenfalls savoyisch domestiziert, nachdem die Verteidigung gegen den Protestantismus als Legitimationsargument für die Besitzergreifung gedient hatte. Auch die Pflege verschiedener Marienwallfahrtsorte hatte zusätzlich außenpolitische Signifikanz, denn Vico symbolisierte die Allianz mit Spanien im 16. Jahrhundert, Oropa diejenige mit Frankreich im siebzehnten.

Die folgenden Kapitel sind weniger originell. Sie befassen sich mit dem kirchlichen Hofpersonal, der marianischen Frömmigkeit der Dynastie und dem Sammeln von Reliquien, das der Verfasser zu Recht in die Nähe der zeitgenössischen fürstlichen „Wunderkammern" rückt. Damit ließ sich auch Kontaktpflege betreiben, etwa mit durch Berührung sakral „aufgeladenen" Kopien des Grabtuchs Christi, die sich daher noch heute weiter Verbreitung erfreuen. Weniger erfolgreich waren die Savoyer mit der Heiligsprechung ihres Vorfahren Amedeo IX., dessen Kult erst 1677 von Rom gebilligt wurde, während die rivalisierenden Gonzaga schon 1605 die Seligsprechung ihres Luigi erreichten. Hier waren die flankierenden Veröffentlichungen beflissener Gelehrter weniger erfolgreich als im Dienste anderer religiöser Projekte der Savoyer, wo sie ebenfalls eine Rolle spielten. Nach der Untersuchung des religiösen Hofzeremoniells und der Rolle auswärtiger Diplomaten dabei behandelt das Buch zum Schluss die Beziehungen zur römischen Kurie und die savoyischen Anstrengungen, auf dieser Bühne eine gute Figur zu machen. Vor allem durch die Ausführungen zur Zeit Emanuele Filibertos und zur römischen Piemontesenbruderschaft vom Heiligen Grabtuch ergänzt Cozzo die gründliche Untersuchung Tobias Mörschels über die Zeit Pauls V. Abschließend werden drei umfangreiche Quellentexte zu Zeremoniell und Kirchenpolitik abgedruckt. Das Buch häuft eine Menge interessantes Material an, lässt aber in seiner zweiten Hälfte die Originalität der Fragestellung vermissen, die seine ersten Kapitel auszeichnet.

Freiburg / Erfurt *Wolfgang Reinhard*

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer. Regulae Benedicti Studia. Supplementa, hrg. von Makarios Hebler OSB, Bd. 11, St. Ottilien 2005, EOS-Verlag, 608 S., geb., ISBN 3-8306-7139-3.

Das Werk beginnt, nach dem Vorwort, mit einer programmatischen Einleitung, die im Zeichen einer monastischen Ökumene der Hoffnung auf das Entstehen eines protestantischen Mönchtums Ausdruck gibt. Von dieser theologischen Position des Verfassers her, die nicht unumstritten sein dürfte, ist sowohl die Wahl des Gegenstands als auch die Präsentation protestantischer Historiker des 19. und 20. Jahrhunderts zu verstehen, die sich um die Geschichte des Mönchtums verdient machten: Es geht Jaspert primär um den historischen Nachweis der Bedeutung des monastischen Ideals für den Protestantismus, der bei Martin Luther aus dem Geist des Mönchtums hervorging, und um die Geschichte der Askese, die Ernst Troeltsch und Max Weber zufolge in der Frühen Neuzeit das Merkmal der Weltflucht verlor und im Calvinismus in Beruf und Arbeit ihre innerweltliche Ausdrucksform erfuhr.

Der vorliegende erste Band von ‚Mönchtum und Protestantismus' setzt mit einem ersten Teil ein, der, als Einstieg gedacht, dem Verhältnis der Reformatoren (Martin Luther, Huldrych Zwingli, dessen Todesjahr im Inhaltsverzeichnis, S. 7, versehentlich mit ‚1560' angegeben ist, und Johannes Calvin) sowie Philipp Melanchthons zum Mönchtum gewidmet ist. In der ersten Sequenz des auf zwei Bände verteilten historischen Forschungsberichts kommt in einzelnen monographischen Abschnitten das einschlägige Werk von dreizehn protestantischen Kirchenhistorikern zur Sprache (Hermann Weingarten, Ernst Lucius, Adolf von Harnack, Albert Eichhorn, Georg

Grützmacher, Reinhold Seeberg, Otto Zöckler, Erwin Preuschen, Karl Holl, Daniel Völter, Ernst Troeltsch, Johannes Leipoldt, Heinrich Boehmer). Herausgestellt werden die Leistungen Adolf von Harnacks, dessen Offenheit für die monastische Lebensform gerühmt wird (‚Vordenker des protestantischen Bruderschaftsideals', S. 181), Karl Holls, der das Verständnis für das östliche Mönchtum weckte und in Luther die Personalunion von Mönch und Reformator hervorhob, sowie von Ernst Troeltsch in seiner wissenschaftlichen Kooperation mit Max Weber, die beide der Askese neben und nach der traditionellen geistlichen eine konfessionsspezifisch wichtige sozialgeschichtliche Bedeutung im säkularen Modernisierungsprozess der Frühen Neuzeit beimaßen. Ernst Lucius (1852–1902) und Erwin Preuschen (1867–1920) schenkten der literarischen Form der herangezogenen Quellen, ersterer dem durch sie vermittelten Bild des Mönchs, Beachtung, was die auf den so genannten Realitätsgehalt fixierte positivistische Geschichtsforschung um aussagekräftige Erkenntnisse aus einem damals eher ungewohnten Blickwinkel bereicherte. Auffällig, wie sich, mit Ausnahme Heinrich Boehmers, die behandelten protestantischen Historiker fast ohne Einschränkung mit den Ursprüngen des Mönchtums und mit den inner- und außerchristlichen Einflüssen in seiner Anfangsphase auseinandersetzten. Vielleicht hing das mit der zeitbedingten (und näher zu klärenden) Suche nach dem christlichen Lebensideal in den apostolischen Anfängen und in der Frühzeit des Christentums zusammen, wie sie schon die Pietisten und ihre Nachfolger betrieben und der sich die vorgestellten protestantischen Historiker, eher unausgesprochen, anschlossen. Über diese und weitere allgemeine Fragen, die sich im Hinblick auf die Einordnung der einzelnen Positionen in die historischen Kontexte des 19. und des 20. Jahrhunderts stellen, wird man von Jaspert gewiss in einer zusammenfassenden Gesamtwürdigung am Ende des in Aussicht gestellten zweiten Bandes mehr erfahren. Dieser wird den forschungsgeschichtlichen Aufriss, mit Karl Heussi beginnend, fortsetzen und bis zur Gegenwart weiterführen.

Der Inhalt von ‚Mönchtum und Protestantismus' wird durch vier Register (Namen, Begriffe und Sachen, Orte, Bibelstellen) hervorragend erschlossen. Das Buch enthält ein langes Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 489–564), das sich auch für bibliographische Nachschlagezwecke bestens eignet, und weist sowohl im Haupttext als auch in den Fußnoten an diversen Stellen auf den aktuellen Forschungsstand hin. Im monographischen Abschnitt über Otto Zöckler (S. 249–253) befindet sich ein Exkurs über neuere Literatur zur Geschichte der christlichen Askese, der dem Leser das dringende Desiderat aszetikgeschichtlicher Forschungen über die gesamte Neuzeit anschaulich vor Augen führt. Die Aufnahme der monastischen Geschichtsschreibung aus protestantischer Feder durch katholische Historiker wäre ein komplementäres interkonfessionelles Forschungsvorhaben. Ähnliches gilt für die Einschätzung des monastischen Lebens durch die verschiedenen protestantischen Bekenntnis- und Denkrichtungen des 17. und 18. Jahrhunderts.

Mit dem ersten Band seiner Monographie ‚Mönchtum und Protestantismus' hat Bernd Jaspert ein beeindruckendes Exempel ökumenischer Kirchen- und Forschungsgeschichte vorgelegt. Es ist nicht nur eine Herausforderung für den Historiker, sondern auch für die dogmatische Theologie beider Konfessionen.

Engi *Hanspeter Marti*

Wiendlocha, Jolanta: Die Jugendgedichte Papst Urbans VIII. (1623–1644), Editiones Heidelbergenses, Bd. XXXIII, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2005, 345 S., kart, 3-8253-1687-4.

Maffeo Vincenzo Barberini (1568–1644), der 1623 zum Papst gewählt wurde und den Namen Urban VIII. annahm, ist als ebenso geschmackvoller wie rücksichtsloser Förderer der Künste in die Geschichte eingegangen. Wie für sein Geschlecht gilt auch für ihn das satirische Wort *Quod non fecerunt barbari, fecerunt Barberini.* Anklagend klafft noch heute die geplünderte Decke der Vorhalle des Pantheons. Auf der anderen Seite ist zu sehen, dass Maffeo selbst kunstsinnig war und in seinen jüngeren Jahren mit einer Reihe von qualitätvollen neulateinischen Dichtungen hervortrat. Da sie überwiegend erotischen Inhalts sind, wurden sie, nachdem er zum Kardinal aufstieg (1606), nicht mehr veröffentlicht. Er beschränkte sich fortan auf philosophische und religiöse Schriften.

Es ist bekannt, dass die Jesuiten im Verfassen lateinischer Dichtungen systematisch geschult wurden. So ist es konsequent, dass sie bedeutende Dichter hervorgebracht haben wie etwa den Polen Kasimir Matthias Sarbiewski (1595–1640) oder den Elsässer Jakob Balde (1604–1668). Da jetzt nach fast 400 Jahren die Zeit gekommen ist, dass die Forschung und die Liebhaber neulateinischer Dichtung einen leichteren Zugang zu einem großen Teil von Maffeos frühem Werk bekommen, kann darüber diskutiert werden, ob er in einem Atemzug mit den anderen großen jesuitischen Barockdichtern zu nennen ist.

Die Erstveröffentlichung der Jugendgedichte Urbans VIII. aus der im Vatikan befindlichen Handschrift Cod. Barb. lat. 1919 durch Jolanta Wiendlocha ist, um das vorwegzunehmen, eine kulturelle Großtat. Der Begriff Jugendgedichte *(Carmina iuvenilia)* ist recht zu verstehen. Da der Codex um 1604–1606 entstanden ist (S. 307), umfasst er auch Dichtungen des reifen Mannesalters. *Carmina iuvenilia* sollte daher aufgefasst werden als ‚Gedichte aus der Zeit vor der Ernennung Maffeos zum Kardinal'. Gedanken an Unreife oder Unfertigkeit sind jedenfalls weitgehend von ihnen fernzuhalten. Es handelt sich um fünf Eklogen, ein Epyllion *Uniones* (‚Perlen') in 432, eine Vita des hl. Alexius in 282 Versen, acht Elegien, zehn Oden und 88 Epigramme (Zählung bis 90, eins fehlt, eins ist geschwärzt). Den größten Teil nimmt die Liebesthematik ein, doch gibt es daneben Panegyrisches und Satirisches. Einiges ist auch anderweitig überliefert. Drei Eklogen, die *Uniones*, die Alexius-Vita, sieben Elegien, drei Oden und 55 Epigramme finden sich nur in dieser Handschrift, darunter alle Liebesdichtungen (S. 306). Den mehr als 90 Seiten Text werden 65 selbständig erarbeitete Seiten Kommentar gewidmet. Editionsrichtlinien, ein umfangreiches ebenso sorgfältig verfasstes wie informatives Nachwort, Bibliographie und Register runden neben der Übersetzung den Band ab.

Wie üblich, stehen wenige griechische Gedichte, Catull, Vergils *Bucolica*, Horaz' Oden und die Elegiker Pate, ferner übt der Petrarkismus seine Wirkung aus. (In *Epigr.* 3 und 65 klagt der Dichter um das abgeschnittene Haar der Geliebten, das er vermisst. Wieso das ein ‚antipetrarkistischer' Zug sei (S. 300), wird nicht erklärt. Es sind Huldigungen im Anschluss an Catull 66.)

Dem großen Verdienst einer Erstedition steht zwangsläufig der Mangel an geeigneten Vorarbeiten anderer gegenüber. Wer sich heute mit Catull oder Ovid befasst, kann sich auf eine erdrückende Fülle von Ausgaben, Kommentaren und – nicht zu unterschätzen! – Übersetzungen stützen. W. war nahezu ganz auf sich gestellt und verdient daher von vornherein Nachsicht bei Missverständnissen und Fehlern. Diese sind freilich nicht zu übersehen. Da die Autorin jung ist – es handelt sich um eine von Reinhard Düchting betreute Heidelberger Dissertation –, könnte sie nach angemessener Zeit eine Zweitauflage herausbringen. Die Darstellung ist klar und angenehm.

Maffeos Jugenddichtungen, besonders seine geistreichen Epigramme – mit ihren scharfen Pointen können etliche Martial das Wasser reichen –, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und umsichtig erschlossen zu haben ist das große Verdienst der Verfasserin. Dafür ist ihr mit Nachdruck zu danken.

Freiburg *Eckard Lefèvre*

Hartmann, Peter Claus, Florian Schuller (Hrg.): Das Heilige Römische Reich und sein Ende 1806. Zäsur in der deutschen und europäischen Geschichte. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006, 160 S.

„Das Heilige Römische Reich – heute noch aktuell"? fragt Peter Claus Hartmann. „Deshalb sage ich hier einmal klipp und klar"; antwortet Johannes Burckhardt, „Das Alte Reich war der wahre Vorläufer der Bundesrepublik Deutschland". Er glaubt, dass die Demokratie mit den Institutionen des Heiligen Römischen Reiches begonnen habe – um so schlimmer, suggeriert nicht nur er, dass es untergegangen ist!

Seit Pressburg (1797) und Lunéville (1801) war es absehbar: das Ende des Reiches, das weder „Heilig" noch „Römisch" war, wie seine Verächter schon zeitgenössisch feststellen zu müssen glaubten. Der Kaiser selbst sprach in seinem fatalen Manifest vom 6. August 1806 auch nur vom „Deutschen Reich". Chuzpe, Arroganz und eine gehörige Portion Ignoranz waren ohnehin an der Tagesordnung – das galt für nahezu alle dramatis personae, und niemand, angeblich auch Goethe nicht, (Gerhard Müller) weinte dem Reich eine Träne nach. Die durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 betroffenen Fürstlichkeiten hatten ihre Schäfchen so oder so im Trockenen, und ob den geistlichen Schäfchen, sprich den katholischen Untertanen, ihre Hirten abhanden kamen, war ihnen höchst gleichgültig. Ganz richtig bezeichnet Manfred Heim den Untergang der Reichskirche als eine welthistorische Zäsur, und obwohl er versöhnlich davon spricht, das Ende sei auch ein Neuanfang gewesen, bleibt doch die Mutation der Reichskirche zur Papstkirche eine tausendjährige Regression, schlichter: eine Katastrophe.

Dieses aus einer Ringvorlesung der Katholischen Akademie in Bayern hervorgegangene Buch kann schon seines knappen Umfangs wegen immer nur andeuten, und vieles ist nur Referat aus größeren Arbeiten, vieles allzu bekannt, als dass man es noch einmal erzählen müsste, aber in einer Ringvorlesung muss man wohl. Wie üblich, stehen neben gehaltvollen eher belanglose Vorträge; manchmal wirkt das eine oder andere unfreiwillig komisch, so wenn die Krönung Friedrichs I. vom 18. Januar 1701 in „Ostpreußen" stattfand, der Spanische Erbfolgekrieg mitten in die Schlesischen Kriege Friedrich II. gerät, oder das berühmte Nipper-

deyzitat von Napoleon der „am Anfang" stand, nun plötzlich lautet: „Am Ende stand Napoleon". Das alles ist (leider) nicht als postmoderne Raffinesse gedacht, sondern es handelt sich nur um schlichte handwerkliche und damit peinliche Fehler, die den Herausgebern eigentlich hätten auffallen müssen.

Ohne alle Beckmesserei: Insgesamt entsteht ein Panegyricum des Alten Reichs. Was seit Otmar von Aretin communis opinio, wird hier noch einmal überhöht (was wohl dem Jubiläumscharakter geschuldet ist): Ob die Rechts-Friedens- oder Religionsordnung: Früher, im Heiligen Römischen Reich, war alles besser! „Auch wir haben parlamentarische Traditionen", verkündet Johannes Burckhardt nicht ohne Stolz und meint das Alte Reich. Apart sein Gedanke, dass der Reichstag nur deswegen diese, nennen wir sie „vordemokratische", Funktion erfüllen konnte, weil er eben nie „fertig" wurde und eben deswegen „immerwährend" tagen musste. Auf dem Feld des Rechts sah es nicht anders aus: 61 000 nicht erledigte Prozesse sorgten 1772 dafür, dass das Reichskammergericht ständig präsent sein musste, und das gilt auch für die ewigen Tricks des Corpus Evangelicorum auf den und dem Reichstag, was die dort versammelten Diplomaten nie zur Ruhe kommen ließ. Und die „laufende Reichsarmee" (Treitschke) bei Rossbach, die keinem der Autoren auch nur eine Erwähnung wert ist, spricht eher für die prinzipielle Friedfertigkeit des Reiches denn für seinen Militarismus. Durchgängig werden dem Kaiser zu allen Zeiten mehr Macht und Einfluss bescheinigt, als die kleindeutsche Geschichtsschreibung es je zugestanden hätte. Umso unverständlicher bleibt sub specie aeternitatis (des „4. Reiches" nach Daniel 2) das Verhalten Franz II.: Alle Redner drücken sich um die entscheidende Frage: Warum gab Franz II. dem Talmi-Kaiser Napoleon nach, gerade wenn der sich als Nachfahre Karls des Großen stilisierte? Natürlich werden die üblichen entschuldigenden Gründe ins Feld geführt – begreiflich wird dieses millenare Versagen dadurch nicht, und es ist auch schade, dass kein Autor auf den harten theologischen Aspekt der Ereignisse eingeht, dafür auf die weichen katholischen und evangelischen „Mentalitäten" (Dominik Burkard). Nur einmal, eher nebensächlich, wird auf das Wort „heilig" im Namen des Gebildes verwiesen, das man zum Teufel schickte, (Peter Claus Hartmann) und die Rolle Dalbergs nur unter diplomatischen Gesichtspunkten gesehen, (Gottfried Mraz) obwohl dessen Denken und Handeln doch eng mit dem theologischen Problem verknüpft war – und es noch eine Weile blieb.

Eckernförde *Michael Salewski*

Donati, Claudio, Flachenecker Helmut (Hrg.): Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze. Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen. Istituto trentino di cultura. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 16, Società editrice il Mulino, Bologna, 2005, 337 S., Kart., ISBN 3-428-11978-9.

Der Sammelband, Resultat einer 2003 in Brixen stattgefundenen Tagung, versucht erfreulicherweise, die bisher auch im Jubiläumsjahr weitgehend auf Deutschland beschränkte Diskussion um die Säkularisation auf andere Räume, in diesem Fall Italien, auszuweiten. Jeweils rund die Hälfte der Beiträge sind in deutscher, die anderen in italienischer Sprache. Die ersteren eröffnet H. Klueting mit einem umfassenden Überblick der Säkularisationen in Deutschland seit dem 16. Jahrhundert. K. Andermann versucht einmal mehr, die geistlichen Staaten vor dem noch heute (H.-U. Wehler) geäußerten Vorwurf der „Rückständigkeit" zu retten. Das scheint mir im Ansatz falsch, denn die Messlatte ist dabei naturgemäß die der „Fortschrittler", der Aufklärer und Säkularisierer. Abgesehen davon, dass längst nicht alle geistlichen Fürsten auf den Modernisierungszug aufsprangen, wäre vielmehr zu fragen, worin denn, auf allen Ebenen, die besondere, „Reformen" wenig begünstigende Eigenart dieser staatlichen Gebilde bestanden hätte. Damit würde vielleicht auch neues Licht auf die im RDHS gipfelnden Vorgänge fallen. H. Flachenecker betrachtet die Vorgänge im fränkisch-bayerischen Raum etwas genauer. Interessant und neu ist die sozialgeschichtliche Studie von William D. Godsey, Jr., der die Folgen der Säkularisationen für die Versorgungspolitik der österreichischen Hocharistokratie beleuchtet. Sie waren einschneidend, allerdings gab es für die Männer gewisse Kompensationen in der wachsenden Bürokratie und im Militär. E. Gatz weist kurz, aber prägnant darauf hin, dass entgegen einer oberflächlichen Meinung auch die Pfarrei von der Säkularisation betroffen war, allerdings eher in positivem Sinne einer Ausschaltung der geistlichen Konkurrenz seitens der Orden. Diese und ähnliche Probleme werden dann von D. Burkard unter dem Titel „Ekklesiale und ekklesiologische Folgen der Säkularisation" abschließend systematisch aufgelistet und zu beantworten versucht.

Bei den italienischen Beiträgen zeigt sich sofort, dass hier von einem viel weiteren Begriff ausgegangen wird; die begriffliche Trennung von „Säkularisation" und „Säkularisierung" kennt die italienische Sprache nicht. Dazu

äußert sich C. Donati in seiner Einleitung des Bandes. G. dell' Oro stellt in einem umfassenden Aufsatz die im Herzogtum Mailand schon unter den Visconti entstandene, später auch in Piemont übernommene Einrichtung des „königlichen Ökonomats" (economato regio) vor. Ursprünglich, wie der Name sagt, vor allem mit finanziellen Problemen (Vermögensverwaltung während Vakanzen, Einziehung von auch dem Klerus auferlegten Steuern usw.) beschäftigt, wurde diese Behörde, wenn auch nicht in kontinuierlichem Vorgang, der Schuh in der Türe, mit dem der Staat (insbesondere durch das Placet) seinen Einfluss auf die Kirche ausweitete und ihre Rechte aushöhlte. Infolgedessen war sie ein dauernder Zankapfel zwischen der Kurie und dem Senat bzw. Gouverneur. Die Schlussfolgerung des Autors, die Behörde hätte in Mailand (im Gegensatz zu Piemont) im 18. Jahrhundert an Einfluss verloren, kann ich nicht ganz teilen; allerdings gingen die Aufgaben des „regio economo" dann 1765 auf die von Maria Theresia eingeführte „Giunta ecclesiastica" (welcher der bisherige Ökonom angehörte) über. E. Brambilla befasst sich mit zwei geistlichen Gerichten, nämlich der Inquisition und dem Offizialat, und ihrer Beschränkung bzw. Abschaffung durch die Reformen in den habsburgisch regierten Territorien. Mit ihrer Auffassung, die Inquisition sei eine mächtige Institution gewesen, steht sie in Widerspruch zu der vor allem von Andrea del Col und John Tedeschi initiierten und von ihr ignorierten neueren Forschung zum Thema. Hingegen wird man ihre Auffassung zu den säkularisierenden Tendenzen der josephinisch-leopoldinischen Reformen teilen können. D. Montanari stellt in einem luziden Beitrag die Person des Erzbischofs von Brescia (1728–1755) Kardinal Angelo Maria Querini vor. Im Grunde genommen ein post-innozenzianischer innerkirchlicher Reformer, hatte er doch auch das Vorbild der deutschen Fürstbischöfe vor Augen, wie insbesondere seine enorme Bautätigkeit zeigt. Neben einer neuen Domkirche entstand so eine prächtige Bibliothek, die er aber dann samt einer Stiftung für den Unterhalt der Stadt zur öffentlichen Benutzung vermachte, was zu Differenzen mit seinem Amtsnachfolger führte, womit indirekt ein Bezug zur Säkularisation gegeben ist. Konkrete Säkularisationsvorgänge kann man in Venedig in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beobachten. G. del Torre zeigt sie am Beispiel der Diözese Ceneda, welche, wie viele andere geistliche Körperschaften auf dem Gebiet des alten Patriarchats Aquileia noch allerhand weltliche Rechte innehatte. Nun aber entzog sie die Republik jenen und übte sie direkt oder indirekt selber aus, ebenso wie sie in (nicht immer harmonischer) Zusammenarbeit mit Habsburg die diözesanen Grenzen mit den staatlichen zur Deckung brachte. Ausführende Behörde dieser wie noch vieler anderer „josephinischer" Maßnahmen war eine 1766 neu geschaffene „Deputazione ad pias causas", ganz analog zu Österreich. Voll im Säkularisationsprozess stehen wir dann bei U. Mazzone, welcher die Ereignisse im revolutionären „triennio" 1796–99 in der zum Kirchenstaat gehörenden Legation Bologna und kurz auch in den anderen Legationen schildert. Alle weltlichen Befugnisse des Legaten, des päpstlichen Statthalters, endeten beim Einmarsch der Franzosen. Der hohe und niedere Klerus arrangierte sich in der Regel politisch mit den Besatzern und suchte im rein kirchlichen Bereich zu retten, was zu retten war. Ein Ausdruck dafür ist die verschieden gelöste Frage, inwieweit die rasch einander folgenden neuen Republiken katholischen Charakter haben sollten. Interessant ist, dass die Leute sich zwar weigerten, die üblichen Freiheitsbäume aufzustellen, die Einsetzung der neuen Herrschaftsträger aber wie ehedem mit allem kirchlichen Pomp erfolgte. M. Nequirito untersucht die stürmischen Zeiten am Beispiel des Fürstbistums Trient. Säkularisationsversuche gab es durch Druck der Habsburger schon längst vor 1803. Die Lage wurde dann spannend, als das Tirol mit Trient nach vorübergehender französischer Besetzung 1806 an das von Montgelas geleitete Bayern fiel und sich damit der Bischof plötzlich wieder an der Seite der Habsburger und des Volkes gegen die fremden Mächte fand. A. Trampus' auf neuen Quellen beruhende Kurzbiographie des Exjesuiten Sigismund von Hohenwart, der nach Unterrichtstätigkeit in Florenz, u. a. des späteren Kaisers Franz 1803, zum Erzbischof von Wien aufgestiegen war, führt bereits in die Zeiten der Restauration. Hohenwart war eine Figur, die sich geschickt den Konjunkturen anzupassen verstand, indem er sich weder einer radikalen Aufklärung noch einer blinden Reaktion ergab.

Den Lesern des Bandes wäre, worauf die Herausgeber leider verzichtet haben, mit Zusammenfassungen am Ende der Artikel in der jeweils anderen Sprache sicher sehr gedient gewesen (aus diesem Grunde wurden hier die italienischen Beiträge etwas ausführlicher vorgestellt). Ob das Ziel, die Diskussion über die Sprachgrenzen hinaus zu erweitern, erreicht werden konnte, hätte sich in der Diskussion erweisen müssen, die aber hier ebenfalls nicht zusammengefasst wurde. Platz dafür wäre vorhanden gewesen, wenn man die weit ausgreifenden allgemeinen Überlegungen von P. Prodi am Schluss weggelassen hätte. Denn diese sind in deutscher Sprache bereits einmal

erschienen, nämlich im Schussenrieder Tagungsband (Peter Blickle/Rudolf Schlögl, Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Epfendorf 2005, S. 21–36).

Ursellen/Bern *Peter Hersche*

Klieber, Rupert, Hold, Hermann (Hrg.): Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes. Wien: Böhlau-Verlag, 2005; 252 S., Geb., ISBN 3-205-77310-1.

Rupert Klieber und Hermann Hold, habilitierte Lehrende am Institut für Kirchengeschichte der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, sind die Herausgeber eines Sammelbandes, der Dokumentation eines gleichnamigen Symposiums und gleichzeitig Festschrift zum 65. Geburtstag des Institutsvorstandes *Universitätsprofessor Karl Heinz Frankl* ist.

Im ersten Abschnitt des Buches erläutert *R. Klieber* die Entwicklung des Ansatzes der „Alltagsgeschichte" von ihren Anfängen zu Beginn der 1980iger Jahre bis zur Gegenwart. Er kann zeigen, dass der wissenschaftliche Trend zur Methodenvielfalt auch die Kirchengeschichte erreichte.

Arnold Angenendt gibt in seinem Beitrag einen höchst informativen Überblick über die Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. Souverän werden die Ansätze beginnend bei den „Klassikern" Bihlmeyer-Tüchle über Hubert Jedin bis zu neueren Versuchen einer Gesamtdarstellung wie z. B. Guy Bedouelle referiert. Die Ausführungen machen deutlich, wie sehr sich im Laufe der Epochen durch neu aufkommende Fragestellung auch neue Deutungen der Geschichte ergaben.

Der zweite Abschnitt des Buches bringt Einzelbeiträge zu verschiedenen Aspekten kirchlicher Alltagsgeschichte. *Franz Glaser* beschäftigt sich mit christlichen Motiven auf spätantiker Kleidung, *Wolfgang Wischmeyer* referiert methodische Fragen zu archäologischen Funden auf dem Hemmaberg in Kärnten. *Christine Tropper* bringt interessante Fälle des Gurker geistlichen Gerichts in der frühen Neuzeit. *Alexander Kollers* Beitrag zeigt, dass Alltag kein dem Proletariat vorbehaltener Begriff ist, sondern dass auch kirchliche Diplomaten – in oft heikler politischer Umgebung – ihren „Alltag" zu bewältigen hatten. *Peter Bernhard Steiner* recherchiert den am Beginn des 17. Jhdts von Passau ausgehenden und sich weit verbreitenden Mariahilf-Kult und seiner Bedeutung für die Alltagsreligiosität der Bevölkerung während der Barockzeit. *Rudolf Leeb* untersucht konkrete Überlebensstrategien von „Geheimprotestanten" und ihrer Praxis des alltäglichen Zusammenlebens mit der katholischen Umwelt. *Victor Conzemius'* Beitrag beschäftigt sich mit dem Ultramontanismus am Beispiel der Schweiz und zeigt, dass die dort lokalisierte Formation von Katholizismus nicht als romgesteuerte Bewegung, sondern als eine Widerstandsbewegung in der Diaspora zu sehen ist. *France M. Dolinar* und *Vincenc Rajsp* bringen slowenische Bezüge: Ersterer die Person Erzbischof Anton Vovks (1900–1963) und Zweiterer den besonders gelagerten Glaubens- und Kirchenalltag in Slowenien in der Nachkriegszeit von 1945 an bis in die jüngste Zeit (1990). *Manfred Eder* beschreibt das Flüchtlings-Pionierprojekt des Waldsassener Stadtpfarrers Joseph Wiesnet während der Jahre 1945 – 1947. *Ernst Hanisch* widmet sich der Frage „Der Priester als Mann" und thematisiert die Konnotationen von Männlichkeit und Sexualität für den Klerus des 20. Jahrhunderts. Dabei spannt er den Bogen der Selbstbilder vom geistigen Krieger über den geistlichen Vater hin zum zölibatären Priester, dessen Ehelosigkeit nicht unbedingt immer Keuschheit bedeuten muss.

Im dritten – abschließenden – Abschnitt des Buches untersucht *Hermann Hold* die Relevanz der Alltagsgeschichte und kommt zum Schluss, dass sich gerade im Aufgreifen des religiös/kirchlichen Alltags Gottes Wirken in dieser Welt entdecken lässt. *R. Klieber* sieht das Verdienst der religiösen Alltagsgeschichte darin, Anwalt a) des Konkreten, b) der Vielfalt bzw. Fremden und c) der kleinen Leute zu sein.

Man mag diskutieren, ob alle Beiträge des vorliegenden Bandes explizit der Alltagsgeschichte zuzurechnen sind, oder ob sie wie z. B. der Beitrag über die methodischen Fragen zu den archäologischen Funden auf dem Hemmaberg in ihrer Spezialität nicht für etwas stehen, was es schon immer gab. Es wird aber durch die Summe der Beiträge verdeutlicht, dass diese neuen Ansätze von Geschichtsforschung den institutionenfixierten Blick geweitet und – egal ob unter dem Segel der Alltagsgeschichte, der Historischen Anthropologie od. ähnlichem – Geschichte neu „geerdet" haben. Alltagsgeschichte kann – und will – kein Absolutum sein. Es besteht eine begründete Beziehung zwischen den großen Entwürfen der Historiographie und jenen der Alltagsgeschichte. Was die eine an analytischer Kraft zur Periodisierung auszeichnet, vermag die andere dank ihres mikroskopischen Blicks: dem vermeintlichen Defizit bloß indivduellen Erlebens ein Stück überindivuelle Erfahrung abzugewinnen.

Linz *Helmut Wagner*

Neuzeit

Plongeron, Bernard: Des Résistances religieuses à Napoléon (1799–1813) (= Mémoire chrétienne au présent), Paris (Letouzey et Ané) 2006, 361, ISBN 2-7063-0237-2.

Dieser Band thematisiert die religiösen Widerstände, die vom gespalteten Klerus – konstitutionellen Bischöfen und Eidverweigerern – geleistet werden, im Rahmen des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum. Innerhalb der gallikanischen Strömungen reagierten bischöfliche Anhänger des Ancien Régime anders als die Befürworter des Konkordats von 1801. Anhand dieser Widerstände zeichnet der Autor die 1803 zwischen Napoleon und Pius VII ausgebrochene Krise, das Scheitern des nationalen Konzils im Jahre 1811 und das Scheinkonkordat 1813.

Diese Themen wurden bisher kaum von der traditionellen Historiographie abgehandelt (Latreille 1949; Leflon 1903). Darüber hinaus analysiert man sie immer unter der Perspektive der Ereignisgeschichte. Jedoch versucht die neue Historikergeneration die Bedeutung des Konkordats von 1801 und dessen Folgen neu zu interpretieren (Vgl. Boudon 2002). Die Auswirkungen des Konkordats und die daraus resultierenden Widerstände werden nicht nur innerhalb der französischen Republik, sondern in ihren gesamteuropäischen Zusammenhängen dargestellt. Auch wenn der Autor sich in mancherlei Hinsicht auf die klassische Historiographie beruft, gehört der Band zu dieser Forschungsrichtung. Plongeron will nämlich die religiöse Geschichte des Empire innerhalb der politischen, Verwaltungs- und Militärgeschichte schreiben.

Der Band besteht aus Artikeln, die in verschiedenen Zeitschriften und Kolloquienberichten erschienen; drei davon (Kapiteln III, IV, IX) sind unveröffentlicht. Das Buch legt die Auseinandersetzung mit Kirchengeschichte von Bernard Plongeron dar. Plongeron ist Forschungsleiter im C.N.R.S und emeritierter Professor für Kirchengeschichte im Pariser Institut Catholique. Er widmete seine Karriere der Erforschung der religiösen Geschichte während der französischen Revolution und des Empire.

Zunächst befasst sich der Autor mit folgenden Fragen: Wie stehen die Verhältnisse zwischen Rom und dem Kaiser? Worauf zielt die kaiserliche Politik im religiösen Bereich und wie lässt sich diese erklären? Wie werden dabei das Konkordat und dessen Organische Artikel („articles organiques") von Napoleon instrumentalisiert? Laut dem Autor wurde das Konkordat von Anfang an in Frage gestellt und durch die divergierenden Interessen von Gallikanern und Kaiser einerseits und Rom andererseits entkräftet. Der kaiserliche Gallikanismus stehe außerdem nicht mehr in Übereinstimmung mit demjenigen der ehemaligen konstitutionellen Bischöfe, die nun zum Konkordatspersonal gehörten.

Dann werden Bedeutung und Tragweite der symbolischen Darstellung von Napoleon als neuem Cyrus im Konkordat skizziert. Daneben werden Reaktionen und Positionierung des Klerus und dessen Widerstände hervorgehoben. Dies konstituiert ein Element von Plongerons Hauptthese, laut der die Gewalt gegenüber der Kirche, dem Papst und den Gläubigen, über Bischöfe und organische Artikel den roten Faden religiöser Widerstände im Empire darstellt. Aufgrund dieser geistlichen Widerstände eskaliere die Gewalt.

In einem letzten Schritt fragt der Autor nach der Datierung des Bruches zwischen Napoleon und der römischen Kirche und fällt somit zurück in die alte Forschungsdebatte der kaiserlichen Historiographie.

Die Lektüre des Bandes verlangt dem Leser einiges an Geduld ab, zumal der Text an manchen Stellen Längen hat und einige Abschnitte – Nachteil des Sammelbandes – redundant sind. Positiv hervorzuheben ist die klare chronologische Struktur der Publikation, welche die gedankliche Arbeit des Autors ersichtlich macht. Insgesamt handelt es sich um einen wichtigen Überblick auf das Gesamtwerk eines bedeutenden französischen Kirchenhistorikers und um einen wichtigen Beitrag zur religiösen Geschichte der französischen Revolution und des Empire.

Tübingen *Laure Ognois*

Wolf, Hubert (Hrg.): Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814–1917. Einleitung 1814–1917, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2005, 429 S., Geb., 978-3-506-72950-0.

Band I: Römische Bücherverbote, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2005, 604 S., geb. ISBN 978-3-506-71722-7,

Band II: Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814–1917. Indexkongregation 1814–1917 (Zwei Teilbände)", Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2005, geb., 1087 S., ISBN 978-3-506-71387-6,

Band III: Prosopographie (Zwei Teilbände)", Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2005, 1636 S., ISBN 978-3-506-71386-8,

Registerband, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2007, XLI, 286 S., Geb., 978-3-506-72951-4.

Die hoch verdienstvolle Edition, die hier mit einer gewissen Verspätung anlässlich des Erscheinens des Registers angezeigt wird, befasst sich in acht Bänden mit der Zensurtätigkeit der römischen Inquisition und Indexkongregation. Hubert Wolf, der als Herausgeber seit 1992 mit einer Sondergenehmigung des damaligen Präfekten des Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., an den Beständen forschen konnte, hatte somit den entscheidenden Expertise-Vorsprung, als die Archive beider Dikasterien 1998 im Vorfeld des Milleniums mit ihren Beständen von 1542 bis 1922 überraschend der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.

Dabei hatten die ursprünglichen Forschungsideen Wolfs ohne diese Archivalien auskommen sollen und müssen. Im Rahmen des Frankfurter Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" war es zunächst darum gegangen, die Einlösung des frühneuzeitlichen Anspruchs beider Behörden, das europäische Wissen umfassend zu kontrollieren, wissenschaftlich zu überprüfen und zu dokumentieren. Erst die allgemeine *Apertura* ermöglichte und forderte die Herauslösung des Projekts aus dem Frankfurter Wissenskolleg und die Transferierung nach Münster. Die DFG hat diese zu Recht als „herkulisch" bezeichnete Aufgabe großzügig gefördert und wird es angesichts der bemerkenswerten Produktivität der Münsteraner Arbeitsgruppe sinnvollerweise auch weiterhin tun.

Angesichts der schlechten Verzeichnung und damit eingeschränkten Benutzbarkeit der Archivalien war nun in der Tat Grundlagenforschung zu leisten: Wolf und seine Arbeitsgruppe gründeten sie auf drei Säulen, deren Ergebnisse in den hier angezeigten acht Bänden seit 2005 publiziert wurden:

Die erste Säule ging unmittelbar aus den Frankfurter Vorarbeiten hervor. Sie dokumentiert vollständig die sog. **Bandi**, großformatige Urteilsplakate, mit denen die Dikasterien die Verurteilung von meist sechs bis acht Werken durch Anschlag an prominenten römischen Kirchentüren und auf dem Campo dei Fiori bekannt machten. Kleinformatige Duplikate waren für den Versand an die jeweils für Autoren und Drucker zuständigen Nuntien, Bischöfe oder Universitäten vorgesehen. Phasenweise integrierte man diese Bandi dann alphabetisch in neue Indexausgaben in Buchform. Die Aufarbeitung der Bandi ist deswegen so verdienstvoll wie aufwändig, weil erstmals die Verurteilungen in ihrem zeitlichen Umfeld verzeichnet wurden und weil im Projekt eine unendliche Mühe auf den jeweils genauen bibliographischen Nachweis der oft nur sehr kursorisch bezeichneten verurteilten Werke verwandt wurde. Für die Einschätzung des Zensurverfahrens ist die Kenntnis der konkreten Ausgabe, nach der ein Buch (evtl. in Übersetzung) inkriminiert wurde, von erheblicher Bedeutung.

Die zweite Säule stellt die **Prosopographie** dar. Sie ermittelt und präsentiert Namen, Biogramme, Schrifttum und Zensurtätigkeit der Akteure detailliert. Wolf konnte hier auf eine über Jahrzehnte akribisch zusammengetragene, etwa 3.000 Personen erfassende Datenkartei des früheren Limburger Diözesanarchivars Herman H. Schwedt zurückgreifen, dessen minutiöse Sammel- und Recherchearbeit dementsprechend verdient durchgängig gewürdigt wird. Erst die Prosopographie macht aus einer „seelenlosen Verdammungsmaschine" ein Ensemble identifizierbarer Gruppen und Einzelpersonen, macht klassische Karrieren, Ordenszugehörigkeiten, inhaltliche und thematische Ausrichtungen, Parteiungen etc. erkennbar.

Während sich die Arbeiten zu diesen beiden ersten Säulen auch ohne das Archiv von Indexkongregation und Inquisition weit hatten vorantreiben lassen, konnte die dritte Säule erst nach der *Apertura* errichtet werden. Ein **Systematisches Repertorium** erschließt sämtliche Zensurfälle, die in beiden Behörden je verhandelt wurden, insbesondere also auch jene, denen keine Verurteilung folgte und die aufgrund der sprichwörtlichen Geheimhaltung beider Dikasterien bestenfalls als Gerücht nach außen gelangten. Damit stellt das Repertorium nun das eigentliche Kerngeschäft des Forschungsunternehmens dar, dem die Bandi-Edition und die Prosopographie zu- und untergeordnet wurden. Herausgeber und Bearbeiter/-innenteam haben alle drei Systematisierungsbereiche hervorragend mit einander vernetzt, u. a. auch dank innovativer EDV-Entwicklungen im Datenbank-Bereich, so dass sie sich wechselseitig erschließen.

Das aufwändig gestaltete **Register** erschließt die strukturierte Edition in mustergültiger wie benutzerfreundlicher Weise und verschafft einen sehr raschen und präzisen Zugang zu den Bandi-, Prosopographie- und Repertoriumsbänden.

Separat veröffentlicht werden im Rahmen des Großprojektes die Aufarbeitungen einzelner prominenter Zensurfälle (Ranke, Heine, Rosenberg etc. – hierzu wurden Rezensionen in dieser Zeitschrift separat vergeben, teils bereits gedruckt).

Die von vornherein viersprachig publizierte Einleitung (deutsch, englisch, italienisch, spa-

nisch) bietet eine kurze Zusammenfassung der Indexgeschichte seit 1542, als, aufbauend auf regionalen Indices und Buchhandels- oder Buchmessekatalogen, protestantische Autoren pauschal inkriminiert wurden. Erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts setzte sich eine Indizierung Buch für Buch durch; die Indexreform von 1753 implementierte erstmals eine wirkliche Behördenstruktur und ein entsprechendes Verfahren, auch wenn dieses bis zum Ende des 19. Jahrhunderts mit zahlreichen Unvollkommenheiten behaftet blieb, die – natürlich – dem Herausgeber und den Bearbeitern ihre Edition erheblich erschweren mussten. Die Indexkongregation, auch personell dürftig ausgestattet, blieb stets die kleine und unbedeutendere Schwester des *Sanctum Officium* der Inquisition, obwohl sie die Masse der Zensurfälle verhandelte, während dies für die Inquisition nur eine Aufgabe unter vielen darstellte.

Zudem beschreibt die Einleitung plausibel das im 19. Jahrhundert weitgehend standardisierte Zensurverfahren, an dem vom Sekretär über die Konsultoren und Gutachter bis hin zu den Relatoren und Kardinälen etwa 50 Personen jährlich beteiligt sein konnten. Auch die meist im unmittelbaren Umfeld der beanstandeten Autoren agierenden Denunzianten werden greifbar, nicht zuletzt die Unterschiede, die zwischen prominenten und marginalen, katholischen und nicht katholischen Verfassern gemacht wurden.

Darüber hinaus enthält die Einleitung vor allem eine detaillierte Gebrauchsanweisung für Bandi-Edition, Prosopographie und Systematisches Repertorium, darin integriert eine penible Rechenschaftslegung der wissenschaftlichen Vorgehensweise und der Kriterien, nach denen sie erstellt wurden. Der Ertrag ist deshalb so hoch, weil sich darin die Behördenstrukturen wie die Bedingungen der Archivbenutzung ebenfalls genau abbilden.

Gegenüber den Standardwerken von Reusch, Hilgers und de Bujanda hat die hier vorgelegte Edition zudem den erheblichen Vorteil, die Zensurtätigkeit umfassend, zeithistorisch kontextualisiert und personengeschichtlich vernetzt als unmittelbare Voraussetzung zukünftiger Archivarbeit präsentieren zu können. Überall ist die große Sorgfalt ablesbar, mit der darauf geachtet wurde, dass auch entlegene Sonderfälle auffindbar eingearbeitet wurden, mit der man die Bestände von Indexkongregation und Inquisition zur Buchzensur mit anderen Archivbeständen abglich, mit der man personen- und buchgeschichtlichen Details und Besonderheiten des Verfahrens nachspürte. Während die Forschung bislang dem 16. und dem 20. Jahrhundert (Index und Inquisitionen, Modernismuskrise) die meiste Aufmerksamkeit widmete, wird hier zunächst das „lange" 19. Jahrhundert von der nachnapoleonischen Zeit ab 1814 bis zur einschneidenden Eingliederung der Indexkongregation als Unterabteilung in das Sanctum Officium 1917 behandelt. Eine rückwärts arbeitende Fortsetzung für das 18. Jahrhundert und die früheren Phasen ist in Arbeit bzw. in Vorbereitung, wird sich freilich mit ganz neuen quellenkritischen und verfahrenstechnischen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen haben. Die allerorten erkennbare Gewissenhaftigkeit der Arbeitsweise, welche die Kriterien laufend dem Entwicklungsprozess der Quellenrecherche angepasst hat, dürfte sich hier erneut glänzend bewähren.

Nun wird man freilich auch nicht außer Acht lassen können, dass auch die bedeutendste Grundlagenforschung der evaluierenden Einschätzung bedarf. Das Thema „Inquisition" (dem das Thema Index oft stillschweigend inkorporiert wird) hat stets durch die Nennung hoher Opferzahlen Interesse und Schauer auf sich gezogen, weil diese im politischen, gesellschaftlichen und konfessionskulturellen Diskurs der Neuzeit erheblichen instrumentellen Wert besaßen. Das Ziel dieses Langzeitprojektes war von Beginn an, dass „die Zeit der Spekulationen, Legendenbildungen und Vorurteile endgültig der Vergangenheit angehören und historisch fundiertes Wissen über verbotene und nicht verbotene Bücher ihre Stelle treten" sollte (Einl. S. 10; freilich werden auch Daten zur spanischen Inquisition, also nicht dem eigentlichen Arbeitsgebiet der Münsteraner Gruppe, genannt [Einl. S. 12], die in den jüngeren Überblicksdarstellungen, beruhend auf dem aktuellen Stand der Detailforschung, als negative Mythologisierungen zurückgewiesen werden [vgl. Schwerhoff 2004, Angenendt ²2007]). Was leider in der Einleitung (noch) fehlt, sind erste kursorische Auswertungen (vgl. demnächst die Rezension zu ersten Ansätzen in: Hubert Wolf, Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München 2006). Solche Evaluationen müssten vom selbst gestellten Anspruch der römischen Dikasterien ausgehend den Erfolg der Bemühungen thematisierten, das veröffentlichte Wissen auf seine Kompatibilität mit der Glaubenslehre römischer Katholizität hin zu prüfen und ggf. (mindestens für Katholiken) unschädlich zu machen. Hat die Buchzensur eigentlich auftragsgemäß funktioniert?

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die bei Lektüre der Einleitung und kursorischer Durchsicht der Edition deutlich zu Tage tretende Arbeitsweise beider Zensurbehörden, deren routinierte bürokratische Leidenschaftslosigkeit und deren publizierte Er-

gebnisse Herman H. Schwedt, hoch verdienter Vorarbeiter des Projekts, als schlichtweg „lakonisch" gekennzeichnet hat. Die allgegenwärtige Unachtsamkeit, Zufälligkeit und Nachlässigkeit (vgl. z. B. die Hinweise in der Einl. S. 62, 63, 111) zeigt: Die Behörde arbeitete kalt, nicht heiß, und war in ihrer Effizienz schon durch ihre Struktur erheblich eingeschränkt. Wer Lektüre und Denken ernsthaft und nachhaltig beeinflussten wollte, hätte offenbar mehr Energie daransetzen müssen.

Bemerkenswert ist daher auch das Ergebnis: Zwischen 1814 und 1917 indizierten 247 Bandi jeweils 6–8 Werke (Einl., S. 47), erarbeitet in etwa 225 Sitzungen der Indexkongregation, während die Inquisition wöchentlich tagte, aber auch ganz andere Materien verhandelte. Insgesamt kamen deutlich mehr als 3.000 Titel zur Verhandlung (Einl., S. 105), woraus man wird schließen dürfen, dass zwischen 40 und 45% der Verfahren ohne Indizierung endeten, verursacht im besten Fall durch Freispruch, im schlechtesten durch jahre-, gar jahrzehntelanges Versanden. Man wird aber auch schließen dürfen, dass es Inquisition und Indexkongregation nicht gelang, im Vergleich zu dem, was allein in Europa faktisch (und auch gegen den Katholizismus oder außerhalb seiner Glaubenslehren) publiziert wurde, mehr als einen verschwindend geringen Anteil wirklich zu zensieren. Wie viel davon auf evangelische und katholische Autoren, auf Theologie und Philosophie, unter den Geisteswissenschaften insbesondere auf die Leitdisziplin Geschichte, auf Recht und Naturwissenschaften, auf Literatur und auf anderes entfiel, wird die zukünftige Detailforschung zeigen.

Zudem überrascht doch die Wahllosigkeit der Verurteilungen, nicht in der Zufälligkeit, mit der sie an irgendeiner Stelle blitzartig einschlugen, sondern vor allem in der schwer nachvollziehbaren Nachlässigkeit, mit der man an zentralen Figuren der europäischen Geistesgeschichte schlicht vorbeiging, obwohl sie die Wissenskultur fundamental mit prägten: Das Œuvre Friedrich Daniel Schleiermachers, Max Webers, Adolf von Harnacks, Ernst Troeltschs – um nur wenige Vertreter der deutschen Wissenschafts-, insbesondere protestantischen Theologiegeschichte zu nennen, deren erheblichster Einfluss auf die westliche Christentumsgeschichte von einer Art war, der dem Römischen Lehramt kaum recht sein konnte – das kannte in Rom offenbar niemand. David Friedrich Strauß' „Leben Jesu, kritisch bearbeitet" hingegen wurde 1838 indiziert. Verboten wurde der Zoologe Erasmus Darwin, sein Enkel Charles Darwin, dessen Schriften die christliche Schöpfungslehre weit nachhaltiger und öffentlichkeitswirksamer zur Diskussion stellen sollten, hingegen nicht. Systematische Gegenrecherche, welche nicht nur die Indizierungen, sondern auch die Lücken der Indizierung beschriebe, würde von den hohen Ambitionen der Behörde möglicherweise vergleichsweise wenig übrig lassen und ein frappierendes Maß dessen zu Tage fördern, was man neudeutsch „Vollzugsdefizit" nennt.

Dennoch wären die hier in ihren Grundlagen so hervorragend erschlossenen Aktivitäten der römischen Buchzensur als zahnloser Papiertiger wohl falsch eingeschätzt, spiegeln sie doch v. a. auch die kirchenpolitischen Kämpfe innerhalb des Katholizismus mit Verurteilungen von Wessenberg, Hermes, Günther, Loisy bis hin zu nicht wenigen bislang weniger prominenten Namen. Zudem wurde der akademische und literarische Rezeptionshorizont von Katholiken nicht unerheblich eingeschränkt, und zwar bemerkenswerterweise vor allem durch die Gläubigkeit und Gehorsamsbereitschaft, die den Unterlassungsforderungen kirchenintern entgegengebracht wurde, so einfach es offenbar auch immer war, in begründeten Fällen umfassende Dispensen zu erhalten. Und für betroffene katholische Autoren war schon das Gerücht eines Verfahrens, um so mehr die tatsächliche Verurteilung, oftmals eine biographische Katastrophe.

Eine der interessanteren Diskussionen wird sich darum sicherlich auch an der Frage entzünden, inwieweit die vom Herausgeber vorgeschlagene, aber nicht weiter ausgeführte Unterscheidung von „Tätern" und „Opfern" römischer Buchzensur (Einl. S. 116) auf Dauer tragfähig ist. Dass die Erforschung der Akteursperspektive erstmals überhaupt möglich wird, ist in diesem Zusammenhang besonders zu begrüßen. Aber für deren hinreichende Qualifizierung als „Täter" (by the way: ist das eine historisch-empirische oder eine ethische Kategorie?) müsste deren ‚innere' Geschichte erst noch geschrieben werden: die Geschichte ihrer Sozialisation, Ausbildung, sozialen Position und Mentalität, ihres Kirchenbildes und ihrer theologischen Selbstpositionierung. Auch für die „Opfer" der wissenskulturellen Bevormundung machte es einen erheblichen Unterschied, ob sie und ihr Umfeld bzw. ihre wissenschaftlichen, in der Regel theologischen oder philosophischen Nachfolger als Katholiken dem System der römischen Buchzensur implizit zustimmten oder sich ihm zumindest unterwarfen und damit alle Folgen von verkannter oder abgesprochener Kirchlichkeit, Beeinträchtigung oder Beendigung der Karriere, sozialer Ächtung und Isolierung zu tragen hatten (vgl. etwa die bereits vor Jahren von Schwedt vorbildlich aufgearbeiteten Fälle Hermes und Günther oder den von Wolf untersuchten Fall Kuhn, die europäi-

schen Modernisten etc.). Anders hingegen stand es um jene, die den Anspruch der römischen Behörden nicht anerkannten und denen aus einer Indizierung weder berufliche noch gesellschaftliche Nachteile zu erwachsen drohten (wie etwa Ranke oder Heine – oder Alfred Rosenberg), deren Indizierung möglicherweise gar das Publikumsinteresse steigerte. Und natürlich würde man sich wünschen, dass bald eine Untersuchung vergleichbarer oder evtl. ganz anders funktionierender Kontrollmechanismen in den europäischen Protestantismen der Frühen Neuzeit möglich würde.

Fazit: höchst verdienstvoll, was hier geleistet wurde. Auf alles weitere darf man gespannt sein.

Tübingen *Andreas Holzem*

Harms, Ludwig: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe, Teilband 1: Einleitung und Briefe 1830–1859; Teilband 2: Briefe 1860–1865 und Anhänge, bearbeitet von Hartwig Harms und Jobst Reller nach Vorarbeiten von Hans Otto Harms (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburger Mission und des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Bad XII/I–II), Münster (Lit-Verlag) 2004, 1232 S., br., ISBN 3-8258-7981-x.

Zu den bedeutendsten Erweckungspredigern des 19. Jh.s in Norddeutschland und weit darüber hinaus gehört der Heidepastor Ludwig Harms (1808–1865). Er war ein Sohn des Pastors Christian Harms, der in den Jahren von 1817 bis zu seinem Tod 1848 in Hermannsburg wirkte und der durch sein Wirken in Hermannsburg mit dazu beitrug, dass das Werk des Sohnes nicht zuletzt für die Mission so erfolgreich war. Anders als dieser tat sich der Vater zwar nicht als Erweckungsprediger hervor. Aber er schuf als Pastor und Pädagoge wichtige Voraussetzungen dafür, dass sein Sohn und Nachfolger *Louis*, wie er auch genannt wurde, von der Gemeinde Hermannsburg tatkräftig unterstützt wurde. In ihr hatte Ludwig auf Dauer einen festen Rückhalt für seine Arbeit. Das zeigte sich vor allem, als er kurz nach dem Tod des Vaters die Pfarrstelle in Hermannsburg übernahm und sogleich damit begann, ein eigenes Missionswerk aufzubauen, das ihn weit über die Grenzen Hermannsburgs und Norddeutschlands hinweg bekannt machte.

Seine besondere Bedeutung für die Kirchengeschichte des 19. Jh.s erlangte der Heidepastor dadurch, dass er im Oktober 1849 für die Norddeutsche Missionsgesellschaft eine Ausbildungsstätte für angehende Missionare gründete, das Missionsseminar, das zum Kernstück der Hermannsburger Mission wurde. Mit ihm begann, getragen von der Hermannsburger Erweckung, eine lange und wechselvolle Geschichte missionarischer Aktivität, deren Auswirkungen bis heute spürbar sind. Nur wurde inzwischen die Arbeit der Hermannsburger Mission zusammen mit dem Missionsseminar vom Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen (ELM; seit 1977) übernommen und als kirchliches Werk weitergeführt. Vor diesem Hintergrund treten nach außen hin zuerst die Leistungen des Missionsmannes Ludwig Harms hervor. Seine Bedeutung als Gründer der Hermannsburger Mission ist unbestritten. Denn er war es, der in seiner Gemeinde das Interesse an der Mission weckte und in ihr so fest verankerte, dass die Gemeinde Hermannsburg im weitesten Sinn zu einer Missionsgemeinde wurde.

Grundlage der Missionsarbeit aber war die Verkündigung des Pastors Ludwig Harms. Dieser war und blieb im Kern ein engagierter Gemeindepastor und Seelsorger und ein ebenso leidenschaftlicher Prediger. Davon legen insbesondere die beiden umfangreichen und immer wieder nachgedruckten Predigtbände zu den altkirchlichen Evangelien (19. Auflage 1936) und Episteln (10. Aufl. 1922) Zeugnis ab. Neben dem Prediger und dem Missionsmann wurde der Briefschreiber Ludwig Harms bisher vergleichsweise weniger beachtet. Zwar war der Heidepastor auch bisher schon als fleißiger Briefschreiber bekannt, der auf diesem Wege engen Kontakt zu seiner Gemeinde in Hermannsburg, vor allem aber den Missionsfreunden in der Nähe und in der Ferne und nicht zuletzt zur weltweiten Mission hielt. Darüber hinaus spielte nicht zuletzt im Bereich der Seelsorge der Briefwechsel eine wichtige Rolle. Doch erst durch die Veröffentlichung der vorliegenden „Gesammelten Briefe" in zwei umfangreichen Bänden wird deren Bedeutung für Person und Werk des Hermannsburger Pastors unmittelbar deutlich. Die in diesen Bänden veröffentlichten mehr als 800 Briefe aus der Zeit von 1830 bis 1865, bei denen es sich schwerlich um eine „Gesamtausgabe" (vgl. I, 6; 61–69), sondern allenfalls um den aktuellen Stand der gesammelten Briefe handeln kann, zeigen Ludwig Harms in den verschiedensten Lebensbereichen, als Kirchen- und Missionsmann, als Pastor und Seelsorger. Die Briefe geben Einblick in seinen Werdegang nach dem Studium in Göttingen, in die Eigenart der Hermannsburger Erweckung, in die Gründung und die Anfänge der Hermannsburger Mission und alle wichtigen Ereignisse in seinem Leben aus direkter Betroffenheit. Zahlreiche, bisweilen recht persönliche – Briefe

sind Teile einer weit gespannten Korrespondenz. des Heidepastors. Bd. I enthält nach einer kurzen Einleitung in Leben und Werk von Ludwig Harms Briefe aus den Jahren 1830–1859. Bd. II schließt daran an mit Briefen aus den Jahren 1860–1865 und endet mit einem biographischen Anhang, verschiedenen Registern, einem Quellennachweis, einem Literaturverzeichnis und einem Verzeichnis der Faksimilia und Bilder, die zur Illustration in diese Bände aufgenommen wurden.

Die vorliegenden Bände wurden nach den Kriterien wissenschaftlicher Edition von Briefen sorgfältig und gewissenhaft bearbeitet und herausgegeben von Hartwig Harms, einem Urgroßneffen des Missionsgründers, und Jobst Reller, dem derzeitigen Dozenten für Kirchen- und Missionsgeschichte am Missionsseminar. Die Herausgeber stützten sich dabei einerseits auf das bereits veröffentlichte Material, für die bisher nicht veröffentlichten Texte vor allem auf Vorarbeiten von Hans Otto Harms, dem Vater des Herausgebers, der über längere Zeit viel Quellenmaterial gesammelt hatte. Sie selbst verzichteten auf einen ausführlichen Kommentar und begnügten sich mit kurzen Erläuterungen zu Personen und Ereignissen und verweisen auf Querverbindungen zwischen den Briefen

Die Anordnung der nicht immer sehr umfangreichen Texte folgt der Chronologie der Briefe und dokumentiert damit zugleich das Nacheinander der Ereignisse, wie es der Briefschreiber erlebte. Diese Anordnung ermöglicht u. a. dem Leser, die verschiedenen Ereignisse in Kirche und Mission, im Alltag der gemeindlichen Seelsorge und im persönlichen Umfeld in ihrer Gleichzeitigkeit nebeneinander wahrzunehmen. Die Herausgeber entschieden sich auch deswegen „für die chronologische Wiedergabe, um innere und äußere Entwicklung von Harms fortlaufend erkennbar werden zu lassen" (I, 72). Darüber hinaus betonen sie mit Recht, dass es sich bei diesen Briefen, von denen bisher lediglich die Hälfte publiziert war, um wichtige Zeitdokumente aus dem 19. Jh. und um authentische Zeugnisse des Gründers der Hermannsburger Mission handelt. Das macht diese Texte auch für Leser außerhalb Hermannsburgs und der Hermannsburger Mission interessant und wertvoll. Vielleicht ist das Erscheinen dieser Bände ein Anreiz dafür, endlich eine fundierte und aus den Quellen geschöpfte Biographie über Ludwig Harms zu schreiben, die es so bisher noch nicht gibt.

Marburg *Wolfgang Bienert*

„Ihr Ende schaut an…". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. *Hrg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick.* Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2006, 765 S., kt. ISBN 3-374-02370-3.

Der umfangreiche Band ist aus dem Projekt „Evangelische Märtyrer im 20. Jahrhundert" hervorgegangen und entsprach einer Anregung des früheren Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Prof. Dr. Joachim Mehlhausen (1935–2000), gelegentlich der Gedenkveranstaltung zum 50. Jahrestag der Verabschiedung der Grundordnung der EKD. Das Werk, vom Rat der EKD in Auftrag gegeben, wurde von 74 Autoren (inkl. 16 Mitgliedern einer 2001 gebildeten Arbeitsgruppe) unter wesentlicher Federführung der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" erarbeitet. Dem „Biographisch-dokumentarischen Teil" (215–659) ist ein „Systematischen Teil" (19–214) vorgeschaltet, der in zwölf Expertenbeiträgen einen zeithistorischen Überblick über Probleme evangelischer Martyrologie bietet und die Widerstands- und Leidensgeschichte vorwiegend im nationalsozialistischen und kommunistischen Machtbereich zu Tode gekommener deutschsprachiger evangelischer Glaubens- und Tatzeugen vermittelt. Im Einbandtext heißt es: Der Band erläutere „den Begriff des Martyriums aus evangelischer Perspektive sowie die historischen Zusammenhänge von Verfolgung und Martyrium deutschsprachiger Protestanten im 20. Jahrhundert"; der „umfangreiche dokumentarische Teil" biete „500 meist bebilderte Kurzbiographien zu Einzelschicksalen deutscher Christinnen und Christen, die im NS-Staat, in der SBZ/DDR, der Sowjetunion oder anderer Staaten ermordet wurden". Für das „Deutsche Reich" (bis 1945) sind insgesamt 208, für das „Russische Reich/Baltikum" 59, für die Sowjetunion (1920–1990) 189 biographische Artikel aufgenommen, für die „SBZ/DDR" (mit O. Brüsewitz) 24, östliches Mittel- und Südeuropa 10 Biogramme; außereuropäisch (Lateinamerika: Argentinien) zwei deutsche Frauen (Elisabeth Käsemann; Marlene Katharine Kegler (-Krug), getötet 1977). Neben vielen bekannten Exponenten des Widerstands wie Dietrich Bonhoeffer, Paul Schneider, die Geschwister Sophie und Hans Scholl sind zahlreiche Biogramme bisher weniger bekannter Blutzeugen des 20. Jahrhunderts aufgenommen. Der Band berücksichtigt Landes- und Freikirchen, soweit sie zur „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" gehören; Opfer aus den Reihen der „Zeugen Jehovas" fehlen deshalb im biographischen Teil (doch

vgl. ihre Leidensgeschichte im Beitrag über Kriegsdienstverweigerung; 115–125). In seinem Geleitwort (5–7) verweist der derzeitige Vorsitzende des Rates der EKD, Prof. Dr. Wolfgang Huber, darauf, eine noch so umfangreiche evangelische Märtyrerliste habe nur stellvertretenden Charakter: die EKD gedenke aller evangelischen Christen, „die während des 20. Jahrhunderts um ihres Glaubens willen inhaftiert, gequält oder ermordet worden sind"(6). Doch: „Nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch innerhalb der evangelischen Kirche ist die Märtyrer- und Heiligenverehrung bis heute Gegenstand kontroverser Debatten."(7)

Als Leiter des Forschungsprojektes führt Prof. Dr. Harald Schultze (OKR i. R., praktischer Theologe in Halle) unter ökumenischem Aspekt in das Projekt ein (19–32). Außerdem ist er mit einem Beitrag „Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts" (71–81) vertreten. Der einführende Beitrag analysiert die unterschiedlichen Profile des Märtyrerbegriffs und die jeweiligen Formen des Umgangs mit ihm in den verschiedenen Kirchen. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Tertio millenio adveniente" vom 10. November 1994 zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 das Gedenken an die Märtyrer als eine ökumenische Verpflichtung benannt und dabei betont, dass „das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ... zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden" sei (20). Der soteriologisch-meritorische Aspekt im römischen Verständnis der Märtyrer als Heilige wird im evangelischen Raum nicht nachvollzogen. Seit der Jahrtausendfeier der Russisch-Orthodoxen Kirche 1988 wird ein Wandel im orthodoxen Märtyrerverständnis konstatiert; zahlreiche Neumärtyrer kommen hinzu. Heute wird hier nicht mehr nach Wundern gefragt, sondern nach Glaube und Leiden des Heiligen. Vf. verweist auch darauf, dass der Märtyrerbegriff aus der Verfolgungszeit der Christengemeinde im römischen Reich heute ganz allgemein zur Bezeichnung für Menschen eines entsprechenden Schicksals würde; er sei nicht reservierbar für Christen, auch „Kommunisten sind als Widerstandskämpfer für ihre Überzeugung in den Tod gegangen"(21). Spannungsvoller ist dagegen die Verwendung des Märtyrerbegriffs im Islam für die Legitimation des *Dschihad*, des Heiligen Krieges: Selbstmordattentäter sind mit dem Märtyrerbegriff der christlichen Tradition nicht vereinbar.(21) Als schwierig aufzuarbeitende Defizite gelten die Opfer blutiger konfessioneller Kämpfe.(28) Wenngleich es keine unstrittige evangelische Definition des Märtyrerbegriffs gebe, so gilt als Grundposition des Werkes: „Als Märtyrer sind diejenigen zu bezeichnen, die wegen ihres christlichen Glaubens, wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlichen Widerstands gegen politisches Unrecht den Tod erlitten haben".(28)

Andreas Kurschat, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsprojekt und Mitherausgeber, erörtert in seinem Beitrag „Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation" (33–69) die dem Band zugrunde liegenden Auswahlkriterien. Atmosphärisch sei kirchliche Zurückhaltung gegenüber einer gottesdienstlich relevanten Märtyrerverehrung üblich, theologisch gesehen ausgelöst durch reformatorisch begründetes tief verwurzeltes „Misstrauen gegen Menschenverehrung" und „Angst vor Gesetzlichkeit". Auch Bemühungen evangelischer Institutionen (z. B. Memorandum der Lutherischen Liturgischen Konferenz aus dem Jahre 1966 für einen evangelischen Märtyrergedenktag) blieben in den Gliedkirchen der EKD unrealisiert (41): Eine umfassende historische und theologische Auseinandersetzung mit der Thematik des Martyriums im protestantischen Bereich blieb – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in den folgenden Jahrzehnten aus, wie schon der Bonhoefferbiograph Eberhard Bethge in den 1960er Jahren feststellte.(42) Einzelne Gedenkbücher über „Blutzeugen" sind S. 42, Anm. 62 erwähnt; vgl. auch den „Evangelischen Namenskalender", 1966 vom Rat der EKD zum kirchlichen Gebrauch freigegeben. Auch an Namensgebung kirchlicher Gebäude nach Blut- und Leidenszeugen wäre hier zu denken. Als Kategorie der kirchlichen Zeitgeschichte sei indes der Märtyrerbegriff eine Ausnahmeerscheinung geblieben. (Ebd.)

Prof. Wolf-Dieter Hauschild, Kirchenhistoriker in Münster („Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis"; 49–69), zeichnet fachkompetent die biblisch-urchristliche, altkirchliche, mittelalterliche und reformatorische Sicht des Martyriums und stellt eine theologische Kriteriologie auf: Biblisch-altkirchlich und evangelisch-reformatorische Sicht stimmen in den Grundzügen überein. Als Märtyrer gelten nicht nur Verkünder des Evangeliums, sondern auch „die normalen Gemeindeglieder als Opfer von Gewaltakten." Charakteristisch dafür sei „der religiös motivierte Konflikt mit der Umwelt". (69) Altkirchlich sind als Leidenszeugen auch die „Konfessoren" neben die Märtyrer zu stellen. Für Calvin gilt die Folgerung: „Das mit dem Tod besiegelte Martyrium ist eine zugespitzte Form der generell für die christliche Existenz geltenden Verpflichtung zum Leiden aufgrund des Wortzeugnisses und des Tatzeugnisses"(68).

Daniel Heinz, adventistischer Archivdirektor („Dem Gebot und Gewissen verpflichtet. Freikirchliche Märtyrer"; 83–96), begrüßt die Aufnahme freikirchlicher Märtyrer in das vorliegende „protestantische Martyrologium für den Zeitraum von 1917 bis 1989", würdigt das Thema als Quelle der Spiritualität und als Kennzeichen des jeweiligen kirchlichen Selbstverständnisses: „Der konfessionsübergreifende (Landes- und Freikirchen) und komparatistische (NS-Regime, Stalinismus) Ansatz des Martyrologiums trägt zu einem tieferen Verständnis der gesamtchristlichen Existenz in totalitären Herrschaftsformen bei und weitet gleichzeitig den Blick für das spannungs- und facettenreiche Verhältnis der einzelnen Kirchen zu den Regierungsformen in den verschiedenen Ländern Mittel- und Osteuropas." (83)

Nach Christoph Strohm, Professor in Bochum („Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944"; 97–114), dürfen historisch legitim nicht nur soziologisch beschreibbare, übergreifende Strukturen letztgültige Erklärungsansätze bleiben, sondern müssen auch „die handlungsleitenden, nicht einfach interessenbedingten Wahrnehmungsmuster, Wertorientierungen und religiösen Bindungen" erfasst werden. Konservative und liberale christliche Einstellungen sind widerstandshistorisch konstitutiver Bestandteil des bürgerlich-aristokratischen Milieus: Der Widerstand des 20. Juli 1944 war stark vom volkskirchlichen Flügel geprägt; gleichwohl war die Wahrnehmung der Bekennenden Kirche und des Kirchenkampfes im Dritten Reich von zentraler Bedeutung: „Für das „Wirksamwerden eines wesentlich christlich begründeten Widerstandes ist das komplementäre Verhältnis von volkskirchlichen und bekenntnisorientierten Horizonten entscheidend." (113)

Der Historiker Norbert Haase (Dresden, Stiftung Sächsische Gedenkstätten) schreibt zum Thema „Kriegsdienstverweigerer und Deserteure aus protestantischem Glauben als Opfer der Wehrmachtsjustiz"(115–125). Er orientiert über die hohe Zahl von etwa 22750 vollstreckten Todesurteilen der Wehrmachtsjustiz, denen gegenüber die Zahl derjenigen, die „aus einer dediziert religiösen Haltung heraus – zumal aus einer protestantischen Glaubensorientierung" den Kriegsdienst verweigerten, „eine verschwindend kleine Minderheit geblieben sind". (115) Einige Einzelschicksale werden geschildert (so Dr. Hermann Stöhr, Martin Gauger u. a.). Kriegsdienstgegner fanden auch bei ihren Kirchen keinen wesentlichen Rückhalt. Auch in der katholischen Kirche seien biographisch nur zwölf bekannt (121). Von den „Ernsten Bibelforschern" („Zeugen Jehovas"), in diesem Band nicht biographisch erfasst, wurden allein über 300 hingerichtet; Tausende in den Konzentrationslagern gequält. In der bundesdeutschen Gesellschaft wurden die zahlreichen Opfer der NS-Wehrmachtsjustiz erst um 1997 politisch und gerichtlich anerkannt. (125)

Siegfried Hermle rückt das Thema „Evangelische Märtyrer im Baltikum (1905–1920)" ins Blickfeld (127–144): namentlich bekannt sind 53 baltischen Märtyrer. Der Status als Geistlicher, das Ausharren bei der Gemeinde, war ungeachtet näherer politischer Umstände in den Revolutionswirren vielfach entscheidend für ihr Martyrium.

Der Züricher Journalist Gerd Stricker („Evangelische Deutsche unter dem Druck des Sowjetsystems. Zur Problematik des Martyriums ethnischer Deutscher in Russland"; 145–170) schildert als bekannter wissenschaftlicher Experte sowjetischer kirchlicher Verhältnisse die Verfolgungs- und Deportationsphasen bis hin zur Perestroika unter Gorbatschow. Seit 1990 hat die Forschung zur Religionsverfolgung der russisch-orthodoxen Kirche rapiden Aufschwung genommen; die Aufarbeitung der Geschichte der protestantischen Gemeinschaften kommt hier archivalisch allerdings nur mühsam voran. Der Beitrag bietet so einen kompetenten Überblick über Geschichte und Gegenwart kirchlichen Lebens in der SU. Was die „Perspektiven der evangelischen Märtyrerforschung" betrifft, so sind es vielfach „Nicht-Lutheraner, die sich heute mit der Geschichte der lutherischen Kirche in Russland beschäftigen". (169f.)

Gertraud Grünzinger (Arbeitsstelle Kirchliche Zeitgeschichte, München) informiert über „Evangelische Märtyrer oder ethnische Opfer: Volkstumskämpfe und Krieg in Polen" (171–194). Über die deutsch-polnischen Auseinandersetzungen der evangelischen Minderheitskirchen in Polen seit Ende des Ersten Weltkrieges, besonders über die Verfolgung evangelischer Volksdeutscher vor und bei Beginn des Zweiten Weltkrieges („Bromberger Blutsonntag"; ca. 4000 volksdeutsche Opfer in den ersten Septembertagen 1939 in Gesamtpolen) wird berichtet. Auch die massiven NS-Repressionen und NS-Tötungsverbrechen gegenüber Polen sind erwähnt, ebenso die Opfer bei Kriegsende. Da es schwierig schien, die jeweiligen Motive zu entwirren, wurde darauf verzichtet, die in Polen zu Tode gekommenen Deutschen als evangelische Märtyrer in den biographischen Teil der Veröffentlichung aufzunehmen" (192). Doch findet sich eine namentliche Liste von 14 getöteten oder sonst 1939 umgekommenen evangelischen Pastoren (vgl. Kap. „7. Opfer oder Märtyrer"; 186f.).

Sigrid Lekebusch („Christen jüdischer Herkunft – Glaubenszeugen?"; 195–204) begründet näher, warum „evangelische Nichtarier", die Opfer der NS-Rassenpolitik geworden sind, in das Martyrologium aufgenommen wurden. Kirchliche Reaktionen auf die Judenverfolgung, Versäumnisse, auch bekenntniskirchliche Solidarität (Büro Grüber etc.) werden angesprochen.

Gury Schneider-Ludorf („Leidenszeugen"; 205–214) beantwortet die Frage: „Wie ... sind die durch den gewählten Märtyrerbegriff ausschließenden Formen evangelischen Glaubenszeugnisses dennoch in eine protestantische Erinnerungskultur einzutragen?" (205) Dem Anliegen evangelischer Frauenforschung entspricht es, die Aufmerksamkeit auf Frauen als „Leidenszeuginnen – Glaubenszeuginnen" unter dem NS-Regime zu lenken. Die „Erweiterung des Märtyrerbegriffs auf den der *Confessoren* bzw. Leidenszeugen gibt den Blick auf weibliche Lebensmodelle frei" (206). Anhand von sieben Kurzbiographien im Beitrag selbst werden Überlebende vorgestellt: Maria Agnes Gräfin zu Dohna (1895–1983); Marie-Luise Pleißner (1891–1988); Hildegard Schaeder (1902–1984); Katharina Staritz (1903–1953); die Frauen des Solf-Kreises Hanna Solf, geb. Dotti (1887–1954) und ihre Tochter Lagi Gräfin Ballestrem, geb. Solf (1909–...), Hildegard Staehle, geb. Luther (1894 - Dez. 1945).

Als Benutzungshilfsmittel sind Literaturverzeichnis, Personenregister, Ortsregister, Konkordanz der Ortsnamen, Abkürzungsverzeichnis beigegeben. Ein Verzeichnis der „Autoren und Mitglieder der Arbeitsgruppe", „Danksagung" an beteiligte Mitarbeiter und Archive sowie ein kurzes Nachwort der Herausgeber stehen am Ende. Das durch hohen zeitgeschichtlichen Standard konzipierte Werk, das auch die bisherige Literatur kritisch-instruktiv verarbeitet und benennt, bietet für die länderübergreifende zeitgeschichtliche Widerstandsforschung eine wichtige problemorientierte wie biographisch-konfessionsbezogene Orientierungshilfe. Das Werk sollte weder in Seminar- noch in Pfarrbibliotheken fehlen.

Leipzig *Kurt Meier*

Kaufhold, Hubert: Georg Graf, Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften Bd. 1 und II, Beiruter Texte und Studien 107a und b, Würzburg, Ergon Verlag 2005, XLVIII, 435 bzw. XIII, 387 S., Kart., 3-89913-488-5.

Am 18. September 2005 jährte sich der fünfzigste Todestag von Georg Graf, einem der bedeutendsten Wissenschaftler auf dem Gebiet des Christlichen Orients, dessen fünfbändiges Hauptwerk, die *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatikanstadt 1944–53), bis heute Standardcharakter hat. Aus diesem Anlass gab Hubert Kaufhold ein zweibändiges Werk mit kleineren Schriften Grafs heraus, die zumeist schlecht zugänglich und in einem Fall (*Dillinger Professoren als Pfarrer in Donaualtheim*) noch gar nicht publiziert waren. Als Ergänzung zu diesem Sammelband ist ein auch vom Herausgeber verantworteter Katalog anlässlich einer Ausstellung im Dillinger Rathaus ebenfalls zum fünfzigsten Todestag Grafs zu nennen (Beirut 2005).

Die beiden Bände umfassen insgesamt 823 Seiten mit 52 Einzelbeiträgen, denen eine ausführliche Einleitung des Herausgebers vorangestellt ist. Der Titel *Christlicher Orient und schwäbische Heimat* fasst prägnant die Zielsetzung des Herausgebers zusammen, der einen Gesamteindruck vom Schaffen Grafs vermitteln möchte. Inhaltlich behandelt der Sammelband folgende Aspekte (die jeweilige Zahl der Beiträge ist nach Schrägstrich vermerkt): A. Christlicher Orient im allgemeinen (I. Kirchengeschichte und Gegenwartslage / 8, II. Literatur / 1, III. Liturgie / 4, IV. Archäologie und Kunst / 2, V. Wissenschaft vom Christlichen Orient / 3), B. Christlich-Arabisches (I. Apokryphen / 1, II. Dogmatik / 2, III. Homiletik / 2, IV. Liturgie / 6, V. Hagiographie / 4, VI. Philosophie / 3, VII. Sprachliches / 1), C. Georgica / 2, D. Christentum und Islam / 4, E. Slawen / 1, F. Heimatgeschichtliches / 6, G. Personalia / 3.

Wenn auch von einem Sammelwerk dieser Art keine neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse erwartet werden dürfen, so legt der Herausgeber in der Einleitung zu Recht darauf Wert, dass die von ihm publizierte Sammlung von Untersuchungen Grafs auch fünfzig Jahre nach seinem Tod für die Forschung von Interesse ist – dieser Sachbestand rechtfertigt auch den enormen Textumfang der beiden Bände. Nahe liegender Weise gilt diese Einschätzung insbesondere für die Editionen und Übersetzungen vor allem arabischer aber auch georgischer Texte, die in der Schriftensammlung dominieren. Doch auch Grafs Aufsätze zu den oben genannten diversen Bereichen des christlichen Orients sind nach wie vor von Relevanz. Besonders bemerkenswert aus historischer wie moderner Perspektive sind Grafs Darstellungen zum Christlichen Orient seiner Zeit, die – einst zumeist für den interessierten Laien verfasst – mittlerweile historische Tatbestände und Beobachtungen wiedergeben. Seine heimatgeschichtlichen Forschungen sind ebenfalls für das Fach historische Landeskunde aktuell geblieben. Bei einigen wenigen Werken

hat der Herausgeber bewusst auf einen Nachdruck verzichtet, da diese vom Autor selbst in späteren Untersuchungen als überholt bezeichnet wurden.

Des Weiteren verweist der Herausgeber auf die Probleme, die sich beim Versuch des Erstellens eines vollständigen Schriftenverzeichnisses Grafs ergeben und die sich als nahezu unlösbar darstellen. In der Einleitung selbst wie in zwei Anhängen dazu bietet er zu der von Samir Khalil Samir in *Oriens Christianus 84 (2000)* vorgelegten Bibliographie Grafs mit Literaturangaben zu Grafs Werk und Person Fehlerkorrekturen und Ergänzungen. Dazu gehört auch eine Liste mit achtzehn Vorträgen Grafs, die bislang nur teilweise publiziert sind. Hier muss sich der Herausgeber fragen lassen, warum nur einer der noch nicht veröffentlichten Vorträge (*Dillinger Professoren als Pfarrer in Donaualtheim*) in den Sammelband Eingang fand. Für fünfzehn Vortragstitel ist nicht ersichtlich, ob sie bereits gedruckt wurden, wenn ja wo und wenn nein, wo sie heute noch als Manuskript vorliegen.

Schließlich enthält die an Informationen sehr reiche Einleitung Angaben zur Biographie Grafs (ergänzt durch einen tabellarischen Anhang), zu seinen besonderen Forschungsinteressen im Orient wie in seiner schwäbischen Heimat, zu den Problemen der Drucklegung der kleinen Schriften, zu Grafs Einstellung gegenüber den Christen im Orient sowie zu seinem Stil.

Für die Wiedergabe der Beiträge zog der Herausgeber sinnvoller Weise eine thematische Reihenfolge der zeitlichen vor. Sehr angenehm empfindet der Leser, dass die in unterschiedlichsten Zeitschriften und Zeitungen publizierten Artikel und Beiträge einheitlich gesetzt wurden, und zwar unter Einfügung der Originalseitenzählung in eckigen Klammern. Offensichtliche (Druck-)Fehler hat der Herausgeber stillschweigend getilgt wie auch Abkürzungen aufgelöst. Dies hat eine uneinheitliche Umschrift zur Konsequenz, was jedoch für den Fachkundigen kein Problem darstellt und der Lesbarkeit für den interessierten Laien keinen Abbruch tut. Vereinzelt stehen hilfreiche Anmerkungen des Herausgebers in eckigen Klammern. Zu Beginn der Beiträge verweist der Herausgeber auf relevante Stellen in Grafs *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Leider wurden einige zu den Erstdrucken gehörende Abbildungen in den Nachdruck nicht aufgenommen.

Im Anhang zur Einleitung findet sich außerdem eine Liste der Vorlesungen Grafs in München und Dillingen. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein zweigeteiltes Register (*Einleitung und Orientalisches* bzw. *Heimatgeschichtliches*), Listen zitierter Handschriften und Bibelstellen sowie von Perikopen runden das Sammelwerk ab.

Es darf als eine beachtliche Leistung des Herausgebers hervorgehoben werden, die thematisch weit gespannten Einzelbeiträge mit all ihren philologischen Besonderheiten und Ansprüchen auf ein einheitliches Format zu redigieren und dem heutigen Leser einen umfassenden Eindruck in das Schaffen des großen Orientalisten Graf mit einer Fülle von Einzelinformationen und einer staunenswerten Menge an Quellenmaterial zu geben. Zu Zeiten, in denen das Universitätsfach „Christlicher Orient" mehr und mehr den öffentlichen Sparzwängen zum Opfer fällt, vermittelt dieser Sammelband einen faszinierenden Eindruck in dasselbe, das wahrlich eine bessere Zukunft verdient hätte, als sie sich momentan abzeichnet.

Tübingen *Raphaela Veit*

Gerdes, Uta: Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten: Die Cimade in Vichy-Frankreich 1940–1944, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 380 S., Geb., 3-525-55741-8.

Given the scope of research on the French responses to Nazi occupation and the Holocaust, it is odd that there has not been a previous systematic study of Cimade (Comite intermouvements auprés des evacués), the Protestant organization which became instrumental in helping Jews hide and escape from Vichy France – and which continues its humanitarian work among refugees today. Scholars wishing to learn more about Cimade had to turn to an early account, *Clandestins de Dieu* (in English, *God's Underground*), written by several of its members, or more peripheral accounts of its work in studies of the ecumenical movement.

Uta Gerdes' important book about Cimade, then, is long overdue. Gerdes has written an extensively researched and comprehensive study of Cimade, drawing from more recent historical research as well as material from the archives of the World Council of Churches, World Jewish Congress, French Protestant church, and Cimade. The result is a detailed portrayal not only of Cimade, but of the entire interdenominational and international rescue network across Europe, making this volume an invaluable resource for scholars.

Founded in 1939 by Suzanne de Dietrich, a representative of the World Student Christian Federation, and led after 1940 by Madeleine Barot, a French historian and librarian, Cimade was predominantly a women's organi-

zation, and increasingly so as it moved into the realm of resistance. Cimade was initially a French Protestant youth organization that sought to help the French population that had been evacuated from the Alsace Lorraine after the war broke out. Its relief activities soon included aid to emigrants and refugees from the Spanish Civil War. With the German defeat and occupation of France, Cimade focused its efforts on aid to the inmates of the seven major internment camps that had been set up throughout France; many of those inmates were Jews deported from southern Germany. By late 1940, Cimade was part of a loose European network that included the YMCA, YWCA, World Student Christian Federation, the Quakers, and ecumenical officials in Switzerland.

Initially, its work consisted primarily of pastoral care and humanitarian aid to those in the camps. Cimade workers brought food, books, and clothing, and organized various activities, including worship services, to make life more bearable for the internees. This was only possible with the approval and cooperation of the Vichy authorities, however, and thus from the beginning Cimade confronted the ethical dilemmas involved in trying to help the victims of a repressive regime by making compromises with it. When deportation orders arrived for those being held in the French camps in the summer of 1942, Cimade's workers found themselves in a position similar to that of the leaders of Christian institutions in Nazi Germany that were affected by the euthanasia measures. The deportations were part of the larger machinery of genocide. Like the institutional leaders in Germany, Cimade's representatives tried to negotiate exemptions for some of the names on the deportation lists – knowing full well that this was hardly an act of rescue in the greater sense, since the selection quotas in force simply meant that others would be selected for deportation.

With the help of its interdenominational contacts, Cimade achieved the transfer of some internees to shelters outside the camps – one of which was the village of Le Chambon, which eventually rescued several thousand Jews – and worked underground to obtain visas, false papers, and create a network of hiding places. It had moved from being a humanitarian organization, approved and regulated by Vichy authorities, to being an underground resistance group dedicated to rescuing the Jewish victims of Nazism. Eventually Cimade helped at least 500 individuals escape to Switzerland, with the help of their ecumenical allies in Geneva.

Gerdes argues convincingly that this shift from traditional humanitarian activity to a politicized identity as a resistance organization was a real "paradigm shift" in the history of aid to refugees. Given the political realities of Vichy France and the widespread collaboration of the French population, it was inevitable that Cimade's rescue activities would necessarily constitute a form of political resistance as well as an act of social conscience and charity. Yet this development was neither accidental nor unreflected on. Madeleine Barot and her colleagues consciously embraced their twofold identity. Gerdes' astute reflections on this development and her documentation of the emergence of a Christian ethic of resistance within the organization yield insights worthy of further general discussion among Holocaust scholars. The distinction is sometimes made between active resistance against the Nazis and rescue of its victims, with the inherent assumption that resistance reflected a clear political opposition to Nazism, whereas rescue was often apolitical. Yet Cimade clearly saw itself in political opposition to Nazism and understood its work as political resistance, although the organization refused to join the armed resistance. A central aspect of this new paradigm of resistance, Gerdes argues, was Cimade's identity as an organization led and predominantly staffed by women, and this study makes a real contribution toward a theoretical framework for understanding resistance in a gendered context.

Another important element of this study is its analysis of the interreligious aspect of Cimade's work. Cimade initially understood its humanitarian mission as one shaped by (and primarily directed toward) Christians, yet by 1940 most of those being helped were Jews (in the Gurs camp, for example, only 6,4% of the internees were non-Jewish). Discussions soon began about how Cimade should approach its work with the Jewish internees, including the question of conversion, and the chapter about the community life in the camps in which Christians learned about Judaism from their fellow inmates, studied scripture together, and began a form of Christian-Jewish dialogue is fascinating.

This book will be an important resource for scholars wishing to understand the role of other organizations that came into contact with Cimade, including the Quakers and other smaller groups. It gives us new details about several leaders whose role throughout this period deserves further study, such as Adolf Freudenberg in Geneva and French Protestant leader Marc Boegner. It also offers some new details about localized French responses to the persecution, internment, and deportation of the Jews, and gives a detailed portrayal of the conditions in the camps. Gerdes does a good

job of drawing on the theological as well as historical literature. My only complaint about the book is the lack of a subject index (there is a good index of persons). This would be an important reference for scholars studying France, the resistance, and the actions of the lamentably small network within European Christianity that resisted Nazism and tried to save its victims.

Washington *Victoria J. Barnett*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Seeliger, Hans Reinhard, Kirsten Krumeich, Archäologie der antiken Bischofssitze I: Spätantike Bischofssitze Ägyptens,*Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 15, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2007, IX, 128 S., Abb., Geb., 978-3-89500-501-5
2. *Hölscher, Lucian (Hrg.), Das Jenseits.* Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Geschichte der Religion in der Neuzeit, Bd. 1, Göttingen, Wallstein-Verlag, 2007, 267 S., Paperback, 978-3-8353-0201-3
3. *Garstecki, Joachim (Hrg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen.* Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Konfession und Gesellschaft, Bd. 39, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2007, 208 S., Kart., 978-3-17-019966-8
4. *Hage, Wolfgang, Das orientalische Christentum.* Die Religionen der Menschheit, Bd. 29,2, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2007, 545 S., Geb., 978-3-17-107668-3
5. *Haag, Norbert, Protestantisches Milieu in der Provinz.* Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945, Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 19, Epfendorf a.N., Bibliotheca academica Verlag, 2007, 333 S., Geb., 978-3-928471-60-2
6. *Kruppa, Nathalie (Hrg.), Adlige – Stifter – Mönche.* Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 227, Studien zur Germania Sacra, Bd. 30, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 325 S., Geb., 978-3-525-35886-3
7. *Bultmann, Christoph, Volker Leppin, Andreas Lindner (Hrg.), Luther und das monastische Erbe,* Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 39, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2007, VIII, 326 S., Geb., 978-3-16-149370-6
8. *Brechenmacher, Thomas (Hrg.), Das Reichskonkordat 1933,* Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 109, Paderborn u.a., Ferdinand Schöningh-Verlag, 2007, 309 S., Geb., 978-3-506-76465-2
9. *Stümke, Volker, Das Friedensverständnis Martin Luthers.* Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Theologie und Frieden, Bd. 34, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2007, 533 S., Geb., 978-3-17-019970-5
10. *Dingel, Irene, Wartenberg, Günther (Hrg.), Politik und Bekenntnis.* Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie, Bd. 8, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 285 S., Geb., 978-3-374-02492-6
11. *Durrant, Jonathan B., Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany,* Studies in Medieval and Reformation Traditions, Vol. 124, Leiden-Boston, Brill-Verlag, 2007, XXVII, 288 S., Geb., 978-90-04-16093-4
12. *Tavuzzi, Michael, Renaissance Inquisitors.* Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527, Studies in the Historiy of Christian Traditions, Vol. 134, Leiden-Boston, Brill-Verlag, 2007, XIII, 286 S., Geb., 978-90-04-16094-1
13. *v. Friedeburg, Robert, Schorn-Schütte, Luise (Hrg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?,* Beihefte der Historischen Zeitschrift, NF, Beiheft 45, München, R. Oldenbourg-Verlag, 2007, 164 S., Kart., 978-3-486-64455-5
14. *Hürten, Heinz (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918-1933.* Bd. I: 1918 – 1925; Bd. II: 1926-1933, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen. Bd. 51, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh-Verlag, 2007, XXXIV, 1299 S., Geb., 978-3-506-76402-7