



N12<524993903 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Bühlerstr. 11, 8200 Schaffhausen

theol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

119
97-57
2008

119. Band 2008
Heft 1

TR
lose

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

217

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Franz Xaver Bischof, Johannes Helmrath, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, 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 Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

119. Band (Vierte Folge LVII) Heft 1

Untersuchungen

Hanns-Christoph Picker, Der St. Galler Klosterplan als Konzept eines weltoffenen Mönchtums – Ist Walahfrid Strabo der Verfasser? 1

Frank-Michael Kuhlemann, Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus 30

Jennifer Wasmuth, „Kulturorthodoxie“. Zu einem konzeptionellen Neuansatz in der russischen orthodoxen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert 45

Martin Greschat, Der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland 63

Kritische Miscelle

Péter Tóth, Patronus regis – patronus regni. Kaiser Sigismund und die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn 80

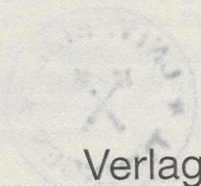
Anschriften der Mitarbeiter des Heftes und Vorausschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2008 97

Literarische Berichte und Anzeigen 98

theol

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

119. BAND 2008
VIERTE FOLGE LVII



Verlag W. Kohlhammer

246073

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.

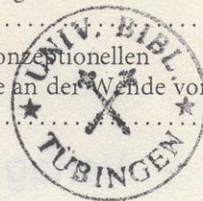
Redaktion Aufsatzteil: Roland Löffler.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Andreas Holzem.

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

Inhalt

Wolfgang Breul, „Mit gutem Gewissen“. Zum religiösen Hintergrund der Doppelhe Landgraf Philipps von Hessen	149
Jörg Feuchter, Zwei Häresien in einer Stadt. Die Anhänger von Waldensern und Katharern in Montauban (Quercy) im 13. Jahrhundert.	297
Reinhard Flogaus, Die orthodoxe Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts. Schulen und Richtungen.	203
Ansgar Frenken, Der endgültige Bruch Kastiliens mit Benedikt XIII. und das Ende des großen abendländischen Schismas. Ein Beitrag zur Lösung einer offenen Forschungsfrage.	327
Tobias Georges, Das Papstprivileg für Cluny vom März 931. Übersetzung und kirchenhistorische Einordnung	380
Martin Greschat, Der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland.	63
Dieter Groh, Der Schweizer ‚Weg ins Gebirg‘. Eine theologische Direktissima	387
Frank-Michael Kuhlemann, Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus.	30
Hanns-Christoph Picker, Der St. Galler Klosterplan als Konzept eines weltoffenen Mönchtums – Ist Walahfrid Strabo der Verfasser?.....	1
Reinhold Rieger, „Privattheologie“ – ein widersprüchlicher Begriff Johann Salomo Semlers?.....	358
Anselm Schubert, Christliche Klassik. Friedrich Wilhelm III. und die Anfänge der Preußischen Kirchenagende von 1822	178
Péter Tóth, Patronus regis – patronus regni. Kaiser Sigismund und die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn	80
Jennifer Wasmuth, „Kulturorthodoxie“. Zu einem konzeptionellen Neuansatz in der russischen orthodoxen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.	45



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Albrecht, Ruth: *Johanna Eleonora Petersen*. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 45 (Dietrich Blaufuß) S. 276
- Angenendt, Arnold: *Liturgie im Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, Hrg. v. Thomas Flammer und Daniel Meyer, Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 35, (Andreas Odenthal) S. 244
- Asendorf, Ulrich: *Heiliger Geist und Rechtfertigung* (Wolfgang Bienert) S. 261
- Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian (Klaus Unterburger) S. 234
- Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand (Kurt Meier) S. 133
- Bauer, Gisa: *Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland*. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950) (Johannes Wischmeyer) S. 286
- Berndt, Rainer SJ: *Schrift, Schreiber, Schenker*. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern (Michael Becht) S. 248
- Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Kurt Meier) S. 141
- Blick, Sarah, Tekippe, Rita: *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles* (Klaus Herbers) S. 255
- Brakelmann, Günter, Friedrich, Norbert, Jähnichen, Traugott (Hrg.): *Protestanten in öffentlicher Verantwortung – Biographische Skizzen aus der Anfangszeit der Bundesrepublik* (Axel von Campenhausen) S. 139
- Brendle, Franz, Schindling, Anton (Hrg.): *Religionskriege im Alten Reich und in Alt-europa* (Jens Bruning) S. 269
- Brunn, Uwe: *Des Contestataires aux „Cathares* (Gerhard Rottenwöhler) S. 408
- Büsser, Fritz: *Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung* (Christian Moser) S. 118
- Busch, Eberhard: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins (Peter Opitz) S. 117
- Corti, Giuseppe: *Lucifero di Cagliari*. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alle metà del IV secolo (Klaus Rosen) S. 403
- Cyr, Théodoret de: *Histoire Ecclésiastique. Tome I (Livres I – II)*, Sources Chrétiennes No. 501 (Felix Thome) S. 240
- Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus (Andreas Schmauder) S. 400
- De Cordova Miralle, Alvaro Fernández: *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones politico-eclésiásticas (1492–1503)* (Volker Reinhardt) S. 410
- Dejung, Christoph (Hrg.): *Franck, Sebastian, Sämtliche Werke*. Bd. 1: Frühe Schriften: Kommentar (Yvonne Dellsperger) S. 277
- Dowe, Christopher: *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich* (Mark Edward Ruff) S. 422
- Dürr, Renate: *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550 – 1750* (Jan Brademann) S. 124
- Enea Silvio Piccolomini (Pius II.). *Beschreibung Asiens*, hrg. v. Baum, Wilhelm, übersetzt v. Raimund Senoner (Tom Müller, Harald Schwaetzer) S. 259

- Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit* (Rudolf Schieffer) S. 245
- Estes, James M.: *Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon. 1518 – 1559* (Heinz Scheible) S. 264
- Feld, Helmut: *Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens* (Stefan Kiechle) S. 266
- Feldmann, Christian: *Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie* (Karl-Josef Kuschel) S. 294
- Floryszczak, Silke: *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen* (Karl Steinmetz) S. 105
- Fragnito, Gigliola: *Proibito capire* (Albrecht Burkardt) S. 417
- Gailus, Manfred, Lehmann, Hartmut (Hrg.): *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870 – 1970)* (Wilfried Loth) S. 284
- Gause, Ute: *Kirchengeschichte und Genderforschung* (Beate von Miquel) S. 399
- Georges, Tobias: *Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard* (Hubertus Lutterbach) S. 110
- Giersch, Paula, Schmid, Wolfgang: *Rheinland – Heiliges Land. Pilgerreisen und Kulturkontakte im Mittelalter, Armarium Trevirense* (Antje Bräcker) S. 256
- Grosjean, Alexia, Murdoch, Steve (Hrg.): *Scottish Communities. Abroad in the early modern period.* (Robert C. F. von Friedeburg) S. 120
- Hahn, Joachim: *Zeitgeschehen im Spiegel der lutherischen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg.* (Wolfgang E. J. Weber) S. 126
- Haight, Roger: *Christian Community in History.* Vol. 1, Historical Ecclesiology; Vol. 2, Comparative Ecclesiology (Cynthia Pinto, Bernd Jochen Hilberath) S. 397
- von Hauff, Adelheim M. von (Hrg.): *Frauen gestalten Diakonie. Bd. 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert* 4 (Beate v. Miquel) S. 293
- Heim, Manfred: *Kirchengeschichte in Daten* (Thomas Breuer) S. 235
- Hill, Charles E.: *From the Lost Teaching of Polycarp.* (Gerd Buschmann) S. 106
- Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (Hellmut Zschoch) S. 281
- Hofmann, Frank: *Albrecht Ritschls Lutherrezeption. – Albrecht Ritschl: Kleine Schriften.* (Theodor Mahlmann) S. 131
- Hollegger, Manfred: *Maximilian I. (1459 – 1519). Herrscher und Mensch einer Zeitenwende* (Esther-Beate Körber) S. 115
- Holtz, Sabine, Betsch, Gerhard, Zwink, Eberhard (Hrg.): *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)* (Ute Gause) S. 128
- Horst, Ulrich: *Wege in die Nachfolge Christi* (Georg Schwaiger) S. 408
- Janse, Wim, Pitkin, Barbara (Hrg.): *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe* (Alexander Jendorff) S. 273
- Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden, die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz. Bearbeitet von Bernard Andenmatten, Armand Baeriswyl u. a. Redigiert von Petra Zimmer und Patrick Braun (= Helvetia Sacra. Abteilung IV: Die Orden mit Augustinerregel, Band 7, Erster und Zweiter Teil) (Manfred Weitlauff) S. 251
- Kaul, Oliver: *Undankbare Gäste. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600* (Sabine Arend) S. 122
- Kejř, Jiří: *Die Causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche* (Petra Hörner) S. 114
- Kelhoffer, James A.: *The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey“ in Synoptic and Patristic Interpretation* (Christoph Gregor Müller) S. 401

- Klein, Michael: *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963 (Anselm Doering-Manteuffel) S. 291
- Kohler, Oliver: *Zwischen christlicher Zionssehnsucht und kaiserlicher Politik*. Die Entstehung von Kirche und Kloster Dormitio Beatae Mariae Virginis in Jerusalem (Annette Jantzen) S. 285
- Kompatscher Gufler, Gabriela: *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum*. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors (Manfred Gerwing) S. 253
- Kratz, Reinhard Gregor, Spieckermann, Hermann (Hrg.): *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina. Bd. 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (Dagmar Kühn) S. 237
- Kröger, Bernhard: *Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802)* (Donatus E. Düsterhaus) S. 130
- Loehr, Johanna (Hrg.): *Dona Melancthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag (Theodor Mahlmann) S. 267
- Lutterbach, Hubertus: *Bonifatius – mit Axt und Evangelium*. Eine Biographie in Briefen (Matthias Becher) S. 107
- Magen, Ferdinand (Hrg.): *Charlier, Johann Andreas Gottfried*. Geschichte und Nachrichten der Evangelisch-Reformirten Gemeinde zu Frechen (Harm Klueting) S. 278
- McGinn, Bernard: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Vol. IV of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (Christian Ströbele) S. 257
- Meier, Johannes, Fernando Amado Aymoré: *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. (Markus Friedrich) S. 121
- Melodos, Romanos: *Die Hymnen* (Gabriele Winkler) S. 405
- Metzger, Franz, Feuerstein-Praßer, Karin: *Die Geschichte des Ordenslebens*. Von den Anfängen bis heute (Gudrun Gleba) S. 100
- Müller, Andreas: *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites* (Felix Thome) S. 413
- Nadal, Jerome S. J.: *Annotations and Meditations on the Gospels*. (Wolfgang E. Weber) S. 120
- Nickel, Monika: *Die Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift*. Ein Standesorgan des bayerischen Klerus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (Dominik Burkard) S. 287
- Panzer, Stephan: *Observanz und Reform in der belgischen Karmelitenprovinz 1623–1649* (Martin Faber) S. 275
- Pokorny, Rudolf (Bearb.) unter Mitwirkung von Veronika Lukas: *Capitula Episcoporum* (Karl Ubl) S. 108
- Potestà, Gian Luca, Rizzi, Marco: *L'Anticristo*. Vol. I: *Il nemico dei tempi finali*. Testi dal II al IV secolo (Hans Reinhard Seeliger) S. 104
- Prieur, Jean-Marc (Deutsche Übers. v. Ellen Pagnamenta): *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike* (Christian Hornung) S. 238
- Raeder, Siegfried: *Antworten auf den Islam*. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Reinhold Rieger) S. 99
- Richert Pfau, Marianne, Stefan Johannes Morent: *Hildegard von Bingen*. Der Klang des Himmels (Christel Meier) S. 109
- Riebe, Alexandra: *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel*. Patriarch Johannes XI. (Volker Leppin) S. 113

- Rieger, Reinhold: *Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters* (Dominik Terstriep SJ) S. 111
- Roeck, Bernd: *Civic Culture and Everyday Life in Early Modern Germany* (Wolfgang E. J. Weber) S. 414
- Rosen, Klaus: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stefan Priwitz) S. 243
- Rüpke, Jörg: *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders* (Paul Münch) S. 98
- Schmid, Alois, Weigand, Katharina (Hrg.): *Bayern mitten in Europa. Vom Frühmittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (Ulla-Britta Vollhardt) S. 232
- Schmid, Wolfgang, Embach, Michael: *Die Medulla Gestorum Treverensium des Johann Enen* (Bernhard Schneider) S. 116
- Schmidtmann, Christian: *Katholische Studierende 1945–1973* (Rainer Bucher) S. 427
- Selderhuis, Herman J., Wriedt, Markus (Hrg.): *Bildung und Konfession, Spätmittelalter und Reformation* (Markus Friedrich) S. 270
- Sévenet, Jacques: *Les Paroisses Parisiennes devant la Séparation des Églises et de l'État 1901–1908* (Dominique Le Tourneau) S. 289
- Sievernich, Michael SJ (Hrg. und Übers.): *Ignatius von Loyola. Bericht des Pilgers* (Stefan Kiechle) S. 265
- Sommer, Wolfgang: *Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen* (Johannes Hund) S. 274
- Ströbele, Ute: *Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II.* (Reline Meiwes) S. 279
- Strohmeier, Arno: *Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650)* (Hans-Wolfgang Bergerhausen) S. 415
- Vinzent, Markus: *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung* (Peter Gemeinhardt) S. 101
- Vogel, Christine: *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773)* (Harm Klueting) S. 420
- Volp, Ulrich: *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche* (Katrin Bentele) S. 239
- von Wiczlinski, Verena (Hrg.): *Kirche in Trümmern? Krieg und Zusammenbruch 1945 in der Berichterstattung von Pfarrern des Bistums Würzburg* (Tobias Haaf) S. 138
- Wallmann, Johannes: *Der Pietismus* (Jonathan Strom) S. 127
- Wand, Arno: *Das Reichsstift „Zum Heiligen Kreuz“ in Nordhausen und seine Bedeutung für die Reichsstadt 961–1810* (Oliver Auge) S. 246
- Wieland, Christian: *Fürsten, Freunde, Diplomaten* (Volker Reinhardt) S. 411
- Wien, Ulrich A., Karl W. Schwarz (Hrg.): *Die Kirchenordnungen der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen (1807–1997)* (Cornelia Scharlb) S. 130
- Wolf, Hubert: *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher* (Johan Ickx) S. 423
- Wood, Susan: *The Proprietary Church in the Medieval West* (Roman Deutinger) S. 407
- Wünsch, Thomas (Hrg.): *Religion und Magie in Ostmitteleuropa.* (István Keul) S. 412
- Zumholz, Maria Anna: *Volksfrömmigkeit und Katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940* (Otto Weiß) S. 292

Verzeichnis der Rezensenten 2008

- Arend, Sabine S. 124
Auge, Oliver, S. 248
- Becher, Matthias S. 108
Becht, Michael S. 251
Bentele, Katrin S. 240
Bergerhausen, Hans-Wolfgang S. 417
Bienert, Wolfgang S. 264
Blaufuß, Dietrich S. 277
Bräcker, Antje S. 257
Brademann, Jan S. 126
Breuer, Thomas, S. 236
Bruning, Jens S. 270
Bucher, Rainer S. 430
Burkard, Dominik S. 289
Burkardt, Albrecht S. 420
Buschmann, Gerd S. 107
- von Campenhausen, Axel S. 141
- Dellsperger, Yvonne S. 278
Deutinger, Roman S. 408
Doering-Manteuffel, Anselm S. 292
Düsterhaus, Donatus E. S. 130
- Faber, Martin S. 276
von Friedeburg, Robert C. F. S. 121
Friedrich, Markus S. 122, 272
- Gause, Ute S. 129
Gemeinhardt, Peter S. 104
Gerwing, Manfred S. 254
Gleba, Gudrun S. 101
- Haaf, Tobias S. 139
Herbers, Klaus S. 256
Hilberath, Bernd Jochen S. 398
Hörner, Petra S. 115
Hornung, Christian S. 239
Hund, Johannes S. 275
- Ickx, Johan S. 427
- Jantzen, Annette S. 286
Jendorff, Alexander S. 273
- Keul, István S. 412
Kiechle, Stefan S. 266, 267
Klueting, Harm S. 279, 422
Körber, Esther-Beate S. 116
Kühn, Dagmar S. 237
Kuschel, Karl-Josef S. 295
- Le Tourneau, Dominique S. 291
Leppin, Volker S. 114
Loth, Wilfried S. 285
Lutterbach, Hubertus S. 111
- Mahlmann, Theodor S. 133, 269
Meier, Christel S. 110
Meier, Kurt S. 137, 143
Meiwes, Relinde S. 281
von Miquel, Beate S. 294, 400
Moser, Christian S. 119
Müller, Christoph G. S. 403
Müller, Tom S. 261
Münch, Paul S. 99
- Odenthal Andreas, S. 245
Opitz, Peter S. 118
- Pinto, Cinthia S. 398
Priwitzer, Stefan S. 243
- Reinhardt, Volker S. 410, 411
Rieger, Reinhold S. 100
Rosen, Klaus S. 405
Rottenwöhler, Gerhard S. 410
Ruff, Mark Edward S. 423
- Scheible, Heinz S. 265
Schieffer, Rudolf S. 246
Schlarb, Cornelia S. 131
Schmauder, Andreas S. 401
Schneider, Bernhard S. 117

Schwaetzer, Harald S. 261
Schwaiger, Georg S. 408
Seeliger, Hans Reinhard S. 104
Steinmetz, Karl S. 106
Ströbele, Christian S. 259
Strom, Jonathan S. 128

Terstriep, Dominik SJ S. 113
Thome, Felix S. 242, 414

Ubl, Karl S. 109
Unterburger, Klaus S. 235

Vollhardt, Ulla-Britta S. 234

Weber, Wolfgang E. S. 120, 127, 415
Weiß, Otto S. 293
Weitlauff, Manfred S. 253
Winkler, Gabriele S. 407
Wischmeyer, Johannes S. 287

Zschoch, Hellmut S. 284

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Hefen mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2008 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

Der St. Galler Klosterplan als Konzept eines weltoffenen Mönchtums + (Ist Walahfrid Strabo der Verfasser?

Von Hanns-Christoph Picker

I. Einleitung: Das monastische Selbstverständnis und der Verfasser des Klosterplans

Seit der gelehrte Benediktiner Jean Mabillon in seinen *Annales des Benedictinerordens* eine Nachzeichnung des St. Galler Klosterplans veröffentlichte,¹ beschäftigt dieses Dokument die wissenschaftliche Diskussion. Viele Fragen ließen sich in 300 Jahren Forschungsgeschichte klären. Vor allem Bernhard Bischoff,² Werner Jacobsen³ und Walter Berschin⁴ haben Marksteine gesetzt. Gesichert ist, dass der St. Galler Klosterplan eigentlich ein Reichenauer Klosterplan ist. Denn von Reichenauer Mönchen wurde er in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gezeichnet und beschriftet – unter anderem vom dortigen Bibliothekar Reginbert.⁵ Klar ist auch, dass es sich nicht nur um einen Idealplan handelt, sondern um einen tatsächlichen Bauvorschlag. Beim Neubau der St. Galler Klosterkirche im Jahr 830 wurde er zum Teil realisiert.⁶ Daraus ergibt sich eine Datierung zwischen den Aachener Synoden der Jahre 816 bis 819, die

¹ Vgl. Jean Mabillon, *Annales ordinis Sancti Benedicti*, Bd. 2, Paris 1704, 570f.

² Vgl. Bernhard Bischoff, Die Entstehung des Klosterplans in paläographischer Sicht, in: Johannes Duft (Hg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan*, St. Gallen 1962, 67–78.

³ Vgl. Werner Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur*, Berlin 1992.

⁴ Vgl. Walter Berschin, Der St. Galler Klosterplan als Literaturdenkmal, in: ders., *Mittelateinische Studien*, Heidelberg 2005, 127–156. Enthalten sind neben der Edition der Tituli auch eine knappe Einführung, Kommentar, Übersetzung und ein Quellenregister. Mit geringfügigen Abweichungen entspricht der Beitrag der Erstveröffentlichung unter dem gleichen Titel in: Peter Ochsenbein/Karl Schmuki (Hgg.), *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, St. Gallen 2002, 107–143.

⁵ Vgl. Bischoff, Entstehung (wie Anm. 2), 73. Zu den architektonischen Gegebenheiten auf der Reichenau und den Beziehungen zum Klosterplan vgl. Alfons Zettler, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau*, Sigmaringen 1988, 240f.

⁶ Maßinschriften der Klosterkirche, schwarzlinige Überzeichnungen und die Korrektur zu einem Zellenquerbau entsprechen dem St. Galler Gozbert-Bau. Vgl. Jacobsen, *Architektur* (wie Anm. 3), 185–188.

sich im Plan niedergeschlagen hat, und dem Jahr 830. Architekturgeschichtliche Argumente machen eine Entstehung im Jahr 830 wahrscheinlich.⁷

Trotz dieser Forschungsergebnisse bleiben wichtige Fragen offen. So ist das monastische Selbstverständnis hinter dem Klosterplan noch lange nicht ausgelotet. 1997 hat Werner Jacobsen darauf hingewiesen, dass hier ein wichtiges interdisziplinäres Arbeitsfeld läge.⁸ In der Tat verdient der Klosterplan nicht nur die Aufmerksamkeit von Paläographie, Kunst-, Architektur- und Literaturgeschichte. Vor allem ist er eine einzigartige Quelle für die Geschichte des abendländischen Mönchtums. Der Klosterplan ist keine Regel, aber er gehört in den Zusammenhang der Ausformung der benediktinischen *Consuetudines*. Unabhängig davon, ob man den Klosterplan als konkretes oder idealtypisches Dokument deutet – im Hintergrund steht ein ganz spezifisches Verständnis vom Mönchtum, das sich präziser benennen lässt als in der bisherigen Forschung geschehen.

Kritisch zu überprüfen ist dabei die einflussreiche These von Alfred Dopsch und Walter Horn von einem engen Zusammenhang des St. Galler Klosterplans mit der Aachener Reformgesetzgebung der Jahre 816 bis 819.⁹ Eine solide Grundlage hierfür bietet seit 2002 Walter Berschins Neuedition der Klosterplan-Tituli.¹⁰ Auch die von Kassius Hallinger 1963 herausgegebene Edition der *Initia Consuetudinis Benedictinae* wird hier erstmals systematisch für die Einordnung des Klosterplans fruchtbar gemacht.¹¹ In einem zweiten Schritt erlaubt die genauere Bestimmung des geistigen Profils des Klosterplans auch Rückschlüsse auf den Verfasser, die über die bisherigen Vorschläge hinausführen.

II. Die Aachener Reformen (816–819) und ihre Bedeutung für das klösterliche Bauen

Es ist deutlich, dass der Komplex der sogenannten anianischen Reformen nach dem Jahr 816 zu tiefgreifenden, aber oft verdeckten Debatten innerhalb des fränkischen Mönchtums geführt hat.¹² Schon unter Karl dem Großen gab es Versuche, die

⁷ Vgl. Jacobsen, Architektur (wie Anm. 3), 327. Laut Jacobsen entspricht der ursprüngliche Entwurf des Klosterplans in den Ostteilen der Reichenauer Heito-Basilika von 816. Das in Vorzeichnungen des Klosterplans ursprünglich vorgesehene Westquerhaus setzt Jacobsen in Beziehung zur Erlebalde-Erweiterung der Reichenauer Klosterkirche, die mit der 830 erfolgten Translation der Valens-Markus-Reliquien in Zusammenhang zu bringen sei. Vgl. ebd., 108, 122, 128, 153, 162.

⁸ Vgl. Werner Jacobsen, Der St. Galler Klosterplan – 300 Jahre Forschung, in: Ochsenbein/Schmuki, Studien II (wie Anm. 4), 13–52, hier 52.

⁹ Vgl. Alfons Dopsch, Das Capitulare de Villis, die Brevium Exempla und der Bauplan von St. Gallen, in: VSWG 13. 1916, 41–72, hier 63f., und Walter Horn, On the Author of the Plan of St. Gall and the Relation of the Plan to the Monastic Reform Movement, in: Duft, Studien (wie Anm. 2), 103–127, hier 126.

¹⁰ S.o., Anm. 4.

¹¹ Vgl. Kassius Hallinger, *Initia Consuetudinis Benedictinae*, CCMon 1, Siegburg 1963. Die Forderung einer genauen Analyse der Reformdokumente auf Grundlage der Edition im CCMon erhob bereits Walter Horn, New Theses about the Plan of St. Gall. A Summary of Recent Views, in: Helmut Maurer (Hg.), Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters, Sigmaringen 1974, 407–480, hier 417. Zufriedenstellend eingelöst wurde dies bisher nicht.

¹² Vgl. Hanns-Christoph Picker, Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus, Mainz 2001, 53–76.

Benediktsregel als alleinige Norm klösterlichen Lebens durchzusetzen. Zu einer breiten politischen Initiative wurde dieses Anliegen jedoch erst unter Ludwig dem Frommen und seinem Berater Benedikt von Aniane. Im Jahr 816 trafen sich Äbte und Mönche des Reiches zu einer Synode im Aachener Palast. Beschlossen wurden umfangreiche Bestimmungen über die *vita monastica*. Vor allem sollte die Benediktsregel in allen Klöstern verlesen, erklärt und auswendig gelernt werden. In allen Klöstern sollte das Stundengebet allein nach dem Modell Benedikts von Nursia gefeiert werden – ohne Berücksichtigung abweichender römischer Traditionen. Darüber hinaus zielten zahlreiche Einzelbestimmungen auf eine Vereinheitlichung der monastischen Lebensgewohnheiten. Josef Semmler hat dafür die Formel *una regula – una consuetudo* geprägt.¹³ Auf einer zweiten Synode im Jahr 817 wurden die Beschlüsse ergänzt und modifiziert. 818/819 wurden sie zu einem rechtsverbindlichen Dokument zusammengefasst.

Charakteristisch für die Aachener Beschlüsse der Jahre 816 bis 819 waren ein asketischer Grundzug, eine deutliche Innenorientierung des Mönchtums und die trennscharfe gesellschaftliche Abgrenzung der Mönche von den Klerikern und den Laien. Die Umsetzung der Beschlüsse wurde durch Königsboten kontrolliert. Es gibt eine breite handschriftliche Überlieferung der Reformdokumente und zahlreiche Zeugnisse für die Umsetzung – unter anderem auf der Reichenau.¹⁴ Aber auch kritische Reaktionen blieben nicht aus. In Corbie musste der widerständige Abt Adalhard in die Verbannung gehen.¹⁵ Auch in Fulda fanden die Beschlüsse nicht nur Zustimmung.¹⁶ Als 821 Benedikt von Aniane starb, kam es zu einer kulturpolitischen Wende. Adalhard kehrte zurück, und auf den Reichsversammlungen in Attigny 822 und in Worms 829 wurden sehr kritische Stimmen zur Politik Ludwigs laut.¹⁷ Die anianische Phase der Reichspolitik klang aus, entwickelte aber eine beträchtliche Fernwirkung. Die einmal aufgeworfene Frage, was authentisches, benediktinisches Mönchtum sei, zog sich fortan durch die gesamte Kirchengeschichte.

Die Aachener Reformdokumente enthalten keine direkten Vorschriften zum klösterlichen Bauen. Auch die Benediktsregel selbst gibt nur wenige Hinweise zur Anlage des Klosters: Wasserversorgung, Mühle, Garten und Werkstätten sollen innerhalb der Klosteranlage liegen (*infra monasterium*), damit die Mönche das Kloster nicht verlassen müssen.¹⁸ Vorhanden sein soll eine Pforte mit Pförtnerloge.¹⁹ Eher beiläufig genannt werden gemeinsamer Schlafsaal, Küche, Vorratsraum, Bäckerei, Kleiderkammer, Bibliothek, Kapelle (*oratorium*), Gästehaus (*cella hospitum*) mit eigener Küche, Krankenbereich (*cella infirmorum*) und Noviziat (*cella noviciorum*). Kriterien für die bauliche Gestaltung der Klosteranlage sind Abgeschlossenheit und Subsistenz,

¹³ Zu Genese, Inhalt und Überlieferung der Aachener Beschlüsse vgl. Josef Semmler, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, in: ZKG 74. 1963, 15–82.

¹⁴ Vgl. Epistola in Auam directa, ed. Hieronymus Frank, CCMon 1, 333, Z. 18–22.

¹⁵ Zur Rolle der Äbte Adalhard und Hildemar von Corbie vgl. Semmler, Beschlüsse (wie Anm. 13), 78f.

¹⁶ Vgl. Picker, Pastor (wie Anm. 12), 63–76.

¹⁷ Vgl. ebd., 53f.

¹⁸ Vgl. Benedicti regula, Kap. 66,6f., ed. Rudolph Hanslik, CSEL 75, Wien ²1977, 171: „[...] ut omnia necessaria [...] intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris“.

¹⁹ Vgl. ebd., Kap. 66,1f.

Gemeinschaftlichkeit des alltäglichen und liturgischen Lebens sowie die Separierung von Gästen, Novizen und Kranken.

Trotz dieser wenigen konkreten Hinweise gab es von Anfang an keine Beliebigkeit, wenn benediktinisch gebaut werden sollte. Das illustrieren bereits Gregors des Großen Dialoge: Dort wird berichtet, wie Benedikt von Nursia bei der Gründung eines Klosters bei Terracina den Bauplan vorgab. In einer Traumerscheinung habe er erklärt, wo welche Gebäude zu errichten seien.²⁰ Im Frankenreich wurde das Verhältnis von Benediktsregel und klösterlichem Bauen auf der Mainzer Provinzialsynode des Jahres 813 thematisiert: Königsboten und Bischöfe sollten sicherstellen, dass Klöster an geeigneten Orten (*in congruo loco*) liegen, dass alle erforderlichen Einrichtungen vorhanden sind, dass sich alles Notwendige innerhalb der Klostermauern befindet und dass die Klosteranlage befestigt ist, um ein regelgemäßes Leben zu garantieren.²¹

Der Fuldaer Abt Sturmli soll sein Kloster so gestaltet haben, dass die Vorschriften der Benediktsregel eingehalten werden konnten.²² Der Reichenauer Mönch Walahfrid Strabo berichtete über den zweiten St. Galler Gründerabt Otmar, dass dieser die Benediktsregel eingeführt, angemessene Unterkünfte (*congrua habitacula*) für die Mönche errichtet und die Kirche den gottesdienstlichen Anforderungen entsprechend umgestaltet habe.²³ Nach dem Formelbuch Notkers I. war es generell Aufgabe des Abts, den Mönchen angemessene Wohnmöglichkeiten bereitzustellen (*congrua monachis habitacula construere*).²⁴ Und nach Notkers II. *Historia sancti Otmari* wurde die St. Galler Klosteranlage tatsächlich so gebaut, dass sie einem regelgemäßen Leben (*regularis vita*) dienlich war.²⁵

Auf der Reichenau und in St. Gallen war man sich bewusst: Klösterliche Bautätigkeit berührt unmittelbar die Frage nach der benediktinischen Identität. Wenn also auf den Aachener Reformsynoden intensiv darüber diskutiert wurde, wie authenti-

²⁰ Vgl. Gregorius, Dialogi, Kap. 2,22,2, ed. Adalbert de Vogüé, SC 260,2, 202: „[...] loca singula, ubi quid aedificari debuisset, subtiliter designavit.“ Benannt werden Oratorium, Refektorium und Pilgerherberge (susceptio hospitum). Vgl. ebd., Kap. 2,22,1, 202.

²¹ Vgl. Conc. Moguntinense a. 813, Kan. 20, MGH.Conc 2,1, Nr. 36, 266, Z. 20–29: „missi [...] simul cum episcopis uniuscuiusque diocesis perspiciant loca monasteriorum [...], si in apto et congruo loco sint posita, ubi commodum necessarium possit adquiri, quod ad utilitatem pertinent monasterii, sicut in sancta regula dicitur: Monasterium autem ita debet constitui, ut omnia necessaria infra [!] monasterium exercentur [...]. Similiter quoque aedificia monasteriorum [...] praevideant, si apta sint et congruenter sanctae professioni composita, vel si claustrum firmum habeant, in quo saluari possint animae in eis commorantium sub disciplina canonica vel regulari.“ Zitiert wird hier Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 66,6f.

²² Vgl. Eigil, Vita Sturmli, Kap. 21, ed. Pius Engelbert, Marburg 1968, 156: „[...] cogitans, qualiter adimplere potuisset quod sancta regula praefatur [...]“

²³ Vgl. Walahfrid/Goibert, Vita S. Otmari, Kap. 1, MGH.SS 2, 42, Z. 13–16: „[Pippinus] regularem inibi vitam instituere iussit. [...] Congrua monachilis vitae habitacula construxit et ipsius sacri loci statum ad utilitatem divini servitii studiosissime reformavit.“ Auch in der weiteren Überlieferung der Otmarsvita spielte dieses Motiv eine Rolle. Ähnlich auch Walahfrid/Goibert, Miracula S. Galli, Kap. 11, MGH.SS 2, 23, Sp. 1, Z. 25–28: „undique versum habitacula monachorum usibus congrua disposite construens, eiusdem sancti statum loci utilitatibus diversis aptavit.“

²⁴ Vgl. Notker, Formelbuch, Kap. 4, MGH Formulae 1, 399, Z. 3f.

²⁵ Vgl. Notker II., Historia S. Otmari, ed. Walter Berschin, in: ders., Lateinische Dichtungen des X. und XI. Jahrhunderts, Heidelberg 1981, 31: „Sanctus ergo pater domum veniens officinas regulari vitae congruas strenue construxit“.

sches benediktinisches Leben aussehen soll, dann war davon auch das klösterliche Bauen betroffen.²⁶ Der Verfasser des St. Galler Klosterplans wagte sich mit seinem Projekt hinein in die aktuellen Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des fränkischen Mönchtums. Sein Werk ist kein harmloses Literaturdenkmal, bei dem es vorrangig um die Schulung des lateinischen Ausdrucks ging, wie Stefan Weber annimmt.²⁷ Der Klosterplan ist ein Dokument, mit dem der Verfasser kirchenpolitisch Stellung bezog.

III. Die einzelnen Komplexe des Klosterplans und die Aachener Reformen

Wenn man den Standort des Planverfassers im Kraftfeld der kirchenpolitischen Debatten bestimmen will, muss man den Klosterplan im Detail mit den einzelnen Reformbestimmungen, mit den *Consuetudines*, Regelkommentaren und weiteren monastischen Quellen vergleichen. Das soll im folgenden geschehen.

Das größte und optisch hervorstechende Gebäude des Klosterplans ist die Klosterkirche.²⁸ Die Ausmaße sind monumental. Wenn man die Maßinschriften zugrunde legt, ist das geostete²⁹ Langhaus mindestens 60 Meter (200') lang. Die Mittelschiffbreite beträgt mindestens 12 Meter (40'). Solche Dimensionen sind ein „Superlativ damaliger Baupraxis“³⁰ und wurden nur von herausragenden karolingischen Repräsentationsbauten erreicht. Aus der Entstehungszeit des Plans sind keine Kirchen dieser Größe bekannt. Kornelimünster etwa, die Abtei Benedikts von Aniane, erreichte nur eine Mittelschiffbreite von 4,36 m.³¹ Die Kirche des Klosterplans hingegen ist eine gewaltige Anlage, die sich mit allem messen konnte, was im Frankenreich je gebaut wurde. Bemerkenswert ist, dass dabei tatsächlich imperiale Bauformen aufgegriffen wurden. Der Westabschluss der Klosterkirche mit halbrundem Umgang, Torhäusern und freistehenden Rundtürmen hat weltliches Gepräge und nimmt einen profanen Repräsentationsbau zum architektonischen Vorbild: die karolingische Pfalz in Ingelheim.³² Für einen Klosterplan bemerkenswert – und fern von benediktinischem Geist.

Dem entspricht auch die Wortwahl der Tituli. Es ist bisher nicht bemerkt worden, dass der antikisierende Begriff *templum* die gewaltigen Ausmaße der Plankirche unterstreicht.³³ Denn *templum* ist nach Isidor ursprünglich eine allgemeine Bezeich-

²⁶ Der Zusammenhang von Reformdebatte und klösterlichem Bauen lässt sich besonders deutlich in Fulda nachweisen. Dort geriet nach 816 das Bauprojekt des Abts Ratger in die Kritik. Ein Teil des Konvents forderte, „ut aedificia immensa atque superflua [...] omittantur. Vgl. *Supplex libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, Kap. 12, ed. Josef Semmler, CCMon 1, 324, Z. 17–20.

²⁷ Vgl. Stefan Weber, *Synonymik und Symmetrie auf dem St. Galler Klosterplan*, in: Oksenbein/Schmuki, *Studien II* (wie Anm. 4), 144–149, hier 149.

²⁸ Vgl. *Klosterplan* (wie Anm. 4), Tit. 17,1–55.

²⁹ Dies legt die vom Hauptaltar nach unten laufende Inschrift nahe. Vgl. ebd., Tit. 17,2: „Ab oriente in occidentem“.

³⁰ Jacobsen, *Architektur* (wie Anm. 3), 174.

³¹ Vgl. ebd., 175.

³² Die Nähe zur Westgestaltung der Ingelheimer Pfalz hat Jacobsen, ebd., 134, herausgestellt.

³³ Vgl. *Klosterplan* (wie Anm. 4), Tit. 17,6.29.

nung für Monumentalbauten.³⁴ Walahfrid Strabo will ihn ‚herausragenden Gebäuden‘ vorbehalten wissen. Als Beispiel nennt er den salomonischen Tempel als Heiligtum an der königlichen Residenz.³⁵ So gewinnt der Begriff *templum* die Konnotation von ‚Hofkirche‘. Auch begrifflich schwingen also im Klosterplan imperiale Vorstellungen mit. In der benediktinischen Tradition von der Benediktsregel bis zur Aachener Gesetzgebung hat der Begriff *templum* keinen Platz. Dort wird konsequent vom Gebetshaus (*oratorium*) gesprochen.³⁶ Dasselbe gilt für die Reichenauer und St. Galler Hausliteratur. Dieser Sprachgebrauch passt zum Hauptinhalt der benediktinischen *vita monastica*: dem Gebet.³⁷ Der Verfasser des Klosterplans hingegen, der sonst sein Vergnügen daran fand, in den Tituli möglichst viele Synonyme unterzubringen,³⁸ verzichtete völlig auf diesen klassisch monastischen Begriff.³⁹

Auch von der intendierten Nutzung her ist die Plankirche mehr als eine Klosterkirche. Zwar befindet sich im Osten der „Chor der Psalmsänger“,⁴⁰ in dem offensichtlich das Stundengebet gefeiert werden sollte. Dass hier aber die Mönche ihren Platz haben, wird mit keinem Wort erwähnt. Der entsprechende Kircheneingang von der Klausur her ist weder beschriftet noch sonst hervorgehoben. Weit größeres Augenmerk richtet der Planverfasser auf andere Nutzergruppen, die jeweils über eigene Zugänge verfügen.⁴¹ Neben Eingängen für den Abt⁴² sowie für die Gästemonche (von Norden) gibt es am Westatrium drei separate Torhäuser: im Nordwesten für die Gäste und Schüler,⁴³ im Südwesten für die Klosterbediensteten⁴⁴ und in der Längsachse für „das ganze ankommende Laienvolk (*cunctus populus*)“.⁴⁵ Dieser Zugang wird zusätzlich hervorgehoben durch einen Vers in Auszeichnungsschrift: „Allen Leuten steht dieser Weg zur heiligen Kirche (*ad sanctum templum*)

³⁴ Vgl. Isidor, *Etymologiarum sive originum libri XX*, Lib. XV,4,7, ed. Wallace M. Lindsay, Bd. 2, Oxford 1911, 168, Z. 7–9: „Templi nomen generale; pro locis enim quibuscumque magnis antiqui templa dicebant et templa dicta quasi tecta ampla.“

³⁵ Vgl. Walahfrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, Kap. 6, MGH.Cap 2, 479, Z. 28–30: „Templum dictum est quasi tectum amplum, unde et excellentioribus aedificiis hoc congruit nomen; sicut Salomon rex potentissimus in regia urbe templum [...] dicitur condidisse.“

³⁶ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 7,63; 24,4; 25,1; 44,1f.; 50,1; 52,1.5; 58,17.26; *Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica* a. 817, Kan. 24, ed. Josef Semmler, CCMon 1, 478, Z. 3f.: „Ut dormitorium iuxta oratorium constituatur ubi supervenientes monachi dormiant.“

³⁷ Vgl. Isidor, *Etymologiae* (wie Anm. 34), Lib. XV,4,4: „oratorium orationi tantum est consecratum [...] unde et nomen accepit.“ Zitiert auch bei Hildemar, *Expositio regulae*, Kap. 52, ed. Rupert Mittermüller, Regensburg 1880, 499.

³⁸ Vgl. Weber, *Synonymik* (wie Anm. 27), 148.

³⁹ Angelus Häussling, *Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan*, in: *Ochsenbein/Schmuki, Studien II* (wie Anm. 4), 151–183, hier 176f., sieht das Oratorium der Benediktsregel realisiert in der geteilten Nebenkirche der Novizen und Kranken. Hier ging es jedoch sicher um etwas anderes: nämlich um die Schaffung eines separaten Gottesdienstortes für Gruppen, die am regulären Gottesdienst nicht teilnehmen sollten.

⁴⁰ *Klosterplan* (wie Anm. 4), Tit. 17,39: „chorus psallentium“.

⁴¹ Vgl. Jacobsen, *Forschung* (wie Anm. 8), 13.

⁴² Vgl. *Klosterplan* (wie Anm. 4), Tit. 10,9.

⁴³ Vgl. ebd., Tit. 16.

⁴⁴ Vgl. ebd., Tit. 26,1.

⁴⁵ Ebd., Tit. 17,7: „Adveniens aditum populus hic cunctus habebit.“ Zum Begriff ‚populus‘ für Laie vgl. Isidor, *Etymologiae* (wie Anm. 34), Lib. VII,14,9.

offen, damit sie ihre Opfer (*vota*) darbringen und heiter zurückkehren.⁴⁶ Hier liegt nicht nur ein metrisch überformtes Zitat aus 1 Chr 29,9 vor,⁴⁷ sondern auch ein freier Bezug auf einen Titulus für die Heito-Basilika auf der Reichenau, mit dem die gesamte Bevölkerung (*cuncti cives*) in die Klosterkirche eingeladen wird.⁴⁸

Die Formulierung des Klosterplans bezeichnet den Opfergang der Gläubigen, die Oblation, oder – weiter gefasst – die Beteiligung der Laien an der Messfeier. Dementsprechend sind die im Zugangsbereich der Laien gelegenen Altäre – und nur diese – durch ein Kreuzzeichen hervorgehoben, möglicherweise in Analogie zur Funktion des Kreuzaltars als Volksaltar. Die fehlenden Kreuzzeichen im Chorbereich, an den ersten Seitenaltären und in den Nebenkirchen sind also kein Indiz dafür, dass der Plan unvollendet geblieben wäre, wie Iso Müller meint.⁴⁹ Es handelt sich hier vielmehr um ein bedeutungsvolles stilistisches Mittel.

Ebenfalls im laienoffenen Bereich befindet sich ein Taufbecken: Mit der Bezeichnung *fons* in Auszeichnungsschrift ist auch dieses Element besonders hervorgehoben.⁵⁰ Für das Innenleben der Mönchsgemeinschaft konnte ein Taufbecken keine Funktion haben, da Oblaten und andere Eintrittswillige bereits als Getaufte kamen. Dementsprechend wird die Taufe auch weder in der Benediktsregel noch in den monastischen Ordines⁵¹ noch in der Aachener Gesetzgebung thematisiert. Angelus Häußling nimmt an, es handle sich bei der *fons* im Klosterplan lediglich um einen ‚ideellen Taufort‘ ohne praktische Bedeutung.⁵² Angesichts des deutlich betonten Laienzugangs und der funktional durchdachten Konzeption des Klosterplans erscheint dies jedoch wenig überzeugend.

Der Verfasser des Klosterplans entwarf dezidiert eine Mess- und Taufkirche, die den Laien dienen sollte. Begegnungen zwischen Laien und Mönchen waren dabei vorprogrammiert – etwa wenn der Konvent vor der Messe sowie vor oder nach dem Stundengebet die einzelnen Altäre der Klosterkirche besuchte.⁵³ Vor allem gilt das für den Weg der Pilger zur Krypta mit den Gallusreliquien. Dort kreuzten sie zwangsläufig den Weg der Mönche von der Klausur in den Chor. In anderen Klöstern wurde eine solche Präsenz von Laien als Störfaktor gewertet. Selbst Abt Hildemar von Corbie, ansonsten Vertreter eines eher weltoffenen Konvents, warnte

⁴⁶ Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17,6: „Omnibus ad sanctum turbis patet haec via templum | Quo sua vota ferant. Unde hilares redeant.“ ‚Votum‘ hat in der Vulgata vorrangig die Bedeutung von ‚Opfer‘.

⁴⁷ Vgl. 1 Par 29,9: „laetatusque est populus cum vota sponte promitterent quia corde toto offerebant ea Domino“. In Berschins Klosterplanedition (wie Anm. 4) ist dieser Bezug nicht nachgewiesen.

⁴⁸ Vgl. Appendix ad Walahfridi carmina, Nr. 5,1, Versus ad basilicam scribendus, MGH.PL 2, 425, Z. 7–13: „[Heito] | Fecitque, ut libeat cunctos huc currere cives.“

⁴⁹ Vgl. Iso Müller, Die Altar-Tituli des Klosterplanes, in: Duft, Studien (wie Anm. 2), 129–176, hier 137. Zum Kreuzaltar als Laienaltar vgl. Joseph Braun, Der christliche Altar, Bd. 1, München 1924, 405f.

⁵⁰ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17,19.

⁵¹ Vgl. Ordo XVI, in: Les Ordines Romani, ed. Michel Andrieu, Bd. 3, Louvain 1961, 147–154. Zur Interpretation vgl. ebd., 132f.

⁵² Vgl. Häußling, Liturgie (wie Anm. 39), 172f. mit Anm. 37.

⁵³ Vgl. Ordo diurnus Anianensis, ed. Clemente Molas/Maria Wegener, CCMon 1, 314, Z. 4; 315, Z. 6f.; 316, Z. 7. Noch aufwändiger ist Angilberts Prozessionsliturgie in St. Riquier. Vgl. Institutio Sancti Angilberti abbatis de diversitate officiorum, ed. Maria Wegener, CCMon 1, 302, Z. 13–21.

in seinem Regelkommentar vor einer Klosteranlage in zu großer Nähe von Herrscherhöfen oder Siedlungen, weil Laien das Konventsleben behindern könnten.⁵⁴ Der Klosterplan setzte andere Akzente: Hier werden die Laien ausdrücklich eingeladen.

Eine solche Nutzungskonzeption verträgt sich kaum mit den Zielsetzungen der Aachener Synodalgesetzgebung. Denn dort ging es gerade darum, die Mönchsgemeinschaften auf ihre genuinen Aufgaben zu beschränken und räumlich sowie funktional klar von den anderen kirchlichen Ständen abzugrenzen.⁵⁵ Werner Jacobsen hat angedeutet, dass diese Trennung in anderen Klosterkirchen auch konsequent durchgeführt wurde – mit verschiedenartigen Lösungen: in Kornelimünster, in der Einheitsbasilika in Steinbach, selbst im tatsächlich realisierten St. Galler Neubau unter Gozbert und auf der Reichenau.⁵⁶ Ein Beispiel dafür, dass man schon früher die liturgischen Bereiche der Laien und der Mönche trennen wollte, bietet das Frankfurter Konzil von 794. Dort wurde bestimmt, dass in Klöstern mit Reliquien und entsprechendem Pilgerverkehr ein separates Oratorium innerhalb der Klausur einzurichten sei.⁵⁷ Der Verfasser des Klosterplans hatte an einer solchen Trennung kein Interesse.

Wenn man über die Nutzung der St. Galler Plankirche nachdenkt, sind auch die Größenverhältnisse zu beachten. Die gezeichnete Kirche weist ein gestrecktes Langhaus auf. Auch der tatsächlich realisierte Gozbert-Bau beeindruckte nach Ratperters Auskunft durch seine „gestreckte Gestalt (*procerae magnitudinis statura*)“.⁵⁸ Kirchen mit gestrecktem Langhaus waren in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und wieder nach 830 üblich, während zwischen 800 und 830 eher Kirchen mit gestauchten Langhäusern gebaut wurden.⁵⁹ Werner Jacobsen bewertet diesen Wechsel der Bauformen als Modeerscheinung.⁶⁰ Demgegenüber ist jedoch anzunehmen, dass hier auch unterschiedliche kirchenorganisatorische Konzepte zugrunde liegen: Zu Beginn der Regierungszeit Ludwigs des Frommen und während der Zeit der anianischen Reformen traten monastische Themen und das Stundengebet im Chor in den Mittelpunkt des Interesses, was sich auch im Größenverhältnis des Chors zum Langhaus ausdrückte. Nach 830 lief der Reformschub aus und der für die Laien zugängliche Bereich des Langhauses gewann wieder größeres Gewicht, was sich im Klosterplan unmittelbar niederschlug.

Welche Funktion sollte das überdimensionierte, laienoffene Langhaus der St. Galler Plankirche haben? Die langgestreckte Kirche bietet Platz für 19 Altäre, wenn man die Turmkapellen mitzählt.⁶¹ Diese Zahl ist für karolingische Abteikir-

⁵⁴ Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 66, 606.

⁵⁵ Vgl. Picker, *Pastor* (wie Anm. 12), 120–123.

⁵⁶ Vgl. Jacobsen, *Forschung* (wie Anm. 8), 49f. Für den St. Galler Gozbert-Bau wurde eine Winkelstollenkrypta ergraben, deren Treppen bereits in den Seitenschiffen des Langhauses ansetzen. Vgl. Jacobsen, *Architektur* (wie Anm. 3), 117f. In Reichenau-Mittelzell entstand im 9. Jahrhundert ein neues Westquerhaus als eigener Sakralraum für die Unterbringung der Markusreliquien. Vgl. ebd., 153, 162.

⁵⁷ Vgl. Conc. Francofurtense a. 794, Kan. 15, MGH.Conc 2,1, Nr. 19, 168: „De monasterio, ubi corpora sanctorum sunt: ut habeant oratorium intra claustra, ubi peculiare officium diurnum fiat“.

⁵⁸ Vgl. Ratpert, *Casus Sancti Galli*, Kap. 6, ed. Hannes Steiner, MGH.SRG 75, 182.

⁵⁹ Vgl. Jacobsen, *Architektur* (wie Anm. 3), 128–130.

⁶⁰ Vgl. ebd., 132.

⁶¹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17.9.11.13.17f.21.22–25.27.30.33.37.41.45.49.50.54.

chen einzigartig und entspricht keineswegs dem damals Üblichen, wie gegen Iso Müller festzuhalten ist.⁶² Selbst für den ehrgeizigen Neubau der Fuldaer Klosterkirche lassen sich nur 14 Altäre rekonstruieren.⁶³ Die Klosterkirche von Aniane hatte vier Altäre.⁶⁴

Mit der außergewöhnlich hohen Zahl von 19 Altären rückte der Planverfasser die Messfeier in den Mittelpunkt des klösterlichen Lebens. Das ist ein völlig neuer Akzent gegenüber der Benediktsregel, die vornehmlich das Stundengebet thematisierte. Die Messe kommt dort nur an zwei Stellen vor – und auch da nur en passant.⁶⁵ Gegenüber Priestern im Kloster ist Benedikt von Nursia zurückhaltend.⁶⁶ Ein ähnliches Bild bietet die Aachener Klostergesetzgebung, die vor allem einschränkt, das Offizium nach den Vorgaben der Benediktsregel zu feiern und sich um die Messfeier gar nicht kümmert.⁶⁷ Der Klosterplan zeigt hier eine grundsätzliche Neuorientierung des monastischen Selbstverständnisses: vom Stundengebet zur Messfeier – und vom Laienmönch zum Priestermonch.⁶⁸

Dieser Trend ist auch in anderen Klöstern erkennbar. In Fulda beispielsweise – wo die Klosterkirche ebenfalls verhältnismäßig viele Altäre umfasste – forderte eine Fraktion des Konvents beim Kaiser ausreichend Raum im klösterlichen Tagesablauf für die Messfeiern der Priester, wie es „von den Älteren eingeräumt wurde“.⁶⁹ Reichenauer Mönche drängten darauf, dass „wie früher üblich“ täglich sechs Priester für den Messdienst freigestellt werden.⁷⁰ Der Planverfasser setzte sich an die Spitze dieses Trends, der von der Benediktsregel und den Aachener Reformbestrebungen abweicht.

Die 19 Altäre der Klosterkirche sind durch ihre Tituli einzelnen Heiligen zugeordnet. Der Hauptaltar im Ostchor ist Maria und dem Klostergründer Gallus geweiht. Die Mönchsheiligen Benedikt von Nursia (Norden) und Columban (Süden) haben Altäre an den östlichen Vierungspfeilern neben den Treppen zum Mönchschor. Die Altäre in den Apsiden sind den Aposteln Petrus, dem ‚Hirten der ganzen Kirche‘ (Westen), und Paulus, dem zweiten zentralen römischen Heiligen (Osten), geweiht. Im östlichen Querhaus stehen Altäre für weitere Apostel, die traditionell das Bischofsamt repräsentieren: ein Altar für Philippus und Jakobus im nördlichen Querhausarm, ein Altar für Andreas im südlichen Querhausarm. Weiter westlich im Seitenschiff befindet sich ein Altarpaar für die Diakone Stephanus und Laurentius – passend zugeordnet dem Ambo für die Evangelienlesung,⁷¹ die liturgisch dem

⁶² Vgl. Müller, Altar-Tituli (wie Anm. 49), 133, der zum Vergleich vorwiegend Kathedralkirchen heranzieht. Eine Ausnahme unter den Klosterkirchen macht allein St. Riquier mit 30 Altären – allerdings verteilt auf drei Kirchen und fertiggestellt bereits 799, also deutlich vor Beginn der anianischen Reformbewegung.

⁶³ Vgl. Hrabanus Maurus, *carm.* 41, MGH.PL 2, 205–208.

⁶⁴ Vgl. Ardo, *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis*, Kap. 17, MGH.SS 15,1, 207.

⁶⁵ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 38,2; 60,4.

⁶⁶ Vgl. *ebd.*, Kap. 60,6; 62,2,5.

⁶⁷ Vgl. *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica* a. 816, Kan. 35, ed. Josef Semmler, CCGMon 1, 467, Z. 6f.; *Synodi secundae decreta* (wie Anm. 36), Kan. 42, 481, Z. 2f.

⁶⁸ Vgl. auch Angelus A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster 1973, 307, der in der Verschiebung des Interesses vom Stundengebet zur Messe eine „radikale Umwertung“ sieht.

⁶⁹ Vgl. *Supplex libellus* (wie Anm. 26), Kap. 2, 322, Z. 5f.

⁷⁰ Vgl. *Capitula in Auuam* (wie Anm. 14), Kap. 2, 334, Z. 5–7.

⁷¹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17,32.

Diakon zukam. Im nächsten Joch stehen Altäre für den Confessor Martin sowie für den St. Galler Hausheiligen und Märtyrer Mauritius – sicher bewusst auf der Höhe des zentralen Kreuzaltars im Hauptschiff, der an den Opfertod Christi erinnert.⁷² Es folgen Altäre der unschuldigen Kinder und des Krankenheiligen Sebastian. Repräsentiert werden dadurch in besonderer Weise die Grenzen des irdischen Lebens. Dazwischen im Hauptschiff – zugeordnet dem Taufbecken – befindet sich ein gemeinsamer Altar für Johannes den Täufer und Johannes den Evangelisten. Im nächsten Seitenschiffjoch stehen je ein Altar für die Märtyrerinnen und Jungfrauen Lucia und Cäcilia (nördliches Seitenschiff) sowie Agathe und Agnes (südliches Seitenschiff). Schließlich haben die Erzengel Michael (Norden) und Gabriel (Süden) Altäre in den Westtürmen – als Wächter- und Verkündergestalten auf der weltzugewandten Seite der Kirche und in luftiger Höhe in besonderer Nähe zur himmlischen Welt.

Iso Müller hat diese Altar-Tituli reliquiengeschichtlich interpretiert.⁷³ Demgegenüber ist zu betonen, dass die Altäre der St. Galler Plankirche in erster Linie ein ausgeklügeltes theologisches System bilden: Im Zentrum steht der gekreuzigte und in der Eucharistie vergegenwärtigte Christus, in unmittelbarer Nachbarschaft Johannes der Evangelist und Johannes der Täufer. Die römischen Apostelfürsten bilden den umfassenden Bezugsrahmen. Als apotropäische Gestalten haben im Westen die Engel ihren Ort. Dazwischen sind Bischöfe, Diakone, Mönche, Märtyrer und Confessoren, Kinder und Kranke sowie an letzter Stelle die Frauen angeordnet.

Exemplarisch bildet dieses Altarsystem die gesamte, hierarchisch gegliederte Kirche ab. Für eine Klosterkirche ist das ein gewaltiger Anspruch. Denn das Kloster repräsentiert hier nicht mehr nur einen Stand innerhalb der Kirche, den Stand der Beter – funktional beschränkt und klar abgegrenzt von den anderen, so wie sich das Ludwig der Fromme auf den Synoden der Jahre 816 bis 819 vorgestellt hatte.⁷⁴ Das Kloster repräsentiert die Kirche als ganze.

Dem Grundcharakter nach wirkt das Altarsystem der Plankirche römisch.⁷⁵ Schon die Doppelchörigkeit ist als Orientierung an der gewesteten Petersbasilika in Rom und an der entsprechenden Liturgie zu deuten. Angelus Häussling führt außerdem die hohe Anzahl der Altäre auf die römische Stationsliturgie zurück.⁷⁶ Auch im Detail zeigt die Plankirche römische Einflüsse. So geht die Verehrung der Apostel Jakobus und Philippus an einem gemeinsamen Altar auf römisches Vorbild zurück.⁷⁷ Überhaupt gehören fast alle im Klosterplan verzeichneten Heiligen – abgesehen von

⁷² Vgl. ebd., Tit. 17,25f.: „altare sancti salvatoris ad crucem – Crux pia vita salus miserieque redemptio mundi“.

⁷³ Vgl. Müller, Altar-Tituli (wie Anm. 49), 170.

⁷⁴ Vgl. Picker, Pastor (wie Anm. 12), 120–123.

⁷⁵ So auch Müller, Altar-Tituli (wie Anm. 49), 170f., der außerdem eine Verwandtschaft zu den liturgischen Verhältnissen in St. Riquier feststellt.

⁷⁶ Vgl. Häussling, Mönchskonvent (wie Anm. 68), 316f.

⁷⁷ Vgl. Hadrianum ex authentico, Nr. 479, in: Le Sacramentaire grégorien, Bd. 1, ed. Jean Deshusses, Fribourg 1979, 214.

den St. Galler Hausheiligen Gallus, Benedikt, Columban und Mauritius⁷⁸ – in den Zusammenhang des stadtrömischen Gottesdienstes. Auch mit dieser Orientierung setzte der Klosterplan einen anderen Akzent als das Reformwerk Ludwigs des Frommen, der in liturgischer Hinsicht eher eine distanzierte Haltung zu Rom einnahm.⁷⁹

Im Zusammenhang der Reformdebatte ist noch ein weiteres Detail bemerkenswert: der Altar des Iroschotten Columban, der eine von der Benediktsregel unabhängige Mönchstradition repräsentiert.⁸⁰ Die Aachener Synodalgesetzgebung zielte in erster Linie auf die Durchsetzung der Benediktsregel und wollte die gängige Mischregelobservanz zurückdrängen.⁸¹ Folgerichtig fand Columban in den zeitgenössischen Sakramentaren bis hin zur Ergänzung des Gregorianum-Hadrianums durch Benedikt von Aniane keine Berücksichtigung.⁸² Im St. Galler Klosterplan hingegen steht der Altar dieses iroschottischen Mönchs an exponiertem Ort gleichrangig neben dem Altar Benedikts von Nursia. Auch hier ist eine deutliche Abweichung von den Aachener Reformideen festzustellen, wenn nicht gar ein regelrechter Affront. Benedikt von Aniane hat hier – anders als Iso Müller meint – sicher nicht Pate gestanden.⁸³

Den graphischen Mittelpunkt des Klosterplans bildet das *claustrum*: ein Hof, um den herum – flankiert von Säulengängen – die wichtigsten klösterlichen Räume gruppiert sind: Kirche, heizbarer Aufenthaltsraum, Schlafsaal, Speisesaal, Kleiderkammer, Lager.⁸⁴ Es handelt sich um das, was man gemeinhin als Kreuzgang bezeichnet.⁸⁵ Eigene Aufgaben werden diesem nicht zugewiesen.⁸⁶ Der Kreuzgang verbindet die liturgischen und alltäglichen Grundfunktionen des Kloster.

⁷⁸ Gallus als Gründerabt, sein Gefährte Columban und Benedikt als Leitbild der Erneuerung unter Otmar gehörten zur St. Galler Haustradition. Die Mauritiusreliquien soll Gallus selbst mitgebracht haben. Vgl. Wetti, Vita S. Galli, Kap. 11, MGH.SRM 4, 263, Z. 5f.: „[...] reliquiae sanctae virginis virginum et sancti Desiderii almique ducis Mauricii“.

⁷⁹ Vgl. Johannes Fried, Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche, in: Peter Godman (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford 1990, 231–273, hier 243f. So kritisierte Benedikt von Aniane offen den Zustand der liturgischen Überlieferung Roms, der nicht mehr der ursprünglichen Intention Gregors des Großen entspräche. Vgl. *Supplementum Anianense, Praefatio hucusque*, in: *Sacramentaire grégorien* (wie Anm. 77), 351f.

⁸⁰ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17,45.

⁸¹ Vgl. *Synodi primae decreta* (wie Anm. 67), Kan. 1, 457, Z. 11–13. Dazu auch Semmler, *Beschlüsse* (wie Anm. 13), 70f.

⁸² Columbans *Regulae* werden in Benedikts von Anianes *Concordia regularum* mitunter zitiert – allerdings in strikter Unterordnung gegenüber der Benediktsregel. Vgl. Benedikt von Aniane, *Concordia regularum*, Prol. 1, ed. Pierre Bonnerue, CChr.CM 168A, 3, Z. 16–18. Vgl. auch Bonnerues Vorbemerkungen zu seiner Edition, ebd., CChr.CM 168, 136: „Ces quelques remarques ont mis en évidence l'unique critère de Benoît pour sélectionner ces extraits: l'accord avec la RB.“

⁸³ Vgl. Müller, *Altar-Tituli* (wie Anm. 49), 175.

⁸⁴ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 21,1–3; 22,2; 23,1; 24,1; 25,1.

⁸⁵ Wann der deutsche Begriff ‚Kreuzgang‘ als präzise Bezeichnung der hier zur Diskussion stehenden Bauform zuerst auftaucht, konnte ich nicht erheben.

⁸⁶ Denkbar wären die Funktionen, die Hildemar von Corbie nennt. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 4, 185; Kap. 67, 613. Dort ist der Kreuzgang als Ort der Beratung, der Lektüre und der Handarbeit ausgewiesen.

Schon in der Benediktsregel bezeichnete *claustrum* den abgeschlossenen Bereich, der die wesentlichen Funktionen des monastischen Lebens bündelt.⁸⁷ Benedikt von Nursia meinte mit *claustrum* jedoch das Kloster als ganzes, nicht nur einen inneren Teilbereich. Die Verwendung des Begriffs für den Kreuzgang im engeren Sinn kam erst viel später auf. Möglicherweise ist der Klosterplan sogar der früheste Beleg überhaupt für diesen Sprachgebrauch.⁸⁸ Dem entspricht der architekturgeschichtliche Befund: Erst für die Zeit nach der Mitte des 8. Jahrhunderts gibt es ergrabene Spuren von Kreuzgängen.⁸⁹ Im Klosterplan taucht Neues auf. Greifbar wird hier die Abgrenzung eines inneren Klosterbezirks gegenüber einem weiteren Außenbereich mit Werkstätten, Pilgerherbergen und anderem. So entstand außerhalb der Klausur eine Zwischenzone, von der nicht eindeutig zu entscheiden war, ob sie im Sinne der Benediktsregel noch zum Kloster oder schon zum *saeculum* gehörte – und in der man entsprechend großzügiger umgehen konnte mit den strengen Bestimmungen der monastischen Disziplin. Der St. Galler Plan wurde so zwei Anliegen gerecht: Zum einen kam er hier der Forderung der Aachener Gesetzgebung nach einer Trennung der gesellschaftlichen *ordines* Mönch, Kleriker und Laie entgegen.⁹⁰ Zum anderen ermöglichte er dem Kloster vielfältige kirchliche, wirtschaftliche und gesellschaftliche Aktivitäten, die über den monastischen Kern der Klostergemeinschaft hinausgreifen. Insofern ist der Kreuzgang – anders als Werner Jacobsen meint – mehr als eine pragmatische Weiterentwicklung vorliegender Bauformen ohne monastischen Sinn.⁹¹ Er ist eine architektonische Antwort auf die gesellschaftspolitische Indienstnahme des Mönchtums im Frankenreich. Der Kreuzgang im Klosterplan ist ein Vermittlungsversuch zwischen dem benediktinischen Ideal der Abgeschiedenheit und den umfassenden Aufgaben eines karolingischen Großklosters.

Interessant ist die Frage, wie streng die Klausur von den Außenbereichen abgeschirmt war. Ein neuralgischer Punkt ist die Klosterpforte. Sie war schon in der Benediktsregel vorgesehen, diente der Kontaktaufnahme mit den Gästen und sollte einem besonders zuverlässigen Konventsmitglied anvertraut werden.⁹² Im übrigen wurde der Kontakt mit den Gästen streng reglementiert. Selbst Gespräche waren ohne ausdrückliche Erlaubnis des Abts untersagt.⁹³ Die Aachener Synode von 817

⁸⁷ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 4,78; 67,7.

⁸⁸ Vgl. Berschin, *Literaturdenkmal* (wie Anm. 4), 144f. Auch bei Hildemar ist das *claustrum* ein abgegrenzter Teilbereich innerhalb des *monasterium*. Vgl. dens., *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 67, 613: „[...] hortus quamvis in monasterio dicit esse, tamen non debet esse in claustra.“ Werner Jacobsen lässt diesen begriffsgeschichtlichen Einschnitt unbeachtet. Vgl. ders., *Anfänge des abendländischen Kreuzgangs*, in: Peter K. Klein (Hg.), *Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, Regensburg 2004, 37–56, hier 56.

⁸⁹ Vgl. ebd., 42f.

⁹⁰ Vgl. Hludowici *prooemium generale ad capitularia tam ecclesiastica quam mundana*, Kan. 117, MGH.Cap 1, Nr. 137, 274, Z. 36–39. Zur Interpretation vgl. Picker, Pastor (wie Anm. 12), 107f., 125. Für die Kanonikergemeinschaften schlägt sich die Trennungstendenz nieder in der Vorschrift, den Konvent mit einer festen Mauer zu umgeben. Vgl. Conc. Aquisgranense a. 816, MGH.Conc 2,1, Nr. 39A, 398, Z. 25–27.

⁹¹ Vgl. Jacobsen, *Kreuzgang* (wie Anm. 88), 55f.

⁹² Die Benediktsregel verwendet dafür den Begriff ‚*responsum*‘. Vornehmlich geht es um die Kommunikation mit den Gästen und Hilfesuchenden. Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 66,1–5.

⁹³ Vgl. ebd., Kap. 53,23f.

verschärfte die Klausurbestimmungen, indem sie das Gespräch mit den Gästen auf ausgewählte ‚gebildete Brüder‘ beschränkte.⁹⁴ Noch strikter ist die Kanonsammlung von 818/819. Hier sollten selbst diese ausgewählten Konventsmitglieder nicht mit allen sprechen dürfen, sondern nur noch mit monastischen Gästen.⁹⁵ Der Klosterplan ist offener gestaltet. Hier ist die Pforte ein geräumiger Durchgangsraum, der ausdrücklich für das Gespräch mit den Gästen eingerichtet ist – und zwar ohne Einschränkungen auf bestimmte Personengruppen.⁹⁶ Außerdem ist die Pforte durch einen Titulus ausdrücklich als echter Aus- und Eingang bezeichnet, der in beide Richtungen für den Personenverkehr durchlässig ist.⁹⁷ Sie ist nicht der einzige Zugang. Ein weiterer führt von den umliegenden Wirtschaftsbetrieben durch die Lagerräume in die Klausur.⁹⁸ Insgesamt ist deutlich, dass der Planverfasser nicht auf einer hermetischen Abriegelung des Klausurbereichs bestand, sondern eine offene Klausurkonzeption vertrat.

Ein eigenes, prachtvolles Gebäude des Planklosters sollte dem Abt vorbehalten sein. Es liegt nördlich des Mönchschores gegenüber dem Dormitorium. Durch eine Umfriedung ist es vom übrigen Kloster abgegrenzt. Es verfügt über eine repräsentative Säulenhalle und bietet dem Abt verschiedenste Annehmlichkeiten: eine eigene Küche, Lagerräume, ein Bad, Toiletten, Kamin, Sitzgelegenheiten, Wohnräume für die Dienerschaft und einen Schlafsaal mit mehreren Betten – offenbar für dem Abt nahestehende Personen.⁹⁹ Auch ein separater Eingang in die Kirche ist vorgesehen.¹⁰⁰ Vorstellen muss man sich einen regelrechten Palast, der dem Abt ein von seinem Konvent weitgehend unabhängiges Leben und einigen Luxus ermöglichte.

⁹⁴ Vgl. *Synodi secundae decreta* (wie Anm. 36), Kan. 29, 479, Z. 4: „Ut docti fratres eligantur qui cum hospitibus loquantur.“

⁹⁵ Vgl. *Regula Sancti Benedicti abbas Anianensis sive collectio capitularis*, Kap. 60, ed. Josef Semmler, CCMon 1, 531, Z. 5f. Streng ist auch Hildemar in seinem Regelkommentar. Hier wird sogar der nonverbale Kontakt mit den Gästen untersagt. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 54, 509.

⁹⁶ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 26,3: „[...] ad conloquendum cum hospitibus [...]“. Ähnliche Verhältnisse spiegelt der anonyme Kommentar zu den Vorbesprechungen der Synode von 816. Dort ist von einem Auditorium die Rede, in dem Abt und Konvent das Gespräch mit den Gästen pflegen und gelegentlich sogar Mahlzeiten einnehmen. Diese Gepflogenheit wird ausdrücklich verteidigt. Vgl. *Actuum praeliminarium synodi primae Aquisgranensis commentationes*, Kap. 22, ed. Josef Semmler, CCMon 1, 447, Z. 20–448, Z. 2: „In auditorio vero, ubi abbas legere solet et cum fratribus et hospitibus vicissim seu communiter conloquium habere solitus est, comedere hospitibus valde raro ui fuimus. Quem usum nisi certius interdicatur habere volumus.“

⁹⁷ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 26,3: „exitus et introitus ante claustrum [...]“. Restriktiver akzentuierte Hildemar, der den Begriff ‚porta‘ mit Isidor als Ort des Warenaustausches, nicht als Ein- oder Ausgang deutete. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 66, 607: „Porta enim dicitur, sicut Isidorus dicit, quia potest vel importari vel exportari aliquid.“ Vgl. Isidor, *Etymologiae* (wie Anm. 34), Lib. XV,2,22.

⁹⁸ Auch hier war Hildemar strenger, der zwischen den nebeneinander liegenden Küchen für die Brüder auf der einen Seite und für den Abt und seine Gäste auf der anderen Seite nur eine Durchreiche erlaubte, damit jeder Personenverkehr ausgeschlossen wird. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 53, 506f. Ähnlich *Consuetudines Corbeiensis*, Kap. 17, ed. Josef Semmler, CCMon 1, 386, Z. 21–387, Z. 1.

⁹⁹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 10,1–18.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., Tit. 10,9.

Auch hier ist der Klosterplan nicht benediktinisch im eigentlichen Sinn. In der Benediktsregel gibt es keinen Abtspalast. Wie alle anderen Konventsmitglieder soll auch der Abt an die Regel gebunden sein.¹⁰¹ Und die schreibt vor, dass alle Mönche im Dormitorium zu schlafen haben.¹⁰² In karolingischer Zeit wurde diese Gleichbehandlung des Abts sogar Thema der Reichsgesetzgebung. Auf dem Frankfurter Konzil von 794 wurde betont, dass der Abt der Regel entsprechend zusammen mit seinen Mönchen schlafen soll.¹⁰³ Die Aachener Reformsynoden griffen diese Bestimmung auf und erweiterten sie: Auch die Mahlzeiten sollte der Abt gemeinsam mit den anderen Konventsmitgliedern einnehmen.¹⁰⁴

Gerade die Frage der Mahlzeiten des Abts wurde in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts kontrovers diskutiert.¹⁰⁵ Das hängt mit der Benediktsregel selbst zusammen. Erwähnt wird dort ein Tisch des Abts (*mensa abbatis*), an dem dieser mit seinen Gästen speisen kann. Versorgt wird die *mensa abbatis* von einer eigenen Küche, um den regulären Tagesablauf des Konvents nicht zu stören.¹⁰⁶ Wo man sich diese *mensa abbatis* genau vorzustellen hat, bleibt in der Benediktsregel offen. Die Präzisierungsversuche der Aachener Synoden mussten auf die Zeitgenossen verwirrend wirken: In den Beschlüssen von 816 hieß es, der Abt solle mit seinen Gästen immer im Refektorium essen.¹⁰⁷ 817 hingegen wurde die Präsenz von Laien im Refektorium verboten.¹⁰⁸ Wie sollte der Abt also mit weltlichen Gästen umgehen, ohne die Verpflichtungen der Gastfreundschaft zu verletzen? Auch die amtliche Kapitulariensammlung von 818/819 bot keine eindeutige Lösung. Sie stellte die beiden widersprüchlichen Bestimmungen einfach unvermittelt nebeneinander.¹⁰⁹ Was also tun? Die durch Benedikt von Aniane geprägte Tradition neigte dazu, den Tisch des Abts im Refektorium zu belassen und gegebenenfalls Laien den Zutritt zu ermöglichen. So legte jedenfalls Smaragdus von St. Mihiel in seinem Kommentar die Benediktsregel

¹⁰¹ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 64,20. Hildemars Regelkommentar bekräftigt dies – offenbar entgegen anderslautenden Stimmen. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 64, 597: „Ubi sunt illi, qui dicunt: non debent abbates hanc regulam sicut monachi observare, cum hic dicitur, ut abbas praecipue hanc regulam observet?“

¹⁰² Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 22,3: „Si potest fieri, omnes in uno loco dormiant.“

¹⁰³ Vgl. *Conc. Francofortense a. 794*, Kan. 13, *MGH.Conc* 2,1, Nr. 19, 168: „Ut abbas cum suis dormiat monachis secundum regulam sancti Benedicti.“

¹⁰⁴ Vgl. *Synodi primae Aquisgranensis acta praeliminaria*, Kap. 4, ed. Josef Semmler, *CCMon* 1, 435, Z. 7–9: „ut abbates suis sint monachis concordēs in manducando, in bibendo, in dormiendo, in vestiendo, in vigiliis, in operando, quando in aliis utilitatibus non fuerint occupati.“ Etwas großzügiger formuliert in *Synodi primae decreta* (wie Anm. 67), Kan. 13, 464, Z. 1–3, und *Regula Benedicti Anianensis* (wie Anm. 95), Kap. 19, 521, Z. 1–3.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Hildemars Regelkommentar, der die gegensätzlichen Argumente breit entfaltet und dabei ausdrücklich auch St. Gallen erwähnt. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 53, 507; Kap. 56, 522–525.

¹⁰⁶ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 56,1: „Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper.“ und ebd., Kap. 53,16: „Coquina abbatis et hospitum super se sit, ut incertis horis supervenientes hospites [...] non inquietentur fratres.“

¹⁰⁷ Vgl. *Synodi primae decreta* (wie Anm. 67), Kan. 25, 464, Z. 8–465, Z. 1; *Synodi primae acta praeliminaria* (wie Anm. 104), Kap. 9, 435, Z. 18–21.

¹⁰⁸ Vgl. *Synodi secundae decreta* (wie Anm. 36), Kan. 14, 476, Z. 3f.: „Ut laici in refectorium causa manducandi vel bibendi non ducantur.“

¹⁰⁹ Vgl. *Regula Benedicti Anianensis*, (wie Anm. 95), Kap. 21, 521, Z. 7–522, Z. 4; Kap. 45, 528, Z. 10f.

aus.¹¹⁰ Auch der Klosterplan erlaubt den Laien – abweichend von den Beschlüssen von 817 – den Zugang zum Refektorium. Denn dort ist eigens eine Gästebank vorgesehen.¹¹¹ Der Abt behält trotzdem – ganz unabhängig von den Erfordernissen der Gastfreundschaft – alle Freiheiten. Er kann wählen, wo er seine Mahlzeiten einnimmt: an der Gästebank, an der im Planrefektorium eingezeichneten *mensa abbatis*,¹¹² im Gästehaus oder in seinem Palast.

Alles in allem genießt der Abt des Planklosters umfangreiche Privilegien, die wenig von benediktinischem Geist erkennen lassen. Denn eigentlich müsste der Abt „in Sachen Demut, Fasten und Schweigen der Erste im Konvent“¹¹³ sein, wie Hildemar von Corbie in seinem Kommentar formulierte. Der Klosterplan wies in eine andere Richtung: Er löste den Abt aus den engen Verpflichtungen monastischer Disziplin. Damit spiegelt der Klosterplan die Entwicklung hin zum Laienabt, der im strengen Sinne nicht mehr Teil der Mönchsgemeinschaft war. In der einschlägigen Forschung wurde dieser Zusammenhang bisher nicht angemessen berücksichtigt.¹¹⁴ In St. Gallen trat das Phänomen ‚Laienabt‘ erstmals 841 mit der Einsetzung Grimalds auf, der nie Mönch wurde¹¹⁵ und sich tatsächlich einen repräsentativen Wohnsitz außerhalb der Klausur schaffen ließ.¹¹⁶

Zu den traditionellen Aufgaben benediktinisch geprägter Klöster gehört die Gastfreundschaft.¹¹⁷ Der Klosterplan sieht hierfür drei verschiedene Komplexe vor. Für die monastischen Gäste (*fratres supervenientes*) gibt es einen Empfangsraum und ein Dormitorium mit Toiletten an der Nordwand der Kirche – in unmittelbarer Nähe zur Schule und mit Zugangsmöglichkeit zum Mönchschor.¹¹⁸ Die separate Unterbringung der Gastmönche im Klosterplan entspricht präzise einer Bestimmung des Aachener Konzils von 817, der zufolge für die Gastmönche neben der Kirche ein

¹¹⁰ Vgl. Smaragdus, *Expositio in regulam*, Kap. 53,16–20, ed. Alfred Spannagel, CCMon 8, 283, Z. 2–9.

¹¹¹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 24,10: „ad sedendum cum hospitibus“.

¹¹² Vgl. ebd., Tit. 24,8.

¹¹³ Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 2, 87: „[...] debet esse primus in humilitate, in ieiunio, in silentio, in lectione, in caritate; et sicut in corporalibus, ita etiam in spiritualibus rebus.“

¹¹⁴ Der Klosterplan bleibt unberücksichtigt bei Franz J. Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich*, Stuttgart 1980.

¹¹⁵ Vgl. Ratpert, *Casus Sancti Galli* (wie Anm. 58), Kap. 9, 216: „[...] licet habitu non esset, conversatione tamen et voto monachus existeret.“ Der kulturgeschichtlich herausragende Laienabt Grimald kommt bei Felten nur beiläufig in einer Anmerkung vor. Vgl. ders., *Laienäbte* (wie Anm. 114), 8 Anm. 17.

¹¹⁶ Vgl. Ratpert, *Casus Sancti Galli* (wie Anm. 58), Kap. 8, 194: „Nec non [Hartmotus] etiam singulare eidem abbati [Grimaldo] domicilium cum omnibus necessariis ad illud pertinentibus utilissime pulcherrimeque construxit.“ Auch gewöhnliche Mönche adliger Herkunft genossen in St. Gallen solche Privilegien. So forderte Gozbert der Jüngere bei seinem Klustereintritt eine separate Wohnmöglichkeit. Vgl. Rupert Schaab, *Mönch in St. Gallen. Zur inneren Geschichte eines frühmittelalterlichen Klosters*, Ostfildern 2003, 130f. Vgl. *Urkundenbuch der Abtei St. Gallen*, ed. Hermann Wartmann, Bd. 1, Zürich 1863, Nr. 221: „Quando vero ad monasterium converti voluero, tunc habeam kaminatam privatim deputatam [...]“. In St. Gallen wurde demnach zu Beginn des 9. Jahrhunderts das Armutsideal nicht mehr konsequent verwirklicht. Auch auf der Reichenau scheint im 9. Jahrhundert ein erster repräsentativer Abtspalast entstanden zu sein. Vgl. Zettler, *Klosterbauten* (wie Anm. 5), 154f.

¹¹⁷ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 53,1f.

¹¹⁸ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 14,1–3.

eigenes Dormitorium zu errichten war.¹¹⁹ Im Hintergrund stand wohl die Bemühung, Störungen des Konventslebens durch Gastmönche auszuschließen.¹²⁰ Benedikt von Anianes *Concordia regularum* und der Regelkommentar des Smaragdus gingen in dieser Richtung noch weiter. Sie verboten, dass die Gastmönche mit den Konventsangehörigen zusammen essen.¹²¹ So rigide war der Planverfasser nicht. Für die Gastmönche fehlen eigenes Refektorium und eigene Küche, was auf eine Verköstigung im Speisesaal des Konvents schließen lässt.¹²²

Das Pilger- und Armenhospiz (*domus peregrinorum et pauperum*) des Klosterplans¹²³ liegt südlich der Kirche in unmittelbarer Nähe der Klosterpforte, an der auch der Armenpfleger (*procurator pauperum*) untergebracht ist.¹²⁴ Das entspricht der Benediktsregel, die vorsah, dass die Armen vom Pfortner empfangen werden.¹²⁵ Das Pilger- und Armenhospiz im Klosterplan sollte der Basisversorgung dienen. Es gibt einen Schlafsaal, einen Aufenthaltsraum, Lagerräume, Bäckerei und Brauerei. Eine Verköstigung mit warmen Speisen war wohl nicht vorgesehen, da eine Küche fehlt. Das entspricht den gut dokumentierten Verhältnissen in Corbie, wo die Armen in erster Linie mit Brot und Bier versorgt werden, ergänzend mit Käse, Speck, Aal und Gemüse.¹²⁶

Deutlich aufwändiger ist im Klosterplan der dritte Gästebereich gestaltet. Das Gästehaus (*domus hospitum*) neben dem Abtspalast verfügt über Schlafräume, Kamin, Toiletten, Speiseraum, Küche, Bäckerei, Brauerei, Stallungen und separate Räume für die Diener.¹²⁷ Ganz offensichtlich soll dieses Gebäude der Aufnahme von Gästen aus der oberen Gesellschaftsschicht dienen.¹²⁸ Die detailreiche Dar-

¹¹⁹ Vgl. Synodi secundae decreta (wie Anm. 36), Kan. 24, 478, Z. 3f.: „Ut dormitorium iuxta oratorium constitutur ubi supervenientes monachi dormiant.“ Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 141, nennt als Beleg die an dieser Stelle textgleiche Regula Benedicti Anianensis (wie Anm. 95), Kap. 55, 530, Z. 8f. Von dieser Kanonsammlung wurde im 9. Jahrhundert auf der Reichenau ein Exemplar abgeschrieben. Ein separates Dormitorium für Gastmönche nennt außerdem die in St. Gallen und auf der Reichenau abgeschriebene Capitula qualiter, Kap. 9, ed. Hieronymus Frank, CCMon 1, 354, Z. 7f. Die Lage des Dormitoriums für Gastmönche neben dem Oratorium bezeugt neben den Aachener Synodalkanones auch Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 67, 612. Die Regelung in Corbie ist jedoch großzügiger: Im separaten Dormitorium müssen nur unbekannte Mönche schlafen. Tagsüber haben alle Gastmönche Zugang zur Klausur. Vgl. ebd., Kap. 63, 582.

¹²⁰ Vgl. ebd., Kap. 67, 611f.

¹²¹ Vgl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum (wie Anm. 82), Kap. 63,3, 545, Z. 19f.: „[...] non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare [...]“. Textgleich ist an dieser Stelle Smaragdus, Expositio (wie Anm. 110), Kap. 56,1–3, 289, Z. 24.

¹²² So auch Jutta Maria Berger, Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen, in: SMBO 104, 1993, 225–314, hier 311. Entsprechende Regelungen bestanden nachweislich in Bobbio und in Corbie. Vgl. Breve memoracionis Walae abbatis, ed. Josef Semmler, CCMon 1, Kap. 12, 422, Z. 12f., und Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 63, 582.

¹²³ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 12,1–14.

¹²⁴ Vgl. ebd., Tit. 27,1f.; 26,2. Vielleicht ist hier an das in St. Gallen nachweisbare Klosteramt des Hospitars zu denken. Vgl. Schaab, Mönch (wie Anm. 116), 207.

¹²⁵ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 66,2f.

¹²⁶ Vgl. Consuetudines Corbeienses (wie Anm. 98), Kap. 2, 373f.

¹²⁷ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 27,1–13.

¹²⁸ Die Notwendigkeit einer adäquaten Unterbringung des Gefolges hochgestellter Gäste betonte Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 53, 507: „Nam divites, quotquot venerint, necesse est, ut eorum milites etiam suscipiantur.“

stellung der Innenausstattung¹²⁹ zeigt, dass der Planverfasser ein besonderes Augenmerk auf die Bedürfnisse dieser Gästegruppe hatte. Auch ein eigenes Klosteramt wird diesem Bereich zugeordnet: In unmittelbarer Nähe des vornehmen Gästehauses ist ein *portarius* mit seinen Helfern untergebracht.¹³⁰

In einem weiteren Sinn könnte man noch zwei andere Komplexe mit dem Motiv Gastfreundschaft in Verbindung bringen: Im Schulgebäude gibt es eigene Unterbringungsmöglichkeiten für Schüler.¹³¹ Auch ein Raum für Schwerkranke¹³² ist offensichtlich nicht für Konventsmitglieder gedacht, sondern für Gäste. Denn schwerkranke Mönche sollten in einem speziellen Bereich innerhalb der Krankenklausur versorgt werden.¹³³ Dem entspricht auch Walahfrids Bericht über die tatsächlichen Verhältnisse in St. Gallen, wo Otmar zusätzlich zum Pilgerhospiz ein Hospiz für Leprakranke eingerichtet habe.¹³⁴

Insgesamt räumte der Planverfasser der *hospitalitas* breiten Raum ein. Er rechnet mit einem beträchtlichen Andrang an Gästen, wie es für einige fränkische Klöster auch tatsächlich bezeugt ist.¹³⁵ Auffällig ist die klare Separierung der Gästegruppen im Klosterplan. Die drei Hospize für Gastmönche, Pilger und vornehme Gäste sind räumlich getrennt, unterschiedlich ausgestattet und der Zuständigkeit verschiedener Klosterämter unterstellt.¹³⁶ Die Benediktsregel kennt solche Differenzierungen nicht. Nach den Vorstellungen Benedikts von Nursia wurden alle Gäste gemeinsam verköstigt und gleichermaßen demütig empfangen und verabschiedet.¹³⁷ Die Gastfreundschaft – christologisch begründet mit dem Weltgerichtsgleichnis (Mt 25,31–46) – war diakonisch geprägt und sollte besonders den Armen zugute kommen.¹³⁸ Erst in karolingischer Zeit wird die Vorschrift, alle Gäste angemessen zu versorgen, umgedeutet im Sinne einer sozialen Differenzierung zugunsten höhergestellter Gäste. Neben dem Klosterplan zeigen dies auch Hildemar und Smaragdus. Unterschiedliche Gäste brauchen nach Einschätzung dieser beiden Regelkommenta-

¹²⁹ Vgl. Berger, Gastfreundschaft (wie Anm. 122), 307.

¹³⁰ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 15,4: „caminata portarii“. Schon die Benediktsregel nannte dieses Klosteramt – allerdings mit abweichendem Zuschnitt. Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 66,1–5.

¹³¹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 11,6: „mansiunculae scolasticorum hic“.

¹³² Vgl. ebd., Tit. 8,2: „cubiculum valde infirmorum“.

¹³³ Vgl. ebd., Tit. 5,6: „locus valde infirmorum“.

¹³⁴ Vgl. Gozbert/Walahfrid, Vita Otuari (wie Anm. 23), Kap. 2, 42, Z. 31–34: „Nam ad suscipiendos leprosos, qui caeteris hominibus seiuncti manere semotim consuerunt, hospitium haud longe a monasterio extra eas mansiones quibus caeteri pauperes recipiebantur constituit.“

¹³⁵ Vgl. Supplex libellus (wie Anm. 26), Kap. 14, 325, Z. 6–10; Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 53, 501.

¹³⁶ Eine solche Verteilung der Zuständigkeiten lässt sich auch in Corbie und Bobbio beobachten. Vgl. Consuetudines Corbeiensis (wie Anm. 98), Kap. 2, 372–374; Breve memoracionis (wie Anm. 122), 422.

¹³⁷ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 56,1.

¹³⁸ Vgl. ebd., Kap. 53,1 f.: „Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur [...]. Et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis.“ Ähnlich deutet die Bestimmung Berger, Gastfreundschaft (wie Anm. 122), 64, die feststellt, dass Benedikt keine „Aufnahme-Differenz gemäß der sozialen Unterschiede der Gäste“ intendierte.

toren auch unterschiedliche Orte, Speisen und Betten.¹³⁹ Die Erfordernisse der differenzierten karolingischen Gesellschaft werden wichtiger als der ursprüngliche Geist der Benediktsregel.

Einer der am meisten diskutierten Bereiche des Klosterplans ist die aufwändig gestaltete Schule, die zwischen Abtspalast, Gästehaus und dem Schlaflsaal auswärtiger Mönche liegt.¹⁴⁰ Bezeichnenderweise ist die Lage der Schule deutlich abgesetzt von der Klausur der Mönche. Topographisch gehört sie zum Außenbereich des Klosters, der sich zur Welt hin öffnet. Wer sollte hier unterrichtet werden? Die Oblaten und Pulsanten der Klostergemeinschaft sind anderweitig untergebracht: in einer Novizenklausur am östlichen Rand des Plans. In diesem separaten Bereich ist ein Novizenmeister (*magister*) vorgesehen, der für die klösterliche Erziehung und monastische Ausbildung verantwortlich ist.¹⁴¹ Eine eigene Novizen-Kirche dient als Lernort für die Einübung ins Stundengebet.¹⁴² Diese Konstruktion entspricht dem Wortlaut der Benediktsregel, wonach die Novizen in ihrer eigenen *cella* lernen, schlafen und essen sollen.¹⁴³ Von einer separaten Schule ist bei Benedikt von Nursia nicht die Rede. Auch die Tituli des Klosterplans enthalten keinen Hinweis darauf, dass Oblaten und Pulsanten außerhalb der Novizenklausur unterrichtet werden sollen.

Welche Funktion hatte die Schule nördlich der Kirche dann? Zunächst ist festzuhalten, dass die Planschule über zwölf Schüler-Wohnungen verfügt.¹⁴⁴ Unterrichtet werden sollten Personen, die weder im Dormitorium noch im Noviziat schlafen konnten. Es war also an Schüler gedacht, die nicht dem Konvent angehörten. Der Klosterplan macht dabei keine Einschränkungen. Weder Gastmönche noch auswärtige Kleriker noch Laien werden explizit ausgeschlossen.

Das Profil der Planschule wird deutlich, wenn man die Tituli ernst nimmt. Die von Beda übernommene etymologische Erklärung „*scola id est vacatio*“¹⁴⁵ besagt, dass der Begriff vom griechischen Wort σχολή kommt und übersetzt soviel bedeutet wie ‚Freisein‘.¹⁴⁶ Ist hier auch Freiheit vom ‚Mönchsdienst‘ gemeint? In der Benediktsregel wird das gesamte Kloster als „Schule des Herren dienendes (*dominici scola servitii*)“¹⁴⁷ bezeichnet. Im Klosterplan hingegen ist ‚Schule‘ nicht Charakteristikum des

¹³⁹ Vgl. Smaragdus, Expositio (wie Anm. 110), Kap. 53,2, 280: „Neque enim aequalis omnibus praeparanda est sessio neque aequalis omnibus ciborum convenit praeparatio; sed unicuique necesse est cum caritatis discretionem congruus locus, congruus cibus, congruus lectus“. Vgl. auch ebd., Kap. 66,3, 323. Vgl. Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 53, 502: „[...] iuxta qualitatem personae ita recipiendus est hospes“. Benedikts Bevorzugung der Armen und Pilger wird hier rein spirituell gedeutet – ohne äußere Entsprechung. Hildemar sprach ebd., 506, dezidiert von separaten claustra – oder zumindest cubilia – für Reiche, Arme und auswärtige Mönche. Die Begründung lieferte er ebd., 507: „[...] quia tales non possunt in simul convivere, et ideo necesse est, ut separatim suscipiantur.“

¹⁴⁰ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 11,1–7.

¹⁴¹ Vgl. ebd., Tit. 2,5.

¹⁴² Vgl. ebd., Tit. 2,1–13; 4,1–4.

¹⁴³ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 58,5: „[...] in cella noviciorum, ubi meditent et manducant et dormiant.“

¹⁴⁴ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 11,6.

¹⁴⁵ Ebd., Tit. 11,2.

¹⁴⁶ Vgl. Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 138. Die Belege sind Beda Venerabilis, In epistolas septem catholicas (1 Pt), Kap. 2,18, ed. David Hurst, CChr.SL 121, 241, und Anonymus ad Cuimnanum, Expositio latininitis, Kap. 4, ed. Bernhard Bischoff/Bengt Löfstedt, CChr.SL 133 D, 30.

¹⁴⁷ Benedicti regula (wie Anm. 18), Prol. 45.

Klosters als ganzem, sondern ein pädagogisch besonders qualifizierter Teilbereich, der sich zur Welt hin öffnet. Dabei stehen die Begriffe *servitium* aus der Benediktsregel und *vacatio* aus dem Klosterplan durchaus in einem Spannungsverhältnis. Der Titulus „*scola id est vacatio*“ hat programmatischen Charakter. Er ist – anders als Walter Berschin meint¹⁴⁸ – kein Beispiel für eine Wortschatzübung des Klosterplans.

Einen weiteren Hinweis auf das Schulkonzept des Klosterplans liefert die Umschreibung als „Gemeinschaftshaus (*domus communis*)“.¹⁴⁹ Einen Kontrast hierzu bildet der Regelkommentar Hildemars. Dort ist das Kloster als *dominici scola servitii* eine rein ‚monastische Schule‘, in der profane Lehrinhalte ausgeschlossen sind.¹⁵⁰ Sie wird streng unterschieden von anderen Schultypen: Klerikerschule (*scola ecclesiasticae disciplinae*), Schule der freien Künste (*scola liberalium artium*), weitere Schulen (*scola alicuius artium*).¹⁵¹ Im Gegensatz zu diesen Differenzierungen vertritt der Klosterplan integrative Vorstellungen: Die Formulierung *domus communis* signalisiert Offenheit statt Abgrenzung. Dabei könnte sowohl an verschiedene Lerninhalte gedacht sein als auch an die verschiedenen laikalen, klerikalen oder monastischen Nutzergruppen, die dort gemeinsam unterrichtet werden können.

Insgesamt weicht die Schulkonzeption des Klosterplans eklatant von den Vorschriften der Aachener Reformsynoden ab. Denn dort wurde 817 ausdrücklich jeder klösterliche Schulbetrieb untersagt, der nicht ausschließlich der monastischen Ausbildung des eigenen Nachwuchses diene.¹⁵² Der Klosterplan propagierte genau das Gegenteil. In St. Gallen wurde dies auch umgesetzt – sehr zum Nutzen der Abtei. Denn die St. Galler Alumni bildeten ein außerklösterliches Netzwerk bis hinein in die Reichsspitze, von dem der Konvent erheblich profitierte.¹⁵³

Rund um Kirche und Klausurbereich sind auf dem Klosterplan zahlreiche Wirtschaftsbetriebe gruppiert: Ställe, Werkstätten, Gärten. Bereits die Benediktsregel machte die Klosterwirtschaft zum Thema. Wasserversorgung, Mühle, Garten und Werkstätten werden dort als notwendige Einrichtungen (*necessaria*) bezeichnet, die nach Möglichkeit innerhalb des Klosters (*infra monasterium*) liegen sollten, um Außenkontakte zu minimieren.¹⁵⁴ Ziel Benedikts von Nursia war eine weitgehende Autarkie des Klosterbetriebs. Der St. Galler Plan folgte dieser Vorgabe. Er ging jedoch auch darüber hinaus.

¹⁴⁸ Vgl. Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 138 f.

¹⁴⁹ Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 11,2.

¹⁵⁰ Vgl. Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Prol., 65: „[...] locus in quo sine impedimento saeculari agere debeamus illud bonum. In hoc enim loco scholam nominat monasticam disciplinam.“ Vgl. ebd., 66.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 65: „nam sunt et aliae scholae; est enim schola ecclesiastica, schola est liberalium artium, schola est etiam alicuius artis, in qua aliquid discitur.“

¹⁵² Vgl. Synodi secundae decreta (wie Anm. 36), Kan. 5, 474, Z. 6: „Ut scola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblati sunt.“ 818/819 wurde diese Bestimmung bekräftigt. Vgl. Regula Benedicti Anianensis (wie Anm. 95), Kap. 36, 526, Z. 4.

¹⁵³ Vgl. Schaab, Mönch (wie Anm. 116), 158–160. Eine ähnliche ‚äußere‘ Schule gab es in St. Riquier. Vgl. Institutio Angilberti (wie Anm. 53), Kap. 9, 297, Z. 9f.: „scola laicorum puerum cum famulis septem.“

¹⁵⁴ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 66,6: „Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas infra monasterium exercentur.“

Überraschend im monastischen Milieu sind vor allem eine Schwertschleiferei und eine Schildmacherei.¹⁵⁵ Solche Betriebe passen kaum zur benediktinischen Distanzierung von ‚weltlichen Handlungen‘ und zur eingeschränkten biblischen Feindesliebe.¹⁵⁶ Gut erklärbar ist die klösterliche Waffenproduktion jedoch mit den reichsrechtlichen Verpflichtungen, die karolingischen Klöstern auferlegt waren: Spätestens seit Karl dem Großen wird eine direkte Beteiligung an militärischen Aktivitäten gefordert.¹⁵⁷ Unter Ludwig dem Frommen werden dann Klöster mit der *Notitia de servitio* zur Gestellung fester militärischer Kontingente verpflichtet.¹⁵⁸ Der Planverfasser hatte solche profanen Aufgaben klar vor Augen. Wie im Bereich des Gottesdienstes, der Schule, der Gastfreundschaft und der Krankenversorgung zeichnet sich der Klosterplan auch in wirtschaftlicher Hinsicht durch Offenheit aus.

„Außenwirtschaftliche“ Offenheit des Klosters bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass die Mönche in den umliegenden Wirtschaftsbetrieben auch gearbeitet hätten. Auffällig ist, dass sich im Außenbereich des Plans außerhalb der Klausur zahlreiche Wohnräume befinden, die verschiedenen Berufsgruppen zugeordnet werden: Arzt,¹⁵⁹ Schulmeister,¹⁶⁰ Bedienstete im Pilgerhospiz,¹⁶¹ Schafs-,¹⁶² Ziegen- und Schweinehirten,¹⁶³ Rinder-¹⁶⁴ und Pferdeknechte,¹⁶⁵ Fuhrleute,¹⁶⁶ Handwerker und Müller,¹⁶⁷ Brauer und Bäcker,¹⁶⁸ Gärtner¹⁶⁹ sowie verschiedene Bedienstete, die mit den unspezifischen Begriffen *famulans* oder *custos*¹⁷⁰ bezeichnet werden. Keine dieser Personen sollte im Dormitorium schlafen, was nach der Benediktsregel für alle Konventsangehörigen verpflichtend war.¹⁷¹ Das lässt darauf schließen, dass der Wirtschaftsbetrieb einschließlich Schule, Krankenstation, Hospiz und Gästeversorgung nach den Vorstellungen des Klosterplans im wesentlichen in der Hand von Personen lag, die nicht der Mönchsgemeinschaft angehörten. Die Kirche mit einem separaten Eingang für die ‚Schar der Bediensteten‘ unterstreicht dies.¹⁷²

¹⁵⁵ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 39,3,6. Einen Schildmacher gab es auch im Umfeld des Klosters Bobbio. Vgl. Breve memorationis (wie Anm. 122), 422, Z. 24.

¹⁵⁶ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 4,20: „[...] saeculi actibus se facere alienum [...]“, und ebd., Kap. 4,31: „[...] inimicos diligere [...]“.

¹⁵⁷ Vgl. Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter, Stuttgart 1971, 11–18.

¹⁵⁸ Vgl. *Notitia de servitio monasteriorum*, ed. Petrus Becker, CCMon 1, 493–499.

¹⁵⁹ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 8,4: „mansio medici“.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., Tit. 15,1: „mansio capitis scolae“.

¹⁶¹ Vgl. ebd., Tit. 27,7: „servientium mansiones“.

¹⁶² Vgl. ebd., Tit. 28,3: „cubilia opilionum“.

¹⁶³ Vgl. ebd., Tit. 30,3; 31,3: „cubilia pastorum“.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., Tit. 32,3: „cubilia servantium“.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., Tit. 33,3: „cubilia custodum“.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., Tit. 34,2f.: „domus bubulcorum et equos servantium – ad hoc servitium mansio“.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., Tit. 35,4; 37,4: „famulorum cubilia“.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., Tit. 38,2: „vernarum repausationes“.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., Tit. 42,1: „mansio hortolani – ipsa domus – cubilia famulorum“.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., Tit. 29,1–3.

¹⁷¹ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 22,3.

¹⁷² Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 26,1: „Tota monasterio famulantium hic turba subintret.“

Auch Walahfrids Schilderung der St. Galler Verhältnisse zeigt, dass Laien für die Klosterwirtschaft große Bedeutung hatten.¹⁷³ In der Benediktsregel ist so etwas nicht vorgesehen. Selbstverständlich ging Benedikt von Nursia davon aus, dass die Konventsmitglieder in der Klosterwirtschaft selbst körperlich arbeiten, „denn nur die sind wirkliche Mönche, die von ihrer Hände Arbeit leben“.¹⁷⁴ Ausdrücklich erwähnte er sowohl Feldarbeit als auch handwerkliche Tätigkeiten.¹⁷⁵ Auch die Aachener Synodalesetzgebung unterstrich, dass die Mönche in „Küche, Bäckerei und den übrigen handwerklichen Diensten körperlich arbeiten sollen“ und dass sie ihre Kleider selbst waschen müssen.¹⁷⁶ Ein zeitgenössischer Kommentar zu den Vorverhandlungen zeigt, wie die Bestrebungen dahin gingen, auch die Kleiderversorgung der Mönche konventsintern zu regeln. Normalerweise sollte jeder Mönch selbst für die Herstellung seiner Schuhe und Kleider sorgen.¹⁷⁷ Auch Benedikt von Aniane und Smaragdus von St. Mihiel unterstrichen die Pflicht zur Handarbeit und drohten für den Fall der Arbeitsverweigerung sogar Essensentzug an – begründet mit dem biblischen Diktum: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3,10).¹⁷⁸ Der Klosterplan hingegen zeigt einen Konvent, der – abgesehen vom Küchendienst und vom Reinigen der Kleider¹⁷⁹ – nicht mehr körperlich arbeitet.¹⁸⁰ Auch hier zeigt sich Distanz zu den Aachener Reformen.

Wenn die Klosterbetriebe nicht unmittelbar von Mönchen bewirtschaftet werden sollten, stellt sich die Frage, wie der Konvent trotzdem die Kontrolle über diesen Bereich wahren konnte.¹⁸¹ Der Klosterplan lässt dies an einigen Stellen erkennen: Die Gästeverversorgung wird vom Armenpfleger und vom Pfortner kontrolliert.¹⁸² Die

¹⁷³ Vgl. Walahfrid/Goibert, *Miracula Sancti Galli*, Kap. 11, MGH.SS 2, 23, Sp. 2, Z. 1–3: „[Pippinus] concessit illi quosdam tributarios de eodem pago, ut et illis conlaborantibus officinas fratrum usibus necessarias construeret.“

¹⁷⁴ *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 48,8.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., Kap. 41,2; 57,1; 66,6f.

¹⁷⁶ Vgl. *Synodi primae acta praeliminaria* (wie Anm. 104), Kap. 5, 435, Z. 10f.; *Synodi primae decreta* (wie Anm. 67), Kan. 4, 458, Z. 4f.; *Regula Benedicti Anianensis* (wie Anm. 95), Kap. 4, 517, Z. 2f.

¹⁷⁷ Vgl. *Actuum praeliminarium commentationes* (wie Anm. 96), Kap. 5, 443, Z. 26f. Zur Interpretation vgl. Fred Schwind, *Karolingerzeitliche Klöster als Wirtschaftsorganismen*, in: Lutz Fenske (Hg.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter*, Sigmaringen 1984, 101–123, hier 114.

¹⁷⁸ Vgl. Benedikt von Aniane, *Concordia regularum* (wie Anm. 82), Kap. 55,20, 483, Z. 324–327. Textgleich ist an dieser Stelle Smaragdus, *Expositio* (wie Anm. 110), Kap. 48,5–8, 272, Z. 30–33.

¹⁷⁹ Hierzu diene der Waschraum neben dem Konventsbad. Vgl. *Klosterplan* (wie Anm. 4), Tit. 23,12: „lavandi locus“.

¹⁸⁰ Dieses Bild vom Mönchtum bestätigt ohne Bezugnahme auf den Klosterplan auch Schaab, *Mönch* (wie Anm. 116), 197: „Wahrscheinlich spielte die Arbeit für die Mönche im 9. Jahrhundert nur noch eine geringe Rolle.“ Allerdings dürften im Einzelfall – je nach wirtschaftlicher Ausstattung des Klosters – ganz unterschiedliche Verhältnisse geherrscht haben. Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 48, 479f.: „monachis in illis monasteriis, quae sunt ditiora et possunt esse intenti studio spiritali, dicit, lectione vacare et operari per horam [...]. Istis monachis quia pauperiores sunt, considerans eorum necessitatem dixit, dimittere lectionem et laborare.“

¹⁸¹ Dies war ein vitales Interesse der Klöster, wie etwa die Auseinandersetzungen zwischen dem St. Galler Konvent und dem Konstanzer Bischof Wolfleoz zeigen. Wolfleoz besetzte die Klosterämter mit Laien, um die Klosterwirtschaft unter Kontrolle zu bekommen und den eigenen Interessen nutzbar zu machen. Vgl. Ratpert, *Casus Sancti Galli* (wie Anm. 58), Kap. 6, 176.

¹⁸² S.o., 16f.

Werkstätten der Handwerker unterstehen dem Kämmerer (*camerarius*), der auch für die Kleidung der Mönche zuständig ist.¹⁸³ Dem entsprechen jeweils klassisch benediktinische Klosterämter, die von Mönchen zu versehen waren.¹⁸⁴ Darüber hinaus erwähnt der Klosterplan einen *minister fratrum*, der im Außenbereich Weisungsbefugnis haben sollte.¹⁸⁵ Hier wurde ein neues Klosteramt zur Leitung des gesamten Wirtschaftsbetriebs konzipiert. Das ist eine echte Neuerung gegenüber der Ämterstruktur der Benediktsregel – und der Versuch, einen komplexen Wirtschaftsbetrieb unter Kontrolle zu halten, wie ihn sich Benedikt von Nursia kaum hätte vorstellen können.

Einen bemerkenswerten Teilbereich der wirtschaftlichen Infrastruktur des Klosterplans bilden die Gärten. Bereits die Benediktsregel sah einen Garten im Kloster vor.¹⁸⁶ Der Planverfasser zeigte hier Liebe zum Detail. Er unterschied drei Anlagen: Heilkräutergarten,¹⁸⁷ Gemüsegarten¹⁸⁸ und Baumgarten.¹⁸⁹ Daneben liegt eine Gärtnerwohnung mit Aufbewahrungsraum für Werkzeuge und Sämereien.¹⁹⁰ Bei der Aufzählung der einzelnen Pflanzennamen sind die Plangärten literarisch abhängig von Karls des Großen *Capitulare de villis*, einem Rechtstext, der detaillierte Vorschriften zur Bewirtschaftung des Kronguts enthält.¹⁹¹ Es mag das differenzierte botanische Vokabular der Vorlage gewesen sein, das den Planverfasser reizte. Und doch ist es erstaunlich, wie hier das benediktinische Profil des Klosters durch außermonastische Einflüsse weiterentwickelt wurde und wie der Planverfasser das Kloster in den Rahmen der karolingischen Reichsordnung einfügte. Formal wurde es mit der Rezeption des *Capitulare de villis* wie Krongut behandelt. Ganz selbstverständlich ging der Planverfasser aus von einer engen Anbindung des Klosters an das Reich und den Herrscher. Ist dies ein konkreter Hinweis darauf, dass im Hintergrund des Klosterplans das Leitbild eines „Reichsklosters“ stand? Besonders bemerkenswert wäre das vor dem Hintergrund des intensiven Ringens des Klosters St. Gallen um rechtliche und wirtschaftliche Unabhängigkeit vom Konstanzer Bischof.

Der Heilkräutergarten des Klosterplans weist neben der Abhängigkeit vom *Capitulare de villis* auch literarische Parallelen zu Walahfrid Strabos *Hortulus* auf.¹⁹² Ein

¹⁸³ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 39,1f.: „Haec sub se teneat fratrum qui tegmina curat – domus et officina camerarii“. Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 32,1: „Substantia monasterii in ferramentis vel vestibis seu quibuslibet rebus praevideat abbas fratres [...]“. Auch in Corbie und Bobbio war der Kämmerer für die Werkzeuge und Arbeitsmittel zuständig. Vgl. Consuetudines Corbeiensis (wie Anm. 98), Kap. 4, 381, Z. 8f., und Breve memoracionis (wie Anm. 122), 422, Z. 24f.

¹⁸⁴ So auch Schwind, Wirtschaftsorganismen (wie Anm. 177), 108.

¹⁸⁵ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 35,1: „Hic habeat fratrum semper sua vota minister.“

¹⁸⁶ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 66,6. Hildemars Regelkommentar präziserte das dahingehend, dass der Garten zwar innerhalb des monasterium, nicht aber innerhalb der Klausur liegen muss. Vgl. Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 67, 613: „hortus, quamvis in monasterio dicit esse, tamen non debet esse in claustra.“

¹⁸⁷ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 7,1: „herbularius“.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., Tit. 43,1: „[...] plantata holerum [...]“.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., Tit. 44,1–13.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., Tit. 42,1–4: „mansio hortolani [...] hic ferramenta servantur et seminaria holerum“.

¹⁹¹ Vgl. Capitulare de villis, MGH.Cap 1, 83: „Volumus ut villae nostrae, quas ad opus nostrum serviendi institutas habemus sub integritate partibus nostris deserviant et non aliis hominibus.“ Die literarische Abhängigkeit ist nachgewiesen bei Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 136, 154f.

¹⁹² Vgl. ebd., 136f.

interessantes Detail ist dabei die Stellung des Salbei am Eingang des Plangartens.¹⁹³ Das korrespondiert mit der Nennung gleich am Anfang des Hortulus. Bei Walahfrid wird der Salbei symbolisch gedeutet als politisches Gleichnis für die Söhne Ludwigs des Frommen, die im Jahr 830 gegen den Vater opponierten: Die nachwachsenden Salbeitriebe müssen zurückgeschnitten werden, sonst lassen sie aus Neid den ‚väterlichen Stamm‘ verdorren, so dass das Gemeinwohl Schaden nimmt.¹⁹⁴ Der Planverfasser arbeitete möglicherweise genau im Aufstandsjahr 830. Hatte er die aktuelle politische Situation und die im Hortulus verwendete Pflanzensymbolik im Sinn, wenn er dem Salbei eine so exponierte Stellung einräumte? Wenn dem so wäre, hätte das Gartenkonzept des Klosterplans nicht nur einen reichsrechtlichen, sondern auch einen reichspolitischen Subtext.

Einige Gebäude des Klosterplans stehen in einem Spannungsverhältnis zu den asketischen Tendenzen der Benediktsregel und ihrer Auslegungsgeschichte. Zu den Wirtschaftsgebäuden des Klosterplans gehören verschiedene Stallungen. Neben Ochsen, Kühen, Ziegen, Schafen und Geflügel sollten auch Schweine gehalten werden.¹⁹⁵ Die Selbstverständlichkeit, mit der Schweinehaltung im Klosterplan vorgesehen ist, überrascht – verbietet doch die Benediktsregel, abgesehen von Schwerkranken, ausdrücklich den Genuss des Fleisches vierfüßiger Tiere.¹⁹⁶ Die Aachener Gesetzgebung stellte klar, dass diese Bestimmung auch schon für Oblaten gilt.¹⁹⁷ Die Regelkommentare des Smaragdus und des Hildemar untersagen den Fleischgenuss sogar generell.¹⁹⁸ Welche Funktion also hat der Schweinestall im Klosterplan?

Natürlich könnte man an die Bedürfnisse der Kranken oder an die standesgemäße Versorgung hochstehender Gäste denken.¹⁹⁹ Der Klosterplan deutet aber nirgendwo an, dass die Produktion von Schweinefleisch nicht auch dem Konvent selbst zugute kommen sollte. Im Gegenteil! Innerhalb der Planklausur befindet sich ein Raum, der unter anderem als *lardarium* dienen sollte, als Lagerraum für Speck.²⁰⁰ Im innersten monastischen Bereich sollte haltbar gemachtes Schweinefleisch gelagert werden, das im übrigen sogar ausdrücklich zu den notwendigen Lebensmitteln (*necessaria*) gezählt wird! Benediktinische Fastenvorschriften, die gerade von der Aachener Gesetzgebung neu eingeschränkt wurden und in kaum einem monastischen Reformtext fehlten, wurden hier demonstrativ ignoriert.

¹⁹³ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 7,2.

¹⁹⁴ Vgl. Walahfrid Strabo, *De cultura hortorum*, Kap. 4, ed. Walter Berschin, Heidelberg 2007, 48: „Sed tolerat civile malum: nam saeva parentem Progenies florum, fuerit ni dempta, perurit Et facit antiquos defungier invida ramos.“ Zur Interpretation vgl. Hans-Dieter Stoffler, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo*, Sigmaringen 1997, 47.

¹⁹⁵ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 31,1: „Iste sues locus enutrit custodit adultas“.

¹⁹⁶ Vgl. *Benedicti regula* (wie Anm. 18), Kap. 39,11.

¹⁹⁷ Vgl. *Regula Benedicti Anianensis* (wie Anm. 95), Kap. 52, 530, Z. 5.

¹⁹⁸ Vgl. Hildemar, *Expositio* (wie Anm. 37), Kap. 39, 442; Smaragdus, *Expositio* (wie Anm. 110), Kap. 41,11, 257.

¹⁹⁹ Dass sich die Viehwirtschaft auch nach den Bedürfnissen der Gästeversorgung zu richten hat, zeigen auch die *Consuetudines* des Klosters Corbie. Vgl. *Consuetudines Corbeienses* (wie Anm. 98), Kap. 22, 397, Z. 22–24; 398, Z. 12–15. Zum Fleischgenuss für Kranke und hohe Gäste vgl. auch Smaragdus, *Expositio* (wie Anm. 110), Kap. 41,11, 257, Z. 8–11.

²⁰⁰ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 25,3: „Supra lardarium et aliorum necessariorum repositio“.

Dass der Planverfasser mit Fleischgenuss positive Assoziationen verband, zeigt außerdem die graphische Gestaltung der Geflügelställe. Liebevoll sind die runden Hühner- und Gänsehäuser mit Mustern geschmückt und mit Tituli in Auszeichnungsschrift versehen.²⁰¹ Der Schreiber wird gewusst haben, dass die Aachener Gesetzgebung auch den Genuss von Geflügelfleisch verboten oder auf wenige Feiertage beschränkt hat.²⁰² Auch er dürfte die traditionelle Literatur gekannt haben, die vor den sinnlichen Gefahren des Fleischgenusses warnte.²⁰³

Eine weitere asketische Frage, die im Zuge der Reformgesetzgebung diskutiert wurde, ist das Baden. Der Klosterplan sieht hier vielfältige Möglichkeiten vor: Mönche, Novizen, Kranke und Abt sollten jeweils über separate Bäder verfügen.²⁰⁴ Benedikt von Nursia hingegen wollte die Bademöglichkeiten der gesunden und vor allem der jüngeren Mönche eingeschränkt wissen.²⁰⁵ Die Aachener Synode von 816 klärte, wie dies konkret zu verstehen sei: Nur an Weihnachten und Ostern sollte das Baden erlaubt sein.²⁰⁶ Ursprünglich sollte es den Gesunden sogar ganz verboten werden – offenbar wegen sexualethischer Bedenken.²⁰⁷ Der Klosterplan hingegen formulierte keinerlei Einschränkungen. Das Baden wurde offenbar als alltägliche und unproblematische Angelegenheit eingestuft. Auch hier ist der Klosterplan weit entfernt vom Rigorismus der Aachener Reformer.

Das gilt auch für die klösterliche Strafpraxis. Die Benediktsregel sah neben dem Ausschluss von der Tisch- oder Gottesdienstgemeinschaft im wesentlichen Körperstrafen vor.²⁰⁸ Die Aachener Reformer befürchteten auch hier sexualethische Probleme, sofern die Prügelstrafe mit der Entkleidung des Delinquenten verbunden war.²⁰⁹ Statt dessen forderten sie – ohne Rückhalt an der Benediktsregel – einen Karzer zur Verbüßung von Freiheitsstrafen. Hier sollten Mönche oder Oblaten untergebracht werden, die sich Fluchtversuche, Handgreiflichkeiten oder sonstige

²⁰¹ Vgl. ebd., Tit. 41,1,5.

²⁰² Vgl. Synodi primae decreta (wie Anm. 67), Kan. 6, 458, Z. 8; Synodi secundae decreta (wie Anm. 36), Kan. 43, 481, Z. 4; Regula Benedicti Anianensis (wie Anm. 95), Kap. 78, 553, Z. 10–13.

²⁰³ Vgl. Isidor, De ecclesiasticis officiis 1,45, ed. Christopher M. Lawson, CChr.SL 113, 49f., zitiert bei Hrabanus Maurus, De institutione clericorum 2,27, ed. Detlev Zimpel, Frankfurt 1996, 370f. Ähnlich Hieronymus, Adversus Iovinianum, PL 23, 248.

²⁰⁴ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 3,1; 6,2; 10,18; 23,12.

²⁰⁵ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 36,8: „Balnearum usus [...] sanis autem et maxime iuuenibus tardius concedatur.“

²⁰⁶ Vgl. Synodi primae acta praeliminaria (wie Anm. 104), Kap. 8, 435, Z. 16f.; Synodi primae decreta (wie Anm. 67), Kan. 7, 459, Z. 1f.

²⁰⁷ Vgl. Actuum praeliminarium commentationes (wie Anm. 96), Kap. 21, 447, Z. 10–16. 817 wurden die strengen Regeln wieder gelockert. Die Häufigkeit des Badens sollte jetzt in die Entscheidungskompetenz der einzelnen Äbte fallen. An einen unbegrenzten Zugang zu den Bademöglichkeiten, wie sie der Klosterplan nahe legt, ist dabei jedoch sicherlich nicht gedacht. Vgl. Synodi secundae decreta (wie Anm. 36), Kan. 10, 475, Z. 11. Die zeitgenössische Diskussion referierte Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 36, 408. Dort werden auch die sexualethischen Bedenken deutlich greifbar. Vgl. ebd.: „[...] eo quod ille propter cautionem nefandissimi sceleris praecipit“.

²⁰⁸ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 23,5; 28,1; 30,3; 71,9.

²⁰⁹ Vgl. Synodi primae decreta (wie Anm. 67), Kan. 15, 460, Z. 13f.; Regula Benedicti Anianensis (wie Anm. 95), Kap. 12, 519, Z. 5f. Zurückhaltend war auch Hildemar, der die Anwendung der Prügelstrafe auf Minderjährige beschränkte. Vgl. Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 28, 361.

Regelverstöße zuschulden kommen ließen.²¹⁰ Der Regelkommentar Hildemars zeigt, dass Mönche dort sogar lebenslang eingesperrt werden konnten.²¹¹

Josef Semmler meint, die Einführung des klösterlichen Karzers durch die Aachener Reformer sei auf keinen Widerstand gestoßen.²¹² Karzer gab es in frühmittelalterlichen Klöstern auch schon vor den Aachener Reformen.²¹³ Aber im St. Galler Plan fehlt ein solcher Raum. Es ist nicht völlig auszuschließen, dass er einfach vergessen wurde. Aber angesichts der ausdrücklichen Bestimmungen der Reformsynoden und der ansonsten sorgfältigen Konzeption der Anlage erscheint dies doch eher unwahrscheinlich. Deutlich ist auf jeden Fall, dass der Planverfasser an einer strafbewehrten Durchsetzung monastischer Disziplin kein besonderes Interesse hatte.

IV. Fazit: Der St. Galler Plan als Entwurf eines weltoffenen Klosters und seine Distanz zu den Aachener Reformen

Was lässt sich nun zusammenfassend über das monastische Selbstverständnis sagen, das hinter dem St. Galler Klosterplan steht? Charakteristisch ist vor allem die Offenheit für Aufgaben, die über den engeren Rahmen des Klosters hinausreichen. In erster Linie gilt das für die pastorale Versorgung der Laien in der Klosterkirche. Weiten Raum nehmen auch karitative Aufgaben ein, die im Zusammenhang mit Gastfreundschaft, Armenpflege und Krankenversorgung stehen. Die Klosterschule sollte gesamtgesellschaftliche Bildungsaufgaben wahrnehmen. Auch der Wirtschaftsbetrieb des Klosters diente nicht allein der klösterlichen Autarkie, sondern weitergehenden Zielen – bis hin zu militärischen Aufgaben. Programmatisch ausgedrückt ist dieser offene Grundzug durch den einladenden Titulus im Zugangsweg zur Klosterkirche: „Allen Leuten steht dieser Weg zur Kirche offen.“²¹⁴

An vielen Stellen verrät der Klosterplan ein ausgesprochen positives Verhältnis zur karolingischen Gesellschaftsordnung. Den Repräsentationsbedürfnissen eines gesellschaftlich bedeutenden Abts wird umfangreich Rechnung getragen. Die Gästeverversorgung orientiert sich an den sozialen Differenzierungen der karolingischen Gesellschaft. Die militärischen Dienstpflichten des Klosters werden berücksichtigt. Profane Reichsgesetze werden selbstverständlich rezipiert. Augenfällig ausgedrückt wird das alles durch die Gestaltung der Schauseite des Klosters nach dem Vorbild eines karolingischen Profanbaus: der Pfalz in Ingelheim.

Die weltabgewandten, asketischen Züge der benediktinischen Tradition werden vom Planverfasser hingegen deutlich abgeschwächt. Dazu gehören ein offenes Klau-

²¹⁰ Synodi primae decreta (wie Anm. 67), Kan. 36, 468, Z. 1–4. Unter der Bezeichnung „domus semota“ gibt es einen Karzer auch in der Regula Benedicti Anianensis (wie Anm. 95), Kap. 31, 524, Z. 5–8.

²¹¹ Vgl. Hildemar, Expositio (wie Anm. 37), Kap. 71, 627: „[...] in carcerem mittendus est, donec se emendaverit, etiam usque ad mortem.“ Vgl. auch den Gesamtzusammenhang ebd., 627–629.

²¹² Vgl. Josef Semmler, Benedictus II: Una regula – una consuetudo, in: Willem Lourdaux (Hg.), Benedictine Culture 750–1050, Leuven 1983, 1–49, hier 32.

²¹³ Darauf deutet der Kommentar zu den Vorverhandlungen. Vgl. Actuum praeliminarium commentationes (wie Anm. 96), Kap. 18, 446, Z. 20f.

²¹⁴ Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 17,6.

surverständnis, ein großzügiger Umgang mit dem Baden, ein positives Verhältnis zum Fleischgenuss und der Verzicht auf Hinweise zu klösterlichen Strafmaßnahmen. Weitere Merkmale des Klosterplans sind die liturgische Orientierung an stadtrömischen Vorbildern, Aufgeschlossenheit gegenüber den außerbenediktinischen Traditionen des Columbanskultes, sowie ein eher geringes Interesse an der Ausgestaltung des Stundengebets und an der Handarbeit der Mönche.

Insgesamt weist also der Klosterplan trotz einiger Einzelbezüge eine erhebliche Distanz zur Aachener Reformgesetzgebung auf. Weit entfernt ist der Planverfasser von dem, was Benedikt von Aniane wollte und was er in Kornelimünster verwirklichte: ein weltabgewandtes, auf die Ursprungsaufgaben des Gebets und der Handarbeit beschränktes Mönchtum. Es ist deshalb ausgeschlossen, dass der Klosterplan oder eine ihm ähnliche Vorlage zwischen 816 und 819 in Aachen entstanden ist – sozusagen als architektonische Veranschaulichung der Reformvorstellungen. Die These von Alfons Dopsch und Walter Horn, der St. Galler Klosterplan – beziehungsweise eine weitgehend identische Vorlage – sei ein Produkt der Aachener Reformbewegung,²¹⁵ ist damit endgültig widerlegt. Er ist sicher kein ‚Musterplan der anianischen Reformsynode des Jahres 817‘ – anders als Konrad Hecht noch 1983 urteilte.²¹⁶ Aufgrund offensichtlicher Abweichungen kann der Klosterplan nicht einmal uneingeschränkt als Umsetzung der Benediktsregel gelten, wie Peter Ochsenbein meint.²¹⁷ Zutreffender lässt er sich charakterisieren als Adaptation benediktinischer Traditionen an die kirchlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Karolingerzeit.

Zeitlich passt das Konzept des Klosterplans gut in die Jahre nach 821, als sich nach dem Tod Benedikts von Aniane mit den Reichsversammlungen in Attigny und mit der Rückkehr Adalhards ein Kurswechsel in der Kulturpolitik Ludwigs des Frommen bemerkbar machte. Das entspricht den architekturgeschichtlichen Ergebnissen von Werner Jacobsen. Eine Datierung in das Jahr 830 erscheint auch angesichts der denkbaren reichspolitischen Anspielungen²¹⁸ überzeugend.

V. Folgerung: Walahfrid Strabo als wahrscheinlicher Verfasser des Klosterplans

Aufgrund der kargen äußeren Hinweise wurde die Frage nach dem Verfasser des Klosterplans bisher kaum ernsthaft diskutiert. In der älteren Literatur wurden zahlreiche Vermutungen angestellt: Einhard, Gerungus, Frotharius von Toul, Ansegis von Fontenelle, Hrabanus Maurus, Benedikt von Aniane, der Reichenauer Bibliothekar Reginbert und Heito von Basel.²¹⁹ Nach Walter Berschin sollte man den Verfasser des Klosterplans „unter den Reichenauer Intellektuellen um 825 suchen,

²¹⁵ Vgl. Dopsch, Bauplan (wie Anm. 9), 63f., und Horn, Author (wie Anm. 9), 122: „[...] the scheme of the Plan of St. Gall is the product of the monastic reform movement“. Ähnlich ebd., 126.

²¹⁶ Vgl. Konrad Hecht, Der St. Galler Klosterplan, Sigmaringen 1983, 311–313, 347.

²¹⁷ Vgl. Peter Ochsenbein, Zur Einführung, in: Ochsenbein/Schmuki, Studien II (wie Anm. 4), 7–12, hier 9.

²¹⁸ S.o., 22f.

²¹⁹ Vgl. Horn, Author (wie Anm. 9), 105f., und Jacobsen, Architektur (wie Anm. 3), 24, jeweils mit weiterführenden Literaturangaben.

deren es etliche gab“.²²⁰ Berschin nennt – ohne sich festzulegen – Heito, Reginbert, Walahfrid und den anonymen Verfasser der *Commemoratio brevis de miraculis S. Genesii*.

Die Verfasserfrage hängt eng damit zusammen, wer der Adressat des Klosterplans war. Dieser wird im Widmungsbrief namentlich angesprochen als „liebster Sohn Gozbert“.²²¹ Walter Berschin relativiert die Bedeutung dieser Formulierung mit dem Nachweis, dass es sich hier um ein Zitat handelt und dass eine solche Anrede auch zwischen gleichgestellten Personen – von Diakon zu Diakon oder von Abt zu Abt – möglich war.²²² Gegen Berschin ist jedoch festzuhalten, dass hier zumindest dem Wortsinn nach ein Beziehungsgefälle ausgedrückt ist. Dabei ist im monastischen Milieu nicht vorrangig an die klerikale Rangstufe zu denken. Nach der Benediktregel durfte der Weihegrad für die Rangordnung im Kloster keine Rolle spielen.²²³ Ausschlaggebend waren stattdessen das Professalter und die klösterlichen Ämter.²²⁴ Auch an die Stellung des Abts als Vater der Mönche ist zu denken.²²⁵ Außerdem könnte mit der Anrede ‚liebster Sohn‘ ein Unterschied im Lebensalter, ein Lehrer-Schüler-Verhältnis oder je nach Kommunikationssituation einfach ein Überlegenheitsgefühl ausgedrückt sein. Jedenfalls ist kaum anzunehmen, dass jemand diese Formulierung wählte, der sozial eindeutig unter dem Angeredeten stand.

Wenn der St. Galler Abt Gozbert der Ältere Empfänger des Klosterplans war, kommt als gleich- oder höhergestellter Reichenauer Absender nur Heito in Frage, der zugleich Abt des Inselklosters und Bischof von Basel war. Aber Heito trat 823 von beiden Ämtern zurück, vielleicht infolge des politischen Kurswechsels nach dem Tod Benedikts von Aniane. Der Klosterplan müsste dann entweder vor 823 abgefasst sein oder Heito hätte ein solches kirchenpolitisch relevantes Projekt erst nach seiner Resignation verwirklicht. Beides erscheint eher unwahrscheinlich. Zudem dürfte Heito den Aachener Reformen näher gestanden haben als der Planverfasser.²²⁶ Das Paar Heito-Gozbert der Ältere ist demnach keine überzeugende Lösung.

Als Empfänger bleibt Gozbert der Jüngere, Neffe des gleichnamigen Abts. An diese Möglichkeit erinnerte kürzlich Walter Berschin.²²⁷ Gozbert der Jüngere war nachweislich ab 833 mit dem Reichenauer Mönch Walahfrid Strabo durch literarische

²²⁰ Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 132.

²²¹ Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 1,1: „dulcissime fili cozberte“.

²²² Vgl. Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 132.

²²³ Vgl. Benedicti regula (wie Anm. 18), Kap. 62,5; 60,6f.

²²⁴ Vgl. ebd., Kap. 63,1. Ein konkretes Beispiel ebd., Kap. 31,2, wonach der Cellerar „congregationi [...] pater“ sein soll.

²²⁵ Vgl. ebd., Kap. 2,2f., 24; 33,5; 49,9.

²²⁶ Unter Heitos Abbatat bereitete sich die Reichenau intensiv auf den Besuch kaiserlicher Inspektoren vor, die kontrollieren sollten, ob die Aachener Beschlüsse korrekt umgesetzt wurden. Zwei Reichenauer Mönche berichteten zu diesem Zweck aus einem auswärtigen Kloster an ihren Heimatkonvent. Vgl. die Vorbemerkungen zur Edition des entsprechenden Briefes bei Hieronymus Frank, *Capitula in Auam directa*, CCMon 1, 332. Nach wie vor möglich erscheint auch die Zuordnung des Reformdokuments der sogenannten Murbacher Statuten (*Actuum praeliminarium synodi primae Aquisgranensis commentationes*) zu Heito. Vgl. Christian Wilsdorf, *Le manuscrit et l'auteur des statuts dits de Murbach*, in: *Revue d'Alsace* 100. 1961, 105–110. Anders Semmler, *Benedictus II* (wie Anm. 212), 19, Anm. 47.

²²⁷ Vgl. Berschin, Literaturdenkmal (wie Anm. 4), 132f.

Projekte verbunden: die Abfassung der Gallus- und der Otmarsvita.²²⁸ Könnte diese Beziehung schon für die Entstehung des Klosterplans grundlegend gewesen sein? Walahfrid wäre die Abfassung der Tituli ohne weiteres zuzutragen. Berschin zählt ihn zu den möglichen Verfassern. Wegen der liturgisch durchdachten Gesamtkonzeption des Klosterplans brachte auch Angelus Häußling den Namen Walahfrid ins Gespräch.²²⁹

Dieser Vorschlag lässt sich nun mit weiteren Argumenten untermauern. Für Walahfrid als Verfasser des Klosterplans sprechen die sorgfältige Behandlung gartenbaulicher Themen und die Berührungen mit dem Hortulus.²³⁰ Noch gravierender erscheint Walahfrids ausgeprägtes Interesse am Kloster- und Kirchenbau. In seiner Otmarsvita erwähnte er ausdrücklich, dass dieser Abt für angemessene Klostergebäude sorgte, die Gottesdiensträume umgestaltete und ein separates Spital errichten ließ.²³¹ Vor allem sind aber die Akzentsetzungen in seiner liturgischen Schrift ‚Über die kirchlichen Gebräuche‘ aufschlussreich. Die ersten Kapitel sind dezidiert den heiligen Gebäuden (*sacrae aedes*) gewidmet. Pointiert könnte man von einer Geschichte des Sakralbaus sprechen.²³² Wie im Klosterplan legte Walahfrid hier großen Wert auf den architektonischen Wortschatz, auf Synonyme und auf die dazugehörigen Etymologien.²³³ Ausdrücklich wird die Vielfalt dieses Spezialvokabulars betont.²³⁴ Die erläuterten Begriffe *ecclesia*, *domus*, *templum*, *lucida*, *porticus*, *cripta*, *analogium*, *ambo* und *camera* kommen im Klosterplan vor, die Begriffe *sacrarium* und *testudo* in abgewandelter Form.²³⁵ Verfasst hat Walahfrid seine Schrift über die kirchlichen Gebräuche im Auftrag oder sogar in Zusammenarbeit mit dem Reichenauer Bibliothekar Reginbert,²³⁶ der auch am Klosterplan beteiligt war.²³⁷

Außerdem könnte der paläographische Befund für Walahfrid als Autor des Klosterplans sprechen. Bernhard Bischoff hat gezeigt, dass die Mehrzahl der Tituli und der Widmungsbrief von einem jungen Reichenauer Mönch geschrieben wurden, nachdem dieser unter Fuldaer Einflüssen seinen Schreibstil geändert hatte.²³⁸ Tatsächlich war der etwa 18-jährige Walahfrid 827 zu einem längeren Studienaufenthalt

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Vgl. Häußling, Liturgie (wie Anm. 39), 180–182.

²³⁰ S.o., 22f.

²³¹ S.o., 17, mit Anm. 134.

²³² Vgl. Walahfrid, Libellus de exordiis (wie Anm. 35), 475, Z. 26: „primum de sacris aedibus [...] dicendum videtur.“ Ausgeführt ist dies in den Kapiteln 1–14, 475–489. Der Abschnitt endet zu Beginn von Kap. 15, 489, Z. 14f.: „Haec de sacrorum fabricis et usibus locorum nos commemorasse sufficiat“. Unter anderem konstatiert Walahfrid in Kap. 2, 476, Z. 11, dass religiöse Gebäude von Anfang an „in locis congruis“ errichtet worden seien – eine Wendung, die er auch in anderen Werken verwendete. S.o., 4, mit Anm. 23.

²³³ Vgl. ebd., Kap. 6, 479, Z. 8f.: „Nunc de nominibus, quae ipsis sacris locis vel aedificiis [...] rationabiliter imposita sunt, pauca dicamus.“

²³⁴ Vgl. ebd., Kap. 6, 481, Z. 2–5: „Quia vero longum est singulas sacrarum aedium partes exponendo percurrere – multiplex est enim in eis aequae, ut in ceteris structuris, nominum et specierum diversitas – sufficiat haec de eminentioribus earum partibus dicta.“

²³⁵ Vgl. Klosterplan (wie Anm. 4), Tit. 11,4f.: „testu“ und 19,1: „sacrorium“.

²³⁶ Vgl. Walahfrid, Libellus de exordiis (wie Anm. 35), Prol., 475, Z. 15.

²³⁷ S.o., 1, mit Anm. 5.

²³⁸ Vgl. Bischoff, Entstehung (wie Anm. 2), 71–73.

ins Kloster Fulda geschickt worden.²³⁹ Biographisch bedeutsam könnte auch sein, dass Walahfrid im Jahr 829 von Fulda aus erstmals in die Aachener Hofgesellschaft eingeführt wurde. Dort könnte er mit den Nachklängen der Reformdebatte und mit den entsprechenden Dokumenten in Berührung gekommen sein. Außerdem gehörte zur Hofgesellschaft damals noch der ausgewiesene Architekturspezialist Einhard. Wenn man Werner Jacobsens Datierung des Klosterplans übernehmen will, müsste man allerdings für das Jahr 830 noch einmal einen Reichenau-Aufenthalt Walahfrids annehmen – oder eine Abfassung des Klosterplans in Aachen.

Als 816 bis 819 in Aachen über die Reform des fränkischen Mönchtums debattiert und entschieden wurde, war Walahfrid noch ein Kind. Darüber, wie er die Beschlüsse später eingeschätzt hat, gibt es keine direkten Zeugnisse. Nur soviel steht fest: Rückblickend hat Walahfrid die ersten Regierungsjahre Ludwigs des Frommen sehr kritisch beurteilt.²⁴⁰

Gartenliebe, Interesse am Kloster- und Kirchenbau, literarische Verbundenheit mit Gozbert und Reginbert, der paläographische Befund sowie Distanz zur Episode der Aachener Reformen – vieles spricht dafür, dass Walahfrid Strabo den St. Galler Klosterplans verfasst hat.

²³⁹ Ob die Hauptband des Klosterplans zum Cod. Sangall. 878 passt, müssen Fachwissenschaftler beurteilen. Bernhard Bischoff meinte, in dieser Sammelhandschrift ein Autograph Walahfrids ausmachen zu können. Vgl. Bernhard Bischoff, Eine Sammelhandschrift Walahfrid Strabos (Cod. Sangall. 878), in: ders., *Mittelalterliche Studien*, Bd. 2, Stuttgart 1967, 34–51, hier 36–38, 45–48. Auf den ersten Blick scheint es durchaus möglich, dass Cod. Sangall. 878 und der Klosterplan demselben Schreiber zuzuordnen sind. Besonders die Auszeichnungsschriften in Capitalis mit auffälligen Unterlängen bei N und V ähneln einander.

²⁴⁰ Vgl. Walahfrid Strabo, Vorrede zu Einhard, *Vita Karoli Magni*, MGH.SRG 41, ⁶1911, XXVIII f.: „Nunc vero relabentibus in contraria studii, lumen sapientiae, quod minus diligitur rarescit in plurimis.“ Vgl. ebd., XXIX, wo Walahfrid klagt über die Zeit „sub Ludowico imperatore, cum diversis et multis perturbationibus Francorum res publica fluctuaret et in multis decideret.“

Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus

Von Frank-Michael Kuhlemann

In den Kulturwissenschaften wird über das Problem der Erinnerung seit längerem debattiert.¹ Dabei kommt den neueren Gedächtnistheorien und in diesem Kontext den religiösen Traditionen eine maßgebliche Bedeutung zu.² Auch in der aktuellen Diskussion über „Erinnerungsorte“, ihre Tauglichkeit und Legitimität, ebenso wie ihre Darstellbarkeit in Gedenkstätten, Museen und im Rahmen von Stiftungskonzepten, stellt sich die Frage nach einer angemessenen Kultivierung religiöser Erinnerung. Das gilt nicht zuletzt für den Protestantismus, der in den letzten Jahren das Interesse des historiographischen und theologischen Diskurses über Erinnerung gefunden hat.³

Wirft man einen Blick in das seit einigen Jahren gewissermaßen repräsentative Werk von Etienne Francois und Hagen Schulze über die „Deutschen Erinnerungsorte“, fällt jedoch auf, dass im Hinblick auf „protestantische Erinnerungsorte“ hier nicht mehr als ein erster Anfang gemacht worden ist. Unter der Rubrik „Glaube und Bekenntnis“, in der man spezifische protestantische Themenstellungen erwarten würde, sind zwei Artikel vertreten, die sich explizit mit Protestantica beschäftigen. Der eine Artikel handelt über das „evangelische Pfarrhaus“, der andere über „Johann Sebastian Bach“. Darüber hinaus finden sich in dieser Sektion diverse allgemeine und konfessionsübergreifende Themen, so über „Oberammergau“ und „Langemarck“, über „Moses Mendelssohn“ und „Karl Marx“, auch über das „Heil“ sowie „Die Jugendweihe“. Explizit protestantische Themen sind in dem dreibändigen Werk darüber hinaus noch zweimal, durch die beiden Artikel über die „Reformation“

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten auf der von Martin Greschat und Jochen-Christoph Kaiser initiierten Tagung des Arbeitskreises Protestantismusforschung über „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ vom 4. bis 6. April 2003 in der Evangelischen Akademie Thüringen (Zinzendorfhaus Neudietendorf).

² Vgl. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Nachdruck 1975, dt.: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bindungen* (1966), Nachdruck Frankfurt 1985; ders., *La mémoire collective* (posthum hg. von J. Alexandre), Paris 1950, dt.: *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967/Frankfurt 1985; Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

³ Vgl. Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002; Joachim Eibach/Marcus Sandl (Hgg.), *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003. Ein Sammelband über „lieux de mémoire“ im reformierten Protestantismus befindet sich auch an der Historischen Fakultät der Universität Groningen in Vorbereitung.

und den „Pietismus“, vertreten. Beide erscheinen aber unter fragwürdigen Sektionsobertiteln: die „Reformation“ unter „Revolution“, der „Pietismus“ unter „Schuld“.⁴

Man kann als Befund mithin formulieren, dass eine Vielzahl protestantischer Erinnerungsorte in *dem* repräsentativen neueren deutschen Werk über „Erinnerungs-orte“ nicht berücksichtigt worden ist. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach den Auswahlkriterien von Erinnerungsorten sowie ihrer systematischen Zuordnung, die in einem allgemeinhistorischen Werk notwendigerweise andere sind als in einer konfessionsgeschichtlichen Darstellung.

Was folgt aus dieser Forschungsfrage für eine spezifische Erinnerungskultur des Protestantismus? Welche Fragen und Probleme stellen sich in einer historischen und historiographischen, theologischen und didaktischen Perspektive? Einige der für die Beantwortung dieser Fragen relevanten Aspekte möchte ich in diesem Beitrag diskutieren. Dabei sollen in einem ersten Schritt einige Bemerkungen zum generellen Gewinn der Debatte über die Erinnerungskultur für die Kirchen- und Religionsgeschichte vorangestellt werden. In einem zweiten Schritt frage ich nach der Legitimität, Auswahl und Darstellbarkeit von protestantischen Erinnerungsorten, bevor ich im Hauptteil dieses Aufsatzes drei typische Erinnerungsweisen (*modi memorandi*) des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert herausarbeiten möchte. Am Ende steht ein knapper Ausblick.

1. Zum Gewinn der Debatte über Erinnerungskultur für die Kirchen- und Religionsgeschichte

Nähert man sich aus einer unbefangenen Perspektive dem Problem der Erinnerungskultur, mag zunächst der Eindruck entstehen, dass mit der Debatte nicht viel Neues auf der Tagesordnung steht. Der grundlegenden Erkenntnis, dass Geschichte eine kulturelle Konstruktion ist, folgen wir nicht erst heute, sondern spätestens seit Beginn einer kritischen Geschichtswissenschaft, die sich in ihrer Arbeit auf erkenntnisleitende Interessen bezieht. Diese Grundüberzeugung ist aber auch schon Implikat des Historismus, der ja gerade das Historische als ein relativierendes Erkenntnisprinzip gegen das Dogmatische gesetzt hat.

Gleichwohl sind mit der Debatte über die Erinnerungskultur und die Erinnerungsorte einige Aspekte angeschnitten, die über unsere bisher verfolgten historiographischen und nicht zuletzt kirchen- und protestantismusgeschichtlichen Interessen deutlich hinausweisen. So scheint mir als Hauptgesichtspunkt wichtig, dass wir durch die Erinnerungskultur auf all *diejenigen* Erinnerungsformen verwiesen werden, die jenseits oder neben der spezialisierten Geschichtswissenschaft liegen: die Dimensionen der *memoria* und nicht nur der *historia*. In der Assmannschen Terminologie sind das die Formen des *kollektiven* und *konnektiven* sowie auch des *kommunikativen Gedächtnisses*. Folgt man Jan Assmann – sowie schon längst vor ihm Maurice Halbwachs –, ist damit das Gedächtnis der einzelnen sozialen Gruppen und damit

⁴ Vgl. Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001.

eben auch der konfessionellen Groß- und Kleingruppen, der Kirchen und der Sekten oder vieler anderer, religiös-konfessionell gebundener Gemeinschaften gemeint.⁵

Damit verknüpft ist die Frage nach der von den jeweiligen Konfessionen verfolgten *Gedächtnispolitik* bzw. deren Kampf um religiöse und konfessionelle Deutungshegemonie. Dieser Kampf kommt in gemischtkonfessionellen Gesellschaften eine besondere Bedeutung zu. Er konnte sich zu regelrechten konfessionspolitischen Konflikten ausweiten. Vor allem war und ist er in solchen Gesellschaften oft mit nationalen und ethnischen Konfliktlagen verbunden gewesen und wurde mit dem Rückgriff auf die jeweils eigene Geschichte immer wieder geführt. Das lässt sich nicht nur am Beispiel Deutschlands (Katholiken/Protestanten), sondern in der jüngeren Geschichte etwa am Beispiel Jugoslawiens zeigen. Blickt man ins 19. Jahrhundert zurück, ließen sich unter dieser Perspektive auch Aspekte des Zerfallsprozesses des ehemaligen Habsburger oder des Osmanischen Reiches ein Stück weit darstellen.⁶

Wie erfolgt nun die Instrumentalisierung der Geschichte, auch der jeweiligen konfessionellen Geschichte? Jan Assmann hat in diesem Zusammenhang auf das ständige Spannungsverhältnis von *Archivierung* und *Aktualisierung* hingewiesen.⁷ Und man kann am Beispiel von konfessionell unterlegten Nationalitätenkonflikten oder national unterlegten Konfessionskonflikten argumentieren, dass sich die jeweiligen „Parteien“ ihr jeweils eigenes, für sie günstiges Geschichtsbild entwickeln.

Das Aktualisierungsproblem (und damit das Einwirken von Gegenwartsinteressen) stellt sich auch noch auf ganz anderen Ebenen. So lässt sich in diesem Kontext vor allem unsere etwas naive Auffassung von Traditionsbildung deutlich relativieren – auch in der Kirchengeschichte. Es sind Fragen zu stellen an die Arbeit von kirchengeschichtlichen Kommissionen innerhalb der Landeskirchen sowie das gesamte Feld der kirchlichen Erinnerungsarbeit in Ausstellungen und Museen etc. Sehen sich solche Institutionen auf der einen Seite zwar einem wissenschaftlichen Anspruch verpflichtet, gehören sie auf der anderen Seite doch unbestreitbar zu den Sachwaltern des kollektiven Gedächtnisses. Es stellen sich Fragen nach dem Verhältnis von Verklärung und Aufklärung, von Dokumentation und Verehrung, von Lernort und Ruhmestempel.⁸

Für die Konfessionsgeschichte ist ferner die Frage unterschiedlicher medialer Vermittlungen von Gedächtnisinhalten von Bedeutung. Die dabei relevanten *Erinnerungspraktiken* sind in ihrer sprachlichen, ebenso wie in ihrer bildlichen und rituellen Form wichtig.⁹ Die in Anlehnung an die griechischen Mysterien von Assmann formulierte Unterscheidung von *legomenon*, *dromenon* und *deiknymenon* eröffnet weitreichende Perspektiven, weil sie nicht nur auf theologische Diskurse, sondern vor

⁵ Vgl. die Arbeiten von Halbwachs und Assmann (wie Anm. 2).

⁶ Vgl. Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 2004.

⁷ Vgl. Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders./Tonio Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, 9–19, 13.

⁸ Vgl. Stefan Laube, *Der Kult um die Dinge an einem evangelischen Erinnerungsort*, in: ders./Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung* (wie Anm. 3), 11–34.

⁹ Vgl. nach dem *linguistic turn* neuerdings auch den *iconic turn*. In souveräner Perspektive: Hans Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005; vgl. zur Thematik auch das Rahmenthema „Geschichtsbilder“ des 46. Deutschen Historikertages in Konstanz vom 19.–22. 9. 2006.

allem auf religiöse Mentalitäten und soziales Handeln der jeweiligen Gruppen verweisen. Sie bringen gewissermaßen religiöse Wirklichkeitsbereiche zur Sprache, die in einer klassischen Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung bisher kaum Berücksichtigung gefunden haben. Klassische Untersuchungsfelder in dieser Hinsicht wären etwa konfessionelle Feste und Feiern, religiöse Riten und Aufführungen (Lutherspiele etwa), Grabsteininschriften und Glockengeläut, Kirchbauten und Kanzeln, Denkmalskult und Kaiserverehrung.¹⁰

Die Debatte über die Erinnerungskultur und die Erinnerungsorte ist darüber hinaus noch aus einem weiteren Grund wichtig. Gemeint ist, dass durch sie auch bestimmte *Prinzipien der religiösen Verfaßtheit* von sozialen Gruppen aufgedeckt werden können. Eines dieser Prinzipien ist der Aspekt der Gruppenbezogenheit. Assmann hat das auch *Identitätskonkretheit* genannt. Die auf die Gruppe bezogene und von ihr organisierte Erinnerung ermöglicht ein Bewußtsein von Einheit und Eigenart, von Identität und positiver Selbstsicht. Sie erlaubt aber ebenso Abgrenzung und Ausgrenzung, die Feststellung von Fremdheit und die Exklusion von anderen. Letzteres kann bis hin zur scharfen Formulierung von Feindbildern gehen oder sogar zur Anwendung von Gewalt führen. Auch das sind Aspekte, die für religiöse und nicht zuletzt für protestantische Identitäten höchst bedeutsam sind.¹¹

Ein anderes Prinzip der Gedächtniskultur ist die *Organisiertheit der Erinnerung*. In genereller Hinsicht ist damit die institutionelle Absicherung der Kommunikation gemeint. In religiöser Hinsicht ist es die *Zeremonialisierung des Erinnerungsdiskurses*. Hierbei ließe sich an Liturgien sowie das Kirchenjahr denken.¹²

Ein letzter wichtiger Aspekt zielt auf die in der Erinnerungskultur deutlich werdende *Verbindlichkeit von Überzeugungen* und damit auf eine mit der Erinnerung verbundene Wertperspektive. Erinnerungskultur und Erinnerungsorte sind Teil einer grundlegenden *Werteorientierung mit Relevanzhierarchien*. Sie sagen etwas aus über die Wichtigkeit oder die Unwichtigkeit bestimmter sozialer Praktiken ebenso wie bestimmter Themen und Kommunikationselemente.¹³ Ein typisches Beispiel dafür ist in der Erinnerungskultur des deutschen Protestantismus etwa die die Gegenwart gedächtnispolitisch präformierende Werorientierung an Luther und nicht an Calvin, nicht an Melanchthon und Müntzer, Bucer und Zwingli etc.¹⁴

¹⁰ Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 14; Frank-Michael Kuhlemann, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Der Archivar 53. 2000, 230–237.

¹¹ Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 9–19, 13; Georg Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt 2005.

¹² Ebd., 14; Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1987; Kuhlemann, Kulturgeschichte (wie Anm. 10), 230–237, 236f.

¹³ Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 9–19, 14.

¹⁴ Vgl. zur Orientierung an Luther im deutschen Protestantismus Frank-Michael Kuhlemann, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation (wie Anm. 6), 27–63; zu Calvin im Genfer Bürgertum Christoph Strohm, Calvinerinnerung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Beobachtungen am Beispiel des Genfer Reformationsdenkmals, in: Laube/Fix (Hgg.), Lutherinszenierung (wie Anm. 3), 211–225; zur Schweiz insgesamt: Franziska Metzger, Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation (wie Anm. 6), 64–98.

2. Zur Legitimation, Auswahl und Darstellbarkeit protestantischer Erinnerungsorte

Sobald innerhalb des Protestantismus das Problem der Gedächtniskultur diskutiert wird, ist mit einem – gewissermaßen klassischen – Einwand immer zu rechnen: So wenig Bildung und Kultur für den Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott etwas bedeuten können, so wenig kann das auch eine geschichtskulturell vermittelte Frömmigkeit. Dieses Urteil ist zumeist aus einer theologischen Perspektive formuliert, die den Christen ganz auf das *Hier* und *Jetzt* verweist. Christen stünden, so der Einwand, vor allem in einer von der Gegenwart und der Zukunft bestimmten Verantwortungs- und Entscheidungssituation, in der der Blick auf die Vergangenheit im Sinne einer Gedächtniskultur eher hinderlich sei. Solche Bedenken sind, wie unschwer zu erkennen, von einem theologischen Denken geprägt, nach dem der Geschichte oder gar der historischen Gedächtnispflege keine wirkliche Bedeutung für Religion und Glauben zukommen. Zu tief saßen – und sitzen zum Teil bis heute – die altbekannten Verdikte der Barth'schen Theologie, wonach die Kirchengeschichte allenfalls als eine Hilfswissenschaft der Systematischen Theologie gelten könne.¹⁵

Diese Perspektive übersieht weitestgehend, dass Gedächtnis und Erinnerung, ob man das will oder nicht, so unmittelbar zur *conditio humana* gehören, dass man sich kaum ihrer entledigen kann. Das gilt auch für den glaubenden Menschen. Kurt Nowak spricht in diesem Zusammenhang vom Glauben als einem religiösen System, das gesteuert ist durch Erinnerung, Vergegenwärtigung und Entscheidung.¹⁶

Nun sollen mit den Kategorien der Vergegenwärtigung und der Entscheidung hier keine Assoziationen geweckt werden, die Erinnerungskultur in die Nähe einer Theologie zu rücken, in der die Begegnung des Menschen mit dem Evangelium als Glaubens- und Entscheidungssituation im *Hier* und *Jetzt*, im Sinne „existentialer“ Wahrheit und eines neuen „eigentlichen“ Selbstverständnisses, konzipiert worden ist.¹⁷ Das Konzept der religiösen Erinnerungskultur ist davon deutlich zu unterscheiden, selbst wenn sich Bezugspunkte nicht bestreiten lassen. Erinnerung vollzieht sich zwar im *Hier* und *Jetzt* und ist Aktualisierung von gespeicherter, archivierter Erfahrung. Sie steht aber unter keinem theologisch-anthropologischen Anspruch der Eigentlichkeit. Auch entmythologisiert sie nicht, wie die existentielle Interpretation Bultmanns¹⁸, sondern sie steht, geradezu umgekehrt, permanent in der Gefahr zu

¹⁵ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zollikon–Zürich ⁵1947, 3; vgl. auch Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde, Freiburg 1967, 2, 402 ff., 471 ff.; sowie Christian Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt 1985, 24 ff.

¹⁶ Vgl. Kurt Nowak, *Die Konstruktion der Vergangenheit. Zur Verantwortung von Theologie und Kirche für den Gedächtnisort „1989“*, in: ders./Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hgg.), *Zehn Jahre danach. Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft (1989–1999)*, Leipzig 2000, 3–20.

¹⁷ Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München ³1988 (ND der 1941 erschienenen Fassung); ders., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; dazu auch Uhlig, *Funktion* (wie Anm. 15), 30 ff. Vgl. auch Hartmut Rosenau, *Existenziale Interpretation*, in: RGG ⁴ 2, 1810 f.

¹⁸ Vgl. Norman J. Young, *History and existential theology – The role of history in the thought of Rudolf Bultmann*, Philadelphia 1969.

mythologisieren, und bezieht ihr soziales und kulturelles Substrat vor allem aus den historischen Manifestationen geschichtlicher Frömmigkeit *nach* der Bibel. Sie ist vor allem als historische Erfahrung und menschliche *Kulturleistung* ernst zu nehmen, weil sie die unauflösliche Verwobenheit menschlichen Denkens und Handelns in die jeweils eigene Zeit und damit die Relativität der jeweiligen Glaubenserfahrung ausdrückt.

Als stärkstes Argument für eine christliche Erinnerungskultur kann die Religionsgeschichte selber gelten: So sind die jüdische und die christliche „Tradition“ auf weite Strecken nichts anderes als ein permanentes Erinnerungsgeschehen. Für die Gläubigen in beiden Glaubenssystemen existiert eine Vielzahl von Erinnerungsbeständen, die sich durch die gesamte Religions- und Kirchengeschichte hindurchziehen. Das fängt damit an, dass große Teile der Bibel als Geschichts- oder *Geschichtenbuch* verfaßt sind: das deuteronomistische Geschichtswerk des Alten Testaments, aber auch die Evangelien oder die Apostelgeschichte berichten von den historischen Glaubenserfahrungen des Volkes Israel sowie der ersten Christen in den sich neu bildenden Gemeinden. In der Erinnerung wird damit „Tradition“ begründet.

Darüber hinaus spielen in der Erinnerungskultur der Christen die Epochen der christlichen Kirchengeschichte als Referenzpunkte für die eigene Identität eine Rolle.¹⁹ Auch solche Referenzpunkte ergeben sich nicht von allein. Sie werden, wie die moderne Gedächtnistheorie zeigt, ausgewählt, modelliert und konstruiert. Das bedeutet – bezogen auf die Praxis gegenwärtiger Erinnerungskultur – für Historiker und Theologen, kirchengeschichtliche Kommissionen und Ausstellungsmacher, Pfarrer und Religionspädagogen ein hohes Maß an theologischer und historischer Verantwortung. Mir scheint als Maxime hierbei wichtig, sich der ganzen Ambivalenz von menschlichem Handeln sehr bewußt zu sein. Zu dieser Ambivalenz gehören kulturelle Leistungen und Fortschritt ebenso wie Versagen und eine Tiefe der Schuld, die in Deutschland besonders schwer wiegt. Das alles gilt es zu reflektieren, wenn wir in Deutschland über mögliche protestantische Erinnerungsorte nachdenken.²⁰

Theologisch wie historisch ist die Frage nach der Sachangemessenheit gegenwärtiger Erinnerungskultur daher von grundsätzlicher Bedeutung. Sie läßt sich, geschichts- und gesellschaftstheoretisch gesprochen, nur im permanenten Diskurs, in der immer wieder neuen Vergewisserung der Tradition im Spannungsfeld von Konstruktion und Dekonstruktion, Entwurf und Verwerfung, Position und Negation beantworten. Dem entspricht, in der Lesart evangelischer Theologie, möglicherweise die schon für die Bibel- und Bekenntnisproblematik relevante, wenn auch nicht in jeder Hinsicht zutreffende Unterscheidung von *norma normans* (Bibel) und *norma*

¹⁹ Vgl. Gerd Theißen, Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis, in: Assmann/Hölscher (Hgg.), Kultur (wie Anm. 7), 170–196. Ganz abgesehen davon spielen in der religiösen Erinnerung aber auch die Alltagserfahrungen von Christen, bezogen etwa auf die Geschichte der eigenen Gemeinde oder der eigenen Familie, eine möglicherweise nicht unwichtige Rolle. Bestimmte Familien, Pastorenfamilien besonders, mit einer u. U. langen und gut rekonstruierten Familiengeschichte, erinnern sich gern und immer wieder an die religiösen „Heldentaten“ ihrer Väter und Vorväter, ob in der Reformation oder im „Kirchenkampf“ etc. An all das wird im konkreten religiösen Vollzug, vor allem in Gottesdienst und Predigt, Sakrament und Ritual, Bibelkreis und Frauenhilfe, Katechumenen- und Konfirmandenunterricht, Vortrag und Gemeindefest, Kirchenkalender und Gemeindebrief immer wieder erinnert.

²⁰ Vgl. dazu auch Abschnitt 3.

normata et normanda (Symbole).²¹ Hierbei hat jedoch zu gelten, wie schon bei der notwendigen Problematisierung des theologischen Modells für die Bibel- und Bekenntnisfrage, dass die *norma normans* der Bibel aufgrund der vielfältigen theologischen Traditionen schon innerhalb der Bibel der *norma normanda* bedarf. Auch die „symbolischen Bücher“ können nicht als ein für allemal normierte Norm aufgefasst werden, sondern unterliegen der historisch jeweils neuen Normierung. Mit anderen Worten: Das, was in der Erinnerungskultur historisch und theologisch „wahr“ ist, muss immer wieder neu im Spannungsbogen zwischen den Ursprungsereignissen des christlichen Glaubens selber und ihren nachbiblischen historischen Manifestationen (Erinnerungssymbolen) ausgehandelt werden.

Was die konkrete *Auswahl* von protestantischen Erinnerungsorten angeht, ist mit den auf der Neudietendorfer Tagung gewählten Beispielen – Luther, Gustav-Adolf, der Ökumene, Kaiserswerth etc. – nur ein bescheidener Anfang gemacht. Darüber hinaus ist eine Vielzahl anderer charakteristische „Orte“ denkbar, an denen sich nicht nur ein jeweils Spezifisches des Protestantismus, sondern auch der historische Wandel von Erinnerung aufzeigen lässt. Ich nenne als Beispiele nur ein paar Themen und Personen, Orte und Bauwerke, Texte und Institutionen: Johannes Calvin, Johannes Bugenhagen, Thomas Müntzer, Philipp Melancthon, Adolf Stoecker, Friedrich Naumann, die unterschiedlichen reformatorischen Bekenntnisse und Katechismen, das evangelische Kirchenjahr, der evangelische Gottesdienst, der Konfirmandenunterricht, das Evangelische Gesangbuch, das Tübinger Stift, die Potsdamer Garnisonkirche, die evangelischen Fakultäten und Predigerseminare, der „Kirchenkampf“, die Barmer Theologische Erklärung, die Stuttgarter Schulderklärung oder das Darmstädter Wort.

Auch die *Darstellbarkeit* der protestantischen Erinnerung ist, aus theologischer Perspektive, kein einfaches Problem. Hierzu ist eingewandt worden, dass sich der Protestantismus als eine ausgeprägte Wortreligion nicht angemessen musealisieren lasse. Die im letzten Abschnitt folgende Darstellung charakteristischer protestantischer Erinnerungsmodi im 19. und 20. Jahrhundert wird die Frage zumindest implizit verstärken, inwieweit es überhaupt möglich ist, protestantische Erinnerung anders als textlich darzustellen.²²

Das andere ist aber auch zu berücksichtigen: Verfolgt man die in den nachreformatorischen Jahrhunderten konkret vorfindbaren Erinnerungskulturen, lässt sich neben einer textlichen Vergegenwärtigung immer auch eine an den „Dingen“ sowie auch eine am Bild orientierte Darstellung nachweisen. Stefan Laube hat das am Beispiel des Luthergedenkens in Wittenberg über vier Jahrhunderte Ausstellungsgeschichte eindrücklich herausgearbeitet.²³ Man könnte auch aus heutiger Perspektive mit einigen Beispielen aufwarten, die für die erfolgreiche Kombination von Wort und Bild, Text und „Ding“ bei der Präsentation von protestantischen Lebenswelten

²¹ Vgl. Friedrich D.F. Schleiermacher, Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher, in: ders., Kleine Schriften und Predigten, Bd. 2, hgg. von Hajo Gerdes u. Emanuel Hirsch, Berlin 1969, 141–166; Gerhard Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: ders., Wort Gottes und Tradition, Göttingen (1964) ²1966, 91–143; Wilfried Härle, Bekenntnis, IV. Systematisch, in: RGG⁴ 1, 1257–1262, hier 1261.

²² Vgl. Abschnitt 3.

²³ Vgl. Laube, Kult (wie Anm. 8).

stehen. Verwiesen sei hier etwa auf das Buch- und Ausstellungsprojekt über die protestantische Erweckungsbewegung des östlichen Westfalens, das Ende der 1980er Jahre in Bielefeld erarbeitet worden ist. Im Rahmen dieses Projektes war es durchaus möglich, den „Geist“ der Erweckung *auch* in Form von Dingen und Bildern anschaulich darzustellen: etwa anhand von Konfirmanden- und Schulsälen, Missionsbildern und Posaunenchoren, Diakonissentrachten und Kirchbänken, Veranstaltungshäusern und Arbeiterwohnungen. Das alles hat in den Augen der Betrachter einen weitaus stärkeren Eindruck hinterlassen, als wenn man sich auf die Präsentation nur von Schriften beschränkt hätte. Wenn man so will, wurde hier eine Vielzahl von „Dingen“ – nicht Reliquien – zur Verdeutlichung einer bestimmten protestantischen Frömmigkeitskultur verwandt. Dabei blieb und bleibt allerdings, wie auch Laube das in seinem historischen Durchgang resümiert, die Spannung zwischen protestantischer Wortreligion und musealer Kultur als ein theologisches und darstellerisches Problem erhalten.²⁴

3. Protestantische Erinnerungsmodi im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Zielten die ersten beiden Abschnitte auf die Probleme einer theoretischen Vergeisserung oder auch historiographischen und theologischen Begründung von „protestantischer Erinnerungskultur“ sowie ihrer musealen Darstellbarkeit, wollen die folgenden Ausführungen historisch exemplarisch argumentieren. Es ist die Absicht, drei typische *modi memorandi* des deutschen Protestantismus herauszuarbeiten, die sich auf ein jeweiliges politisch-religiöses Selbstverständnis beziehen und anhand derer sich die oben bereits angedeuteten Probleme für eine angemessene Form protestantischer Erinnerung verdeutlichen lassen.

Zunächst ist zu sagen, dass sich die Erinnerung der Protestanten in Deutschland vor allem in der Symbiose mit nationalen und politischen Erinnerungsbedürfnissen vollzog, manchmal aber auch in Spannung dazu. Anders formuliert: Die protestantische Erinnerung war auf vielfältige Weise mit einer nationalen Erinnerungskultur in Position und Negation *verwoben*. Dabei konnten die spezifischen religiösen Erinnerungsinhalte entweder zu einer nationalreligiösen Helden- und Ruhmesgeschichte überhöht oder aber, als zweite und dritte Variante: die nationalreligiöse Erfolgsgeschichte konnte zutiefst problematisch, wenn nicht sogar völlig fragwürdig werden.

Ich möchte den ersten Erinnerungsmodus als *glorifizierende Erinnerung* bezeichnen. Dieser glorifizierende Erinnerungstypus findet sich vor allem im 19. Jahrhundert. Er ist aber auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsent. Der glorifizierende Erinnerungsmodus lässt sich vortrefflich anhand der vielen Luther- und Reformationsfeiern verfolgen. Solche Feiern hat es im 19. Jahrhundert in den Jahren 1817, 1846, 1867/68 und 1883, im 20. Jahrhundert dann in den Jahren 1917

²⁴ Vgl. Josef Mooser/Regine Krull/Bernd Hey/Roland Gießelmann (Hgg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900*, Bielefeld 1989.

und 1933 gegeben. Im Jahre 1817 etwa war die Reformationserinnerungsfeier mit dem Gedenken an die gerade zurückliegende Völkerschlacht bei Leipzig und damit den Sieg über Napoleon verbunden. Die Reformationsfeiern des Jahres 1867/68 standen ganz im Sinne der ersehnten und erstrebten Reichseinigung und sie können, im Sinne der Assmannschen Gedächtniskategorien im Sinne einer *kontrapräsentischen Erinnerung* interpretiert werden.²⁵

Die Reformationsfeiern des Jahres 1883 standen sodann im Zeichen der realisierten Reichseinheit, und sie waren gekennzeichnet von einem geradezu überschäumenden Optimismus: vom Glauben an deutsche Größe und deutsche Stärke. In liberalprotestantischen Kreisen ging die nationale und konfessionelle Euphorie so weit, dass man meinte feststellen zu müssen, Deutschtum und Protestantismus seien eigentlich ein- und dasselbe.²⁶ Insgesamt dokumentierte sich zu dieser Zeit das Gefühl nicht nur einer nationalen, sondern auch einer weitreichenden sozialkulturellen Überlegenheit des deutschen Protestantismus – vor allem über die Katholiken. Dabei ist es von höchstem Interesse, dass sich dieses Überlegenheitsgefühl nicht nur aus der Wahrnehmung einer spezifischen Gegenwartserfahrung speiste, sondern rückgebunden war an ein protestantisches Geschichtsbild. Diesem Geschichtsbild zufolge avancierten die Reformation und die ihr zugeschriebenen Errungenschaften zu den überlegenen Kulturprinzipien der modernen Welt. Als solche Prinzipien sahen die Protestanten Bildungsdenken und Wissenschaftsorientierung, religiöse Autonomie und Gewissensfreiheit, bürgerliche Emanzipation und politischen Fortschritt an. Eine einzigartige Erfolgsgeschichte von 1517 bis 1871 habe sich vollzogen. Und die Spuren Gottes seien insbesondere in der deutschen Geschichte deutlich zu erkennen. So oder ähnlich lauteten die eingängigen Formeln in allen Milieus des deutschen Protestantismus.

Der euphorische Ton in den Reformationsfeiern findet sich auch noch 1917. Wie Gottfried Maron in einem breit angelegten und empirisch fundierten Aufsatz herausgearbeitet hat, wurde die große Bedeutung der Reformation für die deutsche Geschichte in einer ungeheuren Materialschlacht an der Heimatfront herausgestellt. Darüber hinaus ergingen entsprechende Materialien an die Soldaten im Krieg. Luther erschein in allen möglichen Varianten, vor allem aber als der deutsche Luther, der Vorkämpfer für das Vaterland, ob in Vorträgen oder Denkschriften, ob als Denkmal oder auf Münzen, als Plakette oder als Brosche. 1883 sollen allein 40.000 Vorträge gehalten worden sein.²⁷

Einen letzten euphorischen Höhepunkt erlebte das Luthergedenken im Jahre 1933. Luther figurierte als der „junge Mönch“ auf der Wartburg und der einsame Kämpfer für einen neuen Glauben. Er avancierte damit zu einem Vorkämpfer für jenen „jungen Führer“ Adolf Hitler, gefangen zunächst auf der „Festung Landsberg“,

²⁵ Vgl. Martin Friedrich, Das Wormser Lutherfest von 1868, in: ZThK 96. 1999, 384–404; sowie Assmann, Religion (wie Anm. 2), 28 ff.

²⁶ Vgl. Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: ders., Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 105–129.

²⁷ Ebd., 123; Gottfried Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93. 1982, 177–221; vgl. auch Martin Greschat, Reformationsjubiläum 1917. Exempel einer fragwürdigen Symbiose von Politik und Theologie, in: WPKG 61. 1972, 419–429.

und dessen Kampf für ein neues Deutschland.²⁸ 1933 wurde die protestantische Geschichte darüber hinaus im Zuge der Machtergreifung symbolisch in Anspruch genommen etwa durch die Zeremonie in der symbolträchtigen Potsdamer Garnisonkirche anlässlich der Eröffnung des Reichstages.²⁹

Die Erinnerung der Protestanten exkludierte auch andere Bevölkerungsgruppen, vor allem die Katholiken. Das diente der von Assmann postulierten Identitätssicherung. Dennoch ließen sich die Katholiken keineswegs ohne weiteres ausgrenzen, wie das neuere Untersuchungen über die Teilhabe von Katholiken an Sedanfeiern oder Denkmalsenthüllungen etwa ergeben haben.³⁰ Ein weiterer, vermutlich erfolgreicher Exklusionsmechanismus zeigt sich dagegen im Hinblick auf das Ausland, wenn man den spezifischen Weg der lutherischen und der deutschen Reformation beschwor und diesen gegen die westliche und calvinistische Variante profilierte.³¹

Im Hinblick auf den glorifizierenden Erinnerungsmodus ist schließlich festzuhalten, dass sich diese Form der Erinnerung keineswegs nur in krisenfreien Zeiten manifestierte. So stand etwa die Feier des Jahres 1917 durchaus bereits im Zeichen der Krise. Luther mußte gewissermaßen als „Krisenhelfer“ in der nicht nur militärisch schwierigen Lage herhalten. Auch das Luthergedenken des Jahres 1933 war geprägt von den tiefgreifenden, nicht nur politischen, sondern auch sozialen und ökonomischen Krisenerfahrungen der Weimarer Republik.³²

Ich komme zu einem zweiten *modus memorandi*, der mit der Krisenwahrnehmung besonders zusammenhängt und sich statt der glorifizierenden und der tendenziell euphorischen als eine zutiefst problembelastete, man könnte auch sagen, eine gebrochene Erinnerung ausweist. Vielleicht kann man sogar von *traumatisierter Erinnerung* sprechen. Auch bei diesem Erinnerungsmodus bieten sich Anknüpfungspunkte an die Gedächtnistheorie Assmanns. Vor allem ist in diesem Kontext Assmanns Freud- und Nietzsche-Rezeption interessant. Während in Freuds Gedächtniskonzept dem Problem der Traumatisierung und der Verdrängung von schmerz-

²⁸ Vgl. Günther van Norden/Paul Gerhard Schoenborn/Volkmar Wittmütz (Hgg.), *Wir werfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf, Wuppertal-Barmen 1984*, 35–38.

²⁹ Vgl. Werner Freitag, *Nationale Mythen und kirchliches Heil: Der „Tag von Potsdam“, in: Westfälische Forschungen 41. 1991, 379–430; lokalgeschichtlich interessant auch: Siegfried Bräuer, Die Lutherfestwoche vom 19. bis 27. August 1933 in Eisleben: Ein Fallbeispiel en détail, in: Laube/Fix (Hgg.), Lutherinszenierung (wie Anm. 3), 391–451.*

³⁰ Vgl. Barbara Stambolis, *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“*. Mentalitätsprägende Wertorientierungen deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269. 1999, 57–97; am lokalen Beispiel: Thomas Mergel, *Gute Katholiken und gute Preußen. Die Katholiken im wilhelminischen Minden*, in: Joachim Meynert/Josef Mooser/Volker Rodekamp (Hgg.), *Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888–1914*, Bielefeld 1991, 157–176.

³¹ In diesem Sinne bereits Friedrich Wilhelm Stahl, *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, Aalen 1987 (=Neudruck der Ausgabe Berlin 1853); Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3: *Der Westen*, Tübingen 1928. Vgl. Martin Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19*, Witten 1974, 49ff.; Hartmut Lehmann, *Luther als Kronzeuge für Hitler*. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren, in: ders.: *Protestantische Weltansichten* (wie Anm. 26), 153–173, 163f.

³² Vgl. Maron, *Luther* (wie Anm. 27).

haften Erfahrungen eine besondere Bedeutung zukommt, ist es bei Nietzsche geradezu umgekehrt: Nietzsche spricht von einem „Gedächtnis des Willens“, das sich besonders und immer wieder gerade der schmerzhaften Erfahrungen erinnern will.³³

Bezogen auf die deutschen Protestanten der neueren Geschichte beginnt die zutiefst problembehaftete, zum Teil traumatisierte und schmerzhafteste Erinnerung im Jahre 1918.³⁴ Mit dem Untergang des Kaiserreichs sowie der Revolution war für sie eine ideale Welt protestantischer Kulturentfaltung jäh zusammengebrochen. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, die Abdankung des deutschen Kaisers, Niederlage und Revolution, Dolchstoßlegende und Republik, die politische Herrschaft der ehemals als Vaterlandsverräter diskreditierten Sozialdemokraten und des politischen Katholizismus – das alles bedeutete einen tiefen Mentalitätsbruch, weil damit alle protestantischen Kulturideale gewissermaßen zu Bruch gegangen waren.³⁵

Das, was den Protestanten nach 1918 vor allem Probleme bereitete, war die Erinnerung an eine möglicherweise bei sich selbst zu suchende Schuld an der Entstehung des Ersten Weltkrieges. Vor allem war es die von den Alliierten im Versailler Vertrag verfügte Alleinschuld der Deutschen, die die protestantische Erinnerungskultur prägte. Diese Alleinschuld wurde entschieden zurückgewiesen. Nicht die Deutschen hätten den Krieg verursacht, wurde argumentiert. Nein, es sei die Politik der Einkreisung durch die Feindmächte gewesen, der Versuch, das Lebensrecht der Deutschen zu beschneiden. So und in vielen anderen Varianten erfolgte die nationale Erinnerungsrhetorik im Rückblick auf den Ersten Weltkrieg.³⁶ Insgesamt war es ein Nichtfertigwerden mit den schmerzenden Problemen von Niederlage und Schuld. Beides prägte die Erinnerungspolitik und wirkte vor dem Hintergrund der Sehnsucht nach dem Kaiserreich fatal auf die protestantischen Mentalitäten in der Weimarer Republik.

Die Kultivierung der gebrochenen Erinnerung fand in den 1920er und 1930er Jahren ihren sozialen Ort nicht nur, um mit Pierre Nora zu sprechen, in den sogenannten *lieux de mémoire*, sondern war Ausdruck des *milieu de mémoire*.³⁷ Sie repräsentierte noch den ganzen Erfahrungszusammenhang des gerade Erlebten. Charakteristische Ausdrucksformen dieser Erinnerungspolitik finden sich vor allem in dem von Gewalt, sozialer Militarisierung und waffenstudentischem Habitus ge-

³³ Referiert und zitiert nach Assmann, Religion (wie Anm. 2), 108–114, 117–123.

³⁴ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Protestantische „Traumatisierungen“. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hgg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbilds, Göttingen 2005, 45–78.

³⁵ Vgl. Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen (1981) ²1988; Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt–Berlin–Wien 1977.

³⁶ Vgl. Reinhard Gaede, Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit, Hamburg–Bergstedt 1975.

³⁷ Vgl. Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, 11; vgl. auch Klaus Große-Kracht, Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora, in: GWU 47. 1996, 21–31.

prägten Milieu der Weimarer Republik.³⁸ Es sei etwa auf die vielen Schriften sowie Gedenk- und Erinnerungsfeiern der Pfarrvereine verwiesen, die an ihre im Ersten Weltkrieg „auf dem Feld der Ehre“ gefallenen Brüder erinnerten, darüber hinaus die immer wiederholte Rhetorik über Revolution und Niederlage, Kriegsschuld und „Schandfrieden“.³⁹

Die traumatisierte Erinnerung begegnet uns auch 1945 noch, denn durch die zweite Niederlage und die jetzt noch viel offensichtlichere Schuld sollte sich der Modus der Erinnerung zunächst kaum wandeln. Nicht umsonst spielten daher in den Debatten um die Stuttgarter Schulderklärung sowie das Darmstädter Wort die Erinnerungen an die erste Niederlage keine unbedeutende Rolle. Die Furcht vor einem zweiten Versailles – vor einem „Super-Versailles“, wie es hieß – bewegte die Diskutanten.⁴⁰ Auch der Aspekt der Verdrängung und die Abwehr eigener Schuld ist deutlich zu erkennen. Nicht zuletzt war es das Problem einer tiefen Verletzung, man könnte auch sagen, der Traumatisierung angesichts nur schwer verarbeitbarer Erinnerungen, die den Erinnerungsdiskurs bestimmte. In einer Stellungnahme zur Stuttgarter Schulderklärung hieß es: „Warum [...] wühlt der Kirchenrat in den Wunden des so unsagbar hart geschlagenen deutschen Volkes, warum reißt er mit einem merkwürdigen, unheiligen Eifer Wunden auf, statt sie zu verbinden und sie heilen zu lassen? Warum?“ Oder an anderer Stelle: „Warum können wir nicht unser Unglück ebenso stolz tragen wie es andere Nationen konnten [...] Deutsche Geschichte gibt es doch nicht erst 1933 [...]?“⁴¹

Auch auf einer anderen Ebene spiegelt sich die Gebrochenheit der Erinnerung noch einmal in aller Deutlichkeit wider. So wurde in der Lutherliteratur des Jahres 1946 gefragt, ob Luther eigentlich nach Nürnberg müsse? Das steht für die ganze Last der protestantischen Erinnerung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, wie sehr große Teile der deutschen Bevölkerung bemüht waren, sich durch „Persilscheine“ von ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit zu befreien. Ein prominentes Beispiel ist der Theologe und Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm, der im Jahre 1946 sogar seine Selbstentnazifizierung betrieb – und zwar dadurch, dass er bei der Wiederherausgabe seiner Schriften all diejenigen Zitate herausnahm, die ihn um 1933 als einen pronazistischen Theologen entlarvten.⁴²

³⁸ Vgl. Michael Trauthig, *Im Kampf um Glauben und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933*, Leinfelden-Echterdingen 1999; Ingo Zocher, *Der Wingolfsbund im Spannungsfeld von Theologie und Politik 1918–1935. Eine Theologenverbindung zwischen nationaler Identität und christlichem Prinzip*, Vierow bei Greifswald 1996.

³⁹ Vgl. Nowak, *Kirche* (o. Anm. 35), 20f.; beispielhaft auch: Ehrenliste des Badischen Pfarrstandes und Pfarrhauses, o. O. 1937; sowie Archiv der Kirchlichen Hochschule Bethel (AKHB), Ordner: Gefallene Studenten.

⁴⁰ Zit. n. Gerhard Besier/Hartmut Ludwig/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra (Hgg.), *Kirche nach der Kapitulation*, Bd 2: *Auf dem Weg nach Treysa*, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 19.

⁴¹ Zit. n. Martin Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München 1982, 114f.

⁴² Vgl. Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit*, München 1989; Hartmut Lehmann, „Muß Luther nach Nürnberg?“ *Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47*, in: ders., *Protestantisches Christentum*

Würde man es hierbei belassen, wäre jedoch die historische Wirklichkeit nicht hinreichend erfaßt. Neben der traumatischen Erinnerung gibt es im 20. Jahrhundert und besonders nach 1945 im Protestantismus noch eine andere Erinnerung. Ich möchte sie den *kritischen* Modus der Erinnerung nennen. Gemeint ist, dass es außer nationaler Verklärung und Glorifizierung auf der einen Seite sowie Verdrängung und Traumatisierung auf der anderen zunehmend auch ein kritisches Bedenken von nationaler Euphorie und Größe ebenso wie von Schuld und Niederlage gab.

Dieses Bedenken resultierte aus einem originär theologischen Ansatz und ist bereits in den Lutherfeiern des Jahres 1917 zu erkennen. Außer dem deutschen Luther kam hier immerhin – wenn auch in weitaus geringerem Maße – der religiöse Luther zur Geltung. Besonders war es die sich zu dieser Zeit formierende und nicht zuletzt aus liberalen Traditionen speisende Lutherrenaissance, die sich darum bemühte, das eigentlich theologische Anliegen Luthers zur Sprache zu bringen.⁴³

Langfristig war es dann vor allem die Dialektische Theologie, die alle menschlichen Kulturleistungen einer radikalen theologischen Kritik unterzog. Im Jahre 1933 sind sehr deutliche, wenn auch nur vereinzelte Töne dieses theologischen Bedenkens zu erkennen. Verwiesen sei auf eine Äußerung von Paul Schempp in der Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum im Jahre 1933. Dort heißt es: „Wer aus dem Kampf Luthers um die Reinheit der Verkündigung einen Kampf um eine deutsche Kirche und um ein deutsches Christentum macht, der begeht nicht nur eine Geschichtsfälschung, sondern Abfall vom Evangelium“.⁴⁴ Ähnliche theologische Einwände gab es auch von religiös-sozialistischer Seite, so z. B. von Leonhard Ragaz, der die Zeremonie in der Potsdamer Garnisonkirche als ein religiös-politisches Lügegebäude aus Schein und Trug entlarvte.⁴⁵

Sehr deutlich wird der kritische Erinnerungsmodus nach 1945 im Kontext der Debatte über die deutsche Schuld. In ihr wurden die Fragen der Erinnerung an Schuld und Niederlage auf eine andere Ebene gehoben. Das wird zum Teil schon in der Sprache deutlich, wenn es bei Niemöller 1945 bei der Kirchenversammlung in Treysa heißt: Es ginge darum, dass die Kirche sich an ihre eigene Brust zu schlagen und zu bekennen habe: „meine Schuld, meine Schuld, meine übergroße Schuld!“⁴⁶ Aber ganz unabhängig von solchen rhetorischen Zuspitzungen argumentierten auch andere – z. B. Hans Asmussen bereits 1942 in einem Brief an den Vorsitzenden des entstehenden Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, Willem A. Visser't Hooft –, dass sich in der Schuldfrage nach dem jetzigen Kriege nicht das jämmerliche Schauspiel wiederholen dürfe wie nach dem Ersten Weltkrieg. Gemeint war damit die gegenseitige politische Schuldzuweisung.⁴⁷

im Prozeß der Säkularisierung, Göttingen 2001, 64–80; ders., Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders., Protestantische Weltansichten (wie Anm. 26), 174–203.

⁴³ Vgl. Maron, Luther (wie Anm. 27), 198–207.

⁴⁴ Paul Schempp war Mitglied der Württemberger Societät, einem von Karl Barth besonders geprägten Theologenzusammenschluß, zu dem etwa auch Hermann Diem zählte. Zitat nach Bräuer, Lutherfestwoche (wie Anm. 29), 391–451, hier 450f.

⁴⁵ Zit. n. Freitag, Tag von Potsdam (wie Anm. 29), 379–430, hier 430.

⁴⁶ Zit. n. Greschat, Schuld (wie Anm. 41), 79.

⁴⁷ Ebd., 26; auch die zustimmende Reaktion von Visser't Hooft ebd.

Andere betonten, dass es inzwischen auch ein „neues Schuldbuch“ der Deutschen gebe, das weit über die Fragen von Versailles hinausreiche. So hieß es in einem Brief von Dr. A. Freudenberg, einem „ehemaligen Legationsrat, der als ‚Nichtarier‘ nach England gekommen war, Pfarrer wurde und seit 1940 an der Spitze der Flüchtlingshilfe des Ökumenischen Rates stand“, an Asmussen im Jahre 1943, dass die Art der Kriegführung und des Kampfes gegen „Angehörige anderer Rassen und Völker“ uns zwingt, „selbst bei uns abzurechnen und zwar radikal.“⁴⁸ Auch in anderen Stellungnahmen, etwa der Westfälischen Provinzialsynode vom 19. 7. 1946, ist der kritische Erinnerungsmodus präsent, wenn vor allem von „unsere(r) Schuld“ gesprochen und weiter expliziert wird: „Wir verwerfen es, von fremder Schuld zu reden, ohne die eigene zu bekennen.“ Die eigene Schuld wurde zudem historisch konkretisiert. Das hieß konkret, dass alle Vorstellungen zurückgewiesen wurden, die im Nationalsozialismus und seinen Folgen ein „blindes Schicksal“ oder gar eine „Naturkatastrophe“ sahen. Die „Ausrottung der Juden und anderer Verfeimter“ wurde ausdrücklich als Schuld bekannt. Darüber hinaus wandte sich die Stellungnahme – explizit auf Barmen rekurrierend – gegen die Befangenheit in einem falschen Ehrbegriff und gegen eine die „Eigengesetzlichkeiten“ sowie Volk und Vaterland in den Rang von Schöpfungsordnungen erhebende theologische Theorie.⁴⁹ Das Darmstädter Wort aus dem Jahre 1947 schließlich stellte die Frage der deutschen Schuld in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang, wenn es den Weg der Deutschen in einer langfristigen Erinnerungsperspektive als einen historischen Fehlweg einordnet.⁵⁰

Festzuhalten bleibt, dass sich im Protestantismus vor allem nach 1945 ein Modus der Erinnerung durchzusetzen begann, der sich weder einseitig im Sinne der Glorifizierung noch im Sinne von Verdrängung und Traumatisierung beschreiben lässt. Die protestantische Erinnerung an Krieg und Nation, an Niederlage und Schuld war 1945 eine andere als 1918. Sie kam je länger desto mehr einem kritischen, theologisch argumentierenden Erinnerungsmodus nahe. Dieser implizierte, dass zur Vergegenwärtigung der Vergangenheit vor allem auch die Einsicht in konkret begangene historische Schuld gehörte. Wie schwer das war, das wissen wir aus den Debatten über die Stuttgarter Schulderklärung. Spätestens 1945 begann jedoch eine neue Erinnerungsgeschichte, weil es dem Protestantismus gelang, je länger desto mehr die Verwurzelung in den mentalen Strukturen eines nationalkonservativen Milieus zu kappen. Oder anders formuliert: Je mehr es dem Protestantismus gelang, sich in die politische Kultur der Bundesrepublik zu integrieren, desto mehr zerfiel auch das Milieu einer nationalkonservativen Erinnerungskultur, wie es sie im Kaiserreich und in der Weimarer Republik noch gegeben hatte.

⁴⁸ Ebd., 18, 27f.

⁴⁹ Ebd., 258–262.

⁵⁰ Zum Darmstädter Wort im historischen Zusammenhang Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002, 322–338.

4. Nachsatz

Fragen wir zum Abschluß nach verpflichtenden historischen Bezügen, wird klar, dass die ersten beiden *modi memorandi* als geeignete Formen einer protestantischen Erinnerungskultur heute ausscheiden. Den weitreichendsten Anknüpfungspunkt dürfte dagegen der dritte Typus bieten. Auch er ist jedoch in ein pluralistisches und diskursives, Erinnerung historisierendes Konzept einzubinden. Als entscheidende Maxime protestantischer Erinnerungskultur muß gelten, sich der ganzen Ambivalenz menschlichen Handelns sehr bewußt zu sein. Dazu gehören kulturelle Leistungen und Fortschritt ebenso wie Versagen und eine Tiefe der Schuld, die in Deutschland besonders schwer wiegt. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, hatte es bei Ranke noch geheißt. Sofern sie das ist, so ist sie es jedoch nie ohne das variante Handeln der Menschen, ohne ihre spezifischen Erinnerungen und ihre kulturellen Konstruktionen in der Zeit. Das gilt es zu reflektieren, wenn wir über protestantische Erinnerungskulturen, über Erinnerungsorte, ihre Legitimität sowie ihre museale Darstellbarkeit nachdenken. Im Bewußtsein der historischen Erinnerung kann auch die aktuelle Erinnerung fruchtbar sein.

„Kulturorthodoxie“

Zu einem konzeptionellen Neuansatz
in der russischen orthodoxen Theologie an der Wende
vom 19. zum 20. Jahrhundert

Von Jennifer Wasmuth

Prof. Dr. Karl Christian Felmy zum 70. Geburtstag

I. Einleitung

Seit dem Ende der Sowjetunion im Jahre 1991 und der damit einhergehenden politischen Wende lässt sich in Russland eine Neuauflage von zahlreichen Werken beobachten, die jener Phase der russischen Theologiegeschichte entstammen, die in wissenschaftlicher Hinsicht als bisher produktivste anzusehen ist: die Phase des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis zur Oktoberrevolution 1917. Hierzulande ist diese Phase kaum bekannt und die wissenschaftlichen Leistungen sind erst im Ansatz erforscht. Dabei zeichnete sich die theologische Arbeit durch eine intensive Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen protestantischen Theologie und eine breite Rezeption ihrer wichtigsten Forschungsergebnisse aus.¹ Bemerkenswerter Weise blieb es nicht bei einer Bezugnahme, die sich an den Grenzen der einzelnen Disziplinen orientierte und auf fächerspezifische Fragen beschränkte. Vielmehr bildete sich eine theologische Strömung heraus, die sich – dem Bild einer einem starren Dogmatismus verpflichteten Orthodoxie zum Trotz – in ähnlicher Weise wie der „Kulturprotestantismus“ dem Thema „Christentum und Kultur“ gewidmet hat. Um diese bislang unerforschte Strömung soll es im Folgenden gehen. Da ihre Entstehung und Bedeutung nur vor dem Hintergrund der damaligen historischen Situation zu verstehen ist, sollen zunächst einige Schlaglichter auf die wichtigsten politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten in Russland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geworfen (Abschnitt II), um anschließend auf den engeren Kontext der „Geistlichen Akademien“ und der „Akademiethologie“ sowie die Akademiezeitschriften als die wichtigsten Quellen einzugehen (Abschnitte III–V). Inwiefern es eine dem „Kulturprotestantismus“ verwandte theologische

¹ Vgl. Karl Christian Felmy, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: ZKG 94.1983, 66–82.

Strömung gegeben hat, wird unter der Überschrift „Kulturorthodoxie“ verhandelt, wobei im Zentrum die umfangreiche Schrift „Die Idee des Reiches Gottes“ von Pavel Svetlov stehen wird (Abschnitt VI). Schließlich soll wenigstens noch kurz die Wirkung der „Kulturorthodoxie“ in ihrem historischen Kontext beleuchtet werden (Abschnitt VII).

II. Die historische Situation

In der Geschichte Russlands markieren die Jahre der Regentschaft Nikolaus II. (1894–1917) eine an Widersprüchen reiche Phase.² Sie bilden den Endpunkt eines Jahrhunderts, in dem die autokratische Regierung verschiedene Versuche unternommen hatte, auf die sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen zu reagieren, um schließlich zu scheitern. Von der Regierung eingeleitete Rechts- und Verwaltungsreformen trugen zur Modernisierung des Staates bei; es gab Fortschritte bei der Entwicklung hin zu einem parlamentarischen System. Als siegreich sollten sich jedoch die radikalen politischen Kräfte erweisen.

Nicht zuletzt auf staatliche Initiative hin entfaltete sich in diesen Jahren eine stupende wirtschaftliche Dynamik, die die jährlichen Wachstumsraten auf bis zu acht Prozent steigen ließ. Einher ging damit allerdings nicht nur die Verarmung eines Großteiles der Landbevölkerung. Vielmehr bildeten sich im Zuge der Industrialisierung an den Rändern der größeren Städte, namentlich in Moskau, St. Petersburg und Kiev, Elendsviertel heraus, in denen der Alkoholismus grassierte und die Prostitution gedieh.³

Was die Außenpolitik betrifft, hatte sich Russland als europäische Großmacht etabliert und verfolgte expansive Ziele, deren bevorzugte Objekte der Balkan, die Türkei sowie der Ferne Osten waren. Spätestens jedoch seit dem Krimkrieg (1854–56) war die militärische Schwäche Russlands offenbar geworden, und in dem etwa 170 Millionen Einwohner zählenden, mehr als hundert Völker und Volksgruppen umfassenden Staat nahm das Unabhängigkeitstreben in den unterworfenen Gebieten vor allem des Westens (Polen, Baltikum) und des Südostens (Kaukasus) deutliche Formen an.

Für die öffentliche Auseinandersetzung war das Bewusstsein prägend, an der Schwelle einer neuen Epoche zu leben. Intensiv wurden unterschiedliche gesellschaftstheoretische Entwürfe diskutiert. Und auch die das gesamte 19. Jahrhundert über geführte Kontroverse zwischen den sog. „Slavophilen“ und „Westlern“ über die nationale Bestimmung Russlands dauerte an, wenn auch bei weitem nicht auf dem früheren argumentativen Niveau.⁴ Der unsicheren politischen Gesamtsituation ent-

² Zu den wichtigsten Entwicklungen in Russland von der Zeit der „Großen Reformen“ bis zum Ersten Weltkrieg vgl. die einführende Darstellung von Heiko Haumann, *Geschichte Russlands*, Zürich 2003, 256–320.

³ Vgl. die eindrucklichen Schilderungen von Wladimir Giljarowski, *Kaschemmen, Klubs und Künstlerklausen. Sittenbilder aus dem alten Moskau*, Berlin 1964.

⁴ Die „Slavophilen“ haben im Unterschied zu den „Westlern“ „die Eigenständigkeit u[nd] Überlegenheit der russ[ischen] Kultur“ behauptet; ihre Schwerpunkte lagen „in der geforderten Rückkehr zu den Idealen der Orthodoxie, Autokratie u[nd] der Dorfgemeinde ‚Mir‘“ (Richard Kozlowski, *Slawophilismus*, in: *LThK*³ 9, 667). Zur Problematik der Begriffe „Slavophiler“ und „Westler“ vgl.

sprach es, dass apokalyptische Stimmungen zutage traten. Paradigmatisch steht hierfür das Werk „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“ (Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii) (1899–1900) des Philosophen und Dichters Vladimir S. Solov'ev (1853–1900), das in die „Kurze Erzählung vom Antichrist“ (Kratkaja povest' ob antichriste) mit ihrer Vorhersage katastrophischer Entwicklungen für das 20. Jahrhundert einmündet.⁵

Kulturell kam es in Russland in diesen Jahren demgegenüber zu einer erstaunlichen Blüte, die auch im europäischen Ausland vielfach Anerkennung gefunden hat.⁶ Als Bezeichnung für diese Phase der russischen Kulturgeschichte hat sich der Begriff „Silbernes Zeitalter“ eingebürgert, da den Zeitgenossen selbst das „Goldene Zeitalter“ der großen russischen Dichtung des 19. Jahrhunderts als abgeschlossen galt, sie sich jedoch in produktiver Abgrenzung darauf bezogen. Inbegriff des „Silbernen Zeitalters“ wurde der „Symbolismus“, der sich im Gegenzug zum vorherrschenden gesellschaftlichen Diskurs durch die dezidierte Abkehr von möglichen ideologiepolitischen Instrumentalisierungen auszeichnete und das „Schreiben als Autopoiesis“ zu begründen suchte.⁷

Die russische orthodoxe Kirche, die von vielen allein als Stütze des autokratischen Systems wahrgenommen wurde, erlebte in dieser Zeit einen Reformprozess, der schließlich zu dem Landeskonzil von 1917 führen sollte. Wichtigstes Ergebnis des Landeskonzils war die Wiedereinführung des Patriarchats und die Wahl des Patriarchen Tichon (Bellavin; 1917–1925).⁸ Einige Vertreter der russischen orthodoxen Kirche beteiligten sich darüber hinaus auch an den berühmt gewordenen „St. Petersburger Religiös-Philosophischen Versammlungen“ (St.-Peterburgskie religioznofilosofskie sobranija).⁹ Wenig bekannt sind demgegenüber die Arbeiten, die im Kontext der „Geistlichen Akademien“ (Duchovnye Akademii) entstanden und die als eigener Beitrag zur öffentlichen Debatte um die Zukunft Russlands zu verstehen sind. Ihnen dienen die folgenden Ausführungen.

Wilhelm Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg i.Br.–München 1984, 262–271 u. 304–306. Ähnlich Eberhard Müller, dem zufolge „der bisherige Forschungsstand streng genommen den Ordnungsbegriff ‚slavophil‘ zur methodisch und inhaltlich vagen Konvention degradiert“ hat (ders., *Russischer Intellekt in europäischer Krise*. Ivan V. Kireevskij [1806–1856], Köln–Graz 1966, IX).

⁵ Vgl. Wladimir Szyłkarski u.a. (Hgg.), *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, Bd. 8, München 1980, 115–294.

⁶ Zu den kulturellen Leistungen Russlands um die Jahrhundertwende vgl. Orlando Figes, *Nataschas Tanz. Eine Kulturgeschichte Russlands*, Berlin 2003, bes. 279–311.

⁷ Vgl. Wolfgang Kissel, *Die Moderne*, in: Klaus Städtke (Hg.), *Russische Literaturgeschichte*, Stuttgart–Weimar 2002, 226–247, hier 228f.

⁸ Zum Landeskonzil vgl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Günther Schulz, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential*. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung, Göttingen 1995; ders., *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte*, in: KO 42/43.1999/2000, 11–28; ders./Gisela-A. Schröter/Timm C. Richter (Hgg.), *Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen*, Münster 2005.

⁹ Vgl. Jutta Scherrer, *Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917)*, Berlin 1973.

III. Die Geistlichen Akademien

Die Entwicklung einer eigenen Wissenschaft setzte in Russland sehr viel später als im übrigen Europa ein. Erst im Jahre 1755 wurde – unter maßgeblicher Beteiligung des russischen Universalgelehrten Michail V. Lomonosov (1711–1765), der längere Zeit in Deutschland studiert hatte – die Universität von Moskau gegründet. Sie hatte zunächst mit militärischen Ausbildungsstätten zu konkurrieren, die in Adelskreisen als der eigenen Karriere um einiges förderlicher angesehen wurden. Als Institution wissenschaftlicher Forschung und Lehre hat sie erst im Laufe des 19. Jahrhunderts Bedeutung erlangt.

Die theologische Ausbildung der orthodoxen Priester fand nicht an Universitäten statt, sie lag vielmehr in kirchlicher Hand. Erste Formen einer systematischen Schulung der Geistlichkeit finden sich in Kiev. Hier hatte der damalige Metropolit Petr Mogila (1596–1647; Metropolit seit 1633) nach dem Vorbild polnischer Jesuitenkollegien die bereits seit 1615 bestehende Bruderschaftsschule in ein Geistliches Kollegium (nach 1701 „Akademie“) umgewandelt, um reformatorischen Einflüssen in der orthodoxen Kirche zu wehren.¹⁰ Aus der nicht ganz unbegründeten Furcht heraus, einer Latinisierung der orthodoxen Theologie Vorschub zu leisten, wurde in Moskau die Gründung einer ähnlichen Ausbildungsstätte abgelehnt und erst 1685 unter Mitwirkung der Brüder Ioannikij und Sofronij Lichudis eine „Slavisch-griechisch-lateinische Akademie“ ins Leben gerufen.¹¹

Als es Anfang des 19. Jahrhunderts zu Bestrebungen kam, die kirchliche Ausbildung zu vereinheitlichen, wurde diesen traditionsreichen Bildungseinrichtungen die Aufgabe zugewiesen, gleich den Universitäten im staatlichen Bereich die Aufsicht über sämtliche geistliche Schulen in einer Region zu übernehmen. Ähnliches galt für die seit 1797 bestehende Akademie von St. Petersburg¹² sowie für die allerdings erst erheblich später, im Jahre 1842 begründete Geistliche Akademie von Kazan.¹³

Die Neuordnung der höheren kirchlichen Lehranstalten erfolgte auf Grundlage des Akademiestatuts von 1814.¹⁴ Wenn damit wichtige Voraussetzungen für die Entwicklung einer eigenständigen wissenschaftlichen Theologie in Russland geschaffen waren, so ermöglichte erst das im Zuge der liberalen Reformpolitik Alexanders II. (1845–1881; Kaiser seit 1855) erlassene Akademiestatut von 1869 jenen beispiellosen Aufschwung in Lehre und Forschung, der diese Phase der russischen Theologiegeschichte – gerade auch aus westlicher Perspektive – besonders interessant sein lässt.

Konkret erhielten die Akademien durch das Statut ein höheres Maß an Selbstverwaltung; ihnen wurde erlaubt, öffentliche Vorlesungen zu veranstalten und wis-

¹⁰ Vgl. Julia Oswalt, Kiev, in: RGG⁴ 4, 959f.

¹¹ Vgl. Vladimir Ivanov, Moskau, in: RGG⁴ 5, 1547–1549, hier 1548f. Zur Geschichte des „Geistlichen Schulwesens“ in Russland vgl. das bereits 1908 erschienene, nach wie vor maßgebliche Werk von Boris Titlinov, Die geistliche Schule in Russland im 19. Jahrhundert (*Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii*), Bd. 1–2, Vilnius 1908 (Unveränderter Nachdruck 1970), sowie den Überblick von Igor Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700–1917, Bd. 1, Leiden 1964, 538–690.

¹² Vgl. Feofan Galinskij, Sankt Petersburg, in: RGG⁴ 7, 831.

¹³ Vgl. Maria Köhler-Baur, Kazan', Geistliche Akademie, in: RGG⁴ 4, 914f.

¹⁴ Zur Geschichte, Struktur, den Studien- und Forschungsbedingungen an den Geistlichen Akademien vgl. Maria Köhler-Baur, Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1997.

senschaftliche Vereinigungen zu gründen. Ihre Professoren brauchten sich nicht mehr der allgemeinen geistlichen Zensur zu unterwerfen. Außerdem bestand auch für die sog. „weiße Geistlichkeit“, d. h. nicht nur für die „schwarze Geistlichkeit“ des Mönchtums, die Möglichkeit, das Rektorenamt einer Geistlichen Akademie zu besetzen.

Vor allem aber wurde der wissenschaftlichen Ausbildung der Geistlichkeit ein besonderes Gewicht beigemessen, was u. a. zur Folge hatte, dass die unter dem Oberprokurator Graf Nikolaj A. Protasov (1798–1855; Oberprokurator seit 1836)¹⁵ nur vereinzelt angewandten historisch-kritischen Methoden¹⁶ breit rezipiert werden konnten. Die Reduktion des Fächerkanons um etwa die Hälfte¹⁷ und die Möglichkeit der Studenten, über bestimmte Pflichtfächer hinaus ihren Schwerpunkt im Gebiet der Dogmatik, Kirchengeschichte oder praktischen Theologie zu wählen, schufen darüber hinaus die Voraussetzungen dafür, sich zu spezialisieren. So setzte das Statut eine beeindruckende Entwicklung der theologischen Forschung frei,¹⁸ die auch durch das Akademiestatut von 1884, mit dem unter Oberprokurator Konstantin P. Pobedonoscev (1827–1907; Oberprokurator 1880–1905) das Statut von 1869 teilweise zurückgenommen wurde,¹⁹ nicht dauerhaft beeinträchtigt werden konnte.²⁰

¹⁵ Zur Bedeutung und Funktion eines „Oberprokurors“ vgl. Jennifer Wasmuth, Oberprokurator, in: RGG⁴ 6, 447.

¹⁶ Ein herausragendes Beispiel hierfür stellen die Arbeiten des Kirchenhistorikers und späteren Rektors der Geistlichen Akademie von Moskau Aleksandr V. Gorskij (1812–1875) dar, vgl. dazu Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 606–610.

¹⁷ So schreibt Boris Titlinov, dass ein Student der Geistlichen Akademie in den vierziger Jahren etwa 30 Fächer zu belegen hatte, während von dem Akademiestatut nur 15 bis 16 Fächer vorgesehen waren, vgl. Titlinov, Die geistliche Schule 2 (wie Anm. 11), 411.

¹⁸ Igor Smolitsch zufolge hat das Statut von 1869 „die Akademien zu echten *Hochschulen* der theologischen Wissenschaft gemacht“ (ders., Geschichte [wie Anm. 11], 663 – Hervorhebung im Original). Vgl. auch Boris Titlinov, Die geistliche Schule 2 (wie Anm. 11), 42, der herausstellt, dass durch die Reformen der sechziger Jahre sämtliche Mängel des Schulwesens beseitigt worden sind und die „geistliche Ausbildung auf den neuen Weg einer freien und breiten Entwicklung“ (*duchovnoe obrazovanie na novuju dorogu svobodnogo i širokogo razvitiia*) gebracht worden ist.

¹⁹ Vgl. Gerhard Simon, Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905, Göttingen 1969, 111–120.

²⁰ Unter den Akademiethologen, die von dem Akademiestatut 1884 unmittelbar betroffen waren, wurde dieses allerdings als deutliche Zäsur empfunden, vgl. Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 663–666; vgl. auch die Äußerungen des Kirchenhistorikers Aleksej P. Lebedev (1845–1908), der die Theologie in der Reformära Alexanders II. „auf den Weg des Fortschritts und der Freiheit“ (*na put' progressa i svobody*) gebracht sah (ders., Ein Blick auf die Bedingungen der Entwicklung der kirchengeschichtlichen Wissenschaft bei uns [Vzgljad na uslovija razvitiia cerkovno-istoričeskoj nauki u nas], in: Bogoslovskij Vestnik 1907/4, 705–723, hier 715), das Statut von 1884 jedoch als einen klaren Rückschritt begriff und besonders beklagte, dass von nun an wieder die Themenwahl eingeschränkt, Magistranten die Benutzung „häretischer“ Schriften untersagt und die Verwendung der Kirchenväter möglichst unter Vermeidung ausländischer Literatur vorgeschrieben worden sei. Zu den Reformen des geistlichen Schulwesens, ihren Hintergründen und der Diskussion darüber an den Akademien vgl. neuerdings auch I. Vorob'ev, Die Reformen der höheren geistlichen Ausbildung in der zweiten Hälfte des XIX. bis zum Beginn des XX. Jahrhunderts (*Reformy vysshego duchovnogo obrazovanija vo vtoroj polovine XIX – načale XX vekov*), Moskau 2002, 272–292. Zu dem 1910/11 erlassenen Akademiestatut, das jedoch keine nennenswerten Auswirkungen hatte, vgl. Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 682–687.

IV. Akademiethologie

Die theologische Richtung, von der im Folgenden die Rede ist, gehört zu dem, was hier unter dem Begriff „Akademiethologie“ gefasst wird. Der Begriff soll anzeigen, dass es sich um eine Richtung handelt, die im Kontext der Geistlichen Akademien entstanden ist und die damit für sich beanspruchen kann, repräsentativ für die theologische Arbeit der russischen orthodoxen Kirche dieser Zeit zu sein.

Mit Reinhard Slenczka ließe sich alternativ auch von „Schultheologie“ sprechen. In seiner breit angelegten Untersuchung zu ekklesiologischen Einheitsmodellen in der orthodoxen Theologie mit dem bezeichnenden Titel „Ostkirche und Ökumene“ unterscheidet er zwischen „Schuldogmatik“ und „religiöser Philosophie“, wobei er unter dem Begriff „Schuldogmatik“ die „eigentliche kirchliche Theologie“ zusammengefasst wissen möchte, „wie sie in den dogmatischen Lehrbüchern und in Einzeluntersuchungen dargestellt wird“.²¹

Der Begriff „Schultheologie“ weckt jedoch die irrige Assoziation einer allein auf den Lehrbetrieb ausgerichteten Theologie, die anders als die „religiöse Philosophie“ wie auch die „Laientheologie“ wenig originell ist. Für die von Slenczka behandelten ekklesiologischen Konzeptionen ist diese Unterscheidung zwar nachvollziehbar, da sich hier in der Tat zeigt, dass für die Schuldogmatik ein eher praktisch ausgerichteter, „vordogmatischer“, für die religiöse Philosophie hingegen ein vertiefter, inhaltlich und methodisch wesentlich differenzierter Kirchenbegriff maßgeblich ist.²² Für die an den Akademien geleistete Arbeit insgesamt lässt sich die These einer rein schulmäßigen, auf die schlichte Vermittlung kirchlicher Lehrsätze fokussierte Theologie jedoch nicht aufrecht erhalten. Im Kontext der Akademien sind vielmehr beachtliche, wenn auch erst im Ansatz erforschte wissenschaftliche Leistungen vollbracht worden, und es hat zwischen der Akademiethologie und der religiösen Philosophie immer wieder Berührungspunkte bis hin zu Prozessen gegenseitiger Beeinflussung gegeben.²³

Der Aufschwung der Akademiethologie im 19. Jahrhundert verdankte sich dabei nicht zuletzt der Rezeption der Methoden historischer Kritik. Vereinzelt sind die Methoden bereits Anfang des 19. Jahrhunderts angewandt worden. Als ein Beispiel sei hier der Professor an der Geistlichen Akademie und Universität von St. Petersburg, Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und Erzieher des Kronprinzen, Erzpriester Gerasim P. Pavskij (1787–1863), genannt. Wie er selbst schreibt, zielten seine Lehrtätigkeit an der Geistlichen Akademie sowie seine Übersetzungsarbeit im Rahmen der „Russischen Bibelgesellschaft“ darauf, sich die neues-

²¹ Reinhard Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, 32.

²² Vgl. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene* (wie Anm. 21), 39–103, bes. 57–60.

²³ Ein Beispiel stellt Vladimir S. Solov'ev dar, der selbst an der Moskauer Geistlichen Akademie studiert und von dort wichtige Impulse empfangen hat, vgl. Martin George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988, 32–38. Zentrale Anschauungen Solov'evs sind später ihrerseits von Pavel J. Svetlov aufgenommen worden, vgl. Jennifer Wasmuth, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007, bes. 251–260.

ten Ergebnisse philologischer Forschung zueigen zu machen: „Als Professor der hebräischen Sprache und Philologie hatte ich meine Schüler das Hebräische zu lehren und sie mittels bester Kenntnis und verschiedener philologischer Erwägungen zu einem möglichst klaren Verständnis der Bibel zu geleiten. Weil ich mich, wie geboten, in diesen Beschränkungen aufhielt, habe ich bei der Niederschrift meiner Vorlesungen nur die besten derzeitigen Wörterbücher des Hebräischen sowie die besten archäologischen Beschreibungen vor Augen gehabt, in denen das Leben des Volkes Gottes in verschiedener Hinsicht erklärt wurde. Aus eben diesen Vorlesungen auf sauberem philologischen Fundament ergab sich meine Übersetzung der prophetischen und anderen biblischen Bücher. Als philologische Übersetzung konnte und durfte sie nichts Unphilologisches tangieren [...]“²⁴

Zur Zeit Pavskijs konnte diese Vorgehensweise noch erhebliche Konsequenzen nach sich ziehen. Pavskij wurde angezeigt; er sah sich genötigt, seine Auffassungen öffentlich zu widerrufen, und musste seine Ämter niederlegen.²⁵ Spätestens jedoch seit dem Rektorat Aleksandr V. Gorskij (1812–1875; seit 1862 Rektor) an der Moskauer Geistlichen Akademie und den von ihm beförderten, bereits erwähnten Akademiestatut von 1869 zogen die Methoden historischer Kritik in Forschung und Lehre an den Akademien ein und führten zu einem Aufschwung in nahezu allen Disziplinen.²⁶

Die bedeutendste Arbeit wurde auf dem Gebiet der Kirchengeschichte geleistet. Treffend hat der aus Russland stammende, später in den Vereinigten Staaten lehrende orthodoxe Theologe Georgij Florovskij (1893–1979) deshalb in seinem Werk „Wege der russischen Theologie“ (Puti russkogo bogoslovija) diese Phase der russischen Theologiegeschichte mit dem Begriff „Historische Schule“ (Istoričeskaja škola) überschrieben.²⁷ Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die seit Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgende Herausgabe der Werke der Kirchenväter in russischer Übersetzung durch die Moskauer Geistliche Akademie. Aufgrund seiner patristischen Studien wurde der Petersburger Theologe Vasilij V. Bolotov (1854–1900) bekannt.²⁸ Zumal seine Stellungnahme zum Filioque²⁹ fand weithin Anklang.

²⁴ Boris A. Tichomirov, Wort Gottes, vom Feuer bedroht. Erzpriester G.P. Pavskijs alttestamentliches Übersetzungswerk, in: Stimme der Orthodoxie 2002/2, 15–22, hier 20f.

²⁵ Vgl. Tichomirov, Wort Gottes (wie Anm. 24), 21f.

²⁶ Vgl. Karl Christian Felmy, Die russische Theologie seit Peter d.Gr., in: ders., Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, Gesammelte Aufsätze, hg. v. Heinz Ohme/Johann Schneider, Erlangen 2003, 250–316, hier 263–271.

²⁷ Vgl. Georgij Florovskij, Wege der russischen Theologie, Paris 1937 (unveränderter Nachdruck Vilnius 1991), 332.

²⁸ Vgl. Michael Hübner, Bolotov, in: RGG⁴ 1, 1677.

²⁹ Vgl. Vasilij V. Bolotov, Thesen über das Filioque, in: RlTh 6.1898, 681–712. Wenigstens erwähnt seien hier noch die wichtigen Arbeiten, die zur Kirchengeschichte Russlands entstanden. Dazu gehört weniger die umfangreiche, auch heute noch herangezogene Darstellung des Metropoliten von Moskau Makarij (Bulgakov; 1816–1882; 1850–1857 Rektor der Akademie von Kiev bzw. St. Petersburg; seit 1879 Metropolit). Zu nennen wären hier vielmehr Studien von Evgenij E. Golubinskij (1834–1912) zu den Anfängen der russischen Kirchengeschichte oder auch von Nikolaj F. Kapterev (1847–1918) zu den konfliktreichen Reformbestrebungen im 17. Jahrhundert.

Die Dominanz der historischen Methodik zeigte sich auch in den anderen Disziplinen. In der Exegese führte dies beispielsweise dazu, dass die Kanonizität der apokryphen biblischen Schriften diskutiert wurde.³⁰ In der Liturgiewissenschaft wurden scheinbar zum Kernbestand gehörende liturgische Elemente in ihrer Ursprünglichkeit in Frage gestellt.³¹ Selbst in der dogmatischen Theologie gewann eine historische Betrachtungsweise an Boden und es wurden Dogmen im Kontext ihrer Entstehung erläutert.³²

V. Akademiezeitschriften

Neben der gestiegenen Anzahl an wissenschaftlichen Monographien schlug sich der Aufschwung der russischen Theologie in der Fülle von Zeitschriften nieder, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu erscheinen begannen. Allein im Jahre 1860 wurden sechs neue Zeitschriften gegründet,³³ darunter die für die kirchliche Reformdiskussion wichtigen Zeitschriften „Pravoslavnoe Obozrenie“ (Orthodoxe Rundschau), „Rukovodstvo dlja sel'skich pastyrej (Leitfaden für Dorfpriester) und „Strannik“ (Pilger). Auf die Initiative Einzelner (Bischöfe, Priester, Dozenten der Geistlichen Akademien etc.) hin entstanden, spiegelten die Zeitschriften nicht eine offizielle kirchliche Linie, sondern die unterschiedlichen Auffassungen ihrer Herausgeber und Autoren wider. Gemeinsam war den Zeitschriften allerdings das Motiv, das zu ihrer Gründung geführt hat: das Bestreben, sich aktiv an den gesellschaftlichen und politischen Reformdiskussionen zu beteiligen und auf die vielfach geäußerte Kritik an der Kirche zu reagieren.³⁴

Als Herausgeber von Zeitschriften firmierten auch die Geistlichen Akademien: Zu den wichtigsten gehörte der „Bogoslovskij Vestnik“ (Theologischer Bote), der seit 1892 in Nachfolge der „Pribavlenija k Tvoenijam Svjatych Otcov“ (Beilagen zu den Schriften der Heiligen Väter)³⁵ an der Moskauer Geistlichen Akademie erschien. Dazu gehörten ferner die bereits seit 1821 erscheinende Zeitschrift „Christianskoe Čtenie“ (Christliche Lektüre) der St. Petersburger Geistlichen Akademie, die „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ (Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie) sowie der „Pravoslavnyj Sobesednik“ (Orthodoxer Gesprächspartner) der Kazaner Akademie.

³⁰ Vgl. Wasmuth, Der Protestantismus und die russische Theologie (wie Anm. 23), 165–168.

³¹ Vgl. Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin–New York 1984, bes. 342–351.

³² Vgl. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev (Hg.), Die russische orthodoxe Kirche, Berlin–New York 1988, 216–224.

³³ Vgl. Bryn Geffert, Lisovskii's List. Pre-1900 Russian Theological and Religious Periodicals, in: SVTQ 40.1996, 181–206, hier 189–191.

³⁴ Vgl. Julia Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II., Göttingen 1975, 19–67.

³⁵ Die „Pribavlenija“ stellen in Form von Artikeln unterschiedlichen Inhalts die „Beilagen“ zu griechischen Kirchenvätertexten dar, die von der Moskauer Geistlichen Akademie, ins Russische übersetzt, herausgegeben wurden.

Diese Zeitschriften reihten sich ein in die für das russische Pressewesen typischen sog. „Tolstye Žurnaly“ (Dicke Journale), die ihre Entstehung einer Zensurbestimmung aus dem Jahre 1865 verdanken, die alle Publikationsorgane, die 160 Seiten überschritten, von der Präventivzensur ausnahm. Die Folge war, dass sich in Zeitschriften entsprechenden Umfangs „Kritik und Gegenmeinung, auch politische und soziale Theorie in gewissem Umfang entfalten“ konnten,³⁶ weshalb sie auch in Westeuropa besonders zur Kenntnis genommen worden sind.³⁷

Die Akademiezeitschriften, deren Artikel vorwiegend aus den Reihen der Akademieprofessoren stammten, spiegelten zunächst die wissenschaftliche Arbeit an den Akademien wider. Neueste Forschungsergebnisse wurden hier publiziert und zur Diskussion gestellt. Wie andere „Tolstye Žurnaly“ auch, wollten sie jedoch nicht rein akademische Organe sein. Die Zeitschriften verfolgten, wie es der Petersburger Akademiethologe Petr I. Leporskij formuliert hat, unter „Bewahrung ihres akademischen Charakters“ (sochranjaja svoj akademičeskij charakter) auch ein gesellschaftliches Interesse: „In den meisten Fällen bemühen sich ihre Autoren erkennbar, die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens zu befriedigen und von einem weiten Kreis von Lesern gelesen zu werden“ (V bol'šinstve slučaev avtory ich vidimo stremjatsja dat' udovletvorenije na zaprosy sovremennoj žizni i raščityny na širokij krug čitatelej).³⁸ In dieser Zielsetzung aber deutet sich bereits jene Strömung innerhalb der Akademiethologie an, die als „Kulturorthodoxie“ verstanden werden kann und auf die im Folgenden genauer eingegangen werden soll.

VI. „Kulturorthodoxie“

Bevor die „Kulturorthodoxie“ im Einzelnen behandelt wird, scheint eine terminologische Klärung angebracht. Denn bei dem Begriff „Kulturorthodoxie“ handelt es sich um eine Analogiebildung zum Begriff „Kulturprotestantismus“, der in sich selbst problematisch ist: Mit dem Begriff des „Kulturprotestantismus“ wird ein theologiegeschichtliches Terrain betreten, das die Auseinandersetzungen des frühen 20. Jahrhunderts beschreibt.³⁹ Der Begriff entstammt mithin einem polemischen Kontext, er dient als Abgrenzung von einer Position, die als theologisch höchst fragwürdig

³⁶ Manfred Hagen, Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Russland 1906–1914, Wiesbaden 1982, 97.

³⁷ Vgl. Renate Weber, Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften (1860–1905), München 1993, 13.

³⁸ Leporskij, Zeitschriftenschau und neue Bücher (Obzor žurnalov i novye knigi), in: Christian-skoe Čtenie 1903/2, 667–688, hier 667. – Inwiefern die Akademiezeitschriften tatsächlich einen weiten Leserkreis erreicht haben, muss hier offen bleiben. Eine eigene Untersuchung zur Verbreitung und Wirkung nicht nur der Akademie-, sondern überhaupt der kirchlichen Zeitschriften steht noch aus; allgemein dazu Weber, Die russische Orthodoxie (wie Anm. 37), 47. Zur Verbreitung und Wirkung der profanen Zeitschriften (sowie den methodischen Schwierigkeiten, hier verlässliche Angaben zu machen) vgl. Hagen, Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit (wie Anm. 36), 144–153.

³⁹ Friedrich Wilhelm Graf zufolge finden sich erst nach der Jahrhundertwende die ersten Belege für den Begriff und hier vorwiegend in der protestantischen und katholischen Verbandsliteratur, vgl. ders., Kulturprotestantismus, in: TRE 20 [1990], 230–243, hier 233; anders Joachim Ringleben, dem zufolge der Begriff „Kulturprotestantismus“ „seit ca. 1870 vielfältig in Gebrauch“ (ders., in: EKL³ 2, 1522–1525, hier 1522) gewesen ist.

angesehen wurde. Als Selbstbezeichnung findet er sich nicht vor den zwanziger Jahren.⁴⁰

In der Verwendung des Begriffs schwingt die Abwertung einer theologischen oder kirchlichen Richtung mit, die als den kulturellen Entwicklungen gegenüber unkritisch eingeschätzt wird. Es waren insbesondere der „Deutsche Protestantenverein“ sowie die von Martin Rade herausgegebene „Christliche Welt“, die sich wegen ihrer vermeintlich kulturaffirmativen Haltung dem Vorwurf des „Kulturprotestantismus“ ausgesetzt sahen. Wie Friedrich Wilhelm Graf gezeigt hat, lassen sich jedoch nicht nur für den „Deutschen Protestantenverein“ wie die „Christliche Welt“ eine kritische Bezugnahme auf die zeitgenössische Kultur feststellen.⁴¹ Vielmehr fand in der „Christlichen Welt“ selbst eine Abgrenzung gegenüber der „Kulturseligkeit“ des „Protestantenvereins“ statt und wurde – ganz im Zeichen einer „modernen Theologie“ – die Differenz zwischen Religion und Kultur betont herausgestellt.⁴²

Hinzu kommt, dass in der Neuzeitforschung der Begriff „Kulturprotestantismus“ zur Bezeichnung unterschiedlicher historischer Phänomene gebraucht wird: Der Begriff kann theologiegeschichtlich dazu dienen, die Entwicklungen in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts insgesamt⁴³ oder aber allein Albrecht Ritschls Ansatz und die von ihm beeinflusste Strömung protestantischer Theologie zu kennzeichnen.⁴⁴ Der Begriff kann jedoch auch als „sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Kategorie zur Bestimmung des Wertekosmos des protestantischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland“⁴⁵ herangezogen werden.

Bei einem derart negativ konnotierten, unscharfen und zudem auf die spezifische deutsche Situation zugeschnittenen Begriff wie dem des „Kulturprotestantismus“ scheint es vorderhand wenig sinnvoll, ihn als Bezugsgröße zu wählen, um eine Richtung innerhalb der russischen orthodoxen Theologie zu bezeichnen. Wenn im

⁴⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiegeschichtlichen Chiffre*, in: ABG 28 [1984], 214–268, hier 226–229. – Warum sich schließlich der Begriff des „Kulturprotestantismus“ und nicht der um die Jahrhundertwende ungleich bedeutendere Begriff des „Neuprotestantismus“ durchgesetzt hat, dazu ebd., 249–260.

⁴¹ Vgl. (zusammenfassend) Graf, *Kulturprotestantismus* (1990 wie Anm. 39), 233f.

⁴² Vgl. Graf, *Kulturprotestantismus* (1984 wie Anm. 40), 229–236; Ringleben, *Kulturprotestantismus* (wie Anm. 39), 1524; Hartmut Ruddies, *Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel*, Göttingen 1994, 22–27. – Dass der Anspruch, Vertreter einer „modernen Theologie“ zu sein, nicht nur den liberalen Theologen des „Protestantenvereins“, sondern auch den bekenntnisorientierten Lutheranern gegenüber erhoben wurde, dazu Uwe Rieske-Braun, *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung*, Gütersloh 1993, 334–336.

⁴³ Vgl. Graf, *Kulturprotestantismus* (1984 wie Anm. 40), 215.

⁴⁴ Vgl. Hermann Timm, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus*, Gütersloh 1967, 13; Gunther Wenz, *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe*, München 2001, 7.

⁴⁵ Graf, *Kulturprotestantismus* (1984 wie Anm. 40), 215. Dieser „Wertekosmos“ beinhaltet Graf zufolge genauer die „generelle Umformung traditioneller christlicher Glaubensgehalte zu spezifisch bürgerlichen Normen und Kulturidealen, d.h. zu handlungsorientierenden Wertvorstellungen, in denen sowohl eine relative Akzeptanz der vom modernen Kapitalismus geschaffenen Lebensordnung als auch das Interesse an aktiver Weltbeherrschung bzw. an praktischer Autonomie der individuellen Persönlichkeit religiös fundiert und legitimiert sind“ (216).

Folgenden dennoch der Begriff „Kulturorthodoxie“ verwendet wird, so geschieht dies aus folgenden Gründen:

Der Begriff des „Kulturprotestantismus“ hat sich weitgehend eingebürgert und nicht nur eine negative Rezeption erfahren.⁴⁶ Wenn der Begriff auch keine präzise Definition enthält, lassen sich doch bestimmte Grundzüge benennen, die einen theologischen Ansatz als „kulturprotestantisch“ zu charakterisieren vermögen. So kommt in dem Begriff selbst bereits programmatisch zum Ausdruck, was als ein wesentliches Anliegen bedeutender theologischer Entwürfe des 19., beginnenden 20. Jahrhunderts gelten kann: das Verhältnis von Christentum und Kultur eigens zum Thema der theologischen Reflexion werden⁴⁷ und sich dabei von der Perspektive der Überwindung der Differenz zwischen beiden Bereichen leiten zu lassen.⁴⁸

Signifikant ist ferner die Art und Weise, wie der Kulturprotestantismus in Erscheinung getreten ist, die „Form der Auseinandersetzung über religiöse und soziale Themen aus der Perspektive evangelischen Christentums“.⁴⁹ Diese Form ist vor allem gekennzeichnet durch eine publizistische Tätigkeit, wie sie ihren Niederschlag in Zeitschriften wie insbesondere der „Christlichen Welt“ fand: Hier wurde der Versuch unternommen, Kommunikationsräume für Vertreter unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppierungen und Überzeugungen zu schaffen, Diskussionsforen zu ermöglichen, in denen Themen aus Theologie und Kirche, Wissenschaft und Kultur frei zur Sprache gebracht werden konnten.⁵⁰ Ganz bewusst wurde der öffentliche Raum genutzt, um bestimmte Grundüberzeugungen in den allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Diskurs einzuflechten.

Den Hintergrund bildete die Erfahrung eines steten Bedeutungsverlustes von Kirche und Christentum, einer „tiefgreifenden, sich progressiv verschärfenden gesamtgesellschaftlichen Relevanzkrise des Christlichen“,⁵¹ welche zugleich als Krise der modernen Kultur interpretiert worden ist: Die Erosion christlicher Wertvorstellungen schien gleichbedeutend mit dem Verlust allgemeinverbindlicher Normen und in der Folge gesellschaftlichen Auflösungsprozessen, weshalb es – insbesondere unter den Bildungseliten – ein Bewusstsein für die besondere Bedeutung des Christentums für den inneren gesellschaftlichen Zusammenhalt zu schaffen galt. Die Emanzipation der modernen Kultur gegenüber christlicher Theologie und Kirche sollte dabei keinesfalls in Frage gestellt, sondern vielmehr in ihrem prinzipiellen

⁴⁶ Vgl. Ulrich Neuenschwander, *Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung*, Bern 1953, 53f.; George Rupp, *Culture-Protestantism. German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth century*, Missoula-Montana 1977, 9–11.

⁴⁷ Vgl. Ruddies, Karl Barth und die Liberale Theologie (wie Anm. 42), 16; ders., *Liberale Theologie. Zur Dialektik eines komplexen Begriffs*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1993, 176–203, hier 182.

⁴⁸ Vgl. Mark D. Chapman, Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany, Oxford 2001, 1, Anm. 1 u. 2; Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, 1.

⁴⁹ Reinhard Schmidt-Rost, *Die Christliche Welt. Eine publizistische Gestalt des Kulturprotestantismus*, in: Hans Martin Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 245–257, hier 246 – Hervorhebung im Original.

⁵⁰ Vgl. dazu genauer Schmidt-Rost, *Die Christliche Welt* (wie Anm. 49), 248–257.

⁵¹ Graf, *Kulturprotestantismus* (1984 wie Anm. 40), 218.

Recht – unter Einschluss der daraus folgenden Transformation des Christentums – anerkannt werden.⁵²

Wie im Einzelnen noch zu zeigen sein wird, gab es in der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Strömung, die in eben der hier für den Kulturprotestantismus skizzierten Weise – im Wissen um den fundamentalen Wandel gesellschaftlich verbindlicher Werte – die Versöhnung von Christentum und Kultur anstrebte, wobei zur Diskussion der eigenen Thesen gezielt der Raum der öffentlichen Auseinandersetzung gesucht wurde. Durch Verwendung des Begriffes „Kulturorthodoxie“ lässt sich folglich zum Ausdruck bringen, dass es in der orthodoxen Theologie dieser Zeit eine dem Kulturprotestantismus verwandte Erscheinung gegeben hat und, wenn man so möchte, „transkonfessionelle“ Entwicklungen feststellbar sind.⁵³ Dabei zeigen sich nicht nur parallele Strukturmerkmale. Für einzelne der kulturorthodoxen Ansätze lässt sich vielmehr auch ein direkter Einfluss der Theologie Albrecht Ritschls nachweisen.

Anders als dem Kulturprotestantismus ging es Vertretern der Kulturorthodoxie allerdings nicht darum, vom „Bildungsbürgertum“⁵⁴ getragene liberal-protestantische Vorstellungen als kulturell allgemein verbindlichen Orientierungsrahmen durchzusetzen.⁵⁵ Der Begriff „Kulturorthodoxie“ zeigt vielmehr an, dass es sich um eine eigene Konzeption und nicht einfach eine Variante des Kulturprotestantismus handelt. Ähnlich dem „Kulturkatholizismus“⁵⁶ oder auch „Kulturluthertum“⁵⁷, die ihrerseits die Entwicklungen der modernen Kultur als unhintergebares Faktum

⁵² Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1984 wie Anm. 40), 220–223 u. 234–236; Hermann Lübke, Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, Gütersloh 1993, 16–31, hier 21 u. 24–31.

⁵³ Zum Begriff der „Transkonfessionalität“ vgl. Thomas Kaufmann, Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar v. Greyerz u. a. (Hgg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003, 9–15, hier 14f.

⁵⁴ Vgl. dazu Hübing, Kulturprotestantismus (wie Anm. 48), bes. 17–23. Die soziale Rückgebundenheit gilt es zu berücksichtigen, um den Kulturprotestantismus nicht einseitig als theologisch-literarisches Phänomen miss zu verstehen. Joachim Ringleben geht sogar umgekehrt davon aus, dass der Kulturprotestantismus „soziologisch gesehen eher funktionales Strukturelement hist[orisch] orientierter Gruppenidentität als eine ausgeführte theol[ogische] Theorie“ (ders., Kulturprotestantismus (wie Anm. 39), 1523) gewesen ist.

⁵⁵ Exemplarisch steht dafür Adolf v. Harnacks Kulturbegriff, vgl. Rolf Schäfer, Adolf v. Harnack – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 139–149, hier 141.

⁵⁶ Vgl. Hübing, Kulturprotestantismus (wie Anm. 48), 3, Anm. 9; Heinhard Steiger, Karl Muth und das Hochland – eine Art „Kulturkatholizismus“?, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 261–293; Hans Martin Müller, Der reformkatholische Modernismus in protestantischer Sicht, in: ders. (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 294–310, hier 294–297. Zum Phänomen eines „liberalen Katholizismus“ allgemein vgl. Victor Conzemius, Liberaler Katholizismus, in: TRE 21, 68–73; Herman H. Schwedt, Liberaler Katholizismus, in: LThK³ 6, 885–888.

⁵⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85.1988, 31–76.

vorausgesetzt haben,⁵⁸ unterscheiden sich kulturorthodoxe von kulturprotestantischen Entwürfen in der Frage, wie das Christentum unter den veränderten Bedingungen am besten zur Geltung zu bringen ist, welchen Stellenwert insbesondere die Kirche als Institution für die Normierung des kulturellen Diskurses haben soll.⁵⁹

Kulturorthodoxe Tendenzen lassen sich bei verschiedenen Vertretern der Akademiethologie um 1900 beobachten. So zeigt sich bei dem Moskauer Akademiethologen Sergej S. Glagolev (geb. 1865), der mit Arbeiten zur Religionsgeschichte und Wissenschaftstheorie hervorgetreten ist, bei dezidiertem Kritik an der Entwertung christlich-biblischer Vorstellungen ein prinzipiell positives Verhältnis zu den durch die Aufklärung eingeleiteten Entwicklungen. Nicht den „Verfall der Religion“ (padenie religii) bewirken s. E. Aufklärung und Wissenschaft. Indem sie vielmehr eine unreflektierte Übernahme des religiösen Bekenntnisses verhindern, trennen sie diejenigen vom Christentum, die schon immer „zweifelhafte Bekenner der Wahrheiten der Religion“ (somnitel'nye ispovedniki istin religii)⁶⁰ gewesen sind.⁶¹ Seine Kernthese lautet, dass „das Reich des Glaubens sich jetzt in qualitativer Hinsicht verfestigt hat, der Glaube vernünftiger und folglich stärker geworden ist“ (carstvo

⁵⁸ So bestimmt Heinhard Steiger den „Kulturkatholizismus“ als einen „der Wege aus der katholischen Wagenburg und vor allem aus der Wagenburgmentalität, aus der schmerzhaft empfundenen Inferiorität und der Mißachtung bzw. Nichtbeachtung durch die Umwelt über die Öffnung zur Kultur, insbesondere zur Literatur in kritischer Auseinandersetzung und Beeinflussung derselben“, als „Versuch, christlich-katholisches Gedankengut in die moderne Welt hineinzutragen als ein notwendiges Element dieser Welt selbst, ja als ein unabdingbares, nicht aber als das einzige Element“ (ders., Karl Muth und das Hochland [wie Anm. 56], 292 f.), und Friedrich Wilhelm Graf schreibt über das „Kulturluthertum“, dass es „konservativ“ im „präzisen Sinn des Begriffs“ sei, „weil es einen gesellschaftskritischen Gegenentwurf zum liberalen Modernisierungskonzept repräsentiert, der in bestimmter Hinsicht selbst durchaus modern ist: haben sie [die lutherischen Ethiker; Vf.] Gottes Gesetz doch in politisch-sozialen Normen konkretisiert, die sich ausnahmslos als genaue Gegenbegriffe zu den Leitvorstellungen eines naturrechtlich-liberalen Kontraktmodells mit seiner Zentrierung auf die Autonomie des Individuums verstehen lassen, ohne nur traditionalistisch zu sein“ (ders., Konservatives Kulturluthertum [wie Anm. 57], 57).

⁵⁹ Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1990 wie Anm. 39), 234 f. (zur Sicht des Kulturkatholizismus); ders., Konservatives Kulturluthertum (wie Anm. 57), bes. 41–45 (zur Sicht des Kulturluthertums).

⁶⁰ Sergej S. Glagolev, Religion und Wissenschaft in ihrer Beziehung zum anbrechenden XX. Jahrhundert (Religija i nauka v ich vzaimootnošenii k nastupajuščemu XX-mu stoletiju), in: Bogoslovskij Vestnik 1899/11, 359–385, hier 365. Deutlich formuliert Glagolev, ebd., 364 f., in diesem Zusammenhang auch: „Leute, die nicht gewohnt sind zu denken (wörtl.: deren Denktätigkeit sich nicht daran gewöhnt hat zu arbeiten), blicken auf Dinge mit den Augen ihrer Väter, wiederholen ihr Glaubensbekenntnis und dienen ihren Göttern. Wahre Gottesverehrung kann aber nicht eine vererbte Gewohnheit, sondern sollte Ausdruck einer lebendigen Überzeugung und persönlicher Stimmung sein. Die Routine in Sachen der Religion verdeckt oft die Abwesenheit der Religion, aber dort, wo sie sogar fanatisch ist, verdeckt sie die Abwesenheit der Vernunft“ (Ljudy, myšlenie kotorych ne privyklo rabotat', smotrat na vešči glazami svoich otcov, povtorjajut ich simvol very i služat ich bogam, no istinnoe bogopočitanie ne možet byt' nasledstvennoj privyčkoj, a dolžno byt' vyraženiem živogo ubeždenija i ličnoj nastoennosti. Rutina v dele religii často prikrivaet otsustvie religii, a tam, gde ona javljaetsja daže fanatičnoj, prikrivaet otsustvie razuma).

⁶¹ Gegen die Theorie vom allgemeinen religiösen Verfall führt Glagolev, Religion und Wissenschaft (wie Anm. 60), 374 darüber hinaus den oftmals einseitigen Bezug auf die historischen Quellen – „Wir alle haben von der frommen und heiligen alten Zeit hören und lesen müssen“ (Nam vsem prichodilos' slychať i čitať o blagočestivoj i svjatoj starine) – sowie die für frühere Zeiten charakteristische religiöse Unbildung der Mehrheit des Volkes an (374–376).

very teper' ukrepilos' v kačestvennom otnošenii, vera stala bolee razumnoj i sledovatel'no bolee krepkoj).⁶² Unter den gegebenen Bedingungen gewinnt für ihn die Reich-Gottes-Idee eine besondere Bedeutung, die er – ähnlich wie Albrecht Ritschl, ohne sich allerdings ausdrücklich auf diesen zu beziehen – als Aufgabe des am Gebot der Gottes- und Nächstenliebe orientierten ethischen Handelns der wiedergeborenen Menschheit bestimmt.

Als weitere namhafte Vertreter mit einer ähnlichen Tendenz lassen sich der Exeget Vasilij N. Myšcyn (geb. 1866),⁶³ der Kirchenhistoriker Aleksej P. Lebedev (1845–1908)⁶⁴ und der Philosoph Aleksej I. Vvedenskij (1861–1913)⁶⁵ nennen. Anführen ließe sich aber beispielsweise auch ein weiter nicht bekannter, mit G. Tr-v unterzeichnender Autor, der Artikel entsprechenden Inhalts in der Zeitschrift der Kiever Geistlichen Akademie veröffentlicht hat.⁶⁶

Über bestimmte kulturorthodoxe Tendenzen hinaus, wie sie bei den hier genannten Theologen begegnen,⁶⁷ bietet der an der Moskauer Akademie geschulte, später als Professor für Apologetik an die St. Vladimir Universität von Kiev berufene Pavel J. Svetlov (1861–1941)⁶⁸ in dem Werk „Die Idee des Reiches Gottes“ (Ideja carstva Božija) eine ausgeführte Konzeption von Kulturorthodoxie. Das Werk erschien zunächst kapitelweise in den Jahren 1902–1904 im „Bogoslovskij Vestnik“, 1904 schließlich als Monographie.⁶⁹

Als hauptsächliche Intention seines Werkes formuliert Svetlov, die angebliche Fortschritts- und Kulturfeindlichkeit des Christentums zu widerlegen. Bewusst stellt er sich auf den Boden der modernen Kulturentwicklung und kritisiert dementsprechend eine weltabgewandte asketische Frömmigkeit. Abzulehnen sei ein „pseudo-

⁶² Glagolev, Religion und Wissenschaft (wie Anm. 60), 361.

⁶³ Vgl. Vasilij N. Myšcyn, Aus der Zeitschriftenpresse (Iz periodičeskoj pečati), in: Bogoslovskij Vestnik 1905/11, 565–587.

⁶⁴ Zu den Arbeiten des glühenden Verehrers Adolf v. Harnacks vgl. z. B. Aleksej P. Lebedev, „Das Wesen des Christentums“ nach Darstellung des Kirchenhistorikers Adolf Harnack („Suščnost' christianstva“ po izobraženiju cerkovnogo istorika Adol'fa Garnaka), in: Bogoslovskij Vestnik 1901/10, 305–330; 1901/11, 429–445; 1901/12, 650–671.

⁶⁵ Vgl. Aleksej I. Vvedenskij, Bedürfnisse der Zeit (Zaprosy vremeni), in: Bogoslovskij Vestnik 1903/10, 240–254. – Bei Vvedenskij begegnet allerdings neben einer kulturorthodoxen auch eine slavophile Tendenz vgl. Wasmuth, Der Protestantismus und die russische Theologie (wie Anm. 23), 38–58.

⁶⁶ Vgl. G. Tr-v, Aus der Zeitschriftenpresse (Iz periodičeskoj pečati), in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1906/3, 527–546.

⁶⁷ Eine eigene Untersuchung der Kulturorthodoxie, die erhebt, wie breit diese Strömung innerhalb der Akademiethologie gewesen ist, wo genau sie ihre Wurzeln hat, ob von einer Schulbildung gesprochen werden kann etc., steht noch aus.

⁶⁸ Zu Leben und Werk von Svetlov vgl. Karl Christian Felmy, Das Kreuz in Leben und Werk von Erzpriester Pavel Svetlov, in: Karl Pinggéra (Hg.), Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900, Marburg 2005, 121–134.

⁶⁹ Vgl. Pavel J. Svetlov, Die Idee des Reiches Gottes in ihrer Bedeutung für die christliche Weltacht. Eine theologisch-apologetische Untersuchung (Ideja carstva Božija v ee značenii dlja christianskogo mirosozercanija. Bogoslovsko-apologetičeskoe issledovanie), in: Bogoslovskij Vestnik 1902/5, 40–73; 1902/6, 165–201; 1902/10, 117–148; 1902/11, 257–290; 1903/1, 1–39; 1903/2, 247–277; 1903/3, 463–498; 1903/4, 595–635; 1903/6, 218–236; 1903/7–8, 400–413; 1903/12, 613–647; 1904/1, 1–41; 1904/3, 425–447; 1904/5, 1–45. Die Monografie ist mit gleichnamigem Titel in Sergiev Posad erschienen.

asketischer“ (pseudo-asketičeskij) Ansatz, in dem über die Erlösung der eigenen Seele das Gebot der Nächstenliebe vergessen und die auf die Welt bezogene kulturelle Kraft des Reiches Gottes auf Askese reduziert werde: „Eine solche einseitige Sicht auf das Wesen des Christentums entspricht nicht der Lehre des Evangeliums, widerspricht der Lehre vom Reich Gottes und den heutigen religiös-sittlichen Bedürfnissen“ (Takoe odnostonnoe vozzrenie na suščestvo christianstva ne otvečaeť evangel'skomy učeníju, stoit v razlade s učeniem o carstve Božiem i sovremennymi religiozno-nravstvennymi zaprocami).⁷⁰

Unklar bleibt bei den Ausführungen Svetlovs, welchen Begriff von „Kultur“ er zugrunde legt und worin für ihn genau die ‚heutigen religiös-sittlichen Bedürfnisse‘ bestehen. Deutlich wird allein, dass er, dem allgemein russischen Sprachgebrauch folgend, die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ synonym verwendet und darunter im Einzelnen „die Wissenschaft, das Recht, den Staat, die Literatur, die Künste“ (nauka, pravo, gosudarstvo, literatura, iskusstva) fasst.⁷¹ Unter diesen Kultur- bzw. Zivilisationsfaktoren haben für ihn der Staat und die Literatur eine besondere Bedeutung, weshalb er auf ihr Verhältnis zur Idee des Reiches Gottes speziell eingeht.⁷² Prinzipiell ist ihm aber an einer Bestimmung gelegen, die das Christentum zur Kultur insgesamt in Beziehung setzt.

Im Sinne der Ablehnung eines ‚pseudo-asketischen‘ Ansatzes soll diese Bestimmung in einer auf Versöhnung zielenden Weise geschehen.⁷³ Für Svetlov heißt das, die mit der modernen Kulturentwicklung gegebene Meinungsvielfalt anzuerkennen, weshalb er die in Russland geltenden Zensurbestimmungen kritisiert⁷⁴ und sich für religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit ausspricht.⁷⁵ Für Svetlov heißt das aber auch, die orthodoxe Theologie stärker in die öffentliche Auseinandersetzung einbinden zu wollen. Konkret findet das bei ihm seinen Niederschlag in der Forderung, Theologische Fakultäten zu gründen. Auf diese Weise soll die Binnenperspektive der Geistlichen Akademien überwunden und die theologische Diskussion im weiteren universitären Kontext geführt werden.⁷⁶

Eine versöhnungsorientierte Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur setzt bei Svetlov keine kritiklose Akzeptanz der bestehenden Verhältnisse voraus. Die eingangs geschilderten sozioökonomischen Verhältnisse in Russland werden von Svetlov zwar nicht im Einzelnen analysiert, sie finden aber im Rahmen einer von ihm deutlich formulierten Kapitalismuskritik Berücksichtigung ebenso wie er die damit einhergehenden bedrohlichen gesellschaftlichen Auflösungstendenzen in den Blick nimmt. Ihnen möchte er das Christentum als integralen Faktor entgegenstellen – im Sinne einer die auseinanderstrebenden Kräfte verbindenden Reich-Gottes-Idee.⁷⁷

⁷⁰ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 11.

⁷¹ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 126, vgl. auch 10.

⁷² Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 179–204 bzw. 210–266.

⁷³ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 280f.

⁷⁴ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 321–323.

⁷⁵ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 61–63.

⁷⁶ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 284–286.

⁷⁷ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 160–175.

Die Reich-Gottes-Idee selbst wird von Svetlov zunächst in aller Ausgewogenheit bestimmt: Das Reich Gottes sei eine zugleich transzendente wie immanente, eschatologische wie ethische, zukünftige wie gegenwärtige Größe.⁷⁸ Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass für Svetlov vor allem der ethische Aspekt von Bedeutung ist. Nicht nur, dass er die liturgische Dimension der Reich-Gottes-Idee nicht eigens thematisiert. Vielmehr rekurriert er auf das Reich Gottes hauptsächlich im Sinne einer das christliche Handeln bestimmenden Leitidee, die alle Sphären des Lebens – kulturelle Entwicklungen eingeschlossen – betrifft und die deshalb die lebenspraktische Evidenz der christlichen Lehre gerade den gebildeten Schichten der russischen Gesellschaft gegenüber einsichtig machen kann.⁷⁹

Diese stark ethische Ausrichtung erinnert nicht von ungefähr an zeitgenössische protestantische Entwürfe. Svetlov hat sich namentlich mit Albrecht Ritschl intensiv auseinander gesetzt und bei aller Kritik an Theologen „rationalistischer Färbung“ (s racionalističeskoj okrasnoj)⁸⁰ an die „typische Besonderheit der protestantischen Theologie“ (tipičeskaja osobennost' protestantskogo bogoslovija)⁸¹ angeknüpft: die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes.

Die seiner Meinung nach bereits von Augustin formulierte, theologisch jedoch nicht haltbare römisch-katholische Gegenposition einer „vollen und tatsächlichen Identifikation oder Vermischung des Reiches Gottes und der Kirche“ (polnoe i dejstvitel'noe otoždestvlenie ili smešenie carstva Božija i cerkvi)⁸² wird von Svetlov abgelehnt. In der orthodoxen Theologie fehlt ihm darüber hinaus jeglicher Ansatzpunkt für eine wissenschaftliche Behandlung der Frage. Aus eben diesem Grunde greift er zurück auf die protestantische Theologie, die überzeugend gezeigt habe, dass *erstens* die Kirche und das Reich Gottes nicht als ein und dasselbe zu verstehen sind, dass *zweitens* dem Reich Gottes ein größerer Umfang als der Kirche zuzuschreiben und *drittens* in dem Reich Gottes seinem Wesen nach vor allem etwas Inneres, Unsichtbares, Geistliches, in der Kirche aber etwas Sichtbares und Äußerliches zu erkennen ist.⁸³

Wie sich Svetlov die Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes im Einzelnen denkt, führt er in seiner „Idee des Reiches Gottes“ nicht weiter aus. Nicht ganz unberechtigt scheint es deshalb, wenn einer seiner Kritiker schreibt, dass die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes der „einzig klare Punkt in der Theologie des Erzpriesters Svetlov“ (edinstvenno jasnij punkt v Bogoslovii protoiereja Svetlova) sei.⁸⁴

Deutlich wird allerdings, dass Svetlov in seiner Anknüpfung an die protestantische Theologie nicht so weit geht, dass er sich etwa das elliptische Modell Albrecht Ritschls

⁷⁸ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 75–106.

⁷⁹ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 9–13.

⁸⁰ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 16.

⁸¹ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 97.

⁸² Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 97.

⁸³ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 98.

⁸⁴ L., Die Notiz eines bescheidenen Beobachters der heutigen Sitten (Zametka skromnogo nabljudatelja sovremennyh нравов), in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1904/4, 602–610, hier 605.

zueigen machen würde.⁸⁵ Der kirchlich-institutionelle Aspekt ist ihm hier zu wenig berücksichtigt, und er sieht die Gefahr einer Entgegensetzung von Kirche und Reich Gottes. Seine eigene Konzeption läuft deshalb darauf hinaus, die Kirche und das Reich Gottes enger aufeinander zu beziehen. In einer kurzen Zusammenfassung, die am Ende seiner Überlegungen steht, schreibt er dazu selbst: Die Kirche dürfe mit gutem Grund Reich Gottes genannt werden „(aber nicht umgekehrt), weil die Kirche und das Reich Gottes in ihrem (sittlich-religiösen) Wesen zusammenfallen und weil die Kirche (die wahre ökumenische) die Form und Realisierung des Reiches Gottes auf der Erde ist, verstanden von ihrer ethischen Seite“ ([no ne obratno], poskol'ku cerkov' i carstvo Božie sovpadajut v svoem [nravstvenno-religioznom] suščestve i poskol'ku cerkov' [istinnaja vselenskaja] est' forma i realizacija carstva Božija na zemle, ponimaemogo s ego etičeskoj storony).⁸⁶

VII. Kulturorthodoxie im historischen Kontext

Svetlov hat mit seinem kulturorthodoxen Ansatz ein apologetisches Anliegen verfolgt. Insbesondere die gebildeten Schichten der russischen Gesellschaft sollten von seiner „Idee des Reiches Gottes“ angesprochen und wider säkulare Tendenzen von der bleibenden Bedeutung des Christentums für die zukünftige Entwicklung Russlands überzeugt werden. Eine Wirkung, wie er dem Kulturprotestantismus in Deutschland beschieden war, haben jedoch weder Svetlov noch andere Akademie-theologen mit einer kulturorthodoxen Ausrichtung erzielen können.

Svetlov selbst gibt davon Zeugnis, dass die öffentliche Reaktion nicht den Erwartungen entsprach. So sah er sich genötigt, im „Bogoslovskij Vestnik“ auf einen Artikel A.T. Vinogradovs zu reagieren, den dieser im „Russkij Vestnik“ (Russischen Boten) zur Frage „Was erwarten gebildete Menschen von der heutigen Theologie?“ (Čego ždut obrazovannye ljudi ot sovremennogo bogoslovija?) veröffentlicht und in dem er ausgerechnet Svetlov und sein Werk „Kurs der apologetischen Theologie“ (Kurs apologetičeskogo bogoslovija) als Beispiel für den beklagenswerten Zustand der orthodoxen Theologie in Russland angeführt hatte.⁸⁷

Über die Gründe für den mangelnden Erfolg lässt sich nur spekulieren: Es mag sein, dass die gesellschaftliche Basis fehlte, das „Bildungsbürgertum“, das in Deutschland den Kulturprotestantismus getragen hat. Es ließe sich ferner die gesellschaftliche Sonderexistenz geltend machen, die das Leben an den Geistlichen Akademien trotz aller gegenteiligen Bemühungen ausgemacht hat.

Bemerkenswert erscheint allerdings, dass es in dieser Zeit andere Ansätze gab, die nicht an einer Versöhnung von Kultur und Christentum interessiert waren, gleichwohl eine wesentlich größere Resonanz erzeugt haben. Zu denken wäre hier etwa an das religiöse Schrifttum Lev N. Tolstojs (1828–1910), das rasch Verbreitung fand, oder aber an das russische Mönchtum, wie es im Starzentum Gestalt gewonnen hat.

⁸⁵ Vgl. dazu Helga Kuhlmann, *Die theologische Ethik Albrecht Ritschls*, München 1992, bes. 107–109.

⁸⁶ Svetlov, *Idee* (wie Anm. 69), 105.

⁸⁷ Vgl. Pavel J. Svetlov, in: *Bogoslovskij Vestnik* 1901/11, 521–566.

Namentlich das Kloster Optina Pustyn' wurde zu einer Art Pilgerstätte für Repräsentanten der russischen Kultur, unter ihnen so bedeutende wie Fedor M. Dostoevskij (1821–1881).⁸⁸

Möglicherweise war es also gerade der Kompromisscharakter, der den Erfolg der Kulturorthodoxie jedenfalls unter den gegebenen Bedingungen unmöglich gemacht hat: Eine „slavophile“ Argumentation war ihr ebenso fremd wie eine „westlerische“; sie wollte weder die Orientierung an einer nationalen „russischen Idee“ noch die unreflektierte Übernahme europäischer Werte. Ihr Bezugspunkt sollte die moderne Kulturentwicklung sein, sie suchte aber – dies gilt jedenfalls für Svetlov – nicht das Gespräch mit der Avantgarde ihrer Zeit, sondern wählte als Bezugsrahmen das „Goldene Zeitalter“. Sie übte Kritik am kapitalistischen System, distanzierte sich aber von jeglicher sozialistischer Theoriebildung. Schließlich verfolgte sie nicht die Pfade traditioneller orthodoxer Theologie, vertrat aber auch nicht eine im eigentlichen Sinne „liberale“ Position. Dazu behielt die Kirche als Institution ein zu starkes Gewicht.

VIII. Resümee

Die Akademiethologen, die einen kulturorthodoxen Ansatz vertraten, haben zu ihrer Zeit bei weitem nicht die Wirkung erzielt, die sie sich von ihrer apologetischen Zielsetzung her versprochen haben. Ihre offene Haltung gegenüber den kulturellen Entwicklungen hat nicht dazu geführt, der orthodoxen Theologie in der öffentlichen Auseinandersetzung mehr Gehör zu verschaffen. Aus den unter Abschnitt VII genannten Gründen mag dies weniger überraschen als die Tatsache, dass es überhaupt in der Akademiethologie einen entsprechenden Ansatz gegeben hat. Denn die Kulturorthodoxie widerlegt nicht nur das konfessionelle Stereotyp einer prinzipiell kultur- und fortschrittsfeindlichen orthodoxen (Schul-)Theologie und lässt deutlich werden, welche innovativen Wege innerhalb der orthodoxen Theologie beschritten werden können, wenn die entsprechenden Rahmenbedingungen gegeben sind. Sie zeigt vielmehr als Parallelentwicklung zum Kulturprotestantismus ein in dieser Weise kaum zu erwartendes „transkonfessionelles“ Phänomen an. Schließlich steht sie mit ihrer Dialogbereitschaft sowie ihrer Kenntnis der protestantischen Tradition bei gleichzeitiger Wahrung ihres orthodoxen Charakters – weniger inhaltlich, als vielmehr methodisch – für einen in ökumenischer Hinsicht viel versprechenden Ansatzpunkt.

⁸⁸ Vgl. Günther Schulz, Optina Pustin, in: LThK³ 7, 1077.

Der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Von Martin Greschat

Jochen-Christoph Kaiser zum 19. Januar 2008

Aus Anlass der Unterzeichnung des Militärseelsorgevertrages vor fünfzig Jahren fand am 22. Februar 2007 auf dem Flugplatz Köln/Wahn ein Festakt statt mit Ansprachen der Bundeskanzlerin Angela Merkel und des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber. Die Meldung des epd trug die Überschrift „Militärseelsorgevertrag: Garant kirchlicher Unabhängigkeit“. Bischof Huber erklärte bei dieser Veranstaltung: „Auch im Vergleich mit der Regelung in anderen Ländern hat der Militärseelsorgevertrag Lob, Dank und Anerkennung verdient.“¹ Seit Beginn des Jahres 2004 bildet dieser Vertrag den rechtlichen Rahmen für die Militärseelsorge in ganz Deutschland. Die Unzufriedenheit mit jener Regelung hält trotzdem an. Da begegnen einmal die Unterstellungen linker Kreise, die vor allem eine finanzielle Korruption der Kirche durch den Staat beklagen, die Zerschlagung der „lebendigen friedensethischen Tradition“ im ostdeutschen Protestantismus zugunsten eines angepassten „religiös-psychologischen Betreuungsapparats“, der sich für künftige Kriege nutzen ließe, sowie die Preisgabe der Position Bischof Axel Noacks, wonach „Militärseelsorge beizeiten ‚Wehrkraftzersetzung‘ sein müsse“.² Gewichtiger erscheinen die innerkirchlich geäußerten Gravamina. Sie konzentrieren sich auf den Beamtenstatus der Militärpfarrer, die Unterstellung des Evangelischen Kirchenamtes für die Bundeswehr unter den Staat sowie das Fehlen einer vertraglichen Regelung des Lebenskundlichen Unterrichts. Dagegen stehen die Argumente der Befürworter des Vertrags: Dass der Staat ebenso wie die katholische Kirche sich nicht auf Veränderungen der Übereinkunft einlassen; dass die gegenwärtige Regelung der evangelischen Kirche enorme volksmissionarische Möglichkeiten bietet; und dass die evangelische Kirche

¹ www.ekd.de, 20.02.2007; <http://www.presseportal.de/>, 22.02.2007. Völlig anders beurteilte Huber früher den Vertrag, vgl. unten, Anm. 37.

² Vgl. dazu u. a. die Stellungnahme der AG Friedensforschung an der Uni Kassel (18.02.07, www.uni-kassel.de), des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (FF2004–5, www.friedenskooperative.de) oder des Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (MIZ 1/02, www.ikba.org).

durch neue Verhandlungen keinesfalls besser, sondern auf jeden Fall schlechter gestellt wäre.³ Blickt man von hierher auf die Genese und Zielsetzung des Militärseelsorgevertrags zurück, zeigt sich sehr klar, in welchem Ausmaß die gegenwärtigen Auffassungen bereits im Entstehungsprozess des Vertrages angelegt waren.

1. Die Rahmenbedingungen

Dass die evangelische Kirche zur Seelsorge an Soldaten verpflichtet sei, bestritt in ihren Reihen trotz der leidenschaftlichen Auseinandersetzungen über die Wiederbewaffnung Westdeutschlands niemand prinzipiell.⁴ Dasselbe gilt für den Katholizismus. Die gemeinsame protestantische Überzeugung überdeckte jedoch ausgesprochen unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie diese Aufgabe wahrzunehmen wäre. Insbesondere die Gegner der Wiederbewaffnung und Westintegration der Bundesrepublik verfolgten, wie sich zeigen sollte, Pläne, welche die Linie ihrer grundsätzlich kritischen Einstellung gegenüber dieser Politik fortsetzten. Auch dadurch wuchsen Vorbehalte, Abneigungen und Unterstellungen innerhalb der EKD.

Zunächst dominierten allerdings die Abneigung gegenüber allem Militärischen und ein nachdrückliches Eintreten für den Frieden. Insofern war es kein Zufall, dass sich das Nachdenken und die öffentlichen Äußerungen der evangelischen Kirche fast ausschließlich auf die Kriegsdienstverweigerer konzentrierten. Die EKD-Synode in Berlin-Weißensee erklärte 1950: „Wer um des Gewissens willen den Kriegsdienst verweigert, soll der Fürsprache und der Fürbitte der Kirche gewiss sein.“⁵ In dem Maß, in dem die Heranziehung deutscher Soldaten wahrscheinlicher wurde, redete

³ Vgl. z. B. I.-J. Werkner, Die evangelische Soldatenseelsorge – Eine Reform vor ihrem Scheitern: www.frieden-schaffen.de/kdv.schriften.

⁴ Zur innerkirchlichen Diskussion über die Wiederbewaffnung vgl. Diether Koch, Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972; Johanna Vogel, Kirche und Wiederbewaffnung, Die Haltung der evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956, Göttingen 1978; Andreas Hillgruber, Heinemanns evangelisch-christlich begründete Opposition gegen Adenauers Politik 1950–1952. In: Dieter Albrecht u. a. (Hg.), Politik und Konfession, Berlin 1983, 503–517; Hans-Peter Schwarz, Adenauer, Bd. 1, Stuttgart 1986; Hans-Erich Volkmann, Gustav W. Heinemann und Konrad Adenauer. In: GWU 38, 1987, 10–32; Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition, Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989; Josef Müller, Die Gesamtdeutsche Volkspartei, Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950–1957, Düsseldorf 1990; Diethard Buchstädt, Kirche für die Welt, Entstehung, Geschichte und Wirken der Kirchlichen Bruderschaften im Rheinland und in Württemberg 1945–1960, Köln 1999. Speziell belangreich für das Thema der Militärseelsorge: Klaus Steuber, Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland, Mainz 1972; Herbert Kruse, Kirche und militärische Erziehung, Der lebenskundliche Unterricht in der Bundeswehr im Zusammenhang mit der Gesamterziehung des Soldaten, Hannover 1983; Jens Müller-Kent, Militärseelsorge im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Auftrag und militärischer Einbindung, Hamburg 1990; Hans Ehlert, Interessenausgleich zwischen Staat und Kirche – Zu den Anfängen der Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland. In: Militärgeschichtliche Mitteilungen 49, 1991, 39–72. Die folgenden Ausführungen sind ein Auszug aus meiner demnächst erscheinenden Studie über den Protestantismus in beiden deutschen Staaten in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts.

⁵ Günter Heidtmann (Hg.), Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der Evangelischen Kirche aus den Jahren 1945–1953, Berlin ³1958, 68. Vgl. auch: Die Protokolle des Rates der EKD, Bd. 4: 1950, bearbeitet von Anke Silomon, Göttingen 2007, 265, 306f, 309f.

auch die EKD konkreter. Ihre Synode in Elbingerode formulierte 1952: „Den vielen aber unter euch, die sich in einer Lage sehen, in der sie nur mit verletztem Gewissen zur Waffe greifen könnten, sagen wir noch einmal, dass wir gewillt sind, nicht nur in der Fürbitte vor Gott, sondern auch vor den politischen Instanzen für die einzutreten, die aus Gründen des Gewissens den Kriegsdienst verweigern.“⁶ Als dann 1955 der Aufbau der Bundeswehr begann und mit dem „Freiwilligengesetz“ vom 23. Juli erste grundlegende Fakten geschaffen wurden, setzte die Synode der EKD in Espelkamp im März des Jahres einen Ausschuss ein, um den Schutz der Kriegsdienstverweigerer zu organisieren.⁷ Diesem Gremium gehörten neben dem Hessischen Kirchenpräsidenten Martin Niemöller und dem Hamburger Oberkirchenrat Volkmar Hertrich noch der Kirchenjurist Rudolf Smend an, der Bevollmächtigte des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung in Bonn, Hermann Kunst, Heinrich Grüber, der Bevollmächtigte des Rates der EKD bei der Regierung der DDR, sowie der Rheinische Oberkirchenrat Joachim Beckmann und der Theologische Referent in der Kirchenkanzlei der EKD, Edo Osterloh. Dass diese unterschiedlichen Persönlichkeiten bereits im Dezember 1955 einen gemeinsamen Text zur Kriegsdienstverweigerung vorlegen konnten, belegt sehr klar, worin man sich unbedingt einig war.

Dieser „Ratschlag zur geistlichen Regelung des Schutzes der Kriegsdienstverweigerer“, den der Rat der EKD am 16. Dezember 1955 einstimmig annahm und verbreiten ließ, ging vom verfassungsmäßig garantierten Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus. Dieses Recht, hieß es, gelte keineswegs nur im Falle eines Krieges. Nicht akzeptabel sei die Planung, wonach die Entscheidung, ob jemand als Verweigerer anerkannt würde oder nicht, bei den Wehrbezirkskommandos lag. Gänzlich unangemessen erschien sodann die Absicht, lediglich prinzipielle Pazifisten als Wehrdienstverweigerer zu akzeptieren: „Die evangelische Kirche muss daran erinnern, dass für den evangelischen Christen die Stimme des Gewissens in einer konkreten Lage vernehmbar wird und nicht an allgemeinen Maßstäben zu messen ist.“ Ausdrücklich unterstrich der „Ratschlag“ ferner, dass die evangelische Kirche gewillt sei, sich auch der jungen Männer anzunehmen, deren Gewissensentscheidung von den staatlichen Stellen nicht anerkannt würde. Überlegungen zu einem Ersatzdienst, der sinnvoller als „konstruktiver Friedensdienst“ zu gestalten wäre, beschlossenen das Gutachten.

Insbesondere die Ablehnung der individuellen Berufung auf das Gewissen ließ sich jedoch politisch nicht aufbrechen.⁸ Die Regierungskoalition beharrte darauf, dass lediglich prinzipiellen Pazifisten das Recht der Kriegsdienstverweigerung zugestanden wurde. Beide Kirchen beklagten diese Entscheidung, besonders entschieden die evangelische. Vor dem Verteidigungsausschuss erklärte Kunst am 1. Juni, dass

⁶ G. Heidtmann (Hg.), Kirche (wie Anm. 5), 119.

⁷ Hierzu und zum Folgenden: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland (KJ) 1955, 72–77, Zitat 73. Einige Hinweise auch bei Bernd W. Kubbig, Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD, Stuttgart 1974, bes. 28–32.

⁸ Zu den leidenschaftlichen Bemühungen darum vgl. KJ 1956, 57–72. Zitat ebd., 62.

der Regierungsentwurf „an keiner Stelle“ den von den Synoden der evangelischen Kirche und sonst vorgetragenen Bitten Rechnung trage.⁹

In dieser Atmosphäre also erwuchs langsam, mit vorsichtig tastenden Schritten die Konzeption und Ausgestaltung der evangelischen Militärseelsorge. Einen ersten, noch indirekten Anstoß dazu gab der Wunsch der Amerikaner, die bei ihnen beschäftigten deutschen Arbeitseinheiten seelsorgerlich zu betreuen.¹⁰ Während die Briten die Geistlichen hier ohne besondere Anweisungen agieren ließen, drängte das amerikanische Militär auf verbindliche Regelungen für ihre 105 deutschen Diensteinheiten mit zusammen etwa 21.000 Mann. Am 28. Februar 1951 kam es zu folgender Regelung: Beide Konfessionen würden je zehn Pfarrer abstellen, die hauptamtlich tätig wären und von denen einer als Koordinator wirken sollte. Die Besoldung übernahmen die Kirchen, die Amerikaner zahlten ihnen dafür eine Pauschale. Die Position und Funktion der Geistlichen entsprachen weitgehend denjenigen der amerikanischen Militärseelsorger: Die Chaplains besaßen den Status von Offizieren, waren in die militärische Hierarchie eingegliedert, sollten jedoch keine Uniformen tragen. Das ließ sich allerdings nicht durchhalten. Neben der individuellen Seelsorge und Amtshandlungen hatten die Pfarrer eine aktive Rolle in der geistig-sittlichen Erziehung der Soldaten zu spielen, in Gestalt eines überkonfessionellen, primär ethisch ausgerichteten Unterrichts zur Charakterbildung („Character-Guidance-Program“). Im Blick hierauf gewährten die Amerikaner den Deutschen aber ausdrücklich einen beträchtlichen Freiraum. Im Anschluss an den Bericht Niemöllers über diese Regelung billigte sie der Rat der EKD auf seiner Sitzung am 6. März 1951. Wenig später regte Osterloh gegenüber Kunst an, dieses Modell bei den Überlegungen über die zukünftige Gestalt der Militärseelsorge ernsthaft zu berücksichtigen.¹¹

Dass die Sondierungen und Gespräche über diese Thematik innerhalb der EKD von Anfang an betont verdeckt und heimlich verliefen, hatte verschiedene Gründe. Zunächst ist noch einmal an die nicht nur kritische, sondern entschieden ablehnende Haltung breiter evangelischer Kreise gegenüber allem Militärischen zu erinnern. Sodann setzte sich jeder, der sich öffentlich zu diesen Fragen äußerte, sogleich dem Vorwurf aus, die Wiederbewaffnung und Westintegration der Bundesrepublik bereits akzeptiert zu haben und sie vielleicht sogar zu unterstützen. Gleichzeitig war allerdings einer Reihe kirchlicher Repräsentanten seit 1952 klar, dass die Bewaffnung Westdeutschlands kommen würde, man also möglichst von Anfang an mitwirken müsse, um Einfluss auf die Entwicklung zu nehmen. Dazu bedurfte es der Fachleute. Insofern war es kein Zufall, dass ehemalige Wehrmachtsgeistliche bei den Überlegungen zur Konzeption der Militärseelsorge sogleich eine führende Rolle spielten. Diese Feststellung gilt nicht nur in personeller, sondern durchaus auch in geistiger und mentaler Hinsicht – was nicht aus-, vielmehr betontermaßen einschloss, dass diese Männer nun bewusst andere, neue Wege gehen wollten. Zum Selbstbewusstsein der Fachleute gehörte schließlich die Neigung, die anstehenden Fragen möglichst

⁹ Die Verfassungsbeschwerde Heinemanns gegen diese Regelung hatte schließlich insofern Erfolg, als das Bundesverfassungsgericht am 20. 12. 1960 die Einengung von § 25 des Wehrpflichtgesetzes beträchtlich lockerte. Vgl. dazu B. W. Kubbig, *Kirche (wie Anm. 7)*, 1974, 32.

¹⁰ Kruse, *Kirche und Militärische Erziehung (wie Anm. 4)*, bes. 18–41.

¹¹ Schreiben von Osterloh an Kunst, 16.8. 1951: Evangelisches Zentralarchiv Berlin (EZA), 2/2574.

innerhalb der eigenen Reihen zu diskutieren und zu regeln. In die gleiche Richtung wies die Besorgnis, den offenkundigen Spannungen und Gegensätzen innerhalb der EKD neue Angriffsflächen zu bieten.

Insofern leuchtet auch ein, dass die ersten Anstöße zur Organisation der Militärseelsorge nicht von Protestanten ausging, sondern vom Staat, d. h. vom Amt Blank, also dem späteren Verteidigungsministerium, sowie von Katholiken. Sowohl Blank selbst als auch seine wichtigsten Mitarbeiter, Ernst Wirmer und Franz Lubbers, waren überzeugte Katholiken. Das Reichskonkordat aus dem Jahr 1933, von dessen nach wie vor bestehender Geltung diese Beamten ausgingen, forderte in Artikel 27 in Verbindung mit dem Apostolischen Breve vom 19. September 1935 die Einrichtung einer Militärseelsorge. Wichtige Überlegungen und Anregungen steuerte von Anfang an Prälat Georg Werthmann bei, der seit 1951 im amerikanischen Hauptquartier als Koordinator für die Seelsorge an katholischen Männern in den deutschen Arbeitseinheiten wirkte. Als wegweisend erwies sich Werthmanns Konzept, die Position der „exempten“ Militärseelsorge zu verlassen und sie stattdessen fest in die kirchliche Hierarchie einzubinden. Sie sollte von einem amtierenden Bischof im Nebenamt geleitet werden. An der konfessionellen Aufteilung der Militärseelsorge wollte Werthmann jedoch unbedingt festhalten.

Konfessionelle Querelen fehlten nicht. Die Protestanten misstrauten dem Einfluss Werthmanns und zeigten sich besorgt über den kompakten katholischen Block, der ihnen gegenüber stand – und zu dem dann auch noch Prälat Wilhelm Böhler als Beauftragter der Fuldaer Bischofskonferenz für die hier anstehenden Fragen gehörte. Die Katholiken waren ihrerseits irritiert über den weit reichenden, im einzelnen allerdings unklaren Einfluss von Wolf Graf Baudissin, der eine wichtige Funktion als Kontaktperson zu ehemaligen Offizieren einerseits und evangelischen Persönlichkeiten andererseits inne hatte. Solche Animositäten und Vorbehalte schwanden allerdings in dem Maß, in dem deutlich wurde, dass die Kooperation beider Kirchen ihre Verhandlungsposition gegenüber dem Staat enorm verbesserte.

2. Überlegungen der Kirchenleitungen

Was wollten die Protestanten? Nach mancherlei Andeutungen, Vorüberlegungen und lockeren Gesprächen signalisierte Oberkirchenrat Osterloh einem Vertreter des Amtes Blank auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Hermannsburg im Dezember 1951, dass der Rat der EKD in Kürze einen Vorschlag zur Organisation der Militärseelsorge vorlegen werde. Der Rat autorisierte Osterloh am 15. Februar 1952 zu Verhandlungen, woraufhin dieser den Politikern den Beschluss der EKD vom 13. März 1952 „über den Aufbau der evangelischen Seelsorge in etwaigen deutschen Einheiten“ übermittelte.¹² Dazu hieß es: Der Rat der EKD billige grundsätzlich den Plan, die Militärseelsorge durch einen Vertrag zwischen Staat und Kirche zu regeln. Das bedeutete: Man forderte eine Vereinbarung, die sich rechtlich auf der analogen Ebene zum Reichskonkordat bewegte. Auf keinen Fall sollte sodann der Status der früheren hauptamtlichen Militargeistlichen wieder aufleben. Stattdessen

¹² Gedruckt u. a. bei Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 14f.

hätten die Landeskirchen einzelne Pfarrer für die Dauer von etwa fünf Jahren für diesen „Sonderdienst“ abzustellen. Die Dienstaufsicht über sie würde ein auf Vorschlag des Rates der EKD vom Staat auf Lebenszeit berufener Geistlicher mit der Dienstbezeichnung „Propst“ ausüben. Ihm sollten in der Leitung „ein weiterer Pfarrer und ein evangelischer Jurist zur Seite stehen“. Alle Einzelheiten hätte die Kirchenkanzlei der EKD mit den Bonner Dienststellen abzuklären.

Obwohl sich die Vorstellungen über die Organisation der katholischen und evangelischen Militärseelsorge hier noch beträchtlich voneinander unterschieden, zeichneten sich gleichwohl bereits wichtige Gemeinsamkeiten ab: Keine Seite wünschte die Wiederherstellung der traditionellen Militärkirche. Die Militärseelsorge sollte vielmehr so weit als eben möglich in die kirchlichen Strukturen eingebunden werden. Dazu gehörte ganz wesentlich, dass man nur vorübergehend als Militärseelsorger tätig sein konnte. Sehr selbstverständlich gingen schließlich beide Kirchen davon aus, dass diese Seelsorge konfessionell ausgerichtet sein müsste.

Die Gespräche über Grundsatzfragen ebenso wie über Einzelheiten liefen weiter. Die Katholiken verfügten aufgrund des Reichskonkordats mitsamt dem allerdings nicht allzu hilfreichen Breve von 1935 über einen klaren Rahmen für ihre Planung. Die Protestanten dagegen mussten einen völlig neuen Entwurf vorlegen. Denn die „Evangelische militärkirchliche Dienstanweisung für das Reichsheer und die Reichsmarine“ von 1929 war vom Alliierten Kontrollrat am 20. August 1946 aufgehoben worden. Mit den Ausführungen dieser „Dienstanweisung“ wollte man allerdings ohnehin nichts mehr zu tun haben, begründete diese doch eine völlig in die militärische Hierarchie eingebundene Seelsorge. Zur Konkretisierung der neuen Vorstellungen berief der Rat der EKD im Mai 1953 einen Ausschuss, dem unter der Leitung des Badischen Bischofs Julius Bender acht Personen angehörten, darunter der bayerische Dekan Eduard Putz und Hermann Kunst sowie die Oberkirchenräte Gottfried Niemeier und Otto Dibelius, der Sohn des Bischofs. Auf der ersten Sitzung dieses „Bender-Ausschusses“ im Oktober betonte Niemeier, bevor er den Stand der Diskussion zusammenfasste, dass es sich bei den Planungen zur Militärseelsorge keineswegs um die Zustimmung zur Wiederbewaffnung handelte, sondern um die Wahrnehmung des seelsorgerlichen Auftrags der Kirche. Dieser Gesichtspunkt sei in der Vergangenheit viel zu wenig berücksichtigt worden, was zu der bekannten historischen Fehlentwicklung geführt habe. „Diesen Gefährdungen kann nur eine echte und lebendige ‚Verkirchlichung‘ der Militärseelsorge begegnen und diese Kirchlichkeit muss durchgängig organisatorisch und personell durchgeführt werden.“¹³

„Verkirchlichung“ hieß dementsprechend die Zielsetzung der weiteren protestantischen Planung. Durch die Beauftragung von Kunst seitens des Rates der EKD im Dezember 1953, die Verhandlungen mit dem Amt Blank zu führen, nahm der Bevollmächtigte nun die gleiche Position ein wie sein katholischer Kollege Böhler. Zusammen diskutierten sie am 27. Juli 1955 mit den staatlichen Vertretern einen neuen Entwurf, die „Skizze Militärseelsorge“.¹⁴ Einleitend wurden die folgenden Grundsätze benannt: Wie alle Seelsorge beruhe auch die Militärseelsorge auf Freiwilligkeit. Sie bilde sodann einen Teil der allgemeinen Seelsorge und benötige daher

¹³ Zit. bei Ehlert, Interessenausgleich (wie Anm. 4), 48.

¹⁴ Textauszüge bei Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 21–25. Danach die folgenden Zitate.

die andauernde Verbindung mit den Kirchen. „Träger der Militärseelsorge sind die Kirchen. Der Staat stellt den für die Seelsorge in den Streitkräften erforderlichen organisatorischen Rahmen und trägt die entstehenden Kosten.“ Die Militärseelsorger würden dementsprechend nicht in den militärischen Kommandobereich eingegliedert, anzustreben seien gleiche Lösungen für beide Konfessionen. Zu den Inhalten hieß es in der „Skizze“: Längerfristig dienende Soldaten, die Wehrpflichtigen sowie die Familien am Ort bildeten die Militärgemeinde. Auf etwa 1500 bis 2000 Soldaten käme ein Militärpfarrer. An der Spitze der Militärseelsorge würde ein Bischof stehen, der diese Aufgabe nebenamtlich wahrnahm. Ihm zur Seite sollte ein Kirchenamt für die Streitkräfte eingerichtet werden. Militärgeistliche, welche die Dienstaufsicht ausübten, würden den Status von Beamten auf Lebenszeit haben, alle übrigen Militärpfarrer sollten während der sechs bis acht Jahre ihres Dienstes Beamte auf Zeit sein. Lediglich einige Randfragen blieben noch kontrovers. Die gleiche Einigkeit dominierte auch bei den folgenden offiziellen Beratungen am 21. Dezember 1955 sowie am 23. Januar 1956. Der Rat der EKD hatte im Oktober 1955 einen juristischen Ausschuss zur Überprüfung des Vertragsentwurfs berufen, der am 10. November und am 9. Dezember 1955 tagte. Ihm gehörten neben Kunst u. a. die Juristen Rudolf Smend und Ulrich Scheuner an. Nennenswerte Probleme traten auch hier nicht auf.

Ein ganz anderes Bild boten dagegen die Reaktionen der westdeutschen Landeskirchen, denen der Entwurf des Militärseelsorgevertrags am 8. Februar 1956 zur Stellungnahme zuing. Entschiedene Kritik bis hin zur völligen Ablehnung des Textes überwogen. Ein Ausschuss des Rates der EKD arbeitete die bis dahin eingegangenen Anregungen und Vorschläge am 12./13. April 1956 in die staatliche Vorlage ein und informierte das Amt Blank dahingehend, dass die Militärseelsorge zum Aufgabenbereich der Landeskirchen gehöre. Diese müssten daher „den maßgebenden Einfluss auf alle grundsätzlichen Entscheidungen der Militärseelsorge behalten“.¹⁵ Um diesem Faktum Rechnung zu tragen, sei die Bildung eines Beirats mit Vertretern der Landeskirchen erforderlich.

Diese Regelung entschärfte zwar manche Einwände der Kritiker, aber sie beseitigte nicht sämtliche Vorbehalte.¹⁶ Mehr oder weniger scharf wandten sich verschiedene Landeskirchen, quer durch die theologischen Lager hindurch, gegen den Vertragsentwurf. Sie sahen die Konzeption der alten Militärkirche wieder erstehen, hielten den Einfluss der Landeskirchen für zu gering und denjenigen des Staates für allzu stark aufgrund des Beamtenstatus der Militärpfarrer sowie der Unterstellung des Kirchenamtes unter das Verteidigungsministerium. Die Grundsatzfrage, ob die EKD überhaupt die Legitimation besaß, einen Vertrag mit dem Staat abzuschließen, war durch ein juristisches Gutachten von Rudolf Smend bereits im Juni 1955 geklärt worden.¹⁷ Danach gehörte es „zu den Aufgaben der EKD, die gesamtkirchlichen Anliegen gegenüber allen Inhabern öffentlicher Gewalt zu vertreten“, unter Einschluss von Verträgen mit dem Staat. Denn hierbei handele es sich um eine Aufgabe, die „ein Gesamtinteresse des deutschen Protestantismus als solchen betreffen, das

¹⁵ Zit. bei Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 40.

¹⁶ Für Müller-Kent, Militärseelsorge (wie Anm. 4) dominierte die grundsätzliche Ablehnung seitens der Landeskirchen, so dass der Vertrag nach seiner Überzeugung nur aufgrund von Manipulationen des Rates der EKD und seiner Ausschüsse angenommen wurde.

¹⁷ Auszüge bei Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 28f.

wesensmäßig nicht von einer Gliedkirche oder einer Summe von Gliedkirchen vertreten werden kann“. Berücksichtigt werden müsste auch, dass der Militärseelsorgevertrag parallel mit der katholischen Kirche abgeschlossen werde, „die ihrerseits dem Staat selbstverständlich als Einheit gegenübertritt“. Das zuständige „Organ“ für den Abschluss des Vertrages bilde deshalb der Rat der EKD. Die staatlichen Stellen stimmten dieser Interpretation ausdrücklich zu.

3. Die EKD-Synode in Berlin-Spandau (1956)

Die abweichenden Auffassungen zum Militärseelsorgevertrag wurden seit dem Frühsommer 1956 einmal mehr durch emotionale Gegensätze verschärft. Von der außerordentlichen EKD-Synode in Berlin-Spandau im Juni war in einer Mischung aus Unkenntnis über den Stand der Verhandlungen und Abwehr gegen das gesamte Unternehmen beschlossen worden, dass der Rat bis zur nächsten Tagung der Synode keine in der Sache bindenden Entscheidungen fällen dürfte.¹⁸ Wie sich diese Festlegung mit dem gleichzeitig exekutierten Beschluss des Rates verbinden ließ, mit dem Aufbau der Militärseelsorge zu beginnen, blieb offen. Am 25. Januar 1956 hatte das Bundeskabinett Kunst als evangelischen Militärbischof akzeptiert.¹⁹ Im März wurde Herbert Krimm als Militärgeneraldekan eingesetzt, am 4. April, natürlich ebenfalls unter Vorbehalt, das *Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr* eingerichtet. Die Ernennung von Wehrbereichsdekanen folgte, und am Ende des Jahres taten die ersten hauptamtlichen Militärpfarrer Dienst.

Atmosphärisch belastender wirkte ein anderer Vorgang auf der außerordentlichen Synode der EKD in Berlin-Spandau. Die bevorstehende Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der Bundesrepublik erregte die Gemüter. Da die Synode sich zu dieser westdeutschen politischen Entscheidung weder äußern konnte noch wollte, andererseits aber auch nicht bereit war, einfach darüber hinwegzugehen, beschloss man, eine Delegation nach Bonn und Ost-Berlin abzuordnen, die den beiden deutschen Regierungen die Sorgen der EKD angesichts der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der Bundesrepublik sowie dem Zwang zum Eintritt in die Nationale Volksarmee vortragen sollte.²⁰ Noch bevor eine Einigung über diesen Schritt und den vorzutragenden Text erfolgt war, sammelte Heinemann, unterstützt von den Professoren Helmut Gollwitzer und Heinrich Vogel, Unterschriften zu einer Erklärung des Inhalts, dass man sich den Bedenken anschließe.

Dieser Vorgang wurde schnell bekannt und natürlich politisch ausgemünzt. Sofort nach dem Ende der Tagung konfrontierten Journalisten aus der DDR den bis dahin ahnungslosen Synodalpräsidenten Constantin von Dietze mit der Frage, wie er dazu stehe, dass sich mehr als die Hälfte der Synodalen gegen die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in Westdeutschland ausgesprochen hätte. Im Bundestag griff die SPD wenige Tage später bei der Behandlung des Wehrpflichtgesetzes den Vorgang

¹⁸ Bericht über die a. o. Tagung der 2. Synode der EKD, Berlin 1956: 121 ff., 128 f., 177 f.

¹⁹ Zum Folgenden Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 57 f.

²⁰ Vgl. dazu KJ 1956, 21; 74–118.

auf und unterstrich, dass keineswegs „einige“, sondern mindestens 62 von den 120 Synodalen dieses Gesetz ablehnten.²¹ Herbert Wehner berichtete, er habe von Dibelius erfahren, dass „in der Zone [...] fast alle gegen die Einführung der Wehrpflicht hier sind“. Der Ratsvorsitzende ließ dann, auf den Rat von Kunst, erklären, er habe mit seiner Unterschrift „lediglich seine Bedenken gegen eine Wehrpflicht unter den gegenwärtigen Umständen ausgesprochen“.

Es hagelte alsbald Proteste gegen diese Unterschriftenaktion. Heinemann und seine Freunde betonten, ihr Motiv sei lediglich „die Unterstützung der Delegation“ an die Bonner Regierung gewesen. Zum Eklat kam es, als Eberhard Müller, der Direktor der Evangelischen Akademie in Bad Boll und engagierter Gefolgsmann Adenauers, auf einer Gemeindeversammlung in Bonn am 23. Juli 1956 in großer Aufmachung über „Die Verfälschung der Synode“ referierte und diesen Text sogleich der Presse übergab. Müller unternahm hier einen Großangriff auf den „linken“ Protestantismus: „Seit einem Jahrzehnt versucht eine kirchliche Minderheit, bestimmte politische Auffassungen zur Frage der Wiedervereinigung und Wiederbewaffnung Deutschlands gegen den Willen der Mehrheit zum Gegenstand kirchlicher Stellungnahmen zu machen. Da ihr dies auf direktem Wege regelmäßig misslingt, wird jedes Mal der Umweg über mehrdeutige Formulierungen gewählt, die dann in der Öffentlichkeit – entgegen den Absichten der beschlussfassenden Organe – politisch ausgewertet werden.“²² Die Stellungnahmen der Betroffenen und Beteiligten räumten die Gegensätze ebenso wenig aus wie Erklärungen des Rates der EKD und des Präsidiums der Synode. Dibelius mahnte Müller im September 1956 in einem freundlichen Schreiben, die Angelegenheit doch ruhen zu lassen. „In Summa: Reden ist menschlich, Schweigen ist christlich!“²³ Dass der Angriff Müllers derartige Reaktionen auszulösen vermochte, belegt einmal mehr die schwelende Vertrauenskrise innerhalb der EKD. Ausgehend von einem relativ nebensächlichen Anlass bewirkten diese Auseinandersetzungen auch beträchtliche persönliche Verletzungen. „Um unserer freundschaftlichen und brüderlichen Verbundenheit willen“, schrieb von Dietze im Juli 1956 an Heinemann, „möchte ich Ihnen nicht verschweigen, was ich empfinde [...]: Persönlich tut es mir leid, dass Sie es waren, der mir keine Mitteilung zukommen ließ. Dass Sie in Ihrem Schreiben vom 5. Juli darauf gar nicht zu sprechen kommen, betrübt mich abermals.“²⁴ Heinemann schwieg allerdings auch deshalb, weil er wusste, dass nicht irgendein Synodaler die ostdeutsche Presse über die Unterschriftenaktion und ihr Ergebnis informiert hatte, sondern der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Heinrich Held. Wenig später kannte auch Dibelius den Sachverhalt. Er teilte ihn vertraulich den übrigen Ratsmitgliedern mit, auf die diese Mitteilung höchst schockierend wirkte.²⁵

²¹ Auszüge aus den Verhandlungen in KJ 1956, 49–57. Zitat ebd., 56.

²² Ebd. (wie Anm. 21), 79.

²³ Schreiben vom 23. 9. 1956: EZA 2/1085.

²⁴ EZA 81/1/12.

²⁵ Notiz von Dibelius am 24. 9. 1957: BA Koblenz, NL Dibelius N 1439.

4. Weitere Verhandlungen

Am 13. Oktober informierte Kunst, halbwegs genesen von einem Magengeschwür, den Ratsvorsitzenden über die Lage:²⁶ Viele Vorschläge der Landeskirchen zu Veränderungen des Militärseelsorgevertrages erschienen ihm nicht hilfreich. Sie seien zum Teil widersprüchlich und oftmals bei den staatlichen Stellen nicht durchzusetzen. Er halte es deshalb auch nicht für sinnvoll, mit den Überlegungen und Verhandlungen noch einmal neu anzufangen, statt die vom Rat der EKD und der Kirchenkonferenz vorgegebene Linie weiter zu verfolgen. Außerdem müsse er immer wieder darauf hinweisen, dass es bei diesem Vertrag nicht nur um einen Interessenausgleich unter den Landeskirchen gehe, sondern dass man dem Staat als Verhandlungspartner gegenüberstehe. Dort wüchsen allerdings unverkennbar die Schwierigkeiten. Es mehrten sich die Stimmen, dass man den Kirchen zu weit entgegen komme. Die breite Wirkung der Einwände insbesondere gegenüber den Protestanten müssten auch auf der Folie ihrer Äußerungen zur Wiederbewaffnung seit 1950 gesehen werden. In den letzten Monaten habe er darüber hinaus in sämtlichen Gesprächen die „große Einbuße an öffentlichem Ansehen“ durch die Ereignisse im Umfeld der letzten Synode der EKD erfahren, vor allem im Blick auf die Unterschriftenaktion.

Gelinge es nicht, den Militärseelsorgevertrag in der laufenden Legislaturperiode zu verabschieden, müsse wahrscheinlich neu, jedoch unter erheblich schlechteren Bedingungen verhandelt werden. Es belaste ihn auch, fuhr Kunst fort, dass die langwierigen Verhandlungen mit den Landeskirchen den Aufbau der katholischen Militärseelsorge behinderten.²⁷ Als ebenso beschämend wie niederschmetternd erlebe er schließlich die permanenten Herabsetzungen und Beschimpfungen der Offiziere und Militärseelsorger durch evangelische Theologen. Dabei werde der Eindruck erweckt, „als sei ein Christenstand krank, wenn man nicht Kriegsdienstverweigerer sei“. Wieso werde kaum einmal die Tatsache kritisiert, dass in den Streitkräften der DDR „der bescheidenste Dienst der Kirche verboten“ ist? Wie völlig anderes redeten die führenden katholischen Persönlichkeiten!²⁸ So bestehe unübersehbar die Gefahr, „dass auf Jahre hinaus für den Dienst des Evangeliums an den Soldaten die Tür ins Schloss geworfen wird“.

Am 13. Dezember 1956 lag die neue Fassung des Vertrags mit der Einarbeitung der landeskirchlichen Änderungswünsche vor, am 18. Dezember fanden darüber Verhandlungen mit den staatlichen Stellen statt.²⁹ Der neue Text unterstrich noch stärker den kirchlichen Auftrag der Militärseelsorger, ihre Unabhängigkeit von militärisch-politischer Beeinflussung sowie die enge Verbindung der Geistlichen mit ihren Landeskirchen. Dazu wurde die Konzeption der „personalen Seelsorgebereiche“ entwickelt. Das bedeutete: Die Militärpfarrer waren Glieder einer Orts-

²⁶ EZA 81/1/12.

²⁷ Zum Aufschub durch die Auseinandersetzungen über die Geltung des Reichskonkordats: Ehlert, Interessenausgleich (wie Anm. 4), 64–66; ausführlich Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 70–91, 129–134.

²⁸ Kunst erwähnte namentlich die Kardinäle Wendel und Frings.

²⁹ Die Veränderungen in den Entwürfen vom Februar und Dezember 1956 dokumentiert Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 44–59.

kirchengemeinde. Sie gehörten ihr nominell als Pfarrer an, besaßen jedoch keine Parochialrechte. Reine Militärgemeinden sollten schließlich nur da entstehen, wo die Entfernung zur nächsten Ortsgemeinde allzu groß war. Sie würden also die Ausnahme bilden.

Der staatliche Verhandlungspartner erklärte sich bereit, auch diese Regelung zu akzeptieren. Aber er sah sich nicht in der Lage, von seiner Forderung des Beamtenstatus für die Militärpfarrer abzugehen. Dafür wurden drei Argumente genannt:³⁰ Erstens könne die Bundeswehr „es nicht hinnehmen, dass in ihrem Bereich sich Personen bewegen, auf die sie dienstrechtlich keinen Einfluss habe“. Zweitens könne die Bundeswehr in dieser Frage überhaupt nicht selbständig entscheiden, weil sie an die Grundsätze der NATO gebunden sei, „die für die Militärggeistlichen die Eingliederung in die Truppenverbände vorsehen. Im gesamten Bereich der NATO gebe es keine Wehrmacht, in der die Militärggeistlichen nicht auch dienstrechtlich unmittelbar im Dienst der Truppe stehen [...] Der Beamtenstatus gewähre somit einerseits den Militärggeistlichen ein Höchstmaß an rechtlicher Sicherheit, entspreche andererseits aber auch dem Sicherheitsbedürfnis des Staates.“ Drittens schließlich denke die katholische Kirche nicht daran, auf den Status von Beamten für ihre Militärggeistlichen zu verzichten.

Der Rat der EKD akzeptierte diese Regelung auf seiner Sitzung am 17./18. Januar 1957 mit zehn gegen eine Stimme. Nach abschließenden Verhandlungen mit staatlichen Stellen konnte der Militärseelsorgevertrag zwischen der Bundesrepublik und der Evangelischen Kirche dann am 22. Februar im Palais Schaumburg durch Bundeskanzler Adenauer und Verteidigungsminister Strauß einerseits, den Ratsvorsitzenden der EKD, Otto Dibelius, sowie den Leiter der Evangelischen Kirchenkanzlei, Heinz Brunotte andererseits, feierlich unterzeichnet werden.

5. Der „Lebenskundliche Unterricht“

In besonderem Maß umstritten war und blieb der im Zusammenhang mit den Verhandlungen über die Militärseelsorge vereinbarte „Lebenskundliche Unterricht“.³¹ Diese Einrichtung wurde nicht im Vertrag verankert, sondern abschließend 1959 durch eine zentrale Dienstvorschrift geregelt (ZDv 66/2). Vorangegangen waren unterschiedliche Überlegungen innerhalb beider Kirchen, aber auch bei den staatlichen Stellen. Zwei Modelle boten sich an, ohne dass sie jemand unkritisch übernehmen wollte: Man konnte einerseits an die traditionellen „Kasernenstunden“ anknüpfen. Dabei handelte es sich ursprünglich um monatliche Andachten für die Mannschaften, die allerdings zunehmend für die Weckung von christlicher Gesinnung und Vaterlandsliebe genutzt worden waren. Die andere Möglichkeit bestand in der Übernahme der in den deutschen Dienstgruppen bei den Amerikanern praktizierten Unterweisung. Deren Zielsetzung lautete: „Der Chaplain steht in seiner Labor-Service-Einheit als religiöser, geistlicher Führer. Er ist Angehöriger der jewei-

³⁰ Ebd. (wie Anm. 4), 42f.

³¹ Vgl. dazu besonders Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 152–155; Ehlert, Interessenausgleich (wie Anm. 4), 52–57.

ligen Einheit [...] und ist der Berater und Sachbearbeiter in allen Angelegenheiten des religiösen und sittlichen Lebens sowie der Disziplin unter den Angehörigen der Einheiten.“³² Im Unterschied zu den „Kasernenstunden“ war diese Tätigkeit prinzipiell überkonfessionell konzipiert.

Eine eigene Vorstellung entwickelte Wolf Graf von Baudissin im Rahmen seines Konzepts des „Staatsbürgers in Uniform“ und der „inneren Führung“.³³ Eine Mehrheit der evangelischen Ausschussmitglieder stimmte seinem Modell zu. Das oberste Ziel der Politik ebenso wie des Militärs müsste die Verhinderung des Krieges sein, unterstrich Baudissin. Dazu gehörte, dass die Soldaten gründlich in die demokratische Gesellschaft der Bundesrepublik mitsamt den hier herrschenden Werten des Grundgesetzes eingebunden würden. Auf die Vermittlung dieser Inhalte, insbesondere „das Bewusstsein um den Wert unserer Lebensordnung“, komme es entscheidend an. Denn erst diese Voraussetzung ermögliche „eine erfolgreiche geistige Auseinandersetzung und wird damit in unserer konkreten Situation zur unabdingbaren Voraussetzung für die Bereitschaft zur militärischen Abwehr“. Geboten sei also die Erziehung zu ethischen Persönlichkeiten. Baudissin wollte diese Aufgabe den Militärseelsorgern übertragen, weil sie über die nötige Unabhängigkeit gegenüber den militärischen Vorgesetzten verfügten. Der Unterricht sollte überkonfessionell erteilt werden, um „klar herauszustellen, dass der Seelsorger für den Unterricht nicht als Seelsorger und damit Vertreter seiner Kirche, sondern als Angehöriger der Streitkräfte mit besonderem Lehrauftrag Verantwortung übernimmt.“

Diesem Konzept stimmten insbesondere die Katholiken nicht zu. Zusammen mit einer wachsenden Zahl von Protestanten wehrten sie sich gegen die überkonfessionelle Ausrichtung des Unterrichts, die mangelnde Freiwilligkeit der Teilnahme sowie die starke Einbindung in das militärische Gefüge. Alles das behindere die volksmissionarische Chance, mit allen Soldaten auf dienstlichem Wege ins Gespräch zu kommen. Als die beiden Militärbischöfe Kunst und Wendel im Juni 1956 die Bereitschaft der Kirchen erklärten, den Lebenskundlichen Unterricht zu übernehmen, verzichtete das Verteidigungsministerium auf die Durchsetzung einer eigenen Konzeption. Zur Zielsetzung des Unterrichts hieß es nun, dieser habe „die Aufgabe, dem Soldaten Hilfen für sein tägliches Leben zu geben und damit einen Beitrag zur Förderung der sittlichen, geistigen und seelischen Kräfte zu leisten, die mehr noch als fachliches Können den Wert des Soldaten bestimmen[...] Er soll dem einzelnen die Quellen zeigen, die dem Leben Sinn geben und zu Ordnungen hinführen, durch die die Gemeinschaft lebenswert und damit verteidigungswert wird.“

Der Lebenskundliche Unterricht beanspruchte einen beträchtlichen Teil des Zeitbudgets der Militärpfarrer. Für die Mannschaften wurde er nach Konfessionen getrennt abgehalten, für die Offiziere und manchmal auch die Unteroffiziere konfessionsübergreifend, in der Form von Arbeitsgemeinschaften, die prinzipiell der evangelische und katholische Militärseelsorger gemeinsam leiteten. Die Teilnahme am Unterricht war offiziell freiwillig. Natürlich fehlte es bei alledem nie an Spannungen und Schwierigkeiten, war der gesamte Bereich doch höchst sensibel, weil hier

³² Zit. bei Ehlert, Interessenausgleich (wie Anm. 4), 54

³³ Kruse, Kirche und militärische Erziehung (wie Anm. 4), 91–93. Die beiden Zitate nach Müller-Kent, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 65, 68.

militärisch-politische und seelsorgerlich-kirchliche Interessen unmittelbar aufeinander stießen. Man wird die grundsätzlichen Sorgen ebenso wie konkrete Einwände engagierter Protestanten, ob der Lebenskundliche Unterricht sich nicht doch für politische Zwecke bis hin zur psychologischen Kriegsführung missbrauchen ließe, nicht einfach von der Hand weisen können und wollen. Umgekehrt ist allerdings auch zu fragen, ob jene Theologen und kirchlichen Repräsentanten, die eine Äquidistanz der Kirche zu den politischen Systemen im Osten und Westen Deutschlands proklamierten und denen eine ethische Unterweisung anstelle der Verkündigung des Evangeliums zutiefst fragwürdig erschien, in der Lage waren, die im Militärseelsorgevertrag erreichte Lösung der Probleme angemessen zu würdigen.

6. Die EKD-Synode in Berlin im März 1957

Um alles das ging es dann auch in den Auseinandersetzungen über die Annahme oder Ablehnung des Vertrags auf der EKD-Synode in Berlin-Spandau Anfang März 1957. Das offizielle Thema der Tagung lautete allerdings „Kirche und Diakonie in der veränderten Welt“.³⁴ Verhandelt wurde hier der Zusammenschluss des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland mit der Inneren Mission zum „Diakonischen Werk“. Aufgrund intensiver Gespräche sowie ausführlicher Verhandlungen in den vorangegangenen Monaten und Jahren waren die entscheidenden Schwierigkeiten jedoch ausgeräumt, so dass die Vereinigung sowohl juristisch als auch im Blick auf den grundsätzlichen theologischen Zusammenhang von Diakonie und Mission als den zentralen Aufgaben der Kirche am 8. März 1957 ziemlich mühelos beschlossen werden konnte. Zu ebenso grundsätzlichen wie leidenschaftlichen Auseinandersetzungen aber kam es dann beim „eigentlichen“ und „heimlichen“ Thema der Synode: der Abstimmung über den Militärseelsorgevertrag.

Im Vorfeld der Tagung hatte Gollwitzer dagegen protestiert, dass der Rat der EKD gegen den Beschluss der Synode von 1956 weiter mit dem Staat verhandelt und daneben den Aufbau der Militärseelsorge vorangetrieben hatte.³⁵ Der Vorsitzende des Synodalausschusses für die Militärseelsorge, der württembergische Dekan Theodor Dipper, entschuldigte sich für diese Vorgehensweise, gab allerdings zu bedenken, dass es unmöglich sei, einen solchen Vertrag durch die Synode zu gestalten. Man hätte also in jedem Fall „in Kauf nehmen müssen, dass uns ein fertiger Vertrag vorgelegt wird, zu dem wir wahrscheinlich auch noch manche Wünsche haben und trotzdem nur noch ja oder nein sagen können“. In der Schlussabstimmung des Ausschusses hätten 19 Mitglieder für die Annahme des Vertrags gestimmt, fünf dagegen, bei vier Enthaltungen. Dipper schloss: „Es wird nirgends einen Vertrag über die Militärseelsorge geben, der der Kirche eine so weitgehende Freiheit einräumt.“

³⁴ Vgl. dazu Berlin-Spandau 1957, Bericht über die 2. Tagung der 2. Synode der EKD vom 3. bis 8. März 1957, Hannover o. J., 103–172, 377–415, 417–456. Das Kirchengesetz für die Vereinigung wurde einstimmig angenommen. Vgl. auch Johannes Michael Wischnath, *Kirche in Aktion, Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission*, Göttingen 1986, bes. 360–369.

³⁵ Dieser Text in KJ 1957, 22. Dippers Votum: Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), 232–243. Zitate: 233, 242.

Gleichzeitig hätte die Mehrheit im Ausschuss nicht zu erkennen vermocht, „dass dieser Vertrag der Kirche Bindungen auferlegt, auf die sie um der Freiheit des Dienstes am Evangelium willen nicht eingehen kann“.

In der Aussprache begegneten kaum neue Argumente.³⁶ Von den Gegnern des Vertrags beschwor der SPD-Politiker Ludwig Metzger die Erfahrungen des Kirchenkampfes, warnte vor erneuten engen Bindungen der Kirche an den Staat und forderte weitere Verhandlungen. Niemöller bezog sich ebenfalls auf den Kirchenkampf, wischte im übrigen alle Differenzierungen beiseite und behauptete: „Es gibt heute schon wieder eine Militärkirche.“ Dementsprechend folgte der Kirchenpräsident: „Ich glaube, wir müssen dabei bleiben, dass wir die Militärkirche ablehnen und dass wir das Recht des Soldaten und das Recht der Kirche auf Evangeliums-Verkündigung und -Seelsorge fordern.“³⁷ Dann schlug Niemöller jedoch einen neuen Ton an, indem er fragte, was denn der Militärseelsorger dem Soldaten sagen könnte, der an Atomwaffen ausgebildet würde. Was helfe da „die Freiheit der Verkündigung“? Heinrich Vogel schlug in dieselbe Kerbe. Er bezweifelte, „ob ich Gott noch Gott sein lasse, wenn ich seinen Mitmenschen gegenüber dieses Mittel anwende“. Man könne deshalb nur darum beten, dass Gott uns alle „dazu befreit, Gott mehr zu gehorchen als dem Menschen“.

Kunst vor allem setzte dagegen, dass es sich bei der Frage der Atomwaffen sicherlich um ein gewichtiges Problem handelte, dessen Lösung der EKD allerdings bislang nicht gelungen sei. Die Synode müsse deshalb klarstellen: „Darf ein Christ unter den heutigen Verhältnissen noch Soldat sein? In der Tat, davon geht der Vertrag aus. Er geht davon aus, dass ein Christ Soldat sein kann.“ Zusammen mit anderen Befürwortern wehrte sich Kunst gegen die Auffassung, dass der Beamtenstatus des Militargeistlichen diesen unabwendbar zur Anpassung an militärisches Denken und Handeln verführe. Noch entschiedener bestritt der bayerische Landesbischof Dietzfelbinger, dass es sich dabei um eine zwangsläufige Entwicklung handelte. „Es gibt Spannungen, aber wir muten auch dem evangelischen Christen, der in einem staatlichen Amt, im Amt des Richters oder Bürgermeister tätig ist, zu, dass er als Glied der Evangelischen Kirche mit seinem staatlichen Amt in Spannung steht und trotzdem seinen Auftrag ausführt.“ Dass „die Frage der Militärseelsorge gewaltsam gegen unseren Willen politisiert worden ist“, betonte schließlich etwas naiv der Vorsitzende der Kirchenleitung von Schleswig-Holstein, Bischof Halfmann.

Die große Mehrheit der Befürworter des Vertrags sprach von einer dadurch „aufgetanen Tür“ und missionarischen Möglichkeiten, unterstrich jedoch gleichzeitig das „Wagnis“, das der Vertrag erfordere und die Schwierigkeiten, die nicht zuletzt für

³⁶ Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), bes. 232–318. Zitate ebd., 270–274, 276, 305f., 297, 294, 262.

³⁷ Ähnlich argumentierte auch Wolfgang Huber, Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge, in: ders., Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart 1973, 220–294. Seine scharfe Kritik am Militärseelsorgevertrag – dem er vorwirft, weder verfassungskonform zu sein noch dem Geist des Evangeliums zu entsprechen – basiert auf einer Ekklesiologie, die der Realität einer pluralistischen Demokratie fremd gegenübersteht.

kirchenleitende Persönlichkeiten mit diesem „Notwerk“ gegeben seien.³⁸ Die Argumente der Gegner des Vertrags überzeugten offenkundig nicht, weil sie die anstehende Problematik nicht angemessen in den Blick zu nehmen schienen. Privat notierte Dibelius: Sie „waren im Grunde alle Kriegsdienstverweigerer – mit denen man freilich schwer über Militärseelsorge reden kann“. ³⁹ Schließlich votierten am 7. März 1957 von 115 Synodalen 91 für den Militärseelsorgevertrag, 19 dagegen und 5 enthielten sich.

Diese klare Zustimmung der Synode mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit kam dadurch zustande, dass die meisten Delegierten aus der DDR sich für den Vertrag aussprachen. Der massive Druck, den ihr Staat auf sie allgemein und dann noch einmal auf nahezu jeden einzelnen von ihnen ausgeübt hatte, um den Vertrag scheitern zu lassen, bewirkte offenkundig wenig. Dabei dürften sich die wenigsten dieser Männer der Illusion hingegeben haben, die DDR könnte eine ähnliche Regelung für die Soldaten der Nationalen Volksarmee akzeptieren. Dibelius hatte dieses Angebot Ost-Berlin mehrfach unterbreitet, zuletzt noch einmal Anfang Februar, also vor Beginn der EKD-Synode.⁴⁰ In Westdeutschland wurden vereinzelt warnende Stimmen laut. Sie richteten sich allerdings primär gegen die Absicht des Rates der EKD, einen Staatsvertrag abzuschließen, statt die Regelung der Militärseelsorge den einzelnen Landeskirchen zu überlassen.⁴¹ Das Votum des Bonner Systematischen Theologen Hans-Joachim Iwand gegen den Vertrag konzentrierte sich auf die Bewahrung der Einheit Deutschlands, der politischen Entwicklung zum Trotz: „Sollten wir uns nicht an unserer geschichtlich gewachsenen Aufgabe erinnern, dass die Evangelische Kirche heute die Heimat der noch nicht miteinander völlig zerfallenen Deutschen ist – ein wesentlicher Faktor für die, die noch wissen, dass es *ein* Deutschland gibt?“⁴² Dass die Delegierten aus der DDR sich nicht öffentlich zum Thema äußerten, lag sicherlich auch daran, dass sie auf keinen Fall die lautstarke Polemik der SED gegen die Kirche in Westdeutschland befördern wollten. Nur Lothar Kreyssig, der Präses der provinziälsächsischen Synode, nahm Stellung. Er wandte sich gegen die atheistisch-marxistische Militanz der Freiwilligenarmee in der DDR und schloss im Blick auf den Militärseelsorgevertrag: „Laßt uns in Christi Namen eintreten in diesen Raum der Gefährdung und Preisgegebenheit.“

Von ausschlaggebender Bedeutung für das Verhalten der ostdeutschen Synodalen war ihre Entschlossenheit, daran festzuhalten, was sie auf der außerordentlichen

³⁸ Der Erlanger Theologe Walter Künneth hob beides hervor, die Chance ebenso wie das Wagnis (282f.); ähnlich u. a. der Jurist Ludwig Raiser (301), der Oldenburger Bischof Gerhard Jacobi (311) sowie Dibelius (313f.). Von einem „Notwerk“ sprach Dietzfelbinger (293). Die missionarischen Möglichkeiten unterstrichen stärker E. Müller (265f.), Bender (285) und der Hannoversche Oberkirchenrat Bartels (290f.). Alle Angaben nach Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34).

³⁹ Notiz zum 3.-8. 3. 1957: BA Koblenz, NL Dibelius, N 1439. Das Abstimmungsergebnis: Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), 325.

⁴⁰ Vgl. Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), 44f.

⁴¹ Vgl. die Hinweise bei Steuber, Militärseelsorge (wie Anm. 4), 25f., Anm. 69; Müller-Kent (wie Anm. 4), 50f.

⁴² Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), 257. Kreyssigs Votum ebd. (wie Anm. 34), 308–311.

Tagung der Synode der EKD im Juni 1956 betont hervorgehoben hatten.⁴³ Mit aller Entschiedenheit hatten die Synodalen dort erklärt, dass sie an der Einheit der EKD festhalten und sich nicht von der SED auseinander dividieren lassen wollten. Die damals einmütig verabschiedete „Theologische Erklärung“ unterstrich die Einheit der Kirche in Ost und West aufgrund des einen Evangeliums. Dieses ließe sich „nicht mit einer westlichen oder östlichen Weltanschauung verkoppeln“ und widerstreite „jedem Versuch, eine bestimmte menschliche Gesellschaftsordnung als absolut zu behaupten und sie mit Gewalt als letztes Ziel der Menschheit durchzusetzen“. Konkretisiert wurde diese Aussage u. a. durch die Selbstverpflichtung, sämtliche anfallenden Fragen nur gemeinsam zu entscheiden.

Ganz in diesem Sinn erklärte jetzt Bischof Halfmann – nachdem er an die frühere Entschließung erinnert hatte: „Es geht hier bei diesem Werk um die Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland, meiner Ansicht nach in ganz besonderem Ausmaß.“ Die DDR übe massiven Druck aus, um die EKD zu spalten. „Das ist die historische Bedeutung des Augenblicks, wie ich sie sehe.“ Die Antwort auf diese Herausforderung könne nur die alte sein: „Dennoch, wir bleiben dabei – Raum für das Evangelium in Ost und West! Und dieses ‚ja, dennoch bleiben wir dabei‘, wird nach meiner Ansicht am besten in der Form eines Ja zu dieser Vorlage gesprochen, die uns vorliegt, eines Ja, das noch verstärkt wird durch den Beitritt der aus vielen berechtigten sachlichen Gründen Zögernden. Eine starke Entscheidung besiegelt die Einheit der Evangelischen Kirche.“ Am Tag zuvor hatte der Cottbuser General-superintendent Günter Jacob berichtet, dass er aufgrund von Zusagen führender Politiker der DDR sich auf jener außerordentlichen EKD-Synode gegen die Verabschiedung einer Erklärung über die Unterdrückung der Kirche gewandt habe. Aber keines jener Versprechen habe die SED gehalten! Der während der Verhandlungen verlesene schroffe Brief Willi Stophs, des Verteidigungsministers der DDR, an Dibelius legitimierte nach der Überzeugung vieler Synodaler zusätzlich die Auffassung von Halfmann und goss insofern Öl ins Feuer.⁴⁴ Stoph hatte erklärt, „die Tätigkeit“ der Evangelischen Kirche in der Nationalen Volksarmee könne „kein Gegenstand von Verhandlungen sein“. Außerdem müsse er den Versuch zurückweisen, die Streitkräfte der friedliebenden DDR mit der aggressiven Bonner NATO-Armee zu vergleichen. Im übrigen sei seines Wissens „bisher von keinem Angehörigen der Nationalen Volksarmee das Bedürfnis nach ‚seelsorgerischer Betreuung durch Wehrmachtspfarrer‘ geäußert worden“. Die Synode antwortete, dass sie nicht gewillt sei, sich mit der Verhinderung ihres Auftrags, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen, abzufinden.

⁴³ Die Texte der Erklärungen: KJ 1956, 17 – 25. Halfmanns Äußerungen: Berlin-Spandau 1957 (wie Anm. 34), 260. 262f.

⁴⁴ Das Schreiben Stophs vom 4. 3. 1957 und die Antwort der Synode: KJ 1957, 47f.

7. Resümee

Es entspricht also nicht den Tatsachen, dass die EKD sich mit der Entscheidung für den Militärseelsorgevertrag „sehenden Auges selbst das Fundament entzogen hat, auf das sich der von ihr angestrebte Brückendienst im zerteilten Deutschland hätte gründen können“.⁴⁵ Beabsichtigt war vielmehr das genaue Gegenteil. Angesichts des massiven politischen Drucks, den die SED auf die Kirchenleitungen und Synodalen in der DDR ausübte, um sie von den westdeutschen Kirchen und der EKD abzuspalten, beharrte die gesamte Synode erneut auf dem Grundsatz der Einheit der Kirche in Ost und West. Man begriff insofern die Zustimmung zu diesem Vertrag als ein Bekenntnis zur Zusammengehörigkeit der Christen in beiden Teilen Deutschlands unter dem einen Evangelium. Diese Realität sollte und durfte keine politische Zielsetzung in Frage stellen, vollends keine kommunistische.

Das Wahrheitsmoment der späteren Deutung liegt freilich darin, dass die EKD jetzt faktisch doch nahezu selbstverständlich auf den Boden der politisch-gesellschaftlichen Realitäten der Bundesrepublik trat. Man sah sich genötigt, das hier Erforderliche zu regeln. Analog verfahren die kirchlichen Repräsentanten in Ostdeutschland ein Jahr später, als sie eine Loyalitätserklärung für die DDR abgaben.⁴⁶ In beiden Fällen dachten die Verantwortlichen keineswegs daran, die Einheit der EKD in Frage zu stellen. Sie verteidigten diese vielmehr wortreich aus voller Überzeugung. Aber de facto trugen sie zu der Aufgliederung bei, indem sie sich bemühten, ihre kirchliche und seelsorgerliche Verantwortung konkret, d. h. auf dem Boden der jeweils gegebenen Verhältnisse, wahrzunehmen.

Im Verlauf des Jahres 1957 stimmten die Landeskirchen dem Militärseelsorgevertrag sowie dem damit verbundenen kirchlichen Durchführungsgesetz zu, am 26. April 1960 nach einigem Hin und Her auch die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau.⁴⁷ Aber bereits am 30. Juli 1957 war der Vertrag nach dem Austausch der Ratifikationsurkunden in Kraft getreten.

⁴⁵ So Reinhard Henkys (Hg.), *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Dokumente zu seiner Entstehung*, Witten 1970, 14.

⁴⁶ Vgl. dazu Martin Greschat, *Die Vereinbarung der DDR mit der Evangelischen Kirche am 21. Juli 1958*, in: Ramona Myrrhe (Hg.), *Geschichte als Beruf*, Magdeburg 2005, 317 – 330.

⁴⁷ Steuber, *Militärseelsorge* (wie Anm. 4), 122–124.

KRITISCHE MISZELLE

Patronus regis – patronus regni

((Kaiser Sigismund und die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn

Von Péter Tóth

Einer der bekanntesten Dichter der spätmittelalterlichen ungarischen Literatur, der Sänger Sebastian Tinódi Lantos (†1556), besang neben zahlreichen berühmten historischen Ereignissen Ungarns auch die „Historie“ Kaiser Sigismunds.¹ Allerdings beendet er die Chronik nicht mit einem Lobgesang auf den Kaiser, sondern mit der Erzählung einer interessanten Vision aus dem Jenseits. Denn am Ende seiner Dichtung erzählt er die Vision des Lorenz Tar, einem Ritter des Königs, in der er seinen Herrn seiner Liebschaften und der von ihm geschändeten Jungfrauen wegen höllische Qualen in einem Feuerbad erleiden sieht. Der Ritter berichtete – wie Tinódi erzählt – sofort seinem Herrn von der Vision, der sich auf diese Nachricht hin sehr entsetzte, und um „sein Bett der Hölle zu entreißen und es im Himmel zu richten“, verpfändete er sofort dreizehn Städte und ließ von dem Geld eine prunkvolle Kirche zu Ehren des heiligen Sigismunds in Ofen (Buda) errichten.

Obwohl die Geschichte in dieser Form nur in dem ungarischsprachigen historischen Gesang Tinódis vorkommt, berichten auch zahlreiche andere Quellen über die von dem Dichter vorgetragene Ereignisse. Über Lorenz Tar, den getreuen Soldaten Sigismunds, bzw. über seine Höllenfahrt gibt es gleich eine ganze Serie von Quellen,² genau so, wie die Geschichtswissenschaft auch über die Tatsache der Verpfändung der dreizehn Städte gut informiert ist.³ Über den Hintergrund der Kirchengründung allerdings ist – abgesehen davon, dass der heilige Sigismund von Ofen in den verschiedenen Quellen und Urkunden verhältnismäßig häufig erwähnt wird – wenig bekannt.

Was konnte wohl den König, über die Angst vor dem Feuerbad in der Hölle hinaus, dazu bewegt haben, im Zentrum seiner Residenz eine Propsteikirche zu gründen, und worin konnte die Bedeutung liegen, dass er diese Kirche gerade nach seinem eigenen Schutzheiligen benannte? Inwiefern kann all dies als eine Erneuerung

¹ Áron Szilády (Hg.), Tinódi Lantos Sebestyén összes művei [Gesammelte Werke von Sebestyén Tinódi], Budapest 1881, 357–358.

² Die Beschreibung der Höllenfahrt selbst hat Hyppolite Delehaye aus einem Londoner Manuskript übernommen: Hyppolite Delehaye, *Le pelerinage de Laurent de Pasztho au Purgatoire de S. Patrice*, in: *Analecta Bollandiana* 24.1908, 35–60.

³ Elemér Mályusz, *Kaiser Sigismund in Ungarn 1387–1437*, Budapest 1990, 266–269.

angesehen werden bzw. passt sich die Wahl des Patroziniums den ungarischen und den dynastischen Traditionen der Luxemburger an? Auf diese Fragen kann nur nach einer detaillierten Untersuchung der Verehrung des heiligen Sigismund sowie nach einem Vergleich der vom Kaiser „mitgebrachten“ einheimischen und der von ihm gefundenen ungarischen Sigismundtraditionen eine Antwort gegeben werden. Im folgenden wird der Versuch unternommen, einen Überblick über die europäischen bzw. ungarischen Traditionen und Hinterlassenschaften hinsichtlich der Verehrung dieses Heiligen zu geben, sie miteinander zu vergleichen sowie mit Hilfe des Textes einer bisher unveröffentlichten Urkunde die Gründung der St.-Sigismund-Kirche in Ofen in einen Kontext zu bringen, um dadurch die Geschichte des Sigismundkultes in Ungarn zu überblicken und so einen bisher kaum bekannten Aspekt des dynastischen Heiligenkults zur Zeit Sigismunds darzulegen.

Der heilige Sigismund und sein Kult

Der Schutzheilige König Sigismunds von Luxemburg, der heilige Burgunderkönig Sigismund, der 523 den Märtyrertod erlitten hatte, ist im westlichen Christentum der erste Vertreter vom Typ des heiligen Königs. Seine sterblichen Überreste wurden kurz nach seinem Tod von den Mönchen des Klosters St. Moritz zu Agaune feierlich in die Klosterkirche überführt. Zwei Jahrhunderte später wird er bereits als größter Helfer der Fieberkranken und berühmter Wundertäter erwähnt. Es ist wohl seinen Wundern zuzuschreiben, dass der heilige Sigismund im 9. und 10. Jahrhundert zunehmend beliebter wurde und die ihm zu Ehren zelebrierte Votivmesse für Fieberkranke weite Verbreitung fand.⁴ Parallel dazu wurde auch immer häufiger auf seine Reliquien verwiesen. Nach ersten Erwähnungen in der Umgebung von Agaune sind diese dann im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts bereits unter den Schätzen mancher Kirchen angeführt, wie z. B. die in Bamberg.

Die Verehrung des Heiligen allerdings erfolgte im wahrsten Sinne des Wortes nur im kirchlichen Rahmen und war streng liturgischen Charakters. Sie kam im allgemeinen in Feierlichkeiten bzw. in der Verbreitung von damit im Zusammenhang stehenden Messtexten und in der Traditionswahrung zum Ausdruck.⁵

Seine wahrhaftig große Popularität und Bedeutung erlangte er aber erst unter den Luxemburgern, als Kaiser Karl IV. dem Sigismundkult einen neuen dynastischen und nationalen Aufschwung verlieh. Er machte ihn zu einem organischen Bestandteil der mitteleuropäischen und vor allem der böhmischen Traditionen und erhob den bis dahin nur aus liturgischen Kalendern bekannten Märtyrer gegen Ende des 14. Jahrhunderts zum Nationalheiligen Böhmens.

⁴ Frederick Paxton, *Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult: The Mass in honore sancti Sigismundi for the Cure of Fevers*, in: *Traditio* 49. 1994, 23–43.

⁵ Robert Folz, *Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums*, in: *Deutsches Archiv* 14. 1958, 317–344: 338.

Schutzheiliger von Böhmen

Karl IV., einer der eifrigsten Propagandisten der Heiligenverehrung und ein beinahe besessener „Sammler“ der Reliquien von Schutzheiligen seiner Familie, seiner Dynastie und seines Reichs, wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts plötzlich auf die Gestalt des heiligen Burgunderkönigs aufmerksam.

Bereits 1354 wird berichtet, dass der König die Abtei Einsiedeln aufgesucht hatte, von wo er „einen Großteil der Reliquien“, das heißt einige Stücken aus dem Schädel des Heiligen, mitnahm und sie dann in der 1362 geweihten St.-Sigismund-Kapelle im Veitsdom zu Prag aufstellen ließ.⁶ Um 1359 schon schenkte er dem Bischof Albert von Freising, mit dem er verwandt war, Reliquien des heiligen Sigismund und begründete damit den Kult dieses Heiligen in Bayern und Österreich.⁷ Dabei kann neben der von den Quellen immer wieder betonten Frömmigkeit und Devotion des Königs auch das Streben nach dem burgundischen Thron bzw. die Legitimierung dieser Absicht eine Rolle gespielt haben. Im Jahre 1365 dann besuchte er das Kloster zu Agaune, das Zentrum des Sigismundkultes und erbat sich, nachdem er dem Kloster für die dort aufbewahrten Reliquien ein reichverziertes Reliquiar geschenkt hatte,⁸ einen anderen Teil vom Schädel des Heiligen, den er in der Sigismundkapelle des Prager Veitsdomes aufstellen ließ.⁹

Nach dem Erwerb der Reliquien wurde das in Agaune am 2. Mai begangene Fest des Heiligen als ein Fest mit Oktav in den böhmischen Kirchenkalender aufgenommen, und die Translation der Reliquien nach Prag (27. September) erhielt auch ein eigenes Fest. Parallel dazu entstanden auch liturgische Texte,¹⁰ die zusammen mit dem Fest in die Kirchen der Umgebung Eingang fanden.¹¹ Bald ereigneten sich auch die ersten Wunder um die Prager Sigismundreliquien,¹² die durch die Familie des Herrschers noch bereichert wurden. So versuchte Königin Elisabeth 1368 bei der Geburt des späteren Königs Sigismund von Luxemburg, ihre Geburtswehen dadurch zu lindern, dass sie ihr Kind mit dem Schädel des heiligen Sigismund auf der Stirn zur Welt brachte.¹³ Man braucht sich also nicht zu wundern, dass nach

⁶ Eugen Gruber, *Die Stiftsheiligen der Diözese Sitten im Mittelalter*, Freiburg 1932, 167.

⁷ Ebd.

⁸ Heribert Reiners, *Ein von Kaiser Karl IV. gestifteter Reliquienschrein*, in: *Pantheon* 32, 1944, 119–130.

⁹ Die über die wunderbare Auffindung der Reliquie und ihre Überführung nach Prag berichtende Erzählung bewahrte die *Chronique du Savoie*. Vgl. Ernest Gaullieur: *Les chroniques de Savoie dans leur rapports avec l'histoire de l'Helvétie occidentale, depuis le règne de Pierre de Savoie jusque à celui d'Amée VIII (1233–1450)*, in: *Archiv für schweizerische Geschichte* 10, 1855, 64–184: 163–167.

¹⁰ So z. B. ein interessantes Reimoffizium, das man möglicherweise auch mit der Person Karls IV. in Verbindung bringen kann: AH 28, 1898, 187–189.

¹¹ Vgl. Zsuzsa Czagány, *Corpus Antiphonarium Officii Ecclesiarum Centralis Europae. III/B Praha (Sanctorale, Commune Sanctorum)*, Budapest 2002, 55–56 und Andrzej Rijewski, *Zarys kultu liturgicznego sw. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, in: *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 14, 1967, 113–122.

¹² *Catalogus codicum hagiographicorum...* in *Bibliotheca Nationali Parisiensi* III, Bruxelles 1893, 462–469. Zur Sigismundverehrung Karls und Elisabeths siehe Heinrich Neureither: *Das Bild Kaiser Karls IV. in der zeitgenössischen französischen Geschichtsschreibung*, Phil. Diss. Heidelberg 1964, 196–199.

¹³ ASS Mai I, Antwerpiae 1680, 89F–90A.

derartigen Voraussetzungen ein Lokalkonzil „angesichts der Vielzahl der Wunder“ den Heiligen Sigismund zum Patron Böhmens erhob,¹⁴ und dass der dritte Sohn des Kaisers auf den Namen des großen Landespatrons getauft wurde.

Sigismund setzte während seiner Regierungszeit die Verbreitung der Verehrung seines Schutzheiligen fort, was am ehesten in den Veränderungen der Ikonographie des heiligen Sigismund seinen Ausdruck findet. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist sprunghaft ein zahlenmäßiges Ansteigen der Sigismunddarstellungen zu verzeichnen. Um die Jahrhundertwende wendet sich die Ikonographie von den traditionellen Darstellungstypen des Heiligen ab, er nimmt mehr und mehr die Gesichtszüge König Sigismunds an. Die Wandlungen in der Darstellung des heiligen Sigismund folgen genau den Änderungen der Königsporträts bzw. den der Gesichtszüge Sigismunds.¹⁵

Über die Förderung des Kultes durch Sigismund selbst aber sind verhältnismäßig wenig konkrete Angaben bekannt, obwohl es die Fachliteratur seit Ende des 17. Jahrhunderts als Tatsache ansieht, dass der König der größte Förderer und Propagator des Kultes um den heiligen Sigismund war.¹⁶

Reichspatron von Ungarn?

Ganz besonders gilt dies für die ungarische Sigismundtradition, die in dieser Hinsicht bislang noch nicht erschlossen ist. Abgesehen von einigen kurzen beiläufigen Analysen wurde weder die Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn noch die Rolle König Sigismunds bei der Verbreitung seines Kultes untersucht.

Selbst eine kurze Übersicht über die Verehrung des Heiligen in Ungarn verspricht bereits interessante Ergebnisse. So gelangte zum Beispiel der Ethnologe Sándor Bálint allein durch die pure Aufzählung der an ihn geknüpften kultischen Hinterlassenschaften in Ungarn zu der Feststellung, dass die Verehrung des Heiligen eng an den königlichen Hof geknüpft war. „Ihren höfischen Charakter“, schreibt er, „hat sie bis heute bewahrt und unseres Wissens nach keinen Eingang in die religiöse Volkstradition gefunden“. ¹⁷ Nach sprachgeschichtlichen Untersuchungen von Karl Mollay spiegelt selbst die ungarische Form des Namens Sigismund, nämlich „Zsigmond“, die tschechische Namensform aus dem 14./15. Jahrhundert wider, die wahrscheinlich zusammen mit dem Kult „durch die zur Zeit der Herrschaft König Sigismunds in Ungarn erstarkten tschechisch-ungarischen Beziehungen nach Ungarn gelangt war.“ Seiner Meinung nach aber kam dem König selbst bei der Verbreitung des Kults keine wesentliche Rolle zu, da „Sigismund als ungarischer König nicht den Kult des

¹⁴ ASS Mai I, Antwerpiae 1680, 89B: „[...] propter praeclara, et grandia miracula annotatus est cum aliis Patronis ecclesiae Pragensis et regni Bohemiae“.

¹⁵ Bertalan Kéry, *Kaiser Sigismund. Ikonographie*, Wien–München 1972, 41–68.

¹⁶ Vgl. z.B. ASS Mai I, Antwerpiae 1680, 89: „Imperatore Sigismundo cultum Sigismundi credimus vehementer auctum aliisque Bohemiae Patronis aequiparatum.“ oder Folz, *Zur Frage der heiligen Könige* (wie Anm. 5), 388: „ein eifriger Propagandist der Verehrung seines Patrons“ oder Franz Machilek, *Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit*, in: Ferdinand Seibt (Hg.), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen*, München 1978, 99.

¹⁷ Sándor Bálint, *Ünnepi kalendárium [Festkalender] I*, Budapest 1977, 336.

heiligen Sigismunds, sondern den des heiligen ungarischen Königs Ladislaus förderte.“¹⁸ György Székely allerdings hebt in einer seiner letzten Analysen bereits die Rolle König Sigismunds bei der Verbreitung des Kults hervor. Er lenkt sogar die Aufmerksamkeit auf die Vorläufer des Sankt-Sigismund-Kultes in Ungarn, bemerkt aber, dass Sigismund bei der Popularisierung des Kults seines Schutzheiligen „nicht von diesen ungarischen Vorläufern ausgegangen ist“, sondern von einheimischen „Prager Traditionen“ inspiriert wurde.¹⁹

Dabei ist es besonders interessant, dass niemals von den Forschern bemerkt wurde, dass die Legende des heiligen Sigismund am Ende des 15. Jahrhunderts in die Sammlung der *Legendae sanctorum regni Hungariae*, die als offizielle Liste und Legendar der ungarischen Nationalheiligen galt, aufgenommen worden war.²⁰ Die Sigismundlegende aber hatte bereits in einen der handschriftlichen Vorgänger dieser Sammlung, in einen durch die Legenden der ungarischen Heiligen erweiterten Kodex, der *Legenda Aurea*, Eingang gefunden.²¹ In dem gedruckten Legendar, in dem die Texte dem liturgischen Kalender entsprechend geordnet sind, ist die Legende des heiligen Sigismund der Tradition von Agaune bzw. Böhmens gemäß für den 1. oder 2. Mai, zwischen dem heiligen Adalbert (23. April) und dem heiligen Stanislas (8. Mai), eingefügt. Dementsprechend führen die Forscher des *Legendarium* das Aufkommen des Texts mit dem Maifest im allgemeinen auf den Einfluss der böhmischen Kirchentraditionen in Ungarn zurück.²² Sie sind der Meinung, dass die Sigismundlegende der *Legendae sanctorum Hungariae* aller Wahrscheinlichkeit nach den einheimischen liturgischen Traditionen entnommen worden war.²³

Andor Tarnai allerdings wirft noch einige andere mögliche Erklärungen auf. Ihm zufolge kann die Gestalt des von den Hunnen besiegten Burgunderkönigs auch durch die Identifizierung der Hunnen mit den Ungarn in die Reihe der ungarischen Heiligen gelangt sein, so wie zum Beispiel später auch die zu den „ungarischen Heiligen“ gezählten 11.000 Jungfrauen zu Köln, die die Palme des Martyriums den

¹⁸ Karl Mollay, *Deutsch-ungarische Sprachkontakte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Budapest 1982, 36–37.

¹⁹ György Székely, *A budai Szent Zsigmond templom kutatástörténetéhez* [Zur Forschungsgeschichte der Sigismundkirche in Ofen], in: *Budapest Régiségei* 33. 1999, 15–17, hier: 15.

²⁰ *Legende sanctorum regni Hungarie in Lombardica non contente*, [Strassburg: Johann Prüss cca. 1486–1487.], ff. 3r–4v. Der hier vorkommende Text ist die aus den tschechischen und polnischen Quellen bekannte Variante der Legende, die eine spätere, sehr verbreitete und in der kritischen Ausgabe als Typ C bezeichnete Variante ist. Vgl. MGH SS Rer. Mer II, 1888, 331–332.

²¹ Budapest: Universitätsbibliothek: Cod. Lat. 44, ff. 476v–478v. Der Kodex wurde im 14. Jahrhundert in Italien geschrieben, die Legenden des hl. Sigismund und eines anderen ungarischen Landespatrons, hl. Demetrius, wurden aber nachträglich, Anfang des 15. Jahrhunderts in Ungarn, hinzugefügt. Zur Handschrift vgl. Edit Madas, *La Légende dorée – Historia Lombardica – en Hongrie*, in: Sante Graciotti/Cesare Vasoli (Hgg.), *Spiritualita e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Firenze 1995, 53–63 und László Mezey, *Codices Latini medii aevi Bibliothecae Universitatis Budapestiensis*, Budapest 1961, 65.

²² Madas, *La Légende dorée* (wie Anm. 21), 94 bzw. Andor Tarnai, „A magyar nyelvet írni kezdik“. *Irodalmi Gondolkodás a középkori Magyarországon* [„Es wird begonnen, ungarisch zu schreiben“. *Literaturtheorie im mittelalterlichen Ungarn*], Budapest 1984, 81.

²³ Siehe dazu Tarnai, „Es wird begonnen, ungarisch zu schreiben“ (wie Anm. 22), 85–86 bzw. Madas, *La Légende dorée* (wie Anm. 21), 94.

Ungarn zu verdanken haben.²⁴ Diese Erklärung ist allerdings nicht wahrscheinlich, da mit der Hinzuziehung der hunnisch-ungarischen Gleichsetzung beim Sammeln der Nationalheiligen ganz offensichtlich erst im 17./18. Jahrhundert durch die Jesuitenwissenschaftler Gabriel Hevenesi²⁵ und Johannes Prileszky begonnen wurde²⁶ und aus dem Mittelalter kaum Spuren darüber existieren.

Weitaus ernsthaftere Überlegungen beansprucht das andere Argument Tarnais, laut dem der heilige Sigismund den ungarischen Chroniken nach „bereits zur Verwandtschaft König Peters gehörte“ und vielleicht darum als ungarischer Heiliger angesehen wurde.²⁷ Das fragliche Chronikzitat, wonach „der Vater König Peters, Wilhelm, der Bruder Sigismunds, König von Burgund, war“,²⁸ taucht erst im 14. Jahrhundert auf. Selbstverständlich ist es hier nicht unser Ziel, den in allen Zweigen der ungarischen Chroniktraditionen vorkommenden Satz zu klären; soviel aber scheint sicher zu sein, dass die aus chronologischer Sicht ganz absurde Genealogie (Sankt Sigismund starb nämlich 523 und kann so nicht der Onkel des 1039 den Thron einnehmenden Peters gewesen sein) wahrscheinlich auf einem Irrtum des Kompilators beruht.²⁹ Hierbei handelt es sich nämlich um eine zufällige oder auch absichtliche Verwechslung des Herzogs Wilhelm von Aquitanien, Peters Vater, mit dem Grafen Otto Wilhelm von Burgund (†1026), was übrigens nicht einmalig in der zeitgenössischen Überlieferung ist.³⁰ Die Wirkung dieses fiktiven Stammbaumes ist allerdings in der mittelalterlichen Tradition Ungarns nicht sehr zu spüren und gelangte auch nicht in den übrigens im allgemeinen den ungarischen Beziehungen ausweichenden Text der *Legendae sanctorum regni Hungariae*, und selbst später achteten die die Nationalheiligen zusammenstellenden Jesuiten nicht darauf. Was sollte denn auch im Hintergrund für die Position Sigismunds als Schutzheiliger von Ungarn stehen?

Es fällt jedoch auf, dass im Gegensatz zur Mehrheit der Texte der *Legendae*, die tatsächlich auf die liturgischen Quellen Ungarns zurückzuführen sind, in denselben Quellen jede Spur von der Sigismundlegende fehlt, und dass auch das Maifest Sigismunds, wie es die *Legendae* widerspiegelt, nur äußerst selten vorkommt.³¹

Das Sigismundfest im Mai lässt sich nämlich in den frühen liturgischen Büchern Ungarns überhaupt nicht nachweisen. Statt dessen findet man das Fest des heiligen Sigismund am 15. oder 16. Oktober, dem Tag der Translation der Sigismundreliquien nach Agaune, das seit den frühesten Zeugnissen der ungarischen Liturgie unver-

²⁴ Tarnai, „Es wird begonnen, ungarisch zu schreiben“ (wie Anm. 22), 81.

²⁵ Gabriel Hevenesi, *Unghariae sanctitatis indicia*, Tyrnaviae 1620, 238.

²⁶ Über die elftausend Jungfrauen von Köln s. [Johannes Prileszky], *Acta sanctorum Ungariae. Semestre secundum*, Tyrnaviae 1744, 260: „Inter propria Hungariae numeratur [...], quod plerorumque scriptorum consensu, ab Hunnis Coloniam Agrippinam obsidentibus [...] neci datae sint.“

²⁷ Tarnai, „Es wird begonnen, ungarisch zu schreiben“ (wie Anm. 22), 81.

²⁸ *Chronici Hungarici compositio seculi XIV.* § 70: „Villemus autem pater Petri regis fuit frater Sigismundi regis Burgundiorum“ Siehe: Imre Szentpétery (Hg.), *Scriptores rerum Hungaricarum I*, Budapestini 1937, 323.

²⁹ Vgl. Péter Váczy, *A Vazul-hagyomány középkori kútforrásai* [Die sog. Vazultradition in mittelalterlichen Quellen zur Geschichte Ungarns], in: *Levéltári Közlemények* 18–19. 1940–1941, 304–338, hier: 318.

³⁰ Siehe Váczy, *Vazultradition* (wie Anm. 29), 318, Anm. 41.

³¹ Vgl. Madas, *La Légende dorée* (wie Anm. 21), 94.

ändert, mit denselben liturgischen Texten ununterbrochen in der ungarischen liturgischen Tradition weiterlebte.³²

Ende des 14. Jahrhunderts aber wandelte sich dieses Bild schlagartig. Das Maifest, wie es in der böhmischen und polnischen Tradition gepflegt wurde, kam so plötzlich auf, dass es oft nachträglich in den Kalender der liturgischen Handschriften eingetragen wurde.³³ Es bürgerte sich aber trotzdem nicht ein, in den Quellen finden sich keine eigenen Messetexte,³⁴ und wenn doch, dann sind sie den Festen anderer Heiligen entnommen.³⁵ Im Brevier ist eine eigene für die Lektionen des Offiziums bestimmte Legende völlig unbekannt.³⁶ Die Sigismundlegende der *Legendae* repräsentiert also im Gegensatz zu den anderen Texten der Sammlung nicht ein Proprium der ungarischen Kirche, keinen eigenen, nur in der ungarischen liturgischen Praxis gebrauchten Text. Die Aufnahme dieses Textes in das Legendar hat aller Wahrscheinlichkeit nach andere Gründe.

Eine ähnliche Tendenz zeichnet sich auch im Ergebnis der Untersuchung von Sigismundpatrozinien in Ungarn ab. Unter den heute bekannten Kirchen, die dem heiligen Sigismund geweiht sind, findet sich eine einzige, die bereits im 13. Jahrhundert existierte;³⁷ die Erwähnungen aller anderen stammen ausnahmslos aus der

³² So z. B. in einem der frühesten liturgischen Zeugnisse Ungarns, im sog. *St.-Margaret-Sakramentar* von der Wende des 11. zum 12. Jh. (Zagreb: Universitna Knjižnica: MR 126, f. 111v) oder im *Kodex Pray* aus dem 12. Jh. (Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Nyelvelmék 1, f. 91v). Weitere Beispiele: Missale Notatum Strigoniense: Bratislava, Archiv Mesta: EC Lad. 3 (aus dem Jahre 1341), f. 285v; Missale: Alba Iulia: Biblioteca Batthyaneum R. I. 25 (14. Jh.), f. 167r; Missale: Eger: Főegyházmegyei Könyvtár, 2. VI. 5 (aus dem Jahre 1394), f. 153r sowie Missale: Göttweig: Stiftsbibliothek: Cod. 234 (15. Jh.), f. 192r, Breviarium: Budapest: Universitätsbibliothek: Cod. Lat 74 (15. Jh.), f. 153v usw. aus dem 15. Jh.; aus der späteren Tradition: Breviarium Paulinorum, Basel: Kessler zwischen 1486–1491, f. 383r; Breviarium Paulinorum, Venetiis zwischen 1536–1540, f. 173v oder Breviarium Paulinorum, Coloniae 1540, f. 414v usw.

³³ So z. B. Missale: Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Clmae 395 (14/15. Jh.), f. 5 oder Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Clmae 214 (14/15. Jh.), f. 3v, wo das Sigismundfest am 2. Mai später von einer anderen Hand hinzugefügt worden ist.

³⁴ So z. B. in den Messbüchern der Ungarischen Nationalbibliothek Pressburger Provenienz: Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Clmae 94 (14/15. Jh.); Clmae 219 (14/15. Jh.); Clmae 214 (14/15. Jh.).

³⁵ Statt der Oration „Deus, qui beatum Sigismundum regem utroque diademate“, der böhmischen (z. B. Missale Pragense: Olmütz, Vědecká knihovna: M III. 9 [um 1365], f. 1v.) und polnischen Quellen (so z. B. Missale Gnesense-Cracoviense, Strassburg: Prüss 1490, f. 169r.) enthalten die ungarischen Quellen das Gebet „Deus ineffabilis misericordiae“ (z. B. Missale Strigoniense, Nürnberg: Stuchs 1490, f. 182r.), das wahrscheinlich ein gemeinsames Gebet der heiligen Könige war, da es auch in anderen Quellen, z. B. in der Messe vom heiligen König Edmund, vorkommt, vgl. Eugenius Moeller (Hg.), *Corpus Orationum* 3, Turnhout–Brepols 1992, Nr. 1252.

³⁶ Das Sigismundfest im Mai kommt nur in drei Brevierhandschriften ungarischer Provenienz vor. So in einer Abschrift des Breviers von Váradi Györgyös: Franziskanische Stiftsbibliothek: Cod. 2. (um 1456), in einem Paulinerbrevier von 1451 (Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Clmae 399, f. 386v.) bzw. in einem Brevier aus dem ungarischen Oberland von 1477 (Budapest: Ungarische Nationalbibliothek: Clmae 132, f. 337v.). Doch bringen unter diesen nur die letzten beiden Handschriften Texte zum Sigismundfest, allerdings keine Lektionen aus der Legende, sondern nur die Oration zur Messe dieses Festes.

³⁷ Es handelt sich um die Kirche von Kopács im Süden des Komitats Baranya, die urkundlich bewiesen bereits 1299 stand. Vgl. György Györffy, *Geographia historica Hungariae tempore stirpis Arpadianae I*, Budapest 1963, 328–329. Darüber hinaus gibt es noch ein interessantes Doppelpatrozinium der Heiligen Ladislaus und Sigismund eines Paulinerklosters in Kisbáté im Komitat

Zeit Sigismunds.³⁸ Während aber über die Stiftung dieser Kirchen kaum etwas überliefert ist, werden die Veränderungen im Kult des Heiligen um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert durch die verhältnismäßig wohl dokumentierte Geschichte der von König Sigismund zu Ehren seines Schutzheiligen gestifteten Propstei St. Sigismund in Ofen gut erhellt.

König Sigismund dürfte die Kapelle im Burgviertel um 1410 gestiftet haben, und sie hatte sehr früh ein Doppelpatrozinium, sie war einerseits der Himmelfahrt Mariä, andererseits dem heiligen Sigismund, dem Schutzheiligen des Herrschers, geweiht. Die Lage der Kapelle im inneren Burgviertel und die Umstände ihrer Stiftung weisen auffallende Ähnlichkeiten mit der Stiftung der Prager Propsteikirche St. Wenzel durch Sigismunds Vater, Karl IV., im Jahre 1344 auf.³⁹ Neuerdings konnten noch weitere Ähnlichkeiten nachgewiesen werden.⁴⁰

Karl IV. stiftete zwar 1344 in Prag und 1357 auch in der Burg Karlstein eine Propsteikirche ähnlichen Charakters, aber die beste Parallele bietet die 1355 gestiftete Nürnberger Hofkapelle. Der Stiftungsurkunde nach wurde die Kapelle der Muttergottes geweiht, aber dieser Titel wurde später ergänzt. Karl stiftete nämlich der Kapelle 1358 Reliquien seines Schutzheiligen, des heiligen Wenzel,⁴¹ die auf dem Wenzelaltar eines Nebenchors aufgestellt wurden, und die Kapelle führte fortan den doppelten Titel: Jungfrau Maria und heiliger Wenzel. Die Kapelle war zunächst dem Prager Kapitel unterstellt, wurde aber später zur Propstei erhoben, und auch die Zahl der Chorherren wurde erhöht.⁴²

Die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Stiftungen sind also offensichtlich. Beide waren Hofkapellen, errichtet im Bürgerviertel der königlichen Residenz, beide waren Propsteien, und beide wurden zunächst der Muttergottes und dann dem jeweiligen Schutzheiligen des Herrschers, im Falle Karls IV. dem heiligen Wenzel, im Falle Sigismunds dem heiligen Sigismund geweiht.⁴³

Die Ähnlichkeit ist so auffallend, dass sich letztendlich nur noch eine einzige Frage erhebt: Wenn in der von Karl IV. gestifteten Kirche die Reliquien des heiligen Wenzel

Somogy, das zuerst 1384 erwähnt wird und später in die benachbarte Ortschaft Told umgesiedelt wurde. Vgl. *Documenta Artis Paulinorum* I, Budapest 1975, 209 und *Documenta Artis Paulinorum* III, Budapest 1978, 31–35.

³⁸ So z. B. Niva von 1422; Úszfalva von 1429, die Propstei St. Sigismund in Ofen und die weiter unten noch zu behandelnde Kirche von Verőce von 1433; kurz nach der Zeit Sigismunds, 1446, wird die Kirche von Hátság erwähnt. Vgl. András Mező, *Patrociniumok a középkori Magyarországon* [Patrozinien im mittelalterlichen Ungarn], Budapest 2003, 496.

³⁹ Vgl. Bernát Kumorovitz, *A budai várkapolna és a Szent Zsigmond-prépostság történetéhez* [Zur Geschichte der Ofener Burgkapelle und der St. Sigismundpropstei], in: *Tanulmányok Budapest múltjából* 15. 1963, 109–149, hier: 109.

⁴⁰ András Végh, *Adatok a budai kisebb Szűz Mária más néven Szent Zsigmond templom alapításának történetéhez* [Angaben zur Gründungsgeschichte der sog. „kleineren Jungfrau“ bzw. Sigismundkirche von Ofen], in: *Budapest Régiségei* 30. 1999, 25–34. Die nachfolgenden Ausführungen beruhen auf seinen Ergebnissen.

⁴¹ Karl IV. hatte nämlich bei der Taufe den Namen des böhmischen Nationalheiligen Wenzel erhalten und erst später, 1323, auf Wirkung Karls IV. von Frankreich den Namen Karl angenommen. Vgl. Reinhard Schneider, *Karolus qui et Wenzeslaus*, in: Klaus-Ulrich Jäschke/Reinhard Wenskus (Hgg.), *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1977, 376–380.

⁴² Zu alldem vgl. Végh, *Angaben* (wie Anm. 40), 25–26 bzw. die dort angeführte Literatur.

⁴³ Vgl. Végh, *Angaben* (wie Anm. 40), 26.

verehrt wurden, hat dann Sigismund für die Hofkapelle in Ofen ebenfalls Reliquien seines Schutzheiligen erworben?⁴⁴ Zur Popularisierung des Kultes und um diesen an seinem Herrschersitz einführen zu können, waren nämlich tatsächliche Reliquien des Heiligen, das heißt seine Anwesenheit, unerlässlich.

In der ungarischen Fachliteratur wurde eine Angabe, wonach Sigismund 1424 die Reliquien seines Schutzheiligen vor der Hussitengefahr aus Prag nach Ungarn, aber nicht nach Ofen, sondern nach Gross-Wardein gebracht haben soll, ziemlich oft erörtert.⁴⁵ Sie stammt aber aus der etwa vor 1495 verfassten Bayerischen Chronik von Veit Arnpeck (1435–1495)⁴⁶ und kann nicht durch archivalische oder archäologische Belege unterstützt werden.⁴⁷ Aus diesem Grunde meint man neuerdings, dass die Reliquien entweder nie in Wardein waren oder kurz nach 1424 wieder nach Prag zurückgebracht wurden.⁴⁸

Die Urkunde von Agaune

Ganz anders verhält es sich mit einer bislang unbekannten Urkunde, die sich ebenfalls auf die Reliquien des heiligen Sigismund bezieht. Im Archiv des St. Moritz Klosters zu Agaune in der Schweiz ist nämlich eine Urkunde vom 30. Juni 1414 in Form einer Abschrift aus dem 17. Jahrhundert erhalten. Dieses Schriftstück berichtet darüber, dass Sigismund im Juni 1414 aus Italien kommend, nach der Überquerung des Bernhardspasses das Kloster St. Moritz zu Agaune aufsuchte. Ziel dieses Abstechers auf seinem Wege nach Deutschland war – wie aus dem zweiten Teil der Urkunde hervorgeht – der Erwerb einiger Reliquien des heiligen Sigismund, die er nach Ungarn bringen wollte.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Végh, Angaben (wie Anm. 40), 26: „Ähnlicherweise dürfte auch in Ofen einer der Altäre dem heiligen Sigismund geweiht gewesen sein, wo möglicherweise eine Reliquie des Heiligen aufbewahrt wurde.“

⁴⁵ Végh, Angaben (wie Anm. 40), 27 bzw. in der früheren Literatur: Joseph Podhradsky, *Szent László király tetemeinek története* [Geschichte der Reliquien des Heiligen Ladislaus] 2, Ofen 1836, 42; Vince Bunyitay, *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig* [Geschichte des Bistums von Wardein von seiner Gründung bis heute] I, Gross-Wardein 1883, 238; Mályusz, *Kaiser Sigismund in Ungarn* (wie Anm. 3), 253f.

⁴⁶ Veit Arnpeck, *Chronica Bavariorum* V, 7: „[...] Postea anno Christi 1424 Sigismundus Romanus rex et Hungariae filius eius (sc. Caroli) ob Hussitarum metum in Hungariam in civitatem Baradiensem deferri fecit, ubi ipse Imperator postea sepultus est.“ Gedruckt bei: Bernardus Pez, *Thesaurus anecdotarum novissimus* III, *Augustae Vindelicorum & Grecii* 1721, 239 bzw. später bei Georg Leidinger, Veit Arnpeck. *Sämtliche Chroniken*, München 1915.

⁴⁷ Die Überführung der Reliquien ist nämlich in keiner böhmischen, deutschen oder ungarischen Quelle erwähnt, und auch in der Geschichte des Domes von Wardein existiert nichts darüber, abgesehen von einem unklaren Hinweis auf einen angeblichen Sigismundaltar im Dom von Wardein. Vgl. Mezó, *Patrozinien* (wie Anm. 38), 496.

⁴⁸ Vgl. Jolán Balogh, *Varadinum. Várads vára* [Die Burg von Wardein], Budapest 1982, 44 bzw. Végh, Angaben (wie Anm. 40), 27.

⁴⁹ Der Text der Urkunde ist im Archiv des Klosters Agaune erhalten: *Archives historiques de l'Abbaye de Saint Maurice: Copiae Henrici de Macognino de Petra, canonici Agaunenensis* (1634–35), ff. 33r–35r.

Über den Besuch Sigismunds in Agaune allerdings berichtet interessanterweise keine andere Quelle. In der Biographie Eberhard Windeckes ist nichts darüber erhalten geblieben, und auch in anderen urkundlichen Zeugnissen ist keine Spur davon zu finden. Unabhängig von der hier behandelten Quelle existiert nur eine einzige flüchtige Erwähnung, die aus der die gesamte Geschichte des Klosters überblickenden Manuskriptsammlung eines Abtes des Klosters, Hilaire Charles (1717–1782), aus dem 18. Jahrhundert stammt.⁵⁰ Die Authentizität dieses Dokuments aber scheinen mehrere weitere indirekte Beweise zu unterstützen.

Sigismund musste tatsächlich im Juni 1414 den am Kloster vorbeiführenden Sankt-Bernhard-Pass passieren. Aus dem Itinerar des Königs, das von Jörg Hoensch zusammengestellt wurde, geht hervor, dass Sigismund am 16. Juni 1414 noch in Italien,⁵¹ in der Umgebung von Turin weilte, aber Anfang Juli bereits in Basel eintraf und am 11. Juli feierlich in Strassburg einzog.⁵² So musste er tatsächlich zwischen dem 16. Juni und 11. Juli 1414 die Schweiz durchquert haben und konnte so am 30. Juni das Kloster von Agaune erreicht haben, und sein Weg führte dem in der Urkunde Berichteten nach wirklich von Italien („ex partibus Italiae“) nach Deutschland („ad partes Germaniae maximae“). Das Ziel seiner Reise wiederum war – genauso, wie der Text der Urkunde berichtet – „die Wiederherstellung der Einheit der Kirche und die Aussöhnung seiner Lage“ („pro sanctae matris ecclesiae unione tractanda et pacificato ecclesiae statu“), das heißt das Konstanzer Konzil wurde (im Winter 1414) einberufen, und nebenbei wurde er noch im November desselben Jahres in Aachen zum deutschen Kaiser gekrönt.

Neben den Bedingungen für den Besuch stellen die in der Urkunde genannten Personen weitere Beweise hinsichtlich der Glaubwürdigkeit des Gesagten dar. Im Text wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der auch über Agaune herrschende Herzog von Savoyen, Amedeus VIII. (1391–1451), der spätere Papst Felix V., in einem besonders guten Verhältnis zu Sigismund stand („dicti regis fidelissimus“). Das wird auch durch andere Quellen eindeutig bestätigt. Denn Amedeus war Sigismund bei den Vorbereitungsarbeiten zum Konstanzer Konzil sehr behilflich, Sigismund wiederum bestätigte ihn in seiner Herrschaft und ernannte ihn 1416 zum Herzog von Savoyen.

Genauso entspricht auch das in der Urkunde über die Klosteroberen Gesagte den Tatsachen. Der im Text mehrmals erwähnte Abt, namens Johannes Sostion, ist eine auch aus anderen Quellen gut bekannte Gestalt der Geschichte des Klosters. Genauso wie die beiden genannten Kanoniker Guillelmus de Vullio und Petrus Fornerii, die

⁵⁰ Laut der hier aufbewahrten Urkunde aus dem Jahre 1415 protestiert der Abt des Klosters gegen die zur Finanzierung des Besuches auf die Güter des Klosters erhobene Steuer. Siehe: Hilaire Charles, *Inventaire des archives de l'Abbaye de Saint-Maurice*, I, 131. (8/1/14) zit. Brigitte Degler-Spengler/Elsanne Gilomen-Schenkel (Hgg.), *Helvetia Sacra IV/1: Les chanoines réguliers de Saint Augustin en Valais*, Basel–Frankfurt/M. 1997, 443.

⁵¹ Es ist nämlich ein Brief aus Pontensteuer, in der Nähe des heutigen Turins gelegen, erhalten geblieben, vgl. Josef Aschbach, *Geschichte Kaiser Sigmund's I*, Hamburg 1838, 446–447.

⁵² Jörg K. Hoensch, *Itinerar König und Kaiser Sigismunds von Luxemburg*, Warendorf 1995, 92 und 157.

später beide Äbte des Klosters wurden.⁵³ Der neben diesen als Infirmarius angeführte Candidus Fabri und der als Kuratus der zum Kloster gehörenden Einsiedelei Ollon bezeichnete Guillelmus Bochu sind auch bekannte historische Persönlichkeiten.⁵⁴

All dies ist nicht so sehr hinsichtlich der historischen Bewertung des Textes wegen von Bedeutung, sondern weil dadurch beleuchtet wird, dass das Dokument eigentlich als ein regelrechter Translationsbericht gedeutet werden kann. Denn in den Translationen ist – was viele bereits beobachtet haben – immer die historische Dokumentierung sehr wichtig.⁵⁵ In den Texten kommt mit fast verbindlichem Charakter der genauen Datierung des Ereignisses immer eine wichtige Rolle zu, ja, auch der namentlichen Anführung des gerade regierenden Kaisers bzw. des amtlichen Bischofs in dem gegebenen Gebiet.⁵⁶

All dies ist eine Art der „Authentifizierung“ der Translation und neben der konkreten Zeitangabe darum von Wichtigkeit, weil das Mainzer Konzil von 813 die willkürliche Reliquienüberführung verboten hatte. Darum war bei einer Translation immer die Genehmigung des örtlichen Herrschers bzw. Bischofs notwendig.⁵⁷ Die angeführten Namen bzw. die Anwesenheit der Personen selbst legitimierten sozusagen das Vorgehen Sigismunds, der den Dekreten des Konzils entsprechend den zu dieser Zeit in Savoyen die weltliche Macht ausübenden Prinzen Amedeus VIII. bzw. das Kloster, einen einheimischen kirchlichen Vorgesetzten, darum ersuchte, einige Stücke der Reliquie mitnehmen zu dürfen.⁵⁸

Ebenfalls der Legitimierung des Ansuchens diente die Verewigung der Geschichte vom Öffnen des Reliquienbehälters. Zur Überführung einer heiligen Reliquie war außer der Genehmigung durch den Herrscher und Bischof auch das „Einverständnis“ des Heiligen selbst notwendig. Ein der Reliquienüberführung vorausgehendes, eventuell begleitendes Wunder war dazu berufen, diese himmlische „Genehmigung“ zu beweisen, der darum in allen Translationserzählungen große Bedeutung zu-

⁵³ Jean Sostion war in der Zeit zwischen 1411 und 1427 Abt des Klosters und hatte bereits 1418 Guillelmus Vullio (Guillaume Villien) als Vikar zu sich genommen, der dann nach Sostion zwischen 1428 und 1436 Abt des Klosters wurde, ihm folgte der in der Urkunde als Kantor angeführte Petrus Fornerii (Pierre Fornier), der zwischen 1408 und 1420 tatsächlich als Kantor der Klosterkirche geführt wird, nach Villien nahm er von 1434 bis 1438 das Amt des Klosterabts ein. Siehe dazu: *Helvetia Sacra* (wie Anm. 50), 442–444.

⁵⁴ Candide Fabri ist in den Quellen als Vorsteher des zum Kloster gehörenden Hospitals seit 1431 angeführt, Guillaume Bochu wiederum war zwischen 1412 und 1418 Vorsteher der Einsiedelei Ollon, vgl. *Helvetia Sacra* (wie Anm. 50), 486 und 484.

⁵⁵ Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout-Brepols 1979, 57–59 und die dort angeführte Literatur.

⁵⁶ Wie z. B. in in *Translatio Sancti Liborii* A. Cohausz, *Enconrads Translatio S. Liborii*, Padeborn 1966, 52f. oder in *Translatio Sancti Philiberti* R. Poupardin (Hg.), *Monuments de l'Histoire des Abbayes de Saint-Philibert*, Paris 1905, 24.

⁵⁷ Vgl. MGH SS Concilia II.1., 272: „Corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum [...]“ Zu diesem Dekret siehe: Patrick J. Geary, *Furta sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, New Jersey 1990, 39–41.

⁵⁸ *Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenis*, f. 37r: „[...] gratiose et devotissime requisivit [sc. Sigismundus] et per illiustrem principem et dominum Sabaudiae comitem antedictum requiri ac rogari fecit praefatos dominos abbatem, canonicos et curatum sive plebanum [...]“

kommt.⁵⁹ Das Wunder, das heißt die Zustimmung des heiligen Sigismunds, die Reliquie nach Ungarn zu überführen, fehlt auch in unserem Urkundentext nicht.

Das Reliquiar, das – wie im Dokument nachdrücklich betont – zunächst nicht geöffnet werden konnte, da es so konstruiert war, dass der Deckel drei Schlösser hatte, und da der Schlüssel zu dem dritten Schloss in dem Reliquienbehälter selbst eingeschlossen war, hätte man nur mit Gewalt öffnen können. Aber auf einmal öffnete sich das Reliquiar auf wunderbare Weise vor dem König von selbst. Dieses Ereignis wurde von allen Anwesenden als Wunder, also als Einverständnis des Heiligen angesehen („quod pro miraculo habuerunt et tenuerunt“),⁶⁰ und in diesem Augenblick entschieden alle einstimmig, dem König Stücke von der Reliquie zu überlassen. So konnte Sigismund im Besitz dreier Reliquien (ein kleinerer Knochen und ein Stück vom Arm des heiligen Sigismund bzw. vom Schädel einer seiner Söhne) nach Ungarn zurückkehren.

Wie in der Urkunde ausführlich dargelegt ist, beabsichtigte der König die Reliquien in der Diözese von Waitzen an einem verlassenen Ort nahe einer Donauinsel, zwischen den Ortschaften „Marus“ und „Voarentza“, d. h. Maros und Verőce, in einer Kirche des heiligen Sigismund seiner Stiftung aufzustellen und die Kirche den Paulinern anzuvertrauen.⁶¹

Die Tatsache, dass die Reliquien sicher nach Ungarn gebracht wurden, wird auch durch einen Brief aus dem Jahre 1433 bestätigt, in dem der König den Papst um Erlaubnis ersucht, auf dem Gebiet der Diözese von Waitzen ein Kloster für die Pauliner zu stiften und daselbst eine Kirche zu Ehren des heiligen Sigismund errichten zu lassen, die er reichlich ausstatten und versorgen lassen wolle, und zwar dermaßen, dass davon auch noch die Brüder des benachbarten Klosters Torony etwas erhalten würden.⁶²

Dieses Vorhaben aber scheint sich nicht verwirklicht zu haben. Aus einem Brief Papst Martins V. geht nämlich hervor, dass die Sigismundkirche in der Ortschaft Verőce schon 1452 auf den Besitzungen des Bischofs von Waitzen dem Orden der Karmeliter übergeben werden musste.⁶³ Über die Kirche und die Reliquien gibt es sonst keine Quellenangaben, und der Standort des angeblichen Klosters wurde bis heute noch nicht gefunden. Neuerdings wird die Pfarrkirche von Nógrádverőce

⁵⁹ Vgl. dazu: Heinzelmann, Translationsberichte (wie Anm. 55), 63–66 und Geary, *Furta sacra* (wie Anm. 57), 113–114.

⁶⁰ *Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenis*, f. 37v.

⁶¹ *Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenis*, f. 37r: „[...] quendam capellam per dictum regem inclytum constructam sub vocabulo Sancti Sigismundi in Regno Ungariae, cis flumen Danubii, prope quendam Insulam Insulatos (sic!) vocatam in quodam ibidem existente loco deserto [...] pertinenti ad dioecesim Voachiensem, et inter villam regalem Marus et villam dicti Voachiensis Episcopi Voarentza vocatam existente [...]“.

⁶² Paulus Lukcsics, *Diplomata pontificum seaculi XV. II*, Budapest 1938, Nr. 262 und 263: „[...] pro licentia fundandi quoddam monasterium coenobiale fratribus heremitis S. Pauli primi heremitae in loco et terra ecclesiae Vaciensis, ubi ecclesia S. Sigismundi sit constructa [...] Praedictum monasterium bene dotatum erit, ut etiam ex hoc fratribus alterius monasterii eidem loco propinqui Toron nominati satis possit subveniri.“

⁶³ Lukcsics, *Diplomata* (wie Anm. 62), Nr. 1290: „[...] ecclesiam S. Sigismundi regis et martyris supra possessionem episcopalem Waciensem sitam, Werewcze nuncupatam fratribus ordinis B. Mariae de Montecarmeli tradant.“

damit identifiziert,⁶⁴ dem scheint aber die Angabe aus der Agauner Urkunde zu widersprechen, wonach die Kirche nahe einer Insel, an einem verlassenem Ort („in quodam ibidem existente loco deserto“) stehe. Das in dem Brief Sigismunds aus dem Jahre 1433 erwähnte „nahegelegene Kloster Torony“ („alterius monasterii eidem loco propinqui“) kann ganz sicher mit dem unter dem Namen Toronyalja bekannten,⁶⁵ archäologisch bereits freigelegten Kloster der Pauliner identifiziert werden, das sich heute in der Gemarkung der Gemeinde Szokolya befindet.⁶⁶ In der „Nähe“ konnte also irgendwo das Kloster, das Sigismund gründen wollte, gewesen sein, vielleicht an der Stelle, wo eine in dem Urbarium von 1586 erwähnte „Mühle namens St. Sigismund bei Verőce“ gestanden haben kann,⁶⁷ über die aber ebenfalls sehr wenig bekannt ist.⁶⁸

Wie unsicher aber auch die Geschichte des Pauliner Klosters und der Reliquien in Ungarn ist, so liefert doch die Agauner Urkunde wichtige Angaben zur Verehrung des heiligen Sigismund in Ungarn. Immer wieder wird darin hervorgehoben, wie sehr Sigismund seinem Vorbild „seinem hoheitlichen Vater, dem großen König Karl“ nachempfand. Bei der Beschreibung seiner Ankunft im Kloster wird darauf hingewiesen, dass auch Karl IV. das Kloster besucht hatte, und dass ihm nach seiner Heimkehr ein Sohn geboren worden war, den er zu Ehren des heiligen Sigismund auf dessen Namen hatte taufen lassen.⁶⁹ Interessant ist dabei auch die Argumentation Sigismunds, als er seinen Wunsch nach einigen Reliquien äußerte: Er wolle dadurch „dem gottesfürchtigen Vorbild seines durchlauchtigen Vaters seligen Angedenkens folgen“.⁷⁰

Sigismund folgte also, wie in vieler anderer Hinsicht, auch in der Verbreitung des Kultes seines Schutzheiligen dem Vorbild seines Vaters. Karl IV. war bemüht, die Reliquien seiner Schutzheiligen aus allen Teilen Europas zu erwerben, und er ließ sie in den bedeutendsten Kultorten seines Landes aufstellen. Sigismund verfuhr ähnlich. Er erwarb für seinen Königssitz und sein Land die Reliquien seines Schutzheiligen und wollte sie mit gutem Gespür der Pflege der Pauliner anvertrauen, dem einzigen Mönchsorden ungarischer Stiftung, der die nationalen Traditionen immer treu pflegte, wodurch er die ununterbrochene Fortführung des Kultes seines Schutzheiligen sichern wollte. Es ist aber wahrscheinlich, dass von den drei Reliquien auch eine

⁶⁴ Pest megye régészeti topográfiája: A szobi és a váci járás [Archäologische Topographie des Komitats Pest: Der Kreis von Szob und Waitzen], Budapest 1993, 248 bzw. ohne bestimmte Ortsbezeichnung: Lajos Varga, A váci egyházmegye történeti földrajza [Historische Geographie des Bistums von Waitzen], Vác 1997, 466.

⁶⁵ Documenta Artis Paulinorum 3, Budapest 1978, 36–37.

⁶⁶ Das urkundliche Material des Klosters findet sich in: Documenta Artis Paulinorum 3, Budapest 1978, 36–37. Über seine Lage und Freilegung vgl.: Archäologische Topographie (wie Anm. 64), 188–192, wo übrigens auch das hier erwähnte Torony (*de Turny*) unter den verschiedenen Namensvarianten des Klosters angeführt ist.

⁶⁷ Budapest: Ungarisches Staatsarchiv: Urbaria et Conscriptiones 62 : 33 (a) 1586.

⁶⁸ Archäologische Topographie (wie Anm. 64), 247: „der Standort der Mühle mit zwei Rädern namens St.-Sigismund-Mühle in Verőce ist nicht bekannt“.

⁶⁹ Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenensis, ff. 33v: „quem vocari voluit Sigismundum ob reverentiam Sancti“.

⁷⁰ Dasselbst, f. 34r: „accedens ad praelibati foelicissimae memoriae Augusti sui genitoris devotionem“.

für die neue Hofkapelle in Ofen, das dem heiligen Sigismund geweihte neue Zentrum der königlichen Frömmigkeit, bestimmt war.⁷¹

Karl IV. führte liturgische Reformen durch und ließ die Feste seiner bevorzugten Heiligen in die Liturgie aufnehmen, er verfasste sogar selbst liturgische Texte, Offizien und Legenden.⁷² Ähnlich dürfte auch Sigismund verfahren haben, und hinter dem plötzlichen Erscheinen der liturgischen Traditionen böhmischen Ursprungs im Zusammenhang mit dem Sigismundsfest im Mai, das in Ungarn Ende des 14. Jahrhunderts zu beobachten ist, dürften seine Verfügungen gestanden haben.

Infolge der Kultförderung durch Karl IV. gelangten die von ihm popularisierten Heiligen innerhalb einiger Jahre unter die böhmischen Nationalheiligen. Parallel mit der traditionellen Verehrung der böhmischen Heiligen erweiterte er auch die Reihe der Schutzpatrone seines Landes durch die Heiligen seiner Familie. Sigismund dürfte seinem Vater auch in dieser Hinsicht gefolgt sein: Er verehrte den heiligen ungarischen König Ladislaus mit großer Hingabe und förderte seinen Kult mit den verschiedensten Mitteln,⁷³ er versuchte aber zugleich, auch die Verehrung seines eigenen Schutzheiligen im wahrsten Sinne des Wortes „einzubürgern“. Es war nämlich zu erwarten, dass sich um die nach Ungarn gebrachten Reliquien – wie in Prag – nach kurzer Zeit Wunder ereignen würden, wodurch – wie in Böhmen – der persönliche Schutzheilige des Königs möglicherweise in die Reihe der Patrone des Landes, der heiligen Könige Ungarns, aufsteigen würde. Wir haben zwar keine Nachricht von Wundern, die sich um die Sigismundreliquien in Ungarn ereignet hätten, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass sich hinter der kurzlebigen Initiative ohne entsprechende Voraussetzungen, die dem heiligen Sigismund und seiner Legende einen Platz unter den nationalen und dynastischen Heiligen Ungarns zuweisen wollte, die bewussten und wohlüberlegten Absichten und Bemühungen König Sigismunds verbergen.⁷⁴

⁷¹ Darauf könnte eine Angabe hinweisen, laut der im Jahre 1501 nach einem Gottesdienst in der Kirche St. Sigismund der Pfarrer der Kirche den Prinzen Sigismund von Jagiello, der sich dort aufhielt, mit einer Reliquie aufsuchte. Vgl. A. Divéky: Zsigmond lengyel herceg budai számadásai [Rechnungsbücher des polnischen Herzogs Sigismund], Budapest 1914, 85.

⁷² So z. B. zu Ehren der Heiligen Ludmilla (Karl Wödke, Zeitschrift des Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 1. 1897, 41–76) und Wenzel (Anton Blaschka, Kaiser Karls IV. Jugendleben und St.-Wenzels-Legende, Weimar 1956, 113–126.); Robert Folz überlegte, ob nicht auch das gereimte Sigismundoffizium mit ihm in Zusammenhang gebracht werden könnte – Folz, Zur Frage der heiligen Könige (wie Anm. 5), 343.

⁷³ Terézia Kerny, Szent László-kultusz a Zsigmond-korban [Kult des heiligen Ladislaus im Zeitalter Sigismunds], in: Művészet Zsigmond király korában 1387–1437 [Kunst im Zeitalter Sigismunds] 1, Budapest 1987, 353–363.

⁷⁴ Der Aufatz wurde mit Unterstützung der Ungarischen Forschungstiftung (OTKA: F60928) geschrieben.

Anhang

Text der Urkunde von Agaune

Fundort des Originals: Agaune : Archives historiques de l'Abbaye de Saint-Maurice: Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenensis (1634–35) ff. 36/33r–38/35r⁷⁵

Copia litterae principis domini Sigismondi Romanorum regis et imperatoris de reliquiis Sancti Sigismondi et eius filiorum

Anno 1414 et die ultima Junii

In nomine sanctae et individuae Trinitatis et Salvatoris nostri piissimi Jesu Christi totiusque curiae triumphantis.

Amen

Noverint universi Christi fideles praesentes litteras inspecturi quod currente anno nativitatis Redemptoris nostri benedicti, millesimo quatercentesimo decimo quarto, indictione septimo, die vero ultima Junii, sacratissimus principum victorque, pius, foelix, inclitus, triumphator et semper Augustus Romanorum ac Ungariae, Dalmaeciae et Croaciae rex et dominorum dominus Sigismondus Caroli Quarti praedecessoris sui Boemiaeque regis natus, dum ab expeditione veniret a partibus Italiae et iret ad partes Germaniae maximae pro Sanctae Matris Ecclesiae unione tractanda, ut pacificato Ecclesiae statu a cuius Conditore suum gubernatur imperium, quod sibi est traditum a Majestate coelesti valeat status eiusdem sui Romani imperii, de duce augendo foeliciter reparari et reparatum gubernari in victoria et triumpho rebelles foeliciter debellando, pacem laureatam reformando, reformatum decorando, et statum sui regni foelicissime sustentando, spem suam in Altissimo totaliter ponendo non in suis ducibus, militibus, ingenio necque armis. Et dum transitum faceret die anteriori per locum Sancti Mauricii Agaunensis ducatus Chablasii Sedunensis dioecesis de domino ab imperiali benevolentia concessio illustrissimi domini Amedei Sabaudiae comitis Chablasiique ducis, praelibatus inclytus die anteriori statim ante introitum hospitii ab equo descendens eidem obviantibus clero cum reliquiis venerabilibus sanctorum martyrum Mauritii et Thebeae legionis visitato loco martyrum praedictorum credens ibidem iacere beatissimum Sigismondum, quod non erat, sed duci petivit devotissime et ardentem ad ecclesiam dicti Sancti Sigismondi, ob cuius reverentiam sic vocatur, quem sanctum visitaverat inclytae memoriae dictus eius genitor, unde caput exportavit, qui dum rediret ad partes sui Regni Boemiae invenit foelicissimam augustam quae enixerat et peperat praelibatum eius inclytum genitum, quem vocari voluit Sigismondum ob reverentiam Sancti antedicti. Die vero praesenti superscriptus augustus rex et dominus dominus noster praelibatus dominus d[omi-

⁷⁵ Das Dokument wurde in der Neuzeit repaginiert, deshalb hat es eine reduplizierte Paginierung.

nus] Sigismondus audita devotissime eiusdem missa infra sacellum ecclesiae beatissimi Sigismondi ad altare magnum situm super locum terraneae primae sepulturae dicti sancti ex una parte. Et reverendus in Christo pater dominus d[ominus] Joannes Sostionis Dei et Apostolicae Sedis gratia abbas venerabilis monasterii, canonici ven[erabiles] fratres Guilielmus de Vullione eleemosyanrius, Petrus Fornerii Cantor, Emericus demonteferti, Sacrista, Petrus Bernardi, Jacobus de Varachio, Candidus Fabri Infirmarius, Guilielmus Bochu curatus Olleni, dominus Petrus Murgodi curatus sive plebanus ecclesiae praedictae Sancti Sigismondi, ex altera parte, praefatus vero dominus dominus noster foelix accedens ad praelibati foelicissimae memoriae Augusti sui genitoris devotionem, et volens et ardentem cupiens ex causis praemissis, in exaltationem nominis Sancti Sigismondi, devotionem et statum ecclesiae augmentum, ut de eiusdem sancti devotissimis orationibus apud Altissimum sit⁷⁶ protinus gaudens, inclytus Rex praefatus quandam capellam per dictum regem inclytum constructam sub vocabulo Sancti Sigismondi in Regno Ungariae cis flumen Danubii, propter⁷⁷ quandam Insulam Insulatos(sic!) vocatam, in quodam ibidem existente loco deserto, ex donatione dicti Serenissimi Regis domini nostri, pertinenti ad dioecesim Voachiensem, Et inter villam regalem Marus, et villam dicti Voachiensis episcopi Voarenzae vocatam existente ampliare, aedificare, et ad statum maiorem reducere, et ibidem eremitas ordinis Beati Pauli primi eremitae laudabiliter collocare necessariis eandem dotando. Hinc est quod saepedictus rex benignus et triumphator semper augustus ut in dicto loco devotio ardentior per Christi incolas habeatur gratiose et devotissime requisivit et per illustrem principem et dominum Sabaudiae comitem antedictum requiri ac rogari fecit praefatos dominos abbatem, canonicos et curatum sive plebanum quatenus de reliquiis seu ossibus sancti praefati Sigismondi Regis Allobrogum et Burgundiae, atque Gestardi et Gondebaldi filiorum dicti sancti dignarentur largiri et devotissime expedire. Qua requisitione sicut praemittitur facta dicti domini abbas, canonici et curatus solenniter attendentes ad aperturam quarundam gennarum ferrearum inter quas existerat, et est capsula argentea quam fabricari et fieri fecit inclytae memoriae dominus dominus Carolus augustus et antedictus in qua sunt inclusa ossa dictorum sanctorum patris et filiorum martyrum, quae clausa continue stat cum tribus clavibus, et bis gennis apertis, dicta capsula super altari praedicto reposita, dicti domini abbas, canonici et curatus sive plebanus credentes eam fore clausam, sicut a principio facturae fuerat compositum, quia in eadem capsula per unum parvissimum foramen superius fuerat suamet clavis reposita, ne posset unquam fraudulenter aperiri, quin frangeretur, paratis artificiis ad capsam ipsam per violentiam aperiendam, quia clavis ingenio ullo existens inter ossa rehaseri non poterat, capsam eandem invenerunt apertam, et circospicientes diligentissime praefatus augustus inclytus ac comites et nobiles, et praefati ibidem existentes, necnon dicti domini abbas, canonici, et curatus, ne violata fuisset, tandem capsam invenerunt illesam. Quod pro miraculo habuerunt et tenuerunt, qua aperta praelibatus curatus sive plebanus, praesentibus mandantibus, et volentibus dictis dominis abbate et canonicis, praesentibus etiam Sandicis(?) et pluribus ex burgensibus dictae villae Sancti Mauricii Agaunensis dicto domino nostro rege dignissimo devotissime

⁷⁶ Es kann auch *sic* sein.

⁷⁷ *prope*

recipienti tradidit unum os seu tornetum⁷⁸ rotundum de cubitu, et unum aliud os parvum partis brachii Sancti Sigismondi, et quandam partem ossis de capitibus cuiuslibet dictorum sanctorum filiorum suorum. Quibus sic traditis et devotissime cum solennitatibus oportunis receptis, praelibatus inclytus rex, atque domini abbas, canonici et curatus antedicti, ad aeternam rei memoriam de praemissis omnibus et singulis voluerunt et praeceperunt sibi per nos notarios infrascriptos fieri duo unius et eiusdem tenoris publica instrumenta ad opus partium ipsarum, et tot quot a nobis per easdem partes fuerint requisita. Actum hoc publice in dicto loco Sancti Mauricii, videlicet infra cancellariam ecclesiae praedictae Sancti Sigismondi praesentibus praedictae magistratis(sic!) fidelibus: illustrissimo principe et domino domino Amedeo Sabaudiae comiti, ac illustribus ac magnificis dominis domino Thoma Marchione Salauciarum, Item Jacobi(sic!) comite Cusanae, necnon strenuis militibus dominis Andrea Lubot de Prusia, Joanne de Balma domino Vonireperti, Humberto de Sabaudia, ac etiam nobili domino Davido filio Lac de Sancto, et egregiis domino Humberto Odineti legum doctore, domino Jacobo Sostione utriusque juris perito, domino Jacobo Madia in legibus licentiatu. Et Guigono Mariscali thesaurario Sabaudiae ad praemissa testibus vocatis et rogatis. Et me Roberto Pasernatti de Montheolo notario qui praedicta cum Mermero de Stabulo notario subscripto recepi.

Ego Bartholomaeus Paernatti ista ex suo proprio originali extraxi.

⁷⁸ Das Wort *tornetum* oder *fornetum* konnte in den Wörterbüchern nicht gefunden werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Hanns-Christoph Picker
Am Speyerer Tor 1
67071 Ludwigshafen

Prof. Dr. Martin Greschat
Magdalenenstrasse 3
48143 Münster

PD Dr. Frank-Michael Kuhlemann
Deppendorfer Str. 136b
33739 Bielefeld

Dr. Péter Tóth
Handschriftenabteilung
Bibliothek der Eötvös-Lorand-
Universität Budapest
(ELTE Egyetemi Könyvtár)
Ferenciek tere 6
H-1053 Budapest, Ungarn

Dr. Jennifer Wasmuth
Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Burgstrasse 26
10178 Berlin

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 2/2008

Untersuchungen

Jörg Feuchter, „Zwei Häresien in einer Stadt. Katharismus und Waldensertum in Montauban (13. Jh.)“

Wolfgang Breul, „Mit gutem Gewissen“. Zum religiösen Hintergrund der Doppelhele Landgraf Philipps von Hessen

Reinhard Flogaus, Die orthodoxe Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts. Schulen und Richtungen

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Rüpke, Jörg: *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*. München, Verlag C. H. Beck 2006. 256 S., Abb., Geb. 978-3-406-54218-3.

Jörg Rüpke, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Erfurt und Spezialist für römische Religionsgeschichte, legt mit diesem Buch den Ertrag seiner Forschungen zur Geschichte des Kalenderwesens vor. Dabei geht es einerseits um die vielfältigen Reflexionen und Praktiken astronomischer und technischer Zeitmessung, andererseits um die kulturelle Bedeutung des Kalenders, also die Versuche, sich nicht bloß die ‚natürliche‘ Zeitordnung bewusst zu machen, sondern mit kalendarisch fixierten Terminen auch gesellschaftliche und politische Macht auszuüben. Die Darstellung basiert auf einem beeindruckenden Quellenfundus von Schriftzeugnissen, Bilddokumenten und archäologischen Funden. Sie versucht in Grundzügen die lange Geschichte des europäischen Kalenderwesens und der damit verknüpften Festkultur zu umreißen, bleibt aber stark auf das altrömische *Fasti*-Wesen fokussiert.

Ausführlich und detailreich informiert das Werk im wesentlichen über die Zeitrechnung der alten Römer, die sich anfänglich wie andere Kulturen am Lauf des Mondes orientierte. Dessen Phasen boten zuverlässige Termine, die von allen gelesen werden konnten. Weil der Mondkalender aber dem wachsenden religiösen, juristischen, militärischen und allgemein administrativen Planungsbedarf des imperialen Rom bald nicht mehr genügte, entwickelten Spezialisten seit dem vierten Jahrhundert den Sonnenkalender, mit dem sie schließlich die Länge der Tage, der Wochen, Monate und des Jahres einigermaßen genau und in den Grundzügen noch so, wie wir das heute auch tun, fixierten. Epoche machte der sogenannte Julianische Kalender, den Gaius Julius Cäsar 46 v. Chr. einführte und der bis zu der nach Papst Gregor XIII. benannten Kalenderreform des Jahres 1582 in Geltung blieb. Die Kalender des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit ersetzen die römischen Götter, Kaiser und

Feierdaten durch christliche Heilige und christliche Festzeiten, hielten aber an der Verzeichnung unterschiedlichster weltlicher Termine fest. Der gregorianische Kalender wurde, nachdem ihn die Protestanten mit großer Verspätung im Jahre 1700 übernommen hatten, schließlich weltweit rezipiert, obgleich verschiedene Kulturen intern weiterhin konkurrierende Zeitrechnungen pflegten.

Das Werk expliziert, was hier nicht referiert werden kann, detail- und kenntnisreich die komplexen astronomischen und mathematischen Probleme des Kalenderwesens, versäumt auch nicht, ausführlich die Schwierigkeiten zu referieren, das Sonnenjahr mit Hilfe von Schaltmonaten, Schalttagen und Schaltjahren so genau wie möglich an das astronomische Naturjahr anzupassen. Man erhält zudem wichtige Informationen über die in den Kalendern verzeichneten Jahr-, Gedenk-, Fest- und Feiertage, nicht weniger über die Rhythmen der Versammlungs-, Gerichts-, Markt-, Zahl- und Dienstermine, wird also immer wieder auf die eminente kulturelle Bedeutung politischer und gesellschaftlicher Zeitordnungen hingewiesen. Das Buch ist äußerlich ansprechend gestaltet, mit Abbildungen, einem nützlichen Glossar, das in die semantischen Geheimnisse der altrömischen Zeitrechnung einführt, einem umfangreichen Literaturverzeichnis und einem Register. Man kann sich über viele Details antiker Zeitrechnung und einige ihrer langen Wirkungen informieren, doch man braucht hierzu die Konzentration und notabene auch die Kenntnisse, welche die Lektüre eines gelehrten althilologischen Fachbuches erfordern. Denn das ist es trotz aller aufgesetzten manierierten Zwischenüberschriften und feil-letonistischen Einsprengsel geblieben. Rüpke hat keine Kulturgeschichte des Kalenders geschrieben, schon gar nicht eine, wie Titel und Aufmachung nahelegen, populäre Einführung in die wichtige Geschichte des menschlichen Umgangs mit der Zeit, als deren Symbol der Kalender gelten kann. Die einleitenden Kokeretten über Geschichte und Kulturgeschichte erklären nicht plausibel, warum der

Autor immer wieder die chronologische Ordnung verlässt und waghalsige Assoziations-sprünge zwischen den Epochen unternimmt. So werden stringente Deutungen des historischen Wandels, die ein konsequent genetisch verfahrenender Ansatz ermöglicht hätte, oftmals verschenkt. Es ist fast unmöglich, über der unendlichen Fülle gelehrter Details, die merkwürdig mit postmodernen Anspielungen kontrastieren, den roten Faden nicht zu verlieren.

Ein inhaltliches Manko kommt hinzu. Dem Buch, welches das altrömische Kalenderwesen ausführlich darstellt, fehlt eine gleichgewichtige Fortsetzung der Thematik in die Neuzeit hinein. Die gravierenden sozialgeschichtlichen Folgen der gregorianischen Reform, die Kalenderexperimente der französischen und russischen Revolution sowie die globale Erfolgsgeschichte des julianisch/gregorianischen Kalenders werden nur knapp und längst nicht so ausführlich wie die antiken Verhältnisse dargestellt, gerade so, als ob Probleme der Zeitordnung in der Moderne von minderer Bedeutung wären. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Nie waren die Ambivalenzen im Umgang mit kalendarischen Vorgaben deutlicher sichtbar als heutzutage. Sie reichen von minutiöser Einhaltung bis zu wachsender individueller Missachtung. Die Jahrtausende alte kalendarische Ordnung zeigt Erosionsercheinungen, die auf grundlegende Veränderungen hinweisen.

Duisburg-Essen

Paul Münch

Raeder, Siegfried: Antworten auf den Islam.

Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zusammenge-stellt, eingeleitet und erläutert von Siegfried Raeder, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006, XII, 228 S. ISBN 13: 978-3-7887-2090-2.

Der Ende 2006 verstorbene Tübinger Kirchenhistoriker und Islamwissenschaftler Raeder möchte mit seiner Sammlung und Kommentierung christlicher Texte zum Islam dem auf die Tagesereignisse der islamisch-christlichen Beziehungen der Gegenwart gerichteten Blick eine „historische Tiefenschärfe“ geben, um ihm größere Sicherheit im Urteilen und für das Handeln zu geben.

In seiner Einleitung stellt R. fest, der Islam sei nicht mehr eine ferne Religion, da in den Ländern Europas inzwischen viele Muslime leben. Deshalb sei die Kirche dazu aufgerufen, sich mit dem Islam theologisch auseinanderzusetzen, wozu ein Blick in die Vergangenheit hilfreich sein könne. Der Autor skizziert knapp politische und kulturelle Auseinandersetzungen und Beziehungen zwischen Islam und

Christentum seit Mohammed bis ins 20. Jh. und erläutert die Textauswahl, jedoch ohne sie näher zu begründen. So wird nicht recht deutlich, ob die Reihe der Texte und Autoren für das Thema wirklich repräsentativ ist.

Der Sammlung von Texten christlicher Autoren sind thematisch ausgewählte zentrale Zitate aus dem Koran vorangestellt, um den Hintergrund und die Bezugsgröße für die christlichen Reaktionen und Stellungnahmen vor Augen zu führen. In der Einleitung dazu wird die Entstehungsgeschichte des Korans skizziert, so dass die Zitate dieser zugeordnet werden können.

Die Präsentation der Texte christlicher Autoren, die den Hauptteil des Buches ausmacht, folgt einem festen Schema: In einer Einleitung wird jeweils kurz der Autor und sein Text vorgestellt. Darauf folgt der Text in deutscher Übersetzung mit erklärenden Zwischenüberschriften und Anmerkungen zum Nachweis von Quellen, besonders der Bezüge auf den Koran, oder mit Erläuterungen zum Verständnis einzelner Stellen versehen. Bis auf eine Schrift handelt es sich bei den Texten um Ausschnitte. Den dritten Teil bildet jeweils ein Kommentar des Herausgebers zum Text, in dem er teilweise paraphrasierend dem Textverlauf folgt und die Argumentation erläutert. Zur beschreibenden und erklärenden Kommentierung kommt zuweilen eine bewertende Stellungnahme, die vor allem historische Fehlerurteile der Textautoren aufdeckt und Irrtümer und Missverständnisse in ihrer Argumentation klärt. Die Bewertungen erstrecken sich nicht nur auf historische Fragen, sondern erfolgen auch von einem christlich-protestantischen Standpunkt aus. Der Kommentar stellt Bezüge her zu aktuellen Problemen des Dialogs und der Auseinandersetzung, v. a. auf theologischem Feld (wie über das Verhältnis von Gottes Allwirksamkeit und menschlicher Willensfreiheit oder der Einschätzung Abrahams in Judentum, Christentum und Islam).

Die Reihe der Texte eröffnet ein Kapitel aus dem Buch der Häresien von Johannes von Damaskus aus dem 8. Jh., mit dem die Beurteilung des Islam als christlicher Häresie beginnt. Darauf folgt eine Apologie eines unbekannten arabischen Autors aus dem 9./10. Jh. Die Schrift „Summa totius haereseis Saracenorum“ von Petrus Venerabilis aus dem 12. Jh. hat der Herausgeber hier als ganze selbst übersetzt. Aus der 2. Hälfte des 13. Jh. stammt die Abhandlung „De statu Sarraceno- rum et de Machometo pseudopropheta eorum et de ipsa gente et eorum lege“ von Wilhelm von Tripolis, einem in Syrien geborenen Orientfranken. Raimundus Lullus, der Katalane aus Mallorca, verarbeitet seine Streitgespräche mit einem muslimischen Gelehrten,

die er 1307 im Kerker von Bugia in Algerien führte, in seiner „Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni“. Nikolaus von Kues, aus Trier stammender Kardinal, wollte in seiner „Cribratio Alcoran“ von 1461 den Islam weniger widerlegen als aus dem Koran das Evangelium als wahr erweisen. Martin Luther verfasste 1529 angesichts der militärischen Bedrohung Osteuropas durch das Osmanische Reich die Schrift „Vom Kriege wider die Türken“. Ein Sprung über 250 Jahre führt zu Johann Gottfried Herder, der in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, von 1784 bis 1791 entstanden, den Islam unter der geschichtsphilosophischen Idee der Humanität betrachtet. Auszüge aus Samuel Zwemers Werk „Der Islam. Eine Herausforderung an den Glauben“ von 1907 zeigen seinen missionarischen Hintergrund. Ähnliches gilt für Hendrik Kraemers Werk „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“ von 1940. Auf der Konferenz von Chambésy über „Christliche Mission und islamische dawa“ 1976 fanden Diskussionen zwischen muslimischen und christlichen Teilnehmern statt. Das Zweite Vatikanische Konzil der Römisch-katholischen Kirche befasste sich in seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ von 1965 auch mit dem Islam. Das jüngste hier berücksichtigte Dokument ist die Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland über das „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ aus dem Jahr 2000.

Die Textsammlung umspannt also den gesamten Zeitraum der islamisch-christlichen Begegnungen vom Anfang des Islam bis heute und ermöglicht einen aufschlussreichen Einblick in ein historisches und aktuelles Problemfeld.

An den vorgestellten Texten und ihrer Kommentierung werden Probleme der christlichen Islam-Kritik deutlich: 1. Die Verstehensmodelle und die Begrifflichkeit, die der Kritik zu Grunde liegen, sind christlich geprägt. 2. Die Wahrheit des eigenen Standpunkts wird vorausgesetzt, so dass kein unabhängiger Vergleich und keine offene Untersuchung möglich sind. 3. Unterscheidungen zwischen Form und Inhalt, Idee und Ausdruck, Lehre und Leben, Genesis und Geltung, die für das Christentum apologetisch und hermeneutisch in Anspruch genommen werden, kommen in Bezug auf den Islam nicht in gleicher Weise zur Anwendung. 4. Manchmal geht das Bewerten dem Verstehen voraus, so dass das Verstehen von vorneherein schon durch das Bewerten eingeengt ist. 5. Zuweilen herrscht eine Ignoranz von Interpretationsbemühungen gegenüber dem autoritativen Text, wie sie in der eigenen Religion in

Anspruch genommen werden. Wenn sie wahrgenommen werden, wird oft ihr Gewicht in Frage gestellt.

Im Literaturverzeichnis wäre eine Unterscheidung zwischen Quellenausgaben und Sekundärliteratur hilfreich gewesen. Außerdem hätten nichtanonyme Lexikonartikel unter den Autorennamen angeführt werden sollen. Kurztitel sollten eindeutig sein.

Tübingen

Reinhold Rieger

Metzger, Franz, Feuerstein-Präßer, Karin: Die Geschichte des Ordenslebens. Von den Anfängen bis heute, Freiburg/Basel/Wien, Herder-Verlag, 2006, 227 Seiten (inkl. Personen- und Sachregister), zahlreiche Abb., Geb., 3-451-29093-0.

Eine notwendige Bemerkung vorab: Dies ist kein Buch für Wissenschaftler oder Studierende und soll es wohl auch nicht sein. Sicherlich nicht zuletzt im Zuge des seit gut zweieinhalb Jahrzehnten zu konstatierenden populären Mittelalterbooms haben sich die beiden Autoren die Aufgabe gestellt, die unserer heutigen Gesellschaft eher fremd gewordenen monastischen Ideale und deren Umsetzungen in institutionalisierte Formen sowohl chronologisch – von den Aposteln bis zu Mutter Theresa – als auch mit thematischen Schwerpunkten – z.B. Klöster als adelige Grablege oder Pilgerziele – und unter Berücksichtigung nicht nur kirchlicher, sondern auch sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Entwicklungen zu verfolgen, unterlegt mit zahlreichen Abbildungen, die allerdings erst im hinteren Bildquellenverzeichnis eine minimale Erläuterung finden. Insbesondere bemühen sie sich darum, herausragende, überwiegend männliche Protagonisten der monastischen Bewegungen durch solche sprachlichen Kennzeichnungen, die der Charakterisierung der Welt der Gegenwart und der Versprachlichung heutiger Alltagsprobleme geschuldet sind, lebendig und verständlich werden zu lassen, so z. B., wenn Giovanni Bernardone vor seiner Konversion als „Playboy Francesco“ beschrieben wird. Empathische Annäherung an die Vergangenheit, die ja zunächst einen möglichen Zugang schaffen soll, kann jedoch andererseits auch bedeuten, ihr die Faszination der Fremdheit und die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Fremdheit und Andersartigkeit zu nehmen. So wird die Geschichte des Ordenslebens quasi bruchlos bis in die Jetztzeit erzählt. Der Leser wird sich im falschen Glauben gesicherten Wissens wähnen, ohne sich bewusst machen zu können, dass Geschichte in der Form der Geschichtsschreibung keine unveränderbare Größe ist,

sondern eine immer wieder neu konstruierte Sicht auf die Vergangenheit, abhängig von sich ändernden Forschungsfragen und der Erschließung neuer Quellen. Auf welcher Basis schriftlicher, bildlicher, archäologischer, architektonischer und realienkundlicher Quellen die vorgestellten Zusammenhänge aber beruhen, wo diese Quellen reichlich sprudeln und wo sie (noch) lückenhaft und dringend der

Ergänzung bedürfen und vor allem welche Fragen in der wissenschaftlichen Forschung diskutiert wurden und werden, bleibt fast vollständig ausgeblendet, wie es auch das in seiner Auswahl manchmal etwas irritierende Literaturverzeichnis spiegelt, das ausschließlich Monographien, überwiegend aus den 70er und 80er Jahren, aufweist.

Oldenburg

Gudrun Gleba

Alte Kirche

Vinzent, Markus: *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 89), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 480 S., geb., ISBN 3-525-55197-5.

Das Apostolikum war immer schon ein ebenso beliebter wie umstrittener Gegenstand der Forschung. Die letzte Phase dieser Diskussion wurde mit dem Erscheinen des Buches von Wolfram Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent zu „Tauffragen und Bekenntnis“ (AKG 74, Berlin-New York 1999) eingeläutet, in dem der letztgenannte Verfasser eine neue, in der Tat herausfordernde These vorlegte: Das Apostolikum sei ursprünglich ein Teil des Glaubensbekenntnisses, das Markell von Ankyra 341 einer Synode in Rom vorlegte, und zwar als von ihm selbst formulierter, keine römische Bekenntnis tradition oder ein feststehendes „Romanum“ voraussetzender Text. Für die Zeit vor 341 seien in Rom und anderswo lediglich Tauffragen belegt (so Kinzig im selben Band), jedoch kein deklaratorisches Bekenntnis, das sich nach Vinzent (= V.) als Gattung erst im 4. Jahrhundert herausgebildet habe. Für dessen Genese schlägt er ein „antilogisches-traditionelles Baukastenmodell“ vor, was für das Apostolikum bedeute, dass Markell sein ausführliches Bekenntnis in Auseinandersetzung mit Asterius formulierte, woraus dann der heilsökonomische Mittelteil herausgelöst und liturgisch sowie katechetisch verwendet worden sei, wie erstmals die *Expositio symboli* des Rufin (Anfang des 5. Jh.s) bezeuge. – Der Vf. dieser Besprechung notierte seinerzeit, die Diskussion dieser These dürfe „mit Spannung erwartet werden“ (ZKG 112. 2001, 107). Neben

zahlreichen Rezensionen geschah dies vor allem in der umfangreichen Dissertation von Liuwe H. Westra „The Apostles' Creed. Origin, History, and some early Commentaries“ (IPM 43, Turnhout 2002) und in einer Diskussion zwischen Westra, Kinzig und Vinzent auf der International Conference on Patristic Studies in Oxford im August 2007. Auf beides nimmt V. Bezug, wenn er in dem hier zu besprechenden Band seine These eines markellischen Ursprungs des „Romanum“ verteidigt und mit zusätzlichem Material unterfüttert. Zugleich liefert er die in dem o.g. Gemeinschaftswerk bereits angekündigte Forschungsgeschichte zum Apostolikum nach, der er eine grundlegend neue Wendung zu geben beansprucht. – Die lange Dauer der Entstehung mag gewisse Inkohärenzen erklären (so wird 294 Anm. 195 der o.g. Band AKG 74 mit einem offenbar früheren Titel zitiert; 21. 41 ist von „unserem Jahrhundert“ die Rede, womit jedoch das 20. Jh. gemeint ist); eine sorgfältige Endredaktion hätte allerdings verhindern können, dass auf zwei aufeinander folgenden Seiten wortidentisch derselbe Hinweis von Winrich Löhr auf Photin als ersten Symbolkommentator zitiert wird (329f.).

Trotz der durchlaufenden Kapitelzählung hat der vorliegende Band zwei Schwerpunkte: die Forschungsgeschichte und die aktuelle Diskussion V.s mit Westra. Beides gehört natürlich zusammen, denn wer eine *opinio communis* in Frage stellen will (so explizit im Titel des abschließenden Teils, 312–395), muss deren Genese und Logik rekonstruieren (Teil 1–8, 22–311). Das Vorwort (9–21) umreißt den Gang der Untersuchung, die durch eine Synopse der drei Auflagen der Hahnschen „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln“ (396–408), ein Quellen- und Literaturver-

zeichnis (409–462) und mehrere Register (463–480) ergänzt wird. Was fehlt, ist ein systematischer Durchblick durch den Gang der Forschungsdebatte bzw. eine Rekonstruktion der sich durchziehenden Linien – diese Systematik ergibt sich zwar aus dem vorgeführten Material, dessen Präsentation aber ob der Masse und Komplexität der Beiträge zwangsläufig sperrig gerät. Fünf Jahrhunderte kritischer Forschung gesichtet und reflektiert zu haben bleibt gleichwohl eine verdienstvolle Leistung, aus der das Profil von V.s These und ihre Anknüpfungspunkte in der Forschungsgeschichte klar erkennbar sind.

Dass das Apostolikum nicht von den Aposteln stammen könne, ist ein relativ frühes und heute allgemein anerkanntes Ergebnis der Forschung (unter den Reformatoren vertritt bereits 1522 Johannes Vadian in einer allerdings unpublizierten Schrift diese Meinung, vgl. 41–43). Die kritische Forschung im eigentlichen Sinne hebt an mit Robert Parker (1611, vgl. 47f.) und erreicht ihren ersten Höhepunkt mit Johann Gerhard Voss (†1648, vgl. 51–54) und Bischof James Ussher (†1656), der bezüglich des Verhältnisses von Markell zum Romanum bereits die spätere *opinio communis* formuliert, jener habe „seinem eigenen Glaubensbekenntnis... den griechischen Wortlaut des altrömischen Bekenntnisses eingefügt“ (55). Johann Caspar Schweitzer (†1684) vertritt die These einer Differenz von westlichen und östlichen Typen des Bekenntnisses, die später durch die Hahnsche „Bibliothek“ regelrecht kanonisiert wird (98 u. ö.). Hinzu kommt Lessings Unterscheidung von *regula fidei* und Glaubensbekenntnis, womit dieser nicht nur eine Spätdatierung des Apostolikums, sondern sogar die Vorordnung der Glaubensregel (i. S. des christlichen Bewusstseins) vor den Kanon der Schrift verbindet (85). Beides erfährt heftigen Widerspruch; doch erscheint für V. gerade „das 18. Jahrhundert als der bis in die Gegenwart hinein reichende Höhepunkt der Symbolforschung (gegenüber welchem das 19. und 20. Jh. trotz aller Detail- und Quellenanreicherung sich eher als immer besser geordneter und systematisierter Reliquien- und Antiquitätenladen darstellt, der vor allem im 19. Jh. noch klare konfessionelle Regale besitzt, die im 20. Jh. schließlich ökumenisch neu sortiert werden“ (13). Die Unterscheidung zwischen Glaubensregel und Glaubensbekenntnis wird schon in der ersten Auflage der BSGR verdeckt, wo schon durch die Anordnung der Texte das Apostolikum als Grundlage der *regula fidei* erscheint (106). Carl Paul Caspari (†1892) entdeckt den Ursprung des römischen Bekenntnisses in Kleinasien und postuliert bereits für das 2. Jahrhundert eine Fülle von Lokalbekenntnissen – eine

These, die vor allem in der dritten Auflage der BSGR (1897) zur Konstruktion einer Vielzahl von Symboltexten führt (148f.). „Überhaupt ebnet Caspari mit der Verbreiterung der Textgrundlage und der Vielzahl unsystematischer Hypothesen das Feld für Schlussfolgerungen und Spekulationen über mögliche Anklänge an Symbole in Schriften älterer Kirchenväter, auf dem allerlei Taufbekenntnisse wachsen werden“ (150). Die Frühdatierung wird durch Ferdinand Kattenbusch (†1935) untermauert, der das westliche Romanum „am Anfang der eigentlichen Symbolentwicklung“ stehen sieht (158f.).

Im 20. Jahrhundert setzt Karl Holl einen neuen Akzent, den Adolf von Harnack und Hans Lietzmann aufgreifen: Das Apostolikum als kunstvoll um den christologischen Artikel herum aufgebauter Text sei aus dem triadischen Taufbefehl entstanden und damit „typisch römisch“ (231f.); der Zeuge par excellence findet sich in der rekonstruierten *Traditio apostolica* (229). Für Lietzmann ist das Romanum „ein Kompendium der Gemeintheologie“ (236), wogegen V. auf Peter King (†1734) verweist, der den „antilogischen“ Charakter der Bekenntnisse herausgestellt hatte, auf den die „neue Theorie“ dann abheben wird. Weitere Vorläufer seiner eigenen These findet V. in Johannes Brinktrine, der aus dem Taufbefehl nicht sogleich das Taufbekenntnis, sondern zunächst die Tauffragen hervorgehen sieht (244 – ähnlich Harry James Carpenter, vgl. 256), und F.J. Badcock, der in einer nüchternen Analyse feststellt, dass die Quellen hinsichtlich der Vorgänge in Rom nach 340 „immer nur von Markells eigenem Bekenntnis [sprechen], das dieser in Rom niedergeschrieben hat und das sowohl in Rom wie auch später in Serdika von einer Vielzahl westlicher Bischöfe als orthodox angenommen wurde“ (246). Dass die Forschung der neueren Zeit trotz intensiver Beschäftigung mit den Tauffragen weiter von der Existenz eines prämarkellischen Romanum ausgeht, erklärt sich nach V. durch den „stumbling block“ der *Traditio apostolica*, deren Tauffragen als identisch mit dem römischen Taufbekenntnis angesehen werden (so Pierre Nautin, 267; vgl. 271). Die klassische und wirkmächtigste Formulierung bietet John N.D. Kelly, der „die Tauffragen als ‚interrogatorisches Bekenntnis in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen‘ stellt, dennoch aber meint, ‚von dem ‚Bekenntnis der Urkirche‘ auf eine bestimmte Bekenntnisformel schließen zu dürfen“ (272f.), die in der *Traditio apostolica* bezeugt sei und daher dem 2. Jahrhundert entstamme (276f.). Demgegenüber mahnt Hans von Campenhausen (†1989) zur Vorsicht gegenüber allzu viel Vertrauen in die

Trad. ap. (die Marksches [AKG 74, s. o.] ins späte 4. Jahrhundert datiert und als Zeugen für die vornizänische Bekenntnisgenese ausscheidet); erst mit dem arianischen Streit „beginne die fortlaufende Produktion von Bekenntnissen“ (287).

In seinem letzten Teil geht V. in beständiger Auseinandersetzung mit Liuwe Westra (und mit der Besprechung von AKG 74 durch Volker Drecoll in: ThLZ 125. 2000, 772–778) daran, die These eines markellischen Ursprungs des Romanum zu verteidigen und auszubauen. Mit dieser These erklärt sich am einfachsten das Schweigen der Quellen über Taufbekenntnisse in Rom vor 340/41 und die ausschließlich westliche Wirkungsgeschichte des Romanum danach (322). Die entscheidende Frage ist dann freilich, wie der Mittelteil des ausführlichen Textes Markells aus dem Kontext herausgelöst und als eigenständige liturgische Formel Karriere machen konnte. V. verweist (mit Winrich Löhr) auf Rufins *Expositio symboli*, der zu Folge als erster ein Markellschüler das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ kommentiert habe: Dies „ließ mich eine bislang unerkannte und darum leider nicht vermiste Schrift des Photin von Sirmium wiederentdecken“ (330f.). Ein längerer Exkurs (330–360) skizziert den Duktus des photinischen Kommentars, der der rufinischen *Expositio* zu Grunde gelegen habe und aus dieser erschlossen werden könne. Leider legt V. (noch?) keine Synopse des Rufintextes und der erschlossenen Vorlage vor, anhand derer die Argumentation exakt überprüfbar wäre; zudem zeigt sich V. skeptisch gegenüber einer Zuschreibung der *Expositio symboli* an Rufin, was es dann aber erschwert, durch den Vergleich mit einem bekannten Autor die Textteile der Vorlage trennscharf zu identifizieren (zumal wir ja von Photin selbst keine Texte, sondern nur Referate seiner Gegner besitzen, vgl. 351). Folgt man freilich V.s Hypothese, dass Photin die Auseinandersetzung Markells mit Asterius fortführt und dass Rufin (?) den Text weitgehend rezipierte und erweiterte, dann ist genau das Zeugnis entdeckt, „das für die Rekonstruktion der Frühgeschichte des römischen Bekenntnisses noch gefehlt hatte“ (360), insofern das in der *Expositio* kommentierte Bekenntnis – vom Namen seines verketteten Verfassers befreit – sich schnell als liturgisch und katechetisch höchst brauchbar erwies, wie bereits Quellen aus der Zeit der Päpste Liberius und Damasus nahelegen (325–328), möglicherweise auch schon die Konversion des Marius Victorinus um 356/57 (vgl. 364f. – Westra sieht darin ein Indiz für eine ältere Tradition der *traditio et redditio symboli* samt einem entsprechenden Credotext, was V. aber angesichts eines Vorlaufs von

fünfzehn Jahren seit 341 für nicht zwingend hält). Markells Symbol habe deshalb so schnell Verbreitung gefunden, weil angesichts der neuen kirchlichen Verhältnisse im 4. Jh. Bedarf an Materialien für Unterweisung und Taufritus bestanden habe, das Nizänum aber noch nicht allgemein rezipiert gewesen sei (374). Dass ein Rest von Unbehagen vorhanden war, dokumentiert Rufins (?) Zuweisung des Bekenntnisses an die Apostel, womit möglichen Einwänden gegen den häretischen Autor begegnet wird, was aber auch anzeigt, dass es sich eben nicht um einen über alle Zweifel erhabenen, in Rom seit langem autoritativ eingeführten Text handelt, der kommentiert wird.

Diese Theorie wäre erledigt – wie V. konzediert –, wenn ein einziger vormarkellischer Zeuge des Romanum gefunden würde. „Doch diesen gilt es noch zu finden. Und fände man ihn, würde man immer noch zu erklären haben, warum das Zeugnis für die Zeit vor Markell singular ist, nach Markell jedoch die Quellen reichlich zu fließen beginnen“ (375). Dieser Befund erklärt sich in der Tat am einfachsten, wenn erst die dogmengeschichtliche Entwicklung des 4. Jahrhunderts neben die interrogatorische Form des Bekenntnisses (die Auffragen) eine deklaratorische Gattung (das Glaubensbekenntnis) setzte (385). Damit wird der Blick zu Recht auf die Dynamik des arianischen – oder vielleicht besser: subordinatianischen – Streits gelenkt, in dem um 340 noch nicht klar war, dass Markell auf der Seite der Verlierer stehen und einer eigenen Anti-Klausel im Nizäno-Konstantinopolitanum gewürdigt werden würde (zur Wertschätzung Markells und seiner Anhänger bei Athanasius und im Westen vgl. meine Ausführungen im Zusammenhang mit dem *Tomus ad Antiochenos*, in: ZKG 117. 2006, 191–193). Nach V. erklärt die schnelle und breite Rezeption eines griechischen (!) Bekenntnisses im lateinischen Sprachraum auch die Vielzahl von unterschiedlichen Credotexten in den folgenden Jahrhunderten. Dagegen hält er fest: „Von einem römischen Lokalbekenntnis, das römische Bischöfe gegenüber abweichenden Bekenntnisformen zu verteidigen hätten, hört man fast im ganzen ersten Jahrtausend nichts“ (393). Und von einem deklaratorischen Bekenntnis in Rom sei vor dem 4. Jahrhundert nichts zu spüren – damit stellt sich V. in die Heidelberger Tradition eines Hans von Campenhausen und Adolf Martin Ritter (395).

Ob sich seine „Infragestellung der *opinio communis*“ letztlich zur neuen rezipierten Theorie entwickelt, bleibt abzuwarten; die Hypothese einer photinischen *Expositio symboli* bedarf noch der präzisen textgeschichtlichen Begründung, und das bereits in AKG 74 zwischen Kinzig und V. strittige Verhältnis

Markells zu den verschiedenen Versionen der römischen Tauffragen (vgl. hier 376–382) bleibt weiterhin ungeklärt. Doch macht V. m. E. zutreffend klar, dass die Bringschuld nun bei denen liegt, die ein vormarkellisches Romanum erschließen – gegen den Mainstream der Forschung seit der Reformation scheint das Apostolikum von den Aposteln doch mindestens drei Jahrhunderte entfernt zu sein. V.s Buch lässt über die Frage nach dem Apostolikum selbst hinaus deutlich erkennen, wie die „kritische Forschung“ in der Neuzeit über weite Strecken ihren eigenen Prämissen gegenüber erstaunlich unkritisch war. Insofern ist V. für einen instruktiven Durchblick durch die Theologie- und Geistesgeschichte der Neuzeit (an einem begrenzten, aber zentralen Thema des christlichen Glaubensverständnisses) zu danken. Die hier dokumentierten (Irr-) Wege sind ebenso wie das erreichte Problemniveau in künftigen Debatten über die Genese von Glaubensbekenntnissen präsent zu halten.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Potestà, Gian Luca, Rizzi, Marco: *L'Anticristo*. Vol. I: Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo. Milano, Mondadori, 2005, XXXVIII, 582 S., Geb., 88-04-54478-3.

Innerhalb der von der Fondazione Lorenzo Valla herausgegebenen Reihe der „Scrittori greci e latini“, die Ansehen insbesondere wegen ihrer ausgezeichneten Einleitungen und sorgfältigen Kommentare genießt, legen die beiden Autoren, die an den Katholischen Universitäten von Mailand bzw. Brescia Christentumsgeschichte bzw. altchristliche Literaturgeschichte dozieren, den ersten von drei Bänden mit Quellentexten zur Geschichte der Antichristvorstellung vor.

Er enthält mit jeweiliger italienischer Übersetzung:

1 Joh 2, 18–28; 3, 23; 4, 1–6 und 2 Joh 2, 5–11;

Polykarpprief 6, 2–7, 2;

Origenes, *Contra Celsum* 2, 49f; 6, 42–46;

Commentariorum series in Matthaeum 31–47 (in Auswahl); *In evangelium Ioannis* 20 (171–176). 32 (198–217);

Irenäus, *Adversus haereses* 1, 13,1; 3, 6,5–7,2. 15,5 (in Auszügen). 23,7; 5, 24,4–26,1. 28,2–30,4;

Tertullian; *De praescriptione haereticorum* 4, 1–7; 33,1–34,1 (in Auszügen); *Adversus Marcionem* 3, 8,1–7. 12, 1–3 (in Auszügen). 16, 1–7; *De resurrectione mortuorum* 22, 1–27, 6 (in Auszügen); 41, 1–7;

Hippolyt, *De Christo et antichristo* (vollständig); *In Daniele* 4; *Benedictiones Moysis* Dan (italienische Übersetzung aus dem Fran-

zösischen ohne armenischen bzw. georgischen Urtext);

Cyprian, *Epistulae* 58f; 67, 7f; 69, 1,1–3; 70, 3,1–3; 73, 15,1–16,2; 74, 2,1–4. 8,1–4; *Ad Fortunatum* praef. 11. 13;

Viktorin von Pettau, *In apocalypsin* 11, 2–14, 3;

Commodian, *Instructiones* 1, 41–44; *Carmina apologetica* 805–995 (in Auszügen);

Laktanz, *Divinae institutiones* 7, 16–18. 25 (in Auszügen).

Nicht alle diese Texte liegen in deutscher Übersetzung vor: Viktorin und Commodian sind bisher nur ins Englische bzw. andere moderne Sprachen übersetzt worden. Für Origenes, *In evangelium Ioannis* verfügen wir nur über die weitgehend unbrauchbare, unvollständige Übersetzung von R. Gögl (Origenes, Das Evangelium nach Johannes, Einsiedeln 1959, hier 313f und 376f). Hippolyts Danielkommentar liegt lediglich in einer deutschen Übersetzung der kirchenslavischen Überlieferung vor (Griech. Christl. Schriftsteller N. F. 7 [2000]). Von Laktanz' *Divinae institutiones* existiert nur eine Übersetzung aus dem 18. Jhd. Insofern leistet der Band, abgesehen von seinem Kommentar, beim Studium einiger Texte durchaus gute Dienste.

Für die Geschichte der Eschatologie und Apokalyptik im antiken Christentum ist die Perspektive der Auswahl zu eng. Weitaus wichtiger waren bekanntlich die chiliastischen (millenaristischen) Anschauungen, die ausgehend von Offb 20, 1–10 die Eschatologie des Irenäus, Tertullian, Cyprian, Viktorin und Laktanz deutlicher prägten als die Vorstellung vom Antichrist. Den Autoren ist dies auch durchaus bewusst: „l'idea dell' 'anticristo' non rappresenta il motore propulsivo dell' escatologia cristiana“ (S. XVI). So muss man die Textsammlung nehmen wie sie konzeptioniert ist: als ideengeschichtliches Vorspiel zu jener großen Geschichte, die der Figur des Antichrists im Mittelalter und der Reformationszeit beschieden war. Der Herausgeber Potestà hat dazu eine Reihe Studien vorgelegt.

Anregungen für die Geschichte des antiken Christentums gibt der Band da, wo er auf die – freilich nicht durchgängig anzutreffende – Figur des Antichrists als antijüdischer Imagination hinweist (Commodian). Wer sich diesbezüglich noch genauer informieren will, sei auf St. Heid, Chiliasmus und Antichrist-Mythos, Bonn 1993, 188–230 verwiesen. Man legt den stattlichen Band weg mit dem Wunsch, bald eine ähnliche Quellensammlung zur millenaristischen Eschatologie in Händen halten zu können (für die frühe Zeit: C. Nardi, Il millenarismo. Testi dei secoli I–II, Fiesole 1995).

Tübingen

Hans Reinhard Seeliger

Floryszczak, Silke: *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen, Studien und Texte zu Antike und Christentum* 26, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, X, 444 S., Kart., 3-16148590-4.

Die Kompetenz von Führungspersonen ist nicht nur in der Moderne ein Schlüsselthema sondern hat schon Gregor den Großen bezüglich des Bischofsamtes umgetrieben. Seine Lösung will Floryszczak (F.) in ihrer Studie zur *Regula pastoralis* (R.) aufdecken. Mit ihrem Vorhaben einer Textanalyse, historischen Einordnung und eines wirkungsgeschichtlichen Ausblicks greift die Autorin ein Desiderat auf: Trotz der vorbildlichen Sch-Ausgabe von 1992 und wertvoller Einzelstudien fehlen kompetente Gesamtinterpretationen.

Der erste Teil der Studie von F. bietet eine literaturwissenschaftliche Analyse. Welche Gattung evoziert der Titel *regula*? Die rechtstheoretische und -praktische Normativität der römischen Jurisprudenz, die theologische *regula fidei*, mit der seit der christlichen Apologetik das Glaubensgut gesichert werden sollte, oder doch eher die normative Lebensordnung von Mönchen und Nonnen? F.s Fazit: *Regula* meint zu Gregors Zeiten noch keine einheitliche Textform sondern eine „offene Gattung“. Nach einer Kurzbiographie Gregors widmet sich F. der Frage nach dem Erstadressaten. Ihr scheint Johannes von Ravenna plausibler zu sein als der Namensvetter aus Konstantinopel. Im folgenden Abschnitt unternimmt F. eine Textanalyse, bei der sie auf die Gliederung der Schrift, die Quellen (Gregor von Nazianz, eventuell Chrysostomos, Ambrosius, Augustinus, Caesarius von Arles u. a.), die literarische Kompositionstechnik, die Metaphorik und den Sprachstil Gregors minutiös eingeht.

Blickt man beispielsweise auf die Begrifflichkeit der pastoralen Grundkonstellation, so fällt Gregors sorgsame Wortwahl für den Bischof auf: Mit *rector* referiert er auf seine Leitungsaufgabe, mit *pastor* ruft er das biblische Hirtenbild in Erinnerung, mit *praedicator* und *doctor* benennt er die pastorale Öffentlichkeitsfunktion, und *sacerdos* erlaubt ihm eine Anknüpfung ans AT. Dass Gregor den Bischof kaum als *episcopus* bezeichnet, hat in der Wirkungsgeschichte die Adressatenweiterung auf Priester, Fürsten, Mendikanten etc. sehr erleichtert. Zentral für Gregors Pastoraltheologie ist die biblische Fundierung. Eigentliche *exempla* der Seelsorge sind biblische Figuren: Mose ist Prototyp des demütigen Führers, Aaron ermöglicht einen Blick auf priesterliche Aspekte, an David bekommt man das Ringen um den richtigen Führungsstil zu Gesicht, Jesaja und Jeremias stehen für unterschiedliche Predigertypen, Petrus gibt eine kompetente Leitungsgfigur ab und an Paulus fasziniert die

gelungene Verschränkung von Kontemplation und Mission. In seiner Exegese operiert Gregor zwar nominell mit dem mehrfachen Schriftsinn von Origenes, tatsächlich fokussiert die Auslegung wegen der Praxisorientierung aber auf den moralischen Sinn. Den ersten Teil ihrer Studie beschließt F. mit einer historischen Auswertung: Seit den Langobardeneinfällen von 568 wuchsen dem Bischof wegen des Ausfalls an Staatlichkeit zunehmend den spirituell-geistlichen Bereich überschreitende Hoheitsrechte zu. Gregor hat diese Möglichkeiten durch eine kluge Personalpolitik zu nutzen gewusst. Es gelang ihm, in den wichtigen Provinzstädten bewährte römische Kleriker als Bischöfe einzusetzen und die Lage zu stabilisieren. In der R. hat er die dazu gehörende Theorie der Machtausübung entworfen: Es geht ihm zwar primär um die geistliche Leitung der Seelen, was freilich weltliche Leitungsaspekte nicht aus- sondern geradezu mit einschließt. Gregors bischöfliches Kompetenzprofil beinhaltet Professionalisierung, Erfahrung und Authentizität. In seiner Pädagogik plädiert er für ein Lernen am lebendigen Modell und für eine Koppelung von Lob und Tadel. Breit behandelt er das Problem des Machtmissbrauchs. Aufgrund dieses umfassenden Entwurfs ist Gregor als ein Wegbereiter der mittelalterlichen Kirchenherrschaft zu sehen.

Im zweiten Teil ihrer Studie versucht F. die Bedeutung der R. speziell für die karolingische Kirchenreform herauszuarbeiten. Die Rezeption der R. geschieht einmal durch Motti, welche in Sentenzensammlungen eingebaut werden – wie etwa bei Isidor von Sevilla, Taio von Saragossa und beim Defensor von Ligugé. Auch bei kirchlichen Reformkonzepten ist die R. im Hintergrund ständig präsent: Bonifatius' Kirchenpolitik referiert auf sie. Die R. wird überhaupt als Handbuch eines Kirchenvaters besonders geschätzt, stets zur Lektüre empfohlen und ragt damit aus der Masse patristischer Literatur heraus. Angesichts der Normativität des Kirchenrechts bleibt der Einfluss der R. freilich auch begrenzt, wie man etwa anhand Alkuins *Admonitio Generalis* sehen kann. Die Konzilien der Zeit beziehen sich durchaus auf die R. – allerdings öfters durch Anknüpfungen an Leitideen und den Geist der R. als durch wörtliche Zitate. Mit Recht bringt das bekannte Motto „Was die Benediktsregel dem Mönch, das ist die Pastoralregel dem Bischof“ die Bedeutung der R. auf den Punkt. Die karolingische Rezeption der R. hat bei genauem Hinsehen aber durchaus neue Akzente gesetzt: Es geht nicht mehr, wie zu Gregors Zeiten, um eine Verbindung der weltlichen und geistlichen Rolle des Bischofs sondern eher um eine Abhebung und genaue Profilierung der reli-

giösen Funktion dieses Amtes. Danach analysiert F. die Spuren der R. in der Spiegelliteratur, nämlich bei Alkuin, Smaragd von Mihiels, Jonas von Orléans, Dhuodas, Sedulius Scottus und Hinkmar von Reims. Auch hier lässt sich Gregors Bedeutung für die Reflexion auf die Kompetenz von Führungspersonen nicht so sehr an wörtlichen Zitaten ermessen – sie ist eher schmal und in Fürsten- und Königsspiegeln besonders spärlich. Die Pastoralregel hat vor allem durch Motti, Schlüsselbegriffe und Leitideen fortgewirkt und so auch die politische Theorie seit der Karolingerzeit beeinflusst, wie F. abschließend andeutet.

Mit ihrer Textanalyse und historischen Einordnung ist F. ein ausgewogenes Gesamtportrait gelungen. Die Stärke der Arbeit liegt darin, dass sie (relativ vorsichtige) Interpretationen auf der Basis einer detaillierten Textarbeit unter Berücksichtigung der neueren Forschungsliteratur gewinnt. Die Analyse der karolingischen Rezeption ist besonders anregend und lädt zur weiteren Erforschung der Wirkungsgeschichte bis zum Tridentinum ein. Dafür hat F. sowohl ein Fundament wie eine Messlatte gelegt.

Wien

Karl Steinmetz

Hill, Charles E.: *From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum*, = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT) 186, Tübingen (Mohr Siebeck) 2006, 207 S., ISBN 978-3-16-148699-9.

Das englischsprachige Buch des Professors für Neues Testament am Reformed Theological Seminary in Orlando/Florida baut in zwei Teilen zwei frühere eigene Studien mit folgenden Grundthesen aus: a) Polycarp (69–156 n. Chr.), Bischof von Smyrna, wird als der anonyme Presbyter aus Irenäus, *Adversus Haereses* 4.27–32 identifiziert, b) Polycarp ist auch der Autor des *Briefs an Diognet* (*Ad Diognetum*), wobei Hill der zweiten These explizit „not ... the same degree of certainty“ (S. 97) („probability“, 3) zuweist wie der ersten („treated as a certainty“, S. 3). Auch sind beide Thesen nicht neu (u. a. P.F. Beatrice 1990), – sehr wohl aber die Intensität und Stringenz ihrer Begründung, wobei These 1 auch den Rezensenten eher zu überzeugen vermag. Jedenfalls werfen die Thesen ein weiteres Licht auf die Bedeutung Polycarps als wichtig(st)en Kirchenvater Kleinasiens im 2. Jhdt. (vgl. *MartPol* 12,2), als Schriftausleger und Anti-Häretiker (S. 31). – Wie nun wird die These begründet, dass Polycarp von Smyrnas (anti-marcionitisches) „oral teaching“ (S. 2) zu guten

Teilen anonym bei seinem Schüler Irenäus von Lyon in AH 4.27–32 aufzufinden sei? Die Beweislast tragen vor allem vom Autor zusammengestellte Inhalts-Übereinstimmungen zwischen dem anonymen apostolischen Presbyter AH 4.27–32 und dem, was Irenäus andernorts über Polycarp berichtet: apostolische Schülerschaft (AH 4.27.1 vgl. AH 3.3.4/Eus. h. e. 5.20.6f), anti-marcionitische Lehre (vgl. AH 3.3.4), persönliche Erfahrung (AH 4.32.1 vgl. Eus. h. e. 5.20.4–8, Florinus) und insbesondere die Übereinstimmungen zwischen AH 1.23–27 (Häresie-Katalog) und AH 4.27–32 (S. 24–36). – Gegen die Identifikation des anonymen apostolischen Presbyters in AH 4.27–32 mit Polycarp aber stellt sich die Frage: Warum sollte Irenäus den Namen seines Gewährsmanns Polycarp verschwiegen haben? Hill entkräftet: a) Irenäus zitiert auch sonst kirchliche Autoritäten anonym, b) den Presbytern muss wegen ihrer apostolischen Sukzession, nicht wegen ihres Namens gehorcht werden, c) hinter AH 4.27–32 haben die Rezipienten wegen weiterer Korrespondenz (z. B. Florinus) sowieso Polycarp gesehen. – Im Hauptteil von Teil 1 kommentiert Hill dann die jetzt Polycarp zugeschriebenen anti-marcionitischen Fragmente aus AH 4.27–32 (S. 37–71), bevor er im abschließenden 3. Teil die Konsequenzen aus der Identifikation mit Polycarp und der Interpretation der Fragmente zieht, a) hinsichtlich Irenäus: intensives persönliches Verhältnis zu Polycarp, um 150 n. Chr. ist das marcionitische Problem virulent, b) hinsichtlich Polycarp: Polycarp ist als Apostolischer Vater auch Häresiologe, der „anti-marcionite training“ (S. 82) gibt, besonders auch als Schriftausleger des Alten Testaments „against Marcionism“ (S. 85), c) hinsichtlich Marcion: Marcion hat keinen gütigen und gerechten Gott gelehrt (gegen Harnack), sondern einen niederen, bösen Schöpfergott von einem höheren, guten Gott unterschieden. – In Teil 2 sieht Hill – mit von ihm eingeräumter geringerer Evidenz – Polycarp auch als Autor von *Ad Diognetum* mit der Begründung: Diogn fügt sich exzellent zu Situation und Erfahrung Polycarps, auch hinsichtlich Martyrium Polycarpi. Hier sind die Verhältnisse allerdings deutlich komplexer, nicht nur wegen der Differenzierung zwischen Diogn 1–10 und 11–12, die Hill aber für überzogen hält („original unity of the work“, S. 127); auch Datierung (Hill favorisiert eine Frühdatierung ca. 130–155 n. Chr.) und Form bzw. Charakter von Diogn sind ausgesprochen umstritten. Hill sieht in Diogn keinen Brief, sondern „the transcript of an oral address“ mit „apologetic character“ (S. 101), – beides verweise auf Polycarp: Polycarp war der Sprecher, Diognet der Hörer (Kap. 5): „the *ad Diogne-*

tum appears to be just the sort of address we might imagine Polycarp to have given before an official who had expressed an interest in 'learning the religion of the Christians' (ad Diogn. 1.1)" (S. 133). Hill selbst aber räumt ein, wie vage solche Überlegungen bleiben, zumal Polycarps Brief an die Philipper sich deutlich vom rhetorischen Niveau *Ad Diognetum* unterscheidet (S. 136). Korrespondenzen ergeben sich denn auch mehr mit dem *Martyrium Polycarpi*, das deutliche Bezüge zu *Ad Diognetum* aufweist (S. 141 ff): Hill stellt sich

Ad Diognetum als mündliche (kein Brief!) Darstellung dessen vor, was Polycarp vor dem Prokonsul Statius Quadratus (MartPol 10,1–2) ausgeführt haben könnte (S. 168). Hier aber und auch andernorts unterliegt Hill einem historischen Missverständnis des MartPol, das der Rezensent nicht teilt, und das z. B. die liturgisch geprägten Motive in MartPol 14 und die Parallelen in *Ad Diognetum* nicht hinreichend würdigt (S. 141–147).

Ludwigsburg

Gerd Buschmann

Mittelalter

Lutterbach, Hubertus: *Bonifatius – mit Axt und Evangelium*. Eine Biographie in Briefen, Freiburg, Verlag Herder, 2004, 2. Auflage 2005, 334 S., 22 Abb. u. Ktn., gebunden, ISBN 3-451-28509-6.

Im Jahr 2004 jährte sich der Todestag des hl. Bonifatius zum 1250. Mal – Grund genug ihm in Fulda eine Ausstellung zu widmen. Daneben fanden wissenschaftliche Kolloquien in Fulda und Mainz statt, und Lutz von Padberg legte eine kleine Bonifatiusbiographie vor. Auch Hubertus Lutterbach näherte sich dem Leben des Missionars und bediente sich dazu der Methode des in den Literaturwissenschaften der Vereinigten Staaten entwickelten *Creative Writing*. Um diesen Ansatz für die Geschichtswissenschaft zu rechtfertigen, beruft sich der Autor auf Johannes Frieds Kritik am Quellenbegriff der Geschichtswissenschaft sowie dessen Plädoyer für die Phantasie als notwendige Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens und fährt dann fort: „Eben dieser Grundintention historischen Arbeitens, nämlich der Konstruktion einer Verstehensbrücke zwischen der eigenen Gegenwart und der fremden Welt der historischen Überlieferung, vermag das ‚Creative Writing‘ zu dienen; denn diese Technik hilft dem Schreibenden, seine aktuelle Lebensumwelt zu reflektieren und eben diese raum- und zeitbedingte Gegenwart unter weiterem Rückbezug auf die historischen Hintergrundkenntnisse bewußt in die abwägende Ausdeutung der ihm vorliegenden ‚Quelle‘ mit einzubringen, um so die sprachlich eingetrocknete ‚Quelle‘ mit Hilfe sprudelnder Phantasie wieder zum Fließen zu bringen“

(S. 278). Die Voraussetzungen dafür schienen günstig, ist doch eine stattliche Briefsammlung aus der Feder des Bonifatius erhalten, die wohl als eine der hervorragendsten Quellen nicht nur für die Kirchen- und Missionsgeschichte des frühen Mittelalters gelten kann, sondern auch einmalige Einblicke in die damalige Lebenswirklichkeit sowie wichtige Informationen über die politischen Verhältnisse bietet. Freilich sind längst nicht alle Briefe von und an Bonifatius erhalten, was aus entsprechenden Bezugnahmen in den erhaltenen Texten hervorgeht. Lutterbach setzte sich daher zum Ziel, die fehlenden Schreiben fiktiv zu ergänzen, „um die Biographie des Missionars Bonifatius zu rekonstruieren und erlebbar zu machen“ (S. 8). Der Aufwand, der dafür zu treiben ist, vor allem aber auch raumökonomische Erwägungen, führen jedoch zwangsläufig zu entscheidenden inhaltlichen Einschränkungen, denn nur der Briefwechsel mit dem Papst wird mit Hilfe des *Creative Writing* „vervollständigt“. So hat Lutterbach für sein Buch von den über einhundert erhaltenen Schreiben lediglich rund ein Viertel ausgewählt und dann die Bezugsbriefe kreativ ergänzt. Hier ist bereits eine erste Einschränkung am Wert des Buches zu machen, denn der Austausch, den Bonifatius gerade mit anderen Briefpartnern pflegte, fällt damit fast vollständig unter den Tisch. Auch Entscheidungen des Verfassers bei der Textgestaltung sind nicht recht nachzuvollziehen: Er tut so, als ob erhaltene Briefe Anlagen oder Einfügungen seiner fiktiven Schreiben gewesen seien oder ergänzt überlieferte Briefe um Worte oder gar ganze Abschnitte. Dieses unnötige und bedenkliche

Verfahren ist zudem eine zusätzliche Fehlerquelle, denn z. B. auf S. 163 wurden nur wenige Worte eingefügt, der den Originalen vorbehaltene Fettdruck aber nicht wiederaufgenommen, so dass der Eindruck entsteht, sämtliche Abschnitte bis zum Schluss des Textes seien das Ergebnis des *Creative Writing*. Aber die erhaltenen Briefe wurden nicht nur ergänzt, sondern bisweilen auch gekürzt: Zum großen Leidwesen der Historiker sind die meisten der erhaltenen Bonifatius-Briefe undatiert. So scheint es dem Drang nach Vereinheitlichung geschuldet zu sein, dass Lutterbach auch noch auf die wenigen erhaltenen Datierungen verzichtet und sie in die Endnoten verbannt. Den meisten Lesern wird so entgehen, dass die Päpste damals ihre Briefe noch ganz selbstverständlich nach den byzantinischen Kaisern datierten und so die Zugehörigkeit Roms zum östlichen Kaiserreich anerkannten. Insgesamt erhebt der Autor den Anspruch „unter Rückgriff auf profunde historische Kenntnisse und die eigene sprudelnde Phantasie in schreiben-der Weise Verstehensbrücken aufzubauen“ (S. 274), dem er freilich nicht ganz gerecht werden kann. Dies gilt insbesondere für sein Bemühen, die historischen Hintergründe zu verdeutlichen. Über die politische Situation im Frankenreich um 720 spiegelt er vor, dass Bonifatius den Papst folgendermaßen informiert hätte: „Obwohl die Merowech-Anhänger nach wie vor das Königtum unter sich verteilen, sind im Osten längst zwei andere Geschlechter – die Gefolgsleute des um 640 gestorbenen Bischofs Arnulf von Metz und die Anhänger des gleichfalls 640 verschiedenen Pippin der Ältere (sic!) – zu beherrschenden Dynastien aufgestiegen“ (S. 39f.). Selten wurde ein einfacher Sachverhalt derart missverständlich dargestellt, denn dem Verfasser scheint der Unterschied zwischen Anhänger bzw. Gefolgsmann und Nachkomme nicht bewusst zu sein. Darüber hinaus waren die Nachfahren Pippins des Älteren im sogenannten Mannesstamm längst ausgestorben; da aber seine Tochter den Sohn Arnulfs geheiratet hatte, hatten die beiden ‚Dynastien‘ sich lange vor 720 zu einer einzigen vereinigt. Diese, die frühen Karolinger, spricht Lutterbach im übrigen als ‚Schattenkönige‘ an, während die übrige Forschung diese Bezeichnung den machtlosen Merowingern vorbehält.

Schließlich sei noch angemerkt, dass er nicht der erste ist, der sich über die verlorenen Briefe Gedanken gemacht hat. Michael Tangl, der die Briefsammlung edierte, hat eine (unkreative, aber zuverlässige) Liste der verlorenen Schreiben und ihrer Inhalte erarbeitet. Außerdem sprechen die erhaltenen Briefe für sich: Die Bezüge werden klar und deutlich angesprochen, so dass das *Creative Writing* zu mancher

Redundanz führt. Auf der anderen Seite werden von Lutterbach auch Dinge erschlossen, die von den erhaltenen Briefen nicht gedeckt sind: So heißt es in einem „kreativen“ Brief über einen von Bonifatius bekämpften Bischof, er sei „ein Freund fleischlichen Kontaktes mit Tieren“ gewesen (S. 155), obwohl es im erhaltenen Antwortschreiben des Papstes lediglich heißt, der Betreffende, habe „nach Deinen Worten noch andere und schändliche Dinge begangen“ (S. 161). Zu Lasten solch phantasievoller Zutaten bleibt ein wichtiger Aspekt außen vor: Ein mittelalterlicher Briefschreiber vertraute dem Pergament nicht alle wichtigen Informationen an, sondern gab dem Boten aus Gründen der Geheimhaltung auch Nachrichten mit auf den Weg, die dieser dem Adressaten mündlich zu übermitteln hatte. Insofern sind Briefe also nie allein zu betrachten, und man sollte nicht den Eindruck erwecken, damals habe ein Briefschreiber tatsächlich alles, was er für mittelsenswert hielt, schriftlich niedergelegt. Insofern passen die Methode des *Creative Writing* und die Korrespondenz des Bonifatius nicht recht zusammen. Daher sei der am frühen Mittelalter und seiner Missions- und Alltagsgeschichte interessierte Leser weiterhin auf die zweisprachige Ausgabe von Reinhold Rau verwiesen, denn die Briefe des Bonifatius sind für sich allein schon aussagekräftig genug und bedürfen keiner fiktiven Ergänzungen.

Bonn

Matthias Becher

Pokorny, Rudolf (Bearb.) unter Mitwirkung von Veronika Lukas: *Capitula Episcoporum*. 4. Teil, Monumenta Germaniae Historica. Capitula Episcoporum tomus IV, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005, 251 S., Geb., 3-7752-5461-7.

Bei kaum einer anderen Edition sind im Laufe der Publikation so viele Fortschritte erzielt worden wie bei der sich über mehr als 20 Jahre erstreckenden Herausgabe der karolingischen Bischofskapitularen. Nach der Übernahme der Edition durch Rudolf Pokorny wurde das Terrain „gänzlich neu vermessen“ (S. 4). Es ist also mehr als gerechtfertigt, wenn im letzten abschließenden Band ergänzende Hinweise zu den anderen drei Bänden aufgenommen worden sind. In vielen Einzelfragen ist Pokorny zu einer Neubewertung der Quellen gelangt. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, dass die Zuschreibung des ersten Kapitulars Ghärbalds von Lüttich und des zweiten Kapitulars Theodulfs von Orléans mit guten Gründen in Zweifel gezogen wird. In seiner Einleitung bemüht sich Pokorny auch um einen neuen Gesamtüberblick über die

„Textgattung Capitula episcoporum“. Trotz der Heterogenität der einzelnen Werke entscheidet er sich für eine subtile Gliederung der Textgattung. So unterscheidet er unmittelbare, mittelbare, mahnende und erfragende sowie Laien-, Mittelinstanz- und Priesterkapitularen. Diese Systematik ist nicht immer überzeugend. Im konkreten Fall vermischen sich oftmals die Charakteristika. Die Existenz von Laienkapitularen erscheint mir zweifelhaft; das einzige von ihm angeführte Beispiel eines unmittelbar an die Laien gerichteten Kapitulars (*Capitula Bavarica*) kann nicht überzeugen. Die Bischöfe richteten sich mit ihren Gesetzen durchgehend an den Klerus ihrer Diözese. Zur Diskussion regt ferner Pokornys Deutung der Ursprünge der Gattung an. Er schreibt: „Die Bischofskapitularen sind Ausfluß des Verordnungsbannes des Bischofs, in dem dieser unter den Bedingungen germanisch geprägten Kirchenrechts sein überkommenes ausschließliches Gesetzgebungsrecht für seine Diözese behauptet“. Problematisch ist an dieser Aussage erstens das Wort „Verordnungsbann“. Dass der Bischof wie der König Banngewalt in Anspruch nahm, ist erst aus dem Ende des 9. Jahrhunderts belegt. Zweitens ist unklar, warum den Bischofskapitularen eine „germanische Prägung“ attestiert wird, wenn doch gerade das quasi-monarchische Gesetzgebungsrecht des Bischofs im deutlichen Widerspruch zur deutsch-rechtlichen Rechtsfindungspraxis steht. Drittens verwischt der Verweis auf das „überkommene Recht“ die Tatsache, dass es vor 800 eine Gesetzgebung des Bischofs nur im Rahmen einer Synode gab, nicht aber getrennt davon. Im Zusammenhang mit dieser problematischen Definition steht eine andere These Pokornys. Danach sei die Entstehung der Gattung auf die Reform des Instituts der Königsboten im Jahr 802 zurückzuführen. Dem widerspricht jedoch der offenkundige Befund, dass die ersten Autoren von Bischofskapitularen (Theodulf, Ghärbald, Haito) nicht das Amt eines ständigen Königsboten innehatten. Mir erscheint es daher plausibler, die Entstehung der Gattung mit dem Aachener Kapitular Karls des Großen aus dem Jahr 802/03 in Zusammenhang zu bringen. Darin erteilte der Kaiser allen Bischöfen einen allgemeinen Inquisitionsauftrag über Klerus und Laien ihrer Diözese. Die Bischöfe mussten dann diesen Auftrag an den Pfarrklerus weitergeben und bedienten sich dafür desselben Mittels wie der König: der Abfassung von in Kapiteln gegliederter Texte. Eine Missatbefugnis war dafür nicht vonnöten. Anders als die Rekonstruktion der Entstehung kann Pokornys Darstellung der Entwicklung und des Niedergangs der Gattung durchweg überzeu-

gen. Für die allgemeine Geschichte der Karolingerzeit ist besonders die Konzentration der Bischofskapitularen in den königsnahen Diözesen des Westfrankenreichs zu vermerken. Neben der weitgehend auf neuen Ergebnissen beruhenden Einleitung Pokornys enthält der Band noch umfangreiche Register aller vier Bände. Sie sind eine unschätzbare Fundgrube für die dringlich weiterhin erforderliche Aufarbeitung der Bischofskapitularen.

Tübingen

Karl Ubl

Richert Pfau, Marianne, Stefan Johannes Morent: *Hildegard von Bingen*. Der Klang des Himmels (Europäische Komponistinnen, Bd. 1), Köln / Weimar / Wien 2005, Böhlau Verlag, 401 S., mit Audio-CD: Hildegard von Bingen, *Ordo Virtutum* – Fassung nach Scivias, Ensemble für Musik des Mittelalters, Leitung: Stefan Morent, 3-412-11504-5.

Nach der Literaturwissenschaft, Theologie und Medizingeschichte hat nun auch die Musikhistorie aufgehört, Hildegard von Bingen *stricto sensu* beim Wort zu nehmen mit ihrer Versicherung, sie sei ungelehrt (*indocta*). Damit ist auch für diese Disziplin das große Hindernis einer angemessenen Werkerschließung, Hildegard als isolierten Ausnahmefall, als „eratischen Block“ (Dinzelbacher, Vision, 1981) zu sehen, beseitigt, so dass die Analyse der musikalischen Hildegard-Werke im historischen Kontext – so lautete explizit das Programm der Bingerer Tagung zum 900. Todestag der Visionärin: 'Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld' 1998 (publiziert Mainz 2000) – uneingeschränkt fortgesetzt werden kann. Denn in diese Forschungsrichtung stellt sich der vorliegende Band, der von zwei Musikwissenschaftlern verfasst und gleichsam aus einer transatlantischen Kooperation zwischen der Universität Tübingen und der University of San Diego / Kalifornien hervorgegangen ist. (Die Arbeitsergebnisse der Musikhistoriker des genannten Kongresses, auf die sich die Autoren beziehen, befinden sich noch im Druck, hrg. von Wulf Arlt.)

Die wissenschaftliche Anschlussfähigkeit des Bandes wird jedoch dadurch etwas eingeschränkt, dass der Forschungsstand nur unzureichend dokumentiert wird (mit rudimentären Anmerkungen auf knapp 5 S. gegenüber 318 S. Darstellung) – das sind offenbar Vorgaben der Reihe. Ein expliziter Bezug zu vorausgehenden Arbeiten – etwa Barbara Stühlmeyers 'Die Gesänge der Hildegard von Bingen. Eine musikologische, theologische und kulturhistorische Untersuchung' (2003), die

unter derselben Zielsetzung auch im Untersuchungsgang deutliche Parallelen aufweist – wird infolgedessen nicht hergestellt: ein Manko für den Benutzer des Buchs.

In dreizehn Kapiteln werden jedoch die spezifischen Probleme von Hildegards Musiktheorie und -praxis gründlich behandelt. Nach einer vorwiegend biographischen Einführung (Kap. 2) führen die folgenden Untersuchungen (Kap. 3–5) zu einem Überblick über Hildegards musikalisches Werk und zur Frage nach seinen Funktionen im Hinblick auf die mittelalterliche Vorstellung von der himmlischen Hierarchie einerseits und zur materiellen Überlieferung der Carmina andererseits, wozu auch die Notation gehört, die Überführung des von der Visionärin als *visio* und *auditio* beschriebenen Inspirations- und Ausformulierungsprozesses bis zur schriftlichen Fixierung, an dem Helfer aus ihrem Konvent beteiligt waren.

Der nächste Hauptteil (Kap. 6–10) präsentiert die Analyse ausgewählter Gesänge und Stücke aus dem musikalischen Œuvre, und zwar besonders unter dem Aspekt des Außergewöhnlichen, Innovativen, etwa der Transformation der traditionellen Modi, wie auch des spannungsreichen Verhältnisses von Text und Musik.

Das entgegengesetzte Ziel wird im nächsten Schritt verfolgt: im Vergleich mit dem sonstigen Repertoire der Musik des 12. Jahrhunderts werden Hildegards Carmina am Beispiel der Ursula-Gesänge überprüft und in ihrer zeittypischen Faktur (auch in einer genaueren liturgischen Funktion) erläutert (Kap. 11), während der Schlussteil der Untersuchung den theoretischen und theologischen Horizont von Hildegards musikalischem Schaffen ausleuchtet (Kap. 12–13): Zum einen wird noch einmal im Detail erörtert, wie Hildegards Behauptung ihrer 'Ungelehrtheit' auf dem Gebiet der Musik verstanden werden kann und wie sie im Hinblick auf die *cantatores*, Musiker, die seit dem 11. Jahrhundert Praxis und Theorie der Musik verbunden haben, zu bewerten ist; zum anderen wird Hildegards Musikkonzeption auf einer Metaebene diskutiert: anhand der Interpretation solcher Belege aus dem Werk, die die Stellung der Musik in der göttlichen Weltordnung und ihre Funktion für das menschliche Heil, die Seele des Menschen thematisieren, die als originär musikalisch (*anima symphonialis*) begriffen wird.

Als besonders gelungen sind neben den Einzelinterpretationen in Kapitel 6–9 hervorzuheben: die Analyse des *Ordo Virtutum* und der Ursula-Gesänge sowie der vorsichtige Anschluss an die Musiktheorie um 1100 (Kap. 10–12). Insofern haben die Autoren

das anvisierte Ziel erreicht, nämlich möglichst deutlich Hildegards Anknüpfung an die zeitgenössische Musikentwicklung herauszustellen. In der Theorie wird (wie bei Stühlmeyer, s. oben) Johannes' (Affligemensis, früher Cotto) *De musica cum tonario* als maßgeblicher, verwandte Verfahren empfehlender Traktat herausgestellt (mit den Vorgängern Hermannus Contractus, Wilhelm von Hirsau, Aribio, deren Kenntnis auch durch konkrete Hinweise auf die Überlieferungswege wahrscheinlich gemacht werden kann).

Grundthema der Erörterungen bleibt also – wie in anderen Bereichen der Hildegard-Forschung – die Spannung zwischen Tradition und Originalität im Werk Hildegards.

Dem Buch ist eine CD beigegeben, die den *Ordo Virtutum* in der Scivias-Fassung nach der Konzeption von Stefan Johannes Morent mit bemerkenswerten neuen Akzenten präsentiert. Die Qualität der Abbildungen ist leider wenig befriedigend.

Münster

Christel Meier

Georges, Tobias: *Quam nos divinitatem nominare consuevimus*. Die theologische Ethik des Peter Abaelard (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16) Leipzig 2005, 334 S.

Die als theologische Dissertation an der Universität Halle-Wittenberg eingereichte Studie müht sich erstens um eine „Profilierung von Abaelards Denken aus theologischer Perspektive“ und fragt in einem zweiten Schritt nach der „Verwurzelung des ethischen Denkens Abaelards in seiner Zeit“. Das (leider unnötig kompliziert formulierte) theologische Profil seines Untersuchungsansatzes sieht der Vf. darin, „dass dem Denken Abaelards als denkerischer Bemühung um seinen christlichen Glauben, welche auf die Verstehensbemühung um Gott, seinen Willen und die Heilige Schrift konzentriert ist, nachgegangen wird“. Mit dieser Zielperspektive wertet der Vf. vier Schriften des hochmittelalterlichen Theologen aus: „Scito te ipsum“, „Collationes“, „Epistola VIII“ und „Expositio in Epistolam ad Romanos“.

Die Arbeit ist in fünf Hauptkapitel unterteilt. Auf das 1. Kap. „Methodik“, das die bereits genannten Zitate ausführt, folgt im 2. Kap. unter der Überschrift „Der historische Kontext“ eine Profilierung der abendländisch-hochmittelalterlichen Lebenswelt. Das 3. Kap. stellt „Abaelards für die ethische Thematik relevante[n] Schriften“ unter ausführlicher Berücksichtigung der Forschungsdiskussionen (Datierung, Autorschaft etc. der Schriften) detailliert vor, um die vier Werke abschließend

jeweils auf ihre Relevanz für die Ethik Abaelards hin auszuwerten. Das 4. Kap. trägt die Einzelaspekte aus dem vorangegangenen Kapitel systematisch zusammen („Theologische Ethik bei Abaelard“), bevor das 5. Kap. entsprechend der Überschrift „Abaelards theologische Ethik in ihrer Zeit“ abschließend kurz zusammenfasst.

Im Ergebnis stellt die eher schwer lesbare und durch eine Überfülle von Fußnoten geprägte Arbeit heraus, dass „sich in weiten Teilen der ethischen Theorie Abaelards Anklänge an oder sogar deutliche Übereinstimmungen mit seinen Zeitgenossen“ finden. Abaelard sei „mit dieser Theorie also sehr deutlich in seine Zeit eingebettet“. Das Herausragende in Abaelards Ethik sieht der Vf. dagegen vor allem in der „explizit ausgeführten konzeptionellen Fassung einer theologischen Ethik, die in ihrer Detailliertheit und Weite und zugleich Geschlossenheit einzigartig“ sei.

Wenn der Vf. als Resultat seiner Untersuchung bilanziert, dass Abaelards Ethik, nicht zuletzt seine „Sündenlehre, grundsätzlich weniger revolutionär und deutlicher in seiner Zeit verwurzelt sei, als dies häufig angenommen“ werde, dann stellt sich die Frage nach dem Maßstab hinter dieser Aussage. Gewiss trifft die Feststellung zu, wenn man entsprechende Vergleiche zieht beispielsweise zu den Denkern der Schule von Laon. Genau diese Gegenüberstellung wählt der Vf. Freilich verbietet es sich auch im Anschluss an seine Untersuchung, das hohe Reflexionsniveau derartiger zeitgenössischer Theologen- und Philosophenschulen wie selbstverständlich als repräsentativ für die gesamte religiös-theologische Wirklichkeit im 11. und 12. Jahrhundert anzusehen; denn tatsächlich stehen die vom Vf. herausgearbeiteten Charakteristika der Ethik Abaelards in Spannung beispielsweise zu Leittexten der (hoch-)mittelalterlichen Beichte oder zu zeitgenössischen Texten, die den klösterlichen Alltag zu regeln suchen (bzw. widerspiegeln). Anders gesagt: Wenn der Vf. aus der „Perspektive eines evangelischen Theologen“ sein erzieltes Ergebnis als Hinweis darauf empfiehlt, dass das Mittelalter gar nicht so finster gewesen sei wie protestantischerseits bislang angenommen, dann dürfte sich das von ihm angeratene „verstärkte Bemühen von Seiten evangelischer Theologie um die Ethik des 12. Jahrhunderts“ nicht auf die hohe Reflexionstheologie begrenzen, sondern müsste möglichst die basale Religiosität des Hochmittelalters, wie diese eben auch auf die zeitgenössische Ethik eingewirkt hat, in die Untersuchung einbeziehen.

Kurzum: Die vorgelegte Analyse der Ethik Abaelards verdient hohe Anerkennung, wohingegen die Einordnung des Forschungsergebnisses in den zeitgeschichtlichen Kontext

als fragwürdig gelten muss – nicht zuletzt aufgrund einer zwar als „theologiegeschichtlich“ gekennzeichneten, aber in ihren Möglichkeiten und Grenzen nirgends weiter reflektierten Methodik.

Essen

Hubertus Lutterbach

Rieger, Reinhold: *Contradictio*. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 133), Tübingen (Mohr Siebeck) 2005, 570 S., 3-16-148741-9.

Es scheint ein dem menschlichen Denken eingeschriebener Wunsch zu sein, Widersprüche und Inkonsistenzen zu vermeiden. Doch sobald der Mensch beginnt, auf sich selbst und sein Denken zu reflektieren, wird er erkennen, dass es sich in der Antinomie von Subjektivität und Objektivität bewegt. Auf der einen Seite muss man Widersprüche im Denken vermeiden, um nicht beliebig zu werden, auf der anderen Seite kommt man um Antinomien, die sich am Grund des erkennenden Subjekts befinden, nicht herum. „Die Erkenntnis ist erst dann objektiv, wenn sie subjektiv ist, und sie ist subjektiv, indem sie objektiv ist. Die Erkenntnis erreicht erst dann ihren Gegenstand, wenn sie ihn in das erkennende Subjekt aufnimmt, das erkennende Subjekt hat aber nur dann Erkenntnis, wenn es sich auf einen Gegenstand außerhalb seiner selbst bezieht“ (3). Diese paradoxe Situation muss akzeptiert werden. In der Theologie stellt sich das Problem nach Widersprüchen verschärft, denkt man etwa an die Trinitätslehre (Einheit – Dreiheit), die Christologie (zwei Naturen – eine Person) oder die Gnadenlehre (menschliche Freiheit – göttliche Vorsehung). Damit ist sogleich ihr Anspruch, Wissenschaft zu sein, befragt, da letztere Widerspruchsfreiheit voraussetzt. Dass viele Theologen sich mit diesen Paradoxen nicht vorschnell zufrieden gaben, macht die überaus material-, detail- und kenntnisreiche theologiegeschichtliche Studie des Autors deutlich. Sie schlägt einen Bogen theologischer Reflexion von 500 bis 1500, von der Spätantike (Augustinus, Boethius) bis ins ausgehende Spätmittelalter (Cusanus). Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Epoche vom 12.–14. Jh., der Zeit der Scholastik.

Die Arbeit entfaltet das Problem nach der Einleitung (1–39) in zwei großen, vom Umfang her ungleichgewichtigen Teilen: einem formal-theoretischen, der die Theorien des Widerspruchs darstellt (41–379), und einem inhaltlich-konkreten, der die erarbeiteten Theorien auf materiale Fragen der Theologie anwendet (381–535). Abgerundet wird die Studie mit einem kurzen Ergebniskapitel (537–541), ei-

nem ausführlichen Quellen- (543–551) und Literaturverzeichnis (553–557), einem Namen- und Quellen- (559–562) sowie einem Sachregister (563–570).

Um der Frage nach den Widersprüchen in der Theologie zuleibe zu rücken, lege sich – so Rieger – die scholastische Methode besonders nahe, da sie ein Instrumentarium für den Umgang mit Antinomien bereithielte. Das hindert ihn nicht, in der Einleitung auf die Diskussion des Themas in der Theologie des 20. Jhs zu verweisen. Als Pars pro toto sei die Kontroverse zwischen Heinrich Scholz (Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit) und Karl Barth (keine Festlegung auf dieses Postulat) genannt. Hier werden auch erste systematische Entscheidungen getroffen. Rieger setzt stark vereinfachend einer von ihm sog. „Theologie der Verkündigung“ eine „Theologie als Wissenschaft“ entgegen, wobei er klar für den zweiten Typ optiert, da die Erstgenannte als inkonsistent erscheine und sich einer logischen Rechenschaft entziehe (7). Er dagegen macht die Theologie als Wissenschaft stark, die eine historische und analytische Reflexion der Religion sei, während Theologen vom Typ eines Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux oder K. Barth für eine Theologie stünden, die ein reflexiver Vollzug der Religion sei. Ob er mit dieser schematischen Einordnung den Genannten gerecht wird?

Methodisch strukturiert Rieger seinen Durchgang durch die Theologiegeschichte des MA empirisch-systematisch und inhaltlich, d.h., er befragt die Zeugen zu den jeweiligen Aspekten. Der Preis, den dafür zu bezahlen er sich bereit findet, ist ein Verzicht auf die Entwicklung eines Autors im Blick auf eine spezifische Frage. Seine Methode kosten ihn allerdings auch einen bisweilen enzyklopädischen Stil und teils ermüdende Wiederholungen. Straffung und Übersicht wären der Sache manchmal dienlicher gewesen. Spannend wird es bei den verwendeten Quellen, die eine profunde Kenntnis der spätantiken und mittelalterlichen Autoren sichtbar werden lassen. Es kommen nicht nur verschiedenste Quellengattungen zur Sprache, sondern auch zahlreiche Autoren, die theologisch heute kaum wahrgenommen werden.

Der erste Hauptteil entfaltet in fünf Kapiteln die Theorien des Widerspruchs: Logische (41–197), ontologische (197–256) und theologische (257–336) Methoden des Umgangs mit Widersprüchen (337–370) und durch den Widerspruch bedingte Gattungen der Wissenschaft (371–380). Auf dem Hintergrund gegenwärtiger Debatten zwischen Christentum und Islam erstaunt immer wieder das starke Bestreben theologischer Denker, Glaube und Vernunft in Übereinstimmung zu bringen und

dem Gläubigen nicht oder zumindest nicht voreilig ein *sacrificium intellectus* abzuverlangen.

Im zweiten Hauptteil kommt „Fleisch auf die Rippen“ des theoretischen Gestells. Endlich, mag es manchem Leser entfahren. Denn zum besseren Verständnis der Theorien wären dann und wann Konkretionen am Ort hilfreich gewesen. Hier werden nun die eingetragenen Koordinaten nachgezeichnet, so dass sich eine anschauliche Kurve in zwei Kapiteln ergibt: Anwendung der Methoden (381–434), Theologische Antinomien (435–536).

Nach der breiten und sehr kompetenten Darstellung des Umgangs mit dem Widerspruch in der Theologie von 500–1500 nehmen sich die Ergebnisse etwas schmal aus. Dass eine neuplatonisch geprägte Theologie (zu nennen wäre hier die patristisch-monastische) sich mit Widersprüchen leichter tut, da sie z. B. im Blick auf Antinomien in der Schrift das Instrument des mehrfachen Schriftsinnes besitze, wohingegen die Scholastik sich um Konsistenz, Analyse und Lösung von Widersprüchen sowie Eindeutigkeit der Begriffe bemühe, ist keine neue Erkenntnis. Die zweite Einsicht, mit der der Leser entlassen wird: Theologie wird, wenn sie sich auf die Kategorien theoretischer Konsistenzreflexion einlässt, antinomisch, da sie durch die Übernahme der allgemeinen Wissenschaftslogik viele ihrer Antinomien selbst produziere. Gegenständen würden Eigenschaften zugeschrieben, die miteinander logisch unverträglich sind. „Es entsteht das Paradox, dass je stärker die Theologie sich bemüht, Konsistenz zu erzeugen und Inkonsistenz abzubauen, desto stärker das Anwachsen der Inkonsistenz wird“ (541). Das Bemühen um Konsistenz führe geradezu in die Aporie hinein. Dieses Vorgehen allerdings hält Rieger für alternativlos: „Sie [sc. die Theologie] müsste entweder diese Kategorien aufgeben und dann auch auf die Vergewisserung der Konsistenz und die Wissenschaftlichkeit ihres Umgangs mit dem Gegenstand verzichten oder ihren Gegenstand selbst aufgeben und dann auf das wissenschaftliche Reden über Gott verzichten“ (541). So schließt sich der Kreis zu dem in der Einleitung aufgestellten Plädoyer für eine Theologie als Wissenschaft gegen eine Theologie als Verkündigung.

Der Gewinn der Studie liegt wohl in erster Linie in der breit angelegten systematischen Darstellung des Widerspruchproblems im Mittelalter, die einzigartig sein dürfte. Von ihr können sowohl Fundamentaltheologen als auch Dogmatiker in großem Maße profitieren. Die scholastische Methode und deren Anwendung auf Fragen der Theologie im Spiegel einer großen „Wolke der Zeugen“ führt einmal mehr die überragende Denkbemühung der

theologischen Ahnen vor Augen. Die gelehrte Studie kann über ihren theologiegeschichtlichen Ertrag hinaus Anstoß sein, die Ernsthaftigkeit des Fragens und Denkens innerhalb der Theologie unserer Tage neu einzuüben und ihr Selbstverständnis, ihre Methoden und Ziele auf der Folie geschichtlicher Erfahrung zu befragen.

Der Anspruch, Theologie als Wissenschaft betreiben zu wollen und damit die Diskursfähigkeit zu anderen Disziplinen zu wahren, ist für Rieger alternativlos. Dem ist zuzustimmen. Die Entgegensetzung einer „Theologie der Verkündigung“ als unwissenschaftlich erscheint demgegenüber etwas forsch. Auch wären die Kosten eines solchen Dualismus zwischen pietas und eruditio, gelebtem und gelehrtem Glauben in Rechnung zu stellen. Das Fehlen von Hinweisen auf den Hintergrund der behandelten Theologen spricht hier eine eigene Sprache. Dass Theologie und Biographie bzw. Lebensstil miteinander in Wechselwirkung stehen, hat die Studie nicht im Blick. Sie bleibt aber ein wertvoller Beitrag zur theologiehistorischen Forschung, den man zurate ziehen kann, wenn einem das Aporetische der Theologie zur Frage geworden ist.

München

Dominik Terstrief SJ

Riebe, Alexandra: Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274), Wiesbaden: Harassowitz 2005. 352 S. = Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8. ISBN 3-447-05177-9.

In der evangelischen Theologie ist ein bemerkenswertes Interesse an den Gründen und Hintergründen der west-östlichen Kirchenspaltung zu beobachten: Nur kurz nach Erscheinen der großen Arbeiten von Bernd Oberdorfer (2001) und Peter Gemeinhardt (2002) zur Filioque-Kontroverse hat Alexandra Riebe im Wintersemester 2003/4 die hier anzuzeigende Arbeit, betreut von Dorothea Wendebourg, als Dissertation vorgelegt. Sie nimmt die Kirchenunion von 1274 aus der Perspektive ihres wichtigsten ostkirchlichen Propagandisten Johannes XI. Bekkos in den Blick, über den bislang nur zwei – sehr kritische – Monographien in griechischer Sprache existierten. Rs Grundthese lautet, dass Bekkos unter Wahrung eines klaren ekklesiologischen Vorranges der Ostkirche sich das Filioque aus innerer Überzeugung zu eigen gemacht hat.

Die Arbeit steigt nach einer Einleitung in die Thematik mit einem Überblick über das Verhältnis Konstantinopels zur Union von 1274 ein. R. stellt die Vorgeschichte seit der Zeit der

lateinischen Herrschaft über Konstantinopel 1204–1261 dar und charakterisiert die Politik Michaels VIII. Palaiologos, dessen Bereitschaft, sich westlichen Forderungen zu unterwerfen, sie als „ebenso kühnen wie klugen Akt“ deutet (87), da er Frieden für die griechische Kirche bewirkte. Seine harsche Politik zur Durchsetzung der Union deutet R. differenziert: Ihr Schwerpunkt habe auf der Durchsetzung dynastisch-politischer Interessen gelegen, nicht auf der theologischer Anliegen (93) – und gerade darin sieht R. die Bedingungen für den Freiraum, den der 1275 zum Patriarchen erhobene Bekkos nutzen konnte, um auch eine innere Bejahung der Union zu vertreten.

Im folgenden Kapitel stellt R. zunächst die Biographie des Bekkos vor, deren wichtigste Daten neben der Erhebung zum Patriarchen seine Resignation nach dem Tod Michaels und der damit verbundenen Wendung der Religionspolitik 1282 und sein Tod 1297 in der nach mehreren Prozessen gegen ihn verhängten Verbannung sind. Auf Grundlage einer nicht ganz einfachen Überlieferungssituation seiner Schriften sortiert R. dann die darin zu findenden Argumente für die Kirchenunion nach historischen, politisch-pragmatischen und (von ihm am ausführlichsten ausgebreitet) theologischen Aspekten. Grundlegendes theologisches Argument ist dabei der Nachweis der Konformität des Filioque mit der Vätertheologie, nicht nur hinsichtlich einzelner äußerer Belege, sondern auch hinsichtlich der theologischen Substantiierung, wobei das entscheidende Argument die Lehre, dass der Geist durch den Sohn vom Vater ausgehe, ist (167–171). So wird der wichtige Gedanke gewahrt, dass das Filioque nicht im Sinne einer zusätzlichen Ursache zu verstehen ist, sondern im Sinne essentieller Mittlerschaft. Die klare Darstellung von insgesamt 14 Argumenten, die R. sauber sortiert, rekonstruiert und in Beziehung zu den jeweils verwendeten Väterzitaten setzt, ist gerade für den nicht-byzantinistisch spezialisierten Leser von großem Nutzen (161–195). Ebenso ist es hilfreich, dass R. thematisch über die Frage nach dem Filioque hinausgeht, die bei Bekkos den breitesten Raum einnimmt. R. behandelt daneben auch seine Stellungnahmen zu liturgischen Fragen wie zum päpstlichen Primat. Differenziert beschreibt sie im Blick auf letztere Frage die unterschiedlichen Haltungen, die Bekkos je nachdem, ob er synodal agiert oder einzeln, einnimmt, und verweist auch darauf, dass seine deutlichsten Aussagen über eine Unterwerfung unter den Papst unter erkennbarem Druck entstanden sind – allerdings wertet sie diese Beobachtungen letztlich nur im Sinne einer am individuellen Denker orientierten Theologiegeschichte aus und macht so,

sicher zu Recht, deutlich, dass gerade die stark papstfahnen Aussagen Bekkos nicht seiner inneren Überzeugung entsprechen. Was diese möglicherweise in Spannung zu den Auffassungen des Theologen stehenden Aussagen aber in kirchenrechtlicher und -politischer Hinsicht für sein Agieren als Patriarch bedeuten, steht nicht im Vordergrund ihres Interesses. So trägt die Arbeit zu einem tatsächlichen historischen Verstehen des Vorgangs der Union und der Versuche ihrer Durchsetzung weniger bei, als möglich gewesen wäre.

Tatsächlich aber liegen Interesse und Verdienste der Arbeit woanders. In einem beeindruckenden dritten Kapitel stellt R. das theologische Profil von Bekkos dar. Hier gelingt es R. nun mit einer tiefen Kenntnis der nichtphotonischen Theologie in Byzanz, einerseits Abhängigkeiten Bekkos herauszuarbeiten, andererseits sein eigenes Profil zu schärfen, ihn jedenfalls in der östlichen Diskussion zu verorten; Berührungen mit der westlichen Theologie, vor allem dem Traktat *De haeresibus* von Hugo Eteriano, erscheinen demgegenüber marginal. Die in der Arbeit angestrebte eigenständige Würdigung des Bekkos jenseits der negativen oder positiven Fixierung auf seine Haltung zur westlichen Kirche gelingt durch diese Darlegungen voll auf. Bekkos wird so in den nächstliegenden Interpretationshorizont eingezeichnet: als Theologe, dessen geistig-geistliche Heimat in Konstantinopel liegt.

Die gründliche Arbeit findet nicht nur hierin einen beeindruckenden Höhepunkt, sondern hat auch einen interessanten Schluss: R., die im Forschungsblick beklagt hat, dass bislang „eine ausführliche, von orthodoxen oder katholischen Interessen unabhängige Darstellung“ des Bekkos fehlte (39), verortet Bekkos nun mit Hilfe evangelischer Terminologie. Dies ist eine konsequente Einzeichnung in den Horizont der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion, der auch darin seine Wirkung zeigt, dass R. immer wieder auch für die vortridentinische Kirche des Mittelalters den Begriff „römisch-katholisch“ verwendet. In ihrem Fazit sieht sie Bekkos als einen Theologen, der fest in seiner orthodoxen Tradition verankert ist, dabei aber eine Vorstellung vom Zusammengehen der Kirche entwickelt, die „am ehesten“ dem entspricht, „was heutzutage – jedenfalls im protestantischen Sprachgebrauch – in der Regel mit dem Begriff der ‚Kirchengemeinschaft‘ ausgedrückt wird“ (317). Die historische Untersuchung also mündet in eine Achse zwischen Orthodoxie und evangelischen ekklesiologischen Konzepten ein, die trotz ihres offenkundigen Anachronismus anregend ist.

Jena

Volker Leppin

Kejř, Jiří: Die Causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche. Mit einem Vorwort des Erzbischofs von Prag Miloslav Kardinal Vlk. Übersetzt aus dem Tschechischen von Walter Annuß. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2005, 216 S., ISBN 3-7917-1968-8.

Die divergierenden Meinungen über Hus, die bereits nach seinem Tod einsetzten und sich in der äußerst umfangreichen Hus-Forschung sowie in den Dichtungen über Hus widerspiegeln, waren vielfach geprägt durch den jeweiligen Zeitgeist, durch unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe und in der Vergangenheit besonders durch emotionale, auch nationale Interessen. Die unterschiedlichen Beurteilungen resultieren vor allem natürlich aus der z.T. lückenhaften und daher auslegbaren Quellenlage, die leicht zu Vermutungen verleitet hat. Kejř, der sich seit 1954 mit Hus beschäftigt, hat sich in dieser Publikation zum Ziel gesetzt, auf der Grundlage des kanonischen Rechts dem *Procedere* nachzugehen, das schließlich zur Verurteilung und seiner Vollstreckung am 6. Juli 1415 führte.

Schrittweise, unter Hinzuziehung des Quellenmaterials und der weit gefächerten Forschung, geht Kejř dem vielfach durch die koinzidierenden Umstände sich immer mehr verkomplizierenden Gang des Geschehens schon vor dem Konstanzer Konzil nach. Er beginnt mit dem Verbot der Schriften von John Wyclif in Prag, das in der Tat die Grundlage für die beginnende Eskalation der *causa Hus* bildet. Weitere Problemfelder schlossen sich an, etwa die Unruhen an der Universität, der über Hus verhängte Bann mit seinen Schwierigkeiten, seine Appellation an Christus, die Lage in Böhmen in theologischer und machtpolitischer Hinsicht, da Wenzel IV. als römisch-deutscher König abgesetzt wurde. Ferner wurden die Predigten in der Bethlehemkapelle, die als kirchlich sanktionierter gottesdienstlicher Ort angezweifelt wurde, zu einem weiteren Konfliktfeld. Erschwerend kamen im sog. abendländischen Schisma die Unklarheiten der päpstlichen Autorität hinzu, weil zum einen an Gregor XII. (1406–4. Juli 1415) trotz der Absetzung auf dem Konzil zu Pisa 1409 partiell festgehalten wurde, zum anderen Alexander V. in Pisa am 26. Juni 1409 zum neuen Papst gewählt wurde, der allerdings schon 1410 starb, so dass Johannes XXIII. in Bologna als Gegenpapst gewählt wurde, der dann nach seiner Gefangennahme auf dem Konzil in Konstanz am 29. Mai 1415 abgesetzt wurde. Die Akkumulation der in sich schon gravierenden Problemfelder schufen den Boden für ein sich wohl in Hus entladendes allseitiges Dilemma, das schließlich in dem

entscheidenden Ketzervorwurf gipfelte, ein Anhänger der Remanenzlehre zu sein.

Keř zeigt auf diesem Hintergrund im Prozess stufenweise zum einen die unwahren Zeugnisse gegen Hus auf, die wohl auch Bestechungsgelder nicht ausschlossen: angefangen von Michael de Causis 1411 und 1414 und dem englischen Magister Stockes, die Hus zu Unrecht diffamierten, er lehne die Transsubstantiationslehre ab und vertrete die Eucharistie *sub utraque specie*, was auch im Prozess der falschen Zeugenaussagen wiederholt wird, bis hin zu seinen vermeintlichen Fluchtabsichten aus Konstanz oder seinem vermeintlichen Reichtum, Aussagen, die das Klima der Verhandlung anheizten.

Aber auch Hus hat nicht gerade zur Entschärfung des Konflikts beigetragen. Keř weist an mehreren Beispielen nach, dass Hus bei einer anderen Verhaltensweise, wohl doch noch seine Verurteilung hätte verhindern können. Er zeigt, dass Hus das prozessuale kanonische Recht wohl gar nicht verstanden hatte. Seine Entschuldigung für seine Predigten trotz des verhängten Bannes, seine Rechtfertigung, nicht vor dem Gericht der Kurie erschienen zu sein, was sich nun in dem Vorwurf von Hus in Konstanz fortsetzte, keine förmliche Vorladung erhalten zu haben, die Berufung auf sein Übereinkommen mit dem Erzbischof Sinkos von 1411, was schon allein durch dessen Flucht nichtig war. Die Grundansicht von Hus, dem Gebot/Gesetz Christi zu folgen und sich damit, wie sich ja an seinen Überzeugungen nachweisen lässt, nicht uneingeschränkt dem vom Klerus getragenen kanonischen Recht zu beugen, hat ihn angesichts des Verlaufs der Anklage (Kerkerhaft, Verhöre u. a. m.) „zu immer radikaleren Standpunkten, ja schließlich zu unannehmbaren und aus der Sicht der damaligen Glaubenslehre unververtretbaren Positionen“ (S. 191) getrieben, so dass der relativ lange Prozess als ein sich bei beiden Parteien gegenseitiges Hochschaukeln von z. T. inakzeptablen Argumenten und angeblichen Beweismitteln nach der überzeugenden Darstellung des Verf. gelten kann.

Keř orientiert sich vornehmlich am kanonischen Prozessrecht, um aufzuzeigen, wo die Fehler der Kurie und die von Hus lagen, so dass er zu einem sehr ausgewogenen Urteil der Schuldzuweisung für beide Parteien kommt. Er konstatiert jedoch ausdrücklich, dass das reine prozessuale Recht in Konstanz nicht verletzt wurde.

Bei dieser Themenstellung hätte man sich vielleicht gewünscht, dass die fundamentalen Grundlagen des kanonischen Rechts (ihr Wesen) in dieser zerrissenen Zeit berücksichtigt worden wären, da sich hieraus für das Konstanzer Konzil eben nicht nur prozessual,

sondern auch in Hinsicht auf die Entscheidungsleitlinien des Kirchenrechts weitere Aspekte ergeben hätten (vgl. in diesem Zusammenhang die Appellation an Christus und der fehlende schlüssige Nachweis, dass Hus der Remanenzlehre anhing). Doch dies ist vielleicht einer weiteren Arbeit von Keř vorbehalten; das Vorwort von Miloslav Kardinal Vlk weist bereits den Weg.

Die Studie hat zweifellos eine ganze Reihe von strittigen Forschungsurteilen revidieren und relativieren können. Manche voreingenommene oder auf unzulänglicher Auslegung des lückenhaften Quellenmaterials basierende Aussagen konnten schlüssig und substantiiert konkretisiert werden, so dass die Hus-Forschung einen guten Schritt in Richtung sachlicher und neutraler Betrachtungsweise vorangekommen ist. Für den Leser ist auch hervorzuheben, dass der tschechischen Sekundärliteratur stets in Klammern die Titel in deutscher Sprache hinzugefügt wurden.

Leipzig

Petra Hörner

Holleger, Manfred: *Maximilian I. (1459–1519). Herrscher und Mensch einer Zeitenwende*, Urban Taschenbücher, Bd. 442, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2005, 324 S., Kart., 3-17-015557-X.

Die anzuzeigende Darstellung basiert nach Aussage des Verfassers „im Wesentlichen auf den Ergebnissen der fünfbandigen Biographie Maximilians von Hermann Wiesflecker“ (S. 12). Die Liste der darüber hinaus benutzten Literatur ist immer noch beeindruckend, darunter sage und schreibe 81 maschinenschriftliche Grazer Dissertationen. Die Darstellung selbst folgt in den ersten sechs Kapiteln meist chronologisch dem Lebenslauf Maximilians, von „Abstammung und Geburt 1459“ bis zu „Testament und Hinterlassenschaft“. Der Hauptakzent liegt jedoch auf der politischen Biographie des Erzherzogs, Herzogs, Königs und Kaisers. Im ersten Kapitel wird die Vielfalt, aber auch Oberflächlichkeit seiner Bildung und Ausbildung hervorgehoben, aber auch (schon) die Stilisierung seiner Jugendgeschichte durch die Hofhistoriographen. Mit der burgundischen Heirat trat Maximilian dann endgültig in die große Politik seiner Zeit ein. Das zweite Kapitel schildert ausführlich die politischen Verwicklungen rund um diese Heirat und besonders detailliert die kriegerischen Auseinandersetzungen, die schließlich zur Behauptung eines Teils Burgunds für das Haus Habsburg führten. Sehr deutlich wird in diesem Kapitel die selbständige Politik der burgundischen Stände mit durchaus geteilten Loyalitäten. Das „bur-

gundische Erlebnis“ Maximilians sieht der Verf. hauptsächlich in dem Vorbild, politische Ziele ohne Rücksicht auf wirtschaftliche Möglichkeiten zu verfolgen – was allerdings den Stil der meisten frühneuzeitlichen Herrscher prägte. Die Kapitel III und IV widmen sich, dem sich verändernden Schwerpunkt seiner Politik folgend, Maximilians Politik im Reich und in den Erblanden. Dabei wird ebenfalls die Selbständigkeit der niedereren Gewalten deutlich, die sich selbst als Gewalten aus eigenem Recht verstanden, nicht einfach als Untergebene Maximilians. Dadurch kam es zu Reibungen mit Maximilian, der seine Erbländer „bereits mehr als geschlossenes territoriales Gebiet sah“ (S. 83), also in neuzeitlicher Art als Raum, der zusammenfassend beherrscht werden musste, nicht als Personenverband. Seine erbländischen Reformen werden deshalb konsequent als Modernisierungsfortschritte beurteilt, zum Teil auch als Modell für das, was Maximilian auch im Reich anstrebte, wie die Einrichtung des Hofrats als eines obersten Gerichts. Im Reich selber scheiterte nach Ansicht des Verf. Maximilians Politik, weil er sich von den ständischen Reichsreformbestrebungen nicht die eigene Macht beschneiden lassen wollte und die Konfliktlösung durch Verhandeln nicht gelernt hatte. Gerade durch die Zusammenstellung sehr disparater Politikfelder entsteht dabei in diesem Kapitel der Eindruck, dass Maximilian vielleicht für die Kleinigkeiten der Politik überhaupt keinen Blick hatte. In der Italienpolitik suchte er nicht nur die Rechte des Reiches zu behaupten und selbstverständlich sich den Weg zur Kaiserkrone freizuhalten, sondern offenbar ebenso selbstverständlich sich die politische und militärische Basis für einen Türkenkrieg zu schaffen, der trotz des Scheiterns der Kreuzzüge immer noch als gemeinsame Aufgabe der Christenheit aufgefasst und zumindest als Propagandaschlagwort gebraucht werden konnte. Und das spanische Erbe für seinen Sohn Philipp und dann einen seiner Enkel zu sichern, war Maximilian so wichtig, dass er darüber lange Verhandlungen mit dem mit allen politischen Wassern gewaschenen Ferdinand von Aragon in Kauf nahm. Die zusammenfassende Würdigung des Lebenswerks Maximilians im sechsten Kapitel kommt – neben einer persönlichen Charakterisierung, die dem Rezensenten nicht zu beurteilen obliegt – zu dem Ergebnis, dass er politisch vor allem für die Konsolidierung seiner erbländischen Herrschaft viel geleistet und seiner Dynastie, dem Haus Habsburg, zielbewusst den Weg zur europäischen Geltung gebahnt hat. Darin mag man den eigentlichen Kern des „burgundischen Erlebnisses“ sehen. Maximilian wusste, welche Möglichkeiten ihm die

burgundische Heirat eröffnet hatte, und nutzte diese Möglichkeiten so weit aus, wie es ihm die verworrenen und labilen politischen Verhältnisse seiner Zeit gestatteten.

Berlin

Esther-Beate Körber

Schmid, Wolfgang, Embach, Michael: *Die Medulla Gestorum Treverensium des Johann Enen*. Ein Trierer Heiltumsdruck von 1514, Armarium Trevirens. Studien und Quellen zur Geschichte des Erzbistums Trier, Bd. 2, Trier, Porta Alba Verlag, 2004, 420 S., Geb., 3-933701-17-1.

Als „Heiliges Trier“ verstand sich die Stadt an der Mosel schon seit dem Hochmittelalter und mit der schwindenden Bedeutung der Stadt seit dem Spätmittelalter wuchs der Bedarf an Sinnstiftung durch Religion sogar noch. Einen Einblick in solche Sinnstiftungsprozesse vermittelt der vorliegende Band, in dem ein Autorenteam Trierer Germanisten, Historiker und Kunsthistoriker sich mit zwei Werken beschäftigt, die im Umfeld der ersten Hl.-Rock-Ausstellung des Jahres 1512 entstanden. Die volkssprachliche „Medulla“ erschien 1514 im Druck, ihre lateinische Bearbeitung als „Epitome“ 1517. Sie werden im vorliegenden Band jeweils im Faksimile wiedergegeben und damit erstmals wieder einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Der Trierer Weihbischof und Universitätsprofessor Johann Enen (ca. 1480–1519) war der Mann hinter den beiden Drucken und zugleich ein entscheidender Protagonist bei der frommen Inszenierung von 1512. Dadurch wird auch er zu einem durchgehenden Thema des Bandes, obwohl nur einer von insgesamt sechs Beiträgen eine biographische Annäherung vornimmt. Insoweit beide Werke in großem Umfang den so genannten Hl. Rock, seine Auffindung und den Modus seiner Präsentation beschreiben, sind sie einzuordnen in die Gattung der Heiltumsschriften. „Medulla“ und „Epitome“ bieten freilich weit mehr: sie enthalten eine groß angelegte Geschichte von Stadt und Bistum Trier sowie eine Topographie der „Sancta Treviris“, die eine umfassende Darstellung der in Trier aufbewahrten „Heiltümer“ beinhaltet. Dadurch werden die beiden Komponenten der Sinnstiftung deutlich: Geschichte (durch Rekurs auf das Alter und die altherwürdige Bedeutung Triers) und Sakralität (durch die Vielzahl besonders wertvoller Reliquien und sonstiger Heiltümer). Beide Werke veranschaulichen zusammen mit den übrigen Trierer Heiltumsschriften dieser Jahre (ca. 60 an der Zahl) auch die Medienrevolution des frühen 16. Jahrhunderts und den herausragenden Anteil, den „fromme

Stoffe“ daran hatten. Es ist ein ganz wesentliches Ergebnis dieses Bandes, die Linien aufzuzeigen, die das Trierer Ereignis von 1512 durch die Heiltumsschriften, die sämtlich außerhalb Triers gedruckt wurden, mit anderen Teilen des Reichs verbanden. Ein zweites sehr erhellendes Ergebnis steht damit in Zusammenhang: das Trierer Ereignis von 1512 sowie die Heiltumsdrucke weisen deutliche Berührungspunkte mit dem zeitgenössischen Humanismus auf. Ein Kreis humanistisch gebildeter Domherren stand hinter beiden Projekten und gelehrte Geistliche und Humanisten waren das anvisierte Publikum insbesondere der lateinischen „Epitome“. Damit erhalten frühere Beobachtungen Gabriela Signoris eine nachdrückliche Bestätigung: Es geht nicht an, einen allzu schroffen Gegensatz zwischen Humanisten und der gängigen damaligen Praxis der Heiligen- und Reliquienverehrung zu konstruieren. Unverkennbar stehen die beiden Werke wie ihr zentraler Bezugspunkt, der Hl. Rock, auch in politischen Kontexten, reichspolitischen wie territorialen. Sie dienten einer klerikalen Gruppe zur Selbstdarstellung und Geschichtskonstruktion, in der die „Bürger“ Triers kaum einen Platz haben und in der aktuelle Konflikte mit antikerikalen Komponenten gezielt ausgeblendet werden. Auffindung und Präsentation waren 1512 zugleich Teil einer Herrscherinszenierung und der politischen Ausmünzung frommer Praxis (Kaiser Maximilians Trierer Reichstag und die Türkenkreuzzugspläne etc.).

Die Autoren arbeiten in ihren sechs Beiträgen diese Elemente und viele weitere Details eindringlich und sehr gut nachvollziehbar heraus. Dadurch erhält der Abdruck beider Werke in Form eines Faksimiles gleichsam einen gediegenen Kommentar. Zwei Einschränkungen sind anzubringen. Es ist ausgesprochen schade, dass wohl im Blick auf einen größeren Verkaufserfolg die Ausstattung des Bandes mit einem wissenschaftlichen Apparat sowie einem Register unterblieb (die „Auswahlbibliographien“ bieten nur einen unbefriedigenden Ersatz). Zum anderen erscheint es mindestens diskussionswürdig, ob einem Faksimile nicht doch eine reguläre Edition vorzuziehen gewesen wäre. Das Faksimile ist keineswegs so leicht zu lesen, wie es Wolfgang Schmid in seinem einleitenden Beitrag annimmt (S. 2). Das Faksimile der „Epitome“ ist durch den Zwang, das Original verkleinern zu müssen, um die Marginalien im vorgegebenen Satzspiegel noch unterzubringen, sogar wenig angenehm zu lesen. Und ob das Druckbild der „Medulla“, das sehr deutlich die Gebrauchsspuren (Verfärbung der Blätter etc.) des Originals widerspiegelt, dadurch wirklich den Reiz des Originals erhält, erscheint doch fraglich. Gleichwohl: der Band ist gelungen und auch jenseits des spezifisch lokalen Interesses für die Frömmigkeits- wie die Literaturgeschichte der Umbruchszeit um 1500 von erheblichem Interesse.

Trier

Bernhard Schneider

Reformation und Frühe Neuzeit

Busch, Eberhard: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich, Theologischer Verlag, 2005. 179 S., Kart., 3-290-17366-6.

„Wir dürfen uns gefasst machen, dass wir von Calvin etwas zu lernen bekommen“ (10). Ein provozierender Satz im Vorwort der vorliegenden Studie, zumal auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Umgangs mit Calvin (keineswegs nur) im deutschsprachigen Raum. Denn üblicherweise wird dort über Calvin gesprochen – oder zu ihm geschwiegen. Einem zahlenmäßig eher kleinen Spezialistenkreis steht eine bis tief in die Theologenzunft hineinreichende kirchliche Öffentlichkeit ge-

genüber, deren Wissen im Blick auf Calvin oft die gängigen Vorurteile nur um Weniges überragt. Das vorliegende Buch, aus einer gründlichen, und zugleich engagierten Beschäftigung mit Calvin entstanden, setzt hier ein und will einen Brückenschlag leisten zwischen den Diskursen der Calvinologen und den Interessen einer Leserschaft, die sich von Fragen heutiger kirchlicher „Relevanz“ und Orientierung umtreiben lässt. Das Bekenntnis der Kirche zum dreieinigen Gott als das Bekenntnis zu „Ihm“ (11–29), das rechte Verständnis der Rechtfertigungslehre (31–51), Beten und Hoffen als „Unterwegs zum Letzten“ (53–66), die Erwählungslehre als „Freiheit der Gnade Gottes“ (67–86), die Kirche zwi-

schen bekennender Gemeinde und Volkskirche (87–110), die Abendmahlsgemeinschaft als „Aufbruch zu einem innerkirchlichen Frieden“ (111–138), und schließlich Calvins „Impulse für die demokratische Lebensform“ (139–170) sind die behandelten Themenkreise. Stets geht es um Calvins eigenes Wort in seiner Zeit, das aufgesucht und mit großem systematischem und didaktischem Geschick präsentiert wird. Und zugleich wird Calvin, die genannten Titel deuten es an, bewusst *interpretiert* und mit kirchlich-theologischen Fragen der Gegenwart in Verbindung gebracht. Die „mündige Gemeinde“ (57), die christologische anstelle einer „abstrakten“ Rede von Gott und vom Menschen (69–72), die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1997 (31–46), das Problem heutiger christlicher politischer Existenz (167) und anderes werden dabei im Licht Calvins angesprochen. Dass dieses Licht Calvins nicht immer so ganz in der gewünschten Reinheit und Reichweite in die Moderne hinein leuchtet, ist dabei durchaus gesehen. Dass aber in Calvins Denken „Türen ... geöffnet“ wurden, auch dann, wenn er „selbst noch nicht voll hindurch schritt“ (142) ist allerdings die Behauptung, die jeweils quellenkundig erläutert wird.

Die damit gegebene nahezu exklusive Konzentration auf Calvin als Theologen und Akteur hat zur Folge, dass, aus historischer Sicht, Abhängigkeiten und ergänzende zeitgenössische Perspektiven auf Calvin, die auch zur Erhellung seiner Verbundenheit in die Vorgänge und Diskurse seiner Zeit beitragen könnten, zurücktreten. Wenn beispielsweise Luthers Polemik gegen die Sakramentenlehre Zwinglis, nach Calvins eigenem Zeugnis eine wichtige Quelle seiner diesbezüglichen Kenntnis (117), kurzerhand mit der Auffassung der „Zürcher“ selber identifiziert wird, die somit eine Abendmahlsgemeinschaft vertreten hätte „ohne Teilhabe der Gläubigen an dem beim Abendmahl gegenwärtigen Christus“ (123), so hätte man sich durchaus Differenzierungen wünschen können, und vielleicht sogar, dass auch sie die Chance gehabt hätten, sich selber zu erklären. Ähnliches gilt für das Zustandekommen des „Consensus Tigurinus“, das unter Einbeziehung anderer Optiken wohl etwas weniger exklusiv als Calvins alleiniges Verdienst erscheinen würde (129–135). Entsprechendes könnte evtl. im Blick auf Bucer oder Melancthon gesagt werden. Historische Marginalien solcher Art grenzen aber angesichts der Stärken des Buches und seiner erklärten Absicht an Kleinlichkeit. Neben dem Ins-Gespräch-Bringen Calvins werden traditionelle „moderne“ Missverständnisse angegangen, wie sie mit Begriffen wie „Prädesti-

nation“ oder „Kirchenzucht“ nahezu unweigerlich verbunden sind. Eine besondere Stärke des Buches besteht darin, dass es ihm gelingt, Calvin im ökumenischen Horizont das Wort zu geben, nicht dem Polemiker Calvin des 16. Jahrhunderts, wohl aber dem Theologen, der das Wort im Dienst eines bestimmten, nicht konfessionalistischen, sondern allgemeinchristlichen Anliegens zu ergreifen müssen glaubte. Der übergreifende Gedanke ist im Titel deutlich formuliert: Barth hatte in seiner Calvinvorlesung von 1922 Calvin charakterisiert als denjenigen, der in einem dialektischen Kraftakt das Göttliche und das Menschliche zusammenzudenken suchte, und damit das Problem des Mittelalters und das der Neuzeit. Demgegenüber und zugleich gegen eine seit langem perpetuierte communis opinio wird hier nun gesagt: „Gotteserkenntnis“ und „Menschlichkeit“ gehören in Calvins theologischem Denken *eng und folgerichtig zusammen*, weil dieses, wenn auch nicht immer mit gleicher Konsequenz und Deutlichkeit, so doch stets in seiner Intention, vom *Evangelium* und so von Gottes Zuwendung zu den Menschen bestimmt ist (145). Man muss Calvin schon sehr gegen den Strich bürsten (oder sich beharrlich weigern, die Brille des 18. Jahrhunderts abzulegen), um ihn anders lesen zu können. Wenn aber auch Calvin das Recht hat, in bonam partem gelesen zu werden, dann ist das vorliegende Buch eine vorzügliche Einführung dazu, dem der Brückenschlag zwischen wissenschaftlich verantwortetem Inhalt und verständlichem Gegenwartsbezug voll gelungen ist.

Zürich

Peter Opitz

Büsser, Fritz: *Heinrich Bullinger (1504–1575)*. Leben, Werk und Wirkung, 2 Bde., Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 2004–2005. XIII, 305; XI, 371 S., ISBN 3-290-17296-1/3-290-17297-X.

Knapp eineinhalb Jahrhunderte nach dem Grundlagenwerk von Carl Pestalozzi (1858) liegt mit den anzuzeigenden Bänden eine neue, lange geforderte und sehnlichst erwartete biographische Gesamtdarstellung Heinrich Bullingers vor. Der Vf. bringt als langjähriger Leiter (1966–1989) des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte an der Universität Zürich, das sich bei seiner Gründung unter anderem die Erforschung von Bullingers Leben und Werk auf seine Fahnen geschrieben hat, alle Voraussetzungen zur Bewältigung der immensen Stofffülle mit. Das Erscheinungsdatum ist kein Zufall, sondern Ausfluss der Bemühungen, zu den Jubiläumsfeierlichkeiten zum 400. Geburtstag Bullingers 2004 eine neue

Biographie beizusteuern. Um des Stoffs Herr zu werden, gliedert der Vf. die beiden Bände nach einem Kapitel über die Zeit vor Bullingers Amtsantritt als Leiter der Zürcher Kirche in drei geographisch wie inhaltlich definierte „Kreise“, die Bullingers Wirken in Zürich, in der Eidgenossenschaft und schließlich im reformierten Europa behandeln. Der Vf. folgt damit einer Gliederung, die *mutatis mutandis* schon in seinem magistralen TRE-Artikel über Bullinger vom Jahre 1981 Anwendung gefunden hat (Bd. 7, 375–387) und sich auch in monographischer Form insgesamt bewährt. Zur Darstellung von Bullingers Herkunft und Entwicklung bis 1531 steht dem Biographen mit den Aufzeichnungen Bullingers in dessen sog. ‚Diarium‘ ein bequemes zugängliches Arbeitsmittel zur Verfügung, das auch hier die Hauptquelle zur Beschreibung von Bullingers Studienjahren in Emmerich und Köln und seinen Jahren als Klosterlehrer in Kappel am Albis und als Pfarrer in Bremgarten abgibt. Dazu tritt ein Referat von Bullingers Frühschriften. Im ersten „Kreis“, der Zürich als „Stadt auf dem Berg“ als Wirkort Bullingers gewidmet ist, zeigt der Vf., wie es Bullinger im Verbund mit seinen Kollegen gelang, die Errungenschaften der Reformation nach der Katastrophe von Kappel zu konsolidieren und in ein zwar von verschiedener Seite unter Druck stehendes und sich trotz eines mit dem Rat getroffenen Abkommens stets im Spannungsfeld von politischer Raison und evangelischer Verantwortung bewegendes, letztlich aber stabiles Kirchenwesen zu überführen. Der Vf. behandelt in diesem Horizont u.a. ausführlich die grundlegenden Bestimmungen der Prediger- und Synodalordnung von 1532 und die Gottesdienstordnung von 1535. Da sich die Darstellung stets vorbildlich um den politischen und sozialen Kontext bemüht, mag sie auch als Überblick über die Geschichte Zürichs in der Bullingerzeit dienen. Den letzten Abschnitt, der zugleich den ersten Band beschließt, widmet der Vf. einem ausführlichen Referat der ‚Dekaden‘, Bullingers theologischem Hauptwerk. Der zweite „Kreis“ behandelt Bullingers vornehmlich in dessen Briefwechsel dokumentierten Beziehungen zu den anderen reformierten Zentren der Eidgenossenschaft wie Bern, Basel, St. Gallen und Graubünden. Unter dem Stichwort einer „besonderen Beziehung“ widmet der Vf. (zu Recht) sein besonderes Augenmerk den Beziehungen zu Calvin und Beza in Genf, wobei die Behauptung, dass „Calvin einen bis heute im Detail noch nicht näher untersuchten Schriftwechsel mit Bullinger unterhielt“ (II 75, vgl. auch 119) aus einer älteren Bearbeitungsschicht des Bandes stammen muss. Relativ knapp behandelt der Vf. Bullingers

Verhältnis zu den Täufern, ausführlicher die Entstehung, den Inhalt und die Bedeutung der ‚Confessio Helvetica posterior‘. Die Darstellung des dritten, der europäischen Wirkung Bullingers gewidmeten „Kreises“ gliedert sich geographisch und führt über Frankreich, England, Holland und Deutschland nach Polen, Ungarn und Siebenbürgen. Man tut den beiden Bänden nicht unrecht mit der Feststellung, dass sie über weite Strecken nicht einen Forschungsbeitrag *sui generis* darstellen, sondern die Forschung referieren – dies aber in souveräner Art und Weise. Andererseits kann die Darstellung trotz lockerem Schreibstil und einer gewissen Oberflächlichkeit auch nicht als populär bezeichnet werden. Am ehesten trifft wohl eine Charakterisierung als Lehrbuch oder Handbuch mit Lehrcharakter zu, was auch durch die Literaturangaben zu Beginn der einzelnen Kapitel unterstrichen wird. Unverkennbar ist, dass die Darstellung einen langen Entstehungsprozess hinter sich hat, was sich etwa darin äußert, dass Publikationen aus den Jahren 1987 und 1990 mit dem Attribut „neuerdings (erschieden)“ versehen sind (II 10; 236) oder dass neuere Literatur teilweise keine Berücksichtigung mehr gefunden hat. Angesichts der riesigen zu bewältigenden Stoffmenge ist es auch verständlich, dass einzelne in der Forschung tradierte Irrtümer mitgeschleppt werden. So ist es schlicht ein Ding der Unmöglichkeit, dass der Vf. nach eigenem Bekunden „etwa ein Dutzend Nachdrucke“ der 1543 in Zürich erschienenen lateinischen Bibelübersetzung ‚Biblia sacrosancta‘ „in Lyon hat feststellen können“ (I 251), denn diese Lyoner Drucke (etwa von Jean Frellon d.J., 1551 in Folio oder von Michel Sylvius, 1555 in Oktavo) tragen zwar dieselbe Überschrift, bieten aber den Vulgatatext. Schließlich – und dieser Einwand trifft nicht den Vf. – ist in typographischer Hinsicht nicht einsehbar, weshalb für die Anmerkungen ein Schriftgrad von geradezu mikroskopischen Dimensionen gewählt wurde, zumal bei Verweisen die Zeilenzahlen auch noch tief gestellt werden. Sind so von der Bullingerforschung her einige Vorbehalte gegenüber dem Werk anzubringen, so steht außer Zweifel, dass es von seiner Struktur und Konzeption her sehr gut geeignet ist, eine große Breitenwirkung zu entfalten und – gleichsam als Höhepunkt der diesbezüglichen langjährigen Bemühungen des Vfs. – das viel zu lange vernachlässigte Leben und Werk Bullingers bekannt zu machen.

Zürich

Christian Moser

Nadal, Jerome S. J.: *Annotations and Meditations on the Gospels*. Vol III: The Resurrection Narratives. Translated and edited by Frederick A. Homann S. J. with an Introductory Study by Walter S. Melion. Philadelphia, Pennsylvania, Saint Joseph's University Press 2005, 182 S., 18 Illustrationen, Geb., 0-916101-47-9.

Auf die Hintergründe und Entstehung der 1595 erstmals veröffentlichten jesuitischen Kontemplations- und Meditationsbilderserie ist in der Besprechung des ersten Bandes dieser Edition bereits eingegangen worden (ZKG 1/2006, S.114). Der hier vorliegende dritte Teilband, in bewährter Qualität gestaltet, setzt mit einer die einschlägigen Hinweise des ersten Bandes erweiternden Vorbemerkung zur Übersetzung ein, fokussiert einerseits auf die wahrnehmungs- und verständnissteuernde Latinität der Entstehungs- und Hauptnutzungszeit des Werkes, andererseits auf mittlerweile eintretende dogmatische Veränderungen, so etwa die Konzeption einer Vorhölle. Die anschließende inhaltliche Einleitung ist ebenfalls in Ergänzung zur Einleitung des ersten Bandes zu lesen; während dort der allgemeinere kunst- und frömmigkeitsgeschichtliche Kontext entfaltet wurde, konzentriert sich der Kunsthistoriker der Emory University in Atlanta, Georgia, hier auf die Motive und Arrangements der Darstellungen des verherrlichten Christus in den Bildtafeln der Gebrüder Wierickx. Generell gelte, dass die Tafeln die biblische Erzählung der Wiederauferstehung nicht eigentlich illustrierten und damit kontemplativ vertieften, sondern sie ergänzten, weil wesentliche Teile des Geschehens textlich eben nur angedeutet werden; geradezu von „visual aids“ (S.11) könne deshalb gesprochen werden. Hinweisen wird ferner u. a. auf das Auftreten des Schutzengels als Verkörperung der Hilfe, die Gott jedem gewährt, um der ewigen Erfüllung teilhaftig werden zu lassen. Obwohl eine Vielzahl teils bereits bewährter, teils selbst stilbildender ikonographischer Umsetzungen angeboten werden, ziele Nadals *Maxime der meditatio libera* darauf ab, jedem zu ermöglichen „to envision what Scripture, tradition, and the Fathers neither mention nor explicitly forbid“ (S.22). Spezifischen Wert habe Nadal aber auch auf die Erläuterung und Verbildlichung der Kreuzigung Christi als zugleich Menschenwerk – und damit in die Verantwortung des Menschen fallend – und als Ergebnis göttlichen Ratschlusses gelegt. Der im kunsthistorischen Essay selbst etwas knapp geratene Hinweis auf die Beeinflussung von Peter Paul Rubens durch die Nadalschen Bildtafeln wird durch entsprechende Fußnoteninforma-

tionen vertieft, wie überhaupt die Anmerkungen dieses Teils zugleich breite und vielfach vertiefte Weiterarbeit ermöglichen; auch die einschlägigen deutschen Beiträge sind offenbar lückenlos erfasst.

Der rund 130 Seiten umfassende Editionsteil bietet wie Band 1 erst jeweils die Bildtafel, dann deren mit Buchstaben im Bild zugewiesenen und in der Bildbasis lateinisch gefassten Erläuterungen in englischer Übersetzung, dann die teilweise mit aufgeführten Bibelstellen, schließlich die thematischen Annotationen und Meditationen ebenfalls in englischer Übersetzung. Die Landschaften, Architekturen und Alltagsszenen der Tafeln, gedacht ebenfalls als Meditationsanregung und -hilfe, lassen sich vom heutigen Betrachter wieder vielfach als Bildzeugnisse frühneuzeitlichen Lebens lesen, auch wenn z.B. die Kleidung der römischen Soldaten antikisierend dargestellt ist. Zur Entschlüsselung der Bedeutung etwa des unerläuterten Auftretens einer Katze und eines Hundes auf Tafel 8 dürfte auch der Experte auf ein einschlägiges Lexikon zurückgreifen müssen. Die editorisch-inhaltlichen Anmerkungen und Hinweise offenbar aus der Feder des Herausgebers, die den Band abschließen, sind etwas kürzer gehalten als im ersten Band, beziehen jedoch erneut aktuelle meditative und kontemplative Bezüge des römisch-katholischen Glaubens ein. Die editionstechnischen Probleme, die den Druck des zweiten, umfangreichsten Bandes erst nach dem dritten, hier vorgestellten bedingen, werden im Vorwort erwähnt.

Augsburg

Wolfgang E. J. Weber

Grosjean, Alexia, Murdoch, Steve (Hrsg.): *Scottish Communities. Abroad in the early modern period. Studies in Medieval and Reformation Traditions*, Vol. CVII, Leiden-Boston, Brill-Verlag, 2005, XIII, 417 S., Geb., 90-0414-306-8.

Dieser Band ist in der Tat, wie T. Smout zu Recht in seinem Vorwort feststellt, ein wissenschaftlicher „Durchbruch“ (xii). Wir wissen zwar im Allgemeinen, wie hoch die Mobilität frühneuzeitlicher Bevölkerungen tatsächlich war, und wir wissen auch, dass Vertreter einzelner „Nationen“ besonders häufig auf der ganzen Welt, nicht zuletzt auch in fremden Diensten, auftraten – etwa deutsche Kanoniere der niederländischen Festungen auf Ceylon im 18. Jahrhundert. Aber dieser Band dokumentiert mit einer Fülle hervorragender einzelner Aufsätze erstmals systematisch die Verbreitung schottischer Personengruppen außerhalb Schottlands, vor allem auch in den Diensten fremder Herrscher. Das vergleichsweise arme

Königreich mit seiner vergleichsweise gut ausgebildeten Bevölkerung stellte Händler, Techniker, aber vor allem auch Soldaten, und auch auf der Suche nach Land vertrießen Schotten ihre Heimat, um anderswo zu siedeln. Schauen wir nur auf die Vielfalt der Themen dieses Sammelbandes, und wir erhalten einen Eindruck vom ungeheuren Umfang dieser Mobilität der Schotten in der frühen Neuzeit.

Patrick Fitzgerald beleuchtet die schottische Landnahme in Irland im 17. Jahrhundert, Waldemar Kowalksi die Ansiedlung schottischer Siedler durch die polnische Krone; David Dobson schottische Gemeinden in Nordamerika. Nina Pedersen verfolgt die schottische Gemeinde in Bergen; Douglas Caterall Schotten an der Maas, Alexia Grosjean und Steve Murdoch untersuchen die schottische Gemeinde in Gothenburg, Rimantas Zirkulis die schottische Gemeinde in Kedainiai (Litauen); Kathrin Zickerman die Schotten in Hamburg. Ein letzter Abschnitt widmet sich den Netzen schottischer Migranten auch über einzelne Orte hinweg, etwa den schottischen Exulanten in den Niederlanden (Ginny Gardner), den schottischen Studenten in den Niederlanden (Esther Mijers) und schottischen Seeleuten auf englischen und niederländischen Schiffen (Andrew Little). Ohne auch nur entfernt die Leistung dieser Zusammenschau schmälern zu wollen, hätte man sich auch noch Beiträge zu schottischen Soldaten und Offizieren im französischen und schwedischen Heer vorstellen können.

Zunächst einmal erinnert der Band eindringlich daran, dass das Europa der frühen Neuzeit eben kein Europa von Nationalstaaten war, sondern in erster Linie von Dynastien, die ihre Soldaten und Ratgeber über ganz Europa verteilt rekrutierten, und so kämpften beispielsweise hessische Soldaten für die Venezianer gegen die Türken und Kroaten für die Habsburger. Thomas O'Connor, Solvi Sogner und Lex Heerma van Vos erinnern in ihrer Zusammenfassung, dass Migration und Leben und Arbeiten im fremden Land zwar in besonderem Maße für die schottische Bevölkerung zutraf, dass aber die demographische Krise des 17. Jahrhunderts in ganz Europa unterschiedliche Migrationen verstärkte. Für Schottland und die Schotten haben wir zu diesem Problemkomplex eine erste umfassende Zusammenschau, andere zu anderen Personengruppen wären dringend zu wünschen!

Rotterdam Robert C. F. von Friedeburg

Meier, Johannes, *Fernando Amado Aymoré: Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Bd 1: Brasilien (1618–1760), Münster: Aschendorff 2005; ISBN 3-402-03780-7; 356 + XXXIX S., ISBN 3-402-03780-7.

Es ist im Zeitalter der Globalisierung nicht verwunderlich, dass sich die außereuropäischen Missionsbestrebungen der christlichen Kirchen in der jüngsten internationalen Forschung wachsender Beliebtheit erfreuen. Gerade der Beitrag des Jesuitenordens hierzu ist unübersehbar und entsprechend vielfältig in den letzten Jahren durch die Forschung bearbeitet worden. Jesuiten waren vor Ort unverzichtbare Helfer bei der Besiedlung und Erfassung der unbekannten Regionen und Kontinente, sie waren zugleich auch entscheidende Vermittler des Wissens über diese Gebiete zurück nach Europa. In Publikationen und durch persönliche Kontakte verbreiteten die Ordensmitglieder Informationen und Deutungsmuster über die Neuen Welten in ihren Heimatländern. Vorrangig beteiligt an den missionarischen Unternehmungen waren zunächst die Jesuiten der jeweils ‚zuständigen‘ Kolonialmächte Portugal und Spanien sowie von Anfang an auch Ordensmitglieder aus Italien. Während auch die französischen Jesuiten ab dem frühen 17. Jahrhundert insbesondere in Kanada ihr eigenes Missionsfeld hatten, wurden zentraleuropäische Jesuiten aus der Deutschen Assistenz des Ordens erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts und schwerpunktmäßig im 18. Jahrhundert ebenfalls in die Mission geschickt. Das anzuzeigende Werk ist der erste einer Reihe von geplanten Bänden, die in umfassender Weise die aus den deutschsprachigen Gebieten stammenden Jesuitenmissionare in Mittel- und Südamerika biographisch erfassen werden. Damit wird dieses biobibliographische Handbuch bei seiner Fertigstellung ältere Verzeichnisse (v. a. von Anton Huonder) ersetzen bzw. neue Übersichten benachbarter Regionen ergänzen (v. a. Hausberger; Audenaert).

Der vorliegende Band ist in zwei sehr ungleiche Abschnitte gegliedert. Das eigentliche Verzeichnis der Jesuitenmissionare umfasst den weit kürzeren zweiten Teil des Buches (231–356). Dort werden die insgesamt maximal 31 Jesuiten, die im 17. und 18. Jahrhundert aus Zentraleuropa nach Brasilien reisten, ausführlich vorgestellt. Die biographische Rekonstruktion umfasst Daten zur Herkunft und Abstammung sowie zur Ordenskarriere in Europa und Übersee. Geboten werden außerdem Übersichten über den (vorhandenen) Briefwechsel sowie die Werke der be-

troffenen Person. Die biographische Recherche wurde mit großer Sorgfalt durchgeführt und zieht auch entlegene Quellen aus den Archiven verschiedener Länder auf zwei Kontinenten heran. Dieser Teil des Bandes verdient höchstes Lob und wird der weiteren zukünftigen Forschung eine sichere Grundlage und Ausgangsbasis bieten. Willkommen werden die Angaben dabei nicht nur Historikern der überseeischen Missionsgebiete sein, sondern auch allen an den zentraleuropäischen Heimatprovinzen Interessierten, zu deren (bisher fehlender) sozialhistorischer Erschließung die hier versammelten Biographien zumindest einen wichtigen Baustein liefern.

Zwispältiger dagegen wird das Urteil über den ersten Teil des Buches ausfallen müssen. Er bietet dem nicht-portugiesischsprachigen Leser einen nützlichen und informativen, wenngleich manchmal ambivalenten und etwas unausgewogenen ersten Überblick über verschiedene Aspekte der Jesuitenmission in Brasilien. Kritisch wird man die Proportionen anzusprechen haben: Macht es Sinn, dem biographischen Teil eine historische Einleitung über die Missionsgebiete in Brasilien voranzustellen, die beinahe doppelt so lange ist wie der eigentliche Kern des Buches? In gewissem Sinne ist diese Einleitung entweder zu kurz oder zu lange geraten – zu kurz, um eine wirklich vertiefte (und für den deutschen Markt, so weit ich sehe, fehlende) Gesamtchau der brasilianischen Mission zu bieten, zu lang, um als einführender Vorspann vor dem biographischen Verzeichnis zu dienen. Vielleicht wäre es hilfreicher gewesen, den unmittelbar zum Thema gehörigen gruppenbiographischen Teil (125–193) noch weiter auszubauen, beispielsweise durch eine intensivere Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen und religiösen Werken der fraglichen Personen, und dafür die anderen Passagen zu kürzen.

Auch jenseits der Proportionierungen müssen sich die einleitenden Kapitel manche Rückfragen gefallen lassen. Prinzipiell begrüßenswert ist das Kapitel über die „Historische Ethnologie der indigenen Bevölkerung“ (37–74). Doch die Einbindung dieser recht grundsätzlichen Erörterungen über Stammesgruppen und Ethnolinguistik in die weitere Darstellung bleibt unklar, auch der Abschnitt über „Die Missionen als ‚Projekt‘ der indigenen Völker“ nimmt nur auf einige wenige Bemerkungen der ethnologischen Passagen Bezug. In manchen Teilen verwandelt sich die Darstellung in eine Paraphrase bzw. Zusammenfassung oder Übersetzung zentraler Quellen (v.a. 92–102, 114–121). Manche unmittelbar einschlägige moderne Literatur wird nicht zitiert – so hätte etwa Jean-Claude

Labories Buch über die Brasilienberichte der Jesuiten (*Mangeurs d'Homme et mangeurs d'âme. Une correspondance missionnaire au XVII^e siècle, la lettre jésuite du Brésil, 1549–1568*, Paris 2003) das vorliegende, recht vage Kapitel über die Kommunikationsformen im Orden (11–15) schärfen und präzisieren und auch an manch anderer Stelle weiterhelfen können. Andere Grundlagenwerke (Castelnau-L'Estoile, Alden) werden zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, doch unterbleibt eine durchgängige Auseinandersetzung. Beide Autoren bieten beispielsweise wesentliche quellenkritische Erörterungen zu den Personalkatalogen, die auch im vorliegenden Werk als wichtige Grundlage der statistischen Übersichten über die Missionsprovinzen herangezogen werden. Auch die Frage des Indianerbildes der europäischen Missionare hätte durch die Heranziehung dieser Literatur weiter profiliert werden könne.

Abschließend ist noch einmal auf die außerordentlich verdienstvolle und grundlegende Leistung des bio-bibliographischen Teils hinzuweisen. Es bleibt zu wünschen, dass das bereitgestellte Material bald in produktiver Weise von der Forschung aufgegriffen werden wird. Insbesondere wäre zu hoffen, dass allgemein die Forschung zum Jesuitenorden in Deutschland durch solche Pionierleistungen weiteren Aufschwung bekommt.

Frankfurt a. M.

Markus Friedrich

Kaul, Oliver: *Undankbare Gäste*. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozess (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 202), Mainz, Philipp von Zabern 2003, 358 Seiten, Geb., 3-8053-3320-X.

Die Thematik von Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss stand bisher für eine lutherisch geprägte Stadt der Frühen Neuzeit noch nicht im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Oliver Kaul legt mit seiner Saarbrücker Dissertation eine umfassende Darstellung der Thematik am Beispiel der Reichsstadt Ulm vor. Die Arbeit, die von Richard van Dülmen betreut wurde, steht in der Tradition kulturgeschichtlicher Fragestellungen der letzten Jahrzehnte. Kaul führt den maßgeblich von seinem Lehrer geprägten Forschungsansatz fort.

Aus der Reichsstadt Ulm sind zwischen 1593 und 1639 (den Amtszeiten der beiden Superintendenten Johann Veesenbeck und Konrad Dieterich) insgesamt 436 Fälle von „Abendmahlsverweigerung“ – so der Quellenterminus – überliefert. Ausgehend von einem

umfassenden Kulturbegriff, der die „gesamten Lebens- und Wahrnehmungsweisen der verschiedenen Gruppen, Stände und Klassen samt ihrer Lebenspraxis“ (S.3) umfasst, will Kaul zeigen, dass das Abendmahl als „exemplarisches Feld der Begegnung von Obrigkeitskultur und Untertanenkultur“ (S.5) aufzufassen ist.

Diesem Ziel nähert er sich in vier Kapiteln. Zunächst schildert er knapp die demographische, soziale, wirtschaftliche und politische Situation in Ulm sowie die Lage des lutherischen Kirchenwesens der Reichsstadt. Anschließend beschreibt Kaul Inhalt und Ablauf der Abendmahlsfeiern in Ulm. Er gelangt zu dem Schluss, dass das Altarsakrament im Zentrum der städtischen Frömmigkeit stand und bereits seit der Wende zum 15. Jahrhundert vor der Heiligen- und Reliquienverehrung rangierte (S.39f.). Die Abendmahlsfeier sei ein „gesellschaftliches Ereignis ersten Ranges“ gewesen, da sie Möglichkeiten zu Repräsentation, öffentlicher Bekanntmachung von Verstorbenen, Heiratswilligen und auch Fundsachen ermöglichte sowie einen „Umschlagplatz für Klatsch und Tratsch“ (S.66) bot. Doch ist wohl eher der gesamte Gottesdienstbesuch und weniger allein der Gang zum Altarsakrament gemeint. Kaul beschreibt den Ablauf des Ulmer Abendmahlsgottesdienstes anhand des maßgeblichen Textes, des Kirchenordnungsentwurfs von 1616. Die Einschätzung, dass die mehrfache Wiederholung bestimmter Elemente im Gottesdienst (Vaterunser, Einsetzungsworte) ein wichtiger Charakterzug speziell der Ulmer Gottesdienste war (S.65), geht jedoch fehl: Der repetitive Zug ist frühneuzeitlichen evangelischen Gottesdiensten allgemein eigen, und der Ulmer Gottesdienst war nicht „schulmäßiger“ als der anderer evangelischer Städte und Territorien.

Trotz der zentralen Bedeutung des Abendmahls gingen zahlreiche Ulmer Bürger im 16. und 17. Jahrhundert nicht zum Altarsakrament. Diesen Personen wendeten die beiden Ulmer Superintendenenten Johann Veesenbeck und Konrad Dieterich ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Unter Veesenbeck wurden zwischen 1598 und 1613 insgesamt 42 Personen als Abendmahlsverweigerer aktenkundig. Vor allem Dieterich entwickelte zwischen 1614 und 1639 besonderen Ehrgeiz, die Abendmahlsverweigerer aufzuspüren: Während seiner Amtszeit wurden 394 Personen zur Verantwortung gezogen. Insgesamt entsprachen sämtliche Fälle (316 Männer und 120 Frauen) jedoch lediglich einem Anteil von maximal 6% aller Ulmer Kommunikanten (S.78). Den Abendmahlsverweigerern gilt Kauls eigentliches Interesse, und dieser Abschnitt der Untersuchung zeichnet sich durch

eine dichte, faktenreiche und plausible Art der Darstellung aus.

Die Abendmahlsverweigerer stammten aus sämtlichen sozialen Schichten der Stadtbevölkerung. Dass mehr Männer als Frauen zu dieser Gruppe gehörten, lag vermutlich daran, dass die Hausväter stellvertretend für sämtliche ihrer Anvertrauten geladen wurden. Ob der Umkehrschluss zutrifft, dass die 120 betroffenen Frauen alleinstehend waren, bleibt in der Darstellung allerdings offen. Obwohl die Überschrift dieses Kapitels verheißt, dass auch das obrigkeitliche Vorgehen gegen Abendmahlsverweigerer aufgezeigt werden soll, widmet es sich vielmehr einer überaus informativen Übersicht über die Motive des Abendmahlsverzichts.

Diese Gründe werden im folgenden umfangreichsten Kapitel des Buches in sechs Fallstudien näher beleuchtet. Ein Motiv war schlicht, dass einige Personen nicht evangelisch, sondern Katholiken, Täufer, Anhänger Schwencfelds oder anderer Glaubensvorstellungen waren und somit keinen Bezug zum evangelischen Abendmahl hatten. Ein weiterer Grund, nicht zum Abendmahl zu gehen, bestand in der Furcht vor der vorausgehenden Privatbeichte. Seit 1586 war die Einzelbeichte in Ulm als Vorbereitung zum Abendmahls Empfang Pflicht. Dabei musste der Katechismus aufgesagt werden, den zu lernen und vorzusprechen vielen Gläubigen, insbesondere Angehörigen der Unterschicht und alten Menschen, unangenehm oder gar unmöglich war. Das Motiv der „Unwürdigkeit“ spielte eine große Rolle unter den Abendmahlsverweigerern. Das in 1 Kor 11,27–32 angedrohte selbstverschuldete Gericht, das der unwürdige Abendmahlsempfänger in Form von Krankheit, Tod und dem Verlust des Seelenheils auf sich lädt, hielt einige Menschen davon ab, das Altarsakrament zu empfangen. Als unwürdig empfanden sich diejenigen, die etwa in andauernde Streitigkeit verwickelt waren, Familienprobleme hatten oder handgreifliche Ehrverletzungen begangen hatte. Auch Personen, die ein „ärgerliches und gottloses Leben“ führten, das von Trunk- und Spielsucht, Fluchen, Unzucht oder Gewalttätigkeit gekennzeichnet war, vermieden in der Regel den Empfang des Abendmahls. Dieses Phänomen, das in den unteren Gesellschaftsschichten gehäuft vorkam, ging vielfach einher mit geringem religiösem Wissen und mangelnder Lese- und Schreibfähigkeit.

Einen anders gelagerten Fall stellte der obrigkeitlich verfügte Ausschluss vom Abendmahl dar. Er wurde dann angewendet, wenn zu befürchten stand, dass der Kandidat des Empfanges unwürdig sei, und diente letztlich als disziplinarische Maßnahme. Eine wichtige

Facette des Themas war der Ruf nach dem Abendmahl im Angesicht des Todes. In dieser Situation verlangten in der Regel auch solche Menschen nach dem Sakrament, die bis dahin ein glaubensfernes Leben geführt und das Abendmahl verschmäht hatten. Da demjenigen, der auch auf dem Sterbebett den Abendmahlsempfang verweigerte, ein „unehrenhaftes Eselsbegräbnis“ (S.288) zuteil wurde, konnten durch die Androhung dieses posthumen Ausschlusses aus der Glaubensgemeinschaft disziplinierende Effekte erzielt werden.

Im abschließenden Kapitel kommt Kaul zur Synthese der Abendmahlsproblematik, die er hinsichtlich der interkulturellen Kommunikation bzw. Interaktion zwischen einer obrigkeitlichen Verwaltungskultur und den Lebensstilen der Untertanen einordnet. Hier stellt er fest, dass es sich beim Altarsakrament „um das zentrale Gemeinderitual in der Stadt und damit um ein Herzstück der dortigen lutherischen Konfessionskultur handelte“ (S.289), das die Gemeinde sakralisierte und nach innen wie außen abgrenzte. Wie bereits angemerkt, war es nicht der von Kaul betonte Empfang des Altarsakraments allein, sondern die gesamte Zeremonie des sonntäglichen Gottesdienstes, die den Ulmer Bürgern auch Gelegenheit zur Definierung ihrer sozialen und politischen Ordnung sowie zur Repräsentation bot. So geht Kaul auch mit dem Schluss in die Irre, dass diejenigen, die dem Abendmahl fern blieben, die Informationen der Kanzelabkündigungen verpassten (S.291). Die Abendmahlsverweigerer mussten schließlich nicht zwangsläufig dem gesamten Gottesdienst fernbleiben.

Kauls erklärtes Ziel, die Abendmahlsfeier als exemplarisches Feld der Begegnung von Obrigkeitskultur und Untertanenkultur aufzuzeigen, birgt ebenfalls einige Fallstricke. Der Thematik von Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss können zwar Aspekte von Kommunikation zwischen Obrigkeit und Untertanen abgewonnen werden, ob diese jedoch als „interkulturell“ bezeichnet werden müssen und derart ins Zentrum der Thematik gerückt werden sollten, ist fraglich.

Das Vorhaben der Obrigkeit, „das Programm einer territorialen lutherischen Konfessionskultur bei den Untertanen durchzusetzen“, das Kaul für die Zeit um 1600 annimmt, war zu dieser Zeit bereits abgeschlossen. Die Vorladungen der Abendmahlsverweigerer standen sicher nicht mehr vor dem Hintergrund, die Stadt zu konfessionalisieren. Hierfür spricht auch, dass viel zu wenig Druck auf die Abweichler ausgeübt wurde: Meist blieb es bei Ermahnungen. Unter der relativ hohen Quote der Wiederholungstäter, die erneut als Abendmahlsverweigerer vorgeladen wurden,

verhängte man lediglich in Einzelfällen Geld- oder mehrtägige Gefängnisstrafen. Das Aufspüren der Abendmahlsverweigerer ist vor allem dem persönlichen Ehrgeiz der beiden Superintendenden Veesenbeck und Dieterich zuzuschreiben, wie Kaul selbst plausibel herausarbeitet. Er kann zeigen, dass sowohl vor als auch nach deren Amtszeit kaum Personen wegen Abendmahlsverweigerung vor den Rat zitiert wurden. Der Ulmer Magistrat hatte also letztlich kein Interesse daran, gegen Abendmahlsverweigerer vorzugehen.

Einen etwas abseitigen Pfad beschreitet Kaul, indem er den Leser mit den Augen eines Gemeindemitglieds um 1700 durch das Ulmer Münster führt (S. 47–59). Die Schlussfolgerung lässt den Leser stutzen, da sie Altbekanntes in neuem Gewand verkauft, dass nämlich Altar, Kanzel und Taufstein die drei von Raumplanung und Architektur besonders hervorgehobenen „sacral hot spots“ (S. 59) seien. Dass Altar, Taufstein und Kanzel in einem Kirchenraum große Bedeutung hatten, war durchaus schon vorher bekannt. Und nicht nur dieser Rundgang ist mit zumeist schlecht reproduzierten Abbildungen des Ulmer Münsters ausgestattet, auch die Grafiken der Studie sind zum Teil von unbefriedigender Qualität, die eines ausgewiesenen Kunstverlages nicht würdig sind.

Kauls Arbeit ist zwar an einigen Stellen ein wenig theorieüberfrachtet und zwingt einige Sachverhalte in das Gerüst der Fragestellungen, sie ist aber dennoch eine wichtige Studie. Sie untersucht erstmals Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss für eine lutherische Reichsstadt und gibt damit wichtige Impulse zum Thema des sozialen Miteinanders in der Frühen Neuzeit. Das Thema der Abendmahlsverweigerung war jedoch keine Ulmer „Spezialität“. Weitere Arbeiten zu den Verhältnissen in anderen Städten und Territorien könnten das von Kaul detailliert gezeichnete Bild schärfen.

Heidelberg

Sabine Arend

Dürr, Renate: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 77, hrsg. im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte von Irene Dingel, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, 422 S., Geb., 3-579-01647-4.

Der Haupttitel der vorliegenden Habilitationsschrift (Universität Frankfurt am Main) – auf dem Einband in goldenen Lettern gedruckt – suggeriert einen hohen Erklärungsanspruch in epochaler und sektoraler bzw. paradigmatischer

scher Hinsicht. Demgegenüber wirkt der Untertitel relativierend. Die chronologischen Einschränkungen nehmen sich dabei noch am geringsten aus. Handelt es sich bei Kirchenräumen um den Gegenstand historischer Politikforschung bzw. ist das Konzept der politischen Kultur mit ihnen erschöpfend darzustellen?

In der Einleitung (Teil A) führt Dürr in ihr Erkenntnisinteresse und Vorgehen, die politischen Akteure sowie die verfassungs-, sozial- und konfessionsgeschichtlichen Hintergründe ihres bikonfessionellen Untersuchungsgebietes, der Stadt und des so genannten Kleinen Stifts Hildesheim, ein. Methodisch zentral ist die Zugrundelegung des Raummodells von Martina Löw, das Räume als von menschlichen Anordnungsvorgängen und Wahrnehmungen strukturierte und zugleich strukturierende, d. h. Wertvorstellungen prägende, Gefüge begreift. Mit einem weiten Begriff der politischen Kultur als „kulturelles Bezugssystem“ (S. 31), in dem unterschiedlich gewichtete religiöse, theologische und gesellschaftliche Wertvorstellungen zusammenflossen und das Geistlichkeit, Obrigkeit und Gemeinden als Akteuren verschiedene Handlungsoptionen eröffnete, will Dürr den „Autoritätsstrukturen“ im lutherischen und katholischen Kirchenraum nachspüren.

Allerdings handelt nur Teil B, der einen dem Buchtitel sehr ähnlichen Namen trägt, von Kirchenräumen im engeren Sinn. Dieser kunst- und liturgiegeschichtlichen Analyse folgt mit der Untersuchung von Amtsverständnis und den Sozialbiographien der Geistlichkeit (Teil C) „klassische Sozialgeschichte“ (S. 22), bevor mit den Handlungsfeldern der Pfarrerrwahlen – „lokalpolitische[n] Ereignisse[n] ersten Ranges“ (S. 55) – und der Ohrenbeichte, die zum Großteil im Kirchenraum stattfanden, theologische und politiktheoretische Konzepte im Zusammenhang einer konflikthaften Praxis beleuchtet werden (Teil D).

Zunächst stellt Dürr der Dichotomie aus barock-prunkvollem, sakramentsbetontem Katholizismus und unsinnlichem, wortbetontem Protestantismus die Beobachtungen entgegen, dass, gemessen an Ausmalung und künstlerischer Ausstattung, sich lutherische „von katholischen Gotteshäusern derselben Zeit nicht grundsätzlich unterschieden“ (S. 75), und dass Kanzel und Altar in das Zentrum der lutherischen Kirchenräume rückten (Höhepunkt: die Kanzelaltäre). Dadurch wurde der Pfarrer stärker von der Gemeinde abgehoben, als dies theologisch vorgesehen war. „In der Gestaltung des Kirchenraumes trafen sich ... Luthertum und Katholizismus, insofern beide die geistliche Position und damit die Handlungsoptionen des Pfarrers

betonten“ (S. 106). Lutherische Gemeinden waren dennoch mit mehr Autorität ausgestattet, da sie nicht nur Stiftungen tätigten und über Kirchenstühle Hierarchien abbildeten, sondern auch an der Konstitution von Sakralität (z. B. bei der Kirchweihe) notwendig beteiligt waren.

Die aus den Antritts- und Abschiedspredigten gefilterten Selbstdeutungsmuster der lutherischen Pfarrer und ihr bipolares „Hirte-Herden-Modell“ (S. 103 u. vgl. v. a. S. 129f.) standen der reformatorischen Gemeindetheologie und der Dreiständelehre gegenüber. Dass dies mit Positionierungen im Raum zusammenhängt, dazu wird der Bogen gerade noch geschlagen: Ihm entsprach eine Hervorhebung der Handlungssphären des Pfarrers, die „Zentralisierung der Fluchtlinien auf Kanzel und Altar hin“ (S. 339). Einer hohen sozialen Eingebundenheit der städtischen lutherischen Pfarrer, ihrer konnubialen Verflechtung mit Verwaltungsbeamten (nebenbei wird hier die Selbstrekrutierungstheorie relativiert) steht gegenüber, dass es auf dem Land „kaum Verflechtungen familiärer Art gab zwischen Dorfgesellschaft und dem Pfarrer“ (S. 152). Hier waren aber lange Amtszeiten und Pfarrerdynastien die Regel, weil die Einkünfte, im Gegensatz zu denen katholischer Landgeistlicher, denen in der Stadt nicht nachstanden, sie sogar übertrafen. Was aber hat dieser Befund mit den mentalen Prägekräften von Anordnungsvorgängen im Raum zu tun? Die in der Zwischenzusammenfassung (S. 178f.) gezogenen Querlinien vermögen nicht zu überzeugen und wirken aufgesetzt (ähnlich auch S. 139).

Dürres Erkenntnis, im „lutherischen Kirchenraum gab es ... mit dem ‚klerikalen Ansatz‘ der Priesterkirche und der reformatorischen Ekklesiologie, der ‚Gemeindetheologie‘, zwei Deutungsangebote, die auf widersprüchlichen Autoritätskonzeptionen beruhten“ (S. 340), ist zentral. Sie zeigt in Teil D zunächst anhand von Pfarrwahlen, welche Konflikte sich daraus ergaben und welche Rolle diese Deutungsmuster für die politische Kultur spielten, wie sich hier das politische Selbstverständnis der Bürger widerspiegelte, indem sie „Pfarrerwahl und Stadtfreiheit“ (S. 201) aneinander banden. Im Zusammenhang damit steht die seit Mitte des 17. Jahrhunderts omnipräsente Simonie im Luthertum: Patronage, Fürsprache und finanzielle Anreize bei Pfarrwahlen stärkten die Handlungsoptionen der Gemeinden, untergruben aber langfristig die Legitimität ihres Wahlrechts. Eine gängige Lehrmeinung wird korrigiert, wenn Dürr zeigt, wie lutherische Gemeinden im 16. und 17. Jahrhundert ihren Widerstand gegen

Rekatholisierungsmaßnahmen mit dem Gewissen begründeten, was ihnen theologisch eigentlich abgesprochen war. Dies deutet sie als Ausdruck einer „theologisch begründete[n] politisch[n] Kultur der Partizipation“ (S. 255), wohingegen die begrenzten Versuche von Partizipationserweiterungen in katholischen Gemeinden, für deren politische Kultur Pfarrerrwahlen keine Rolle spielten, theologisch nicht fundiert werden konnten. Weitgehend Neuland betritt Dürr ebenfalls mit der lutherischen Beichte. Fehlte im Gegensatz zum Dogma den katholischen Beichtstühlen die Darstellung der Ewigen Verdammnis als dem tridentinischen Urgrund der Beichte und kam die dabei dominierende Darstellung von Erlösungszuversicht dem Luthertum entgegen, so näherte sich wiederum dieses theologisch dem Katholizismus an, wenn hier, entgegen der Konzeption Luthers, eine Strafgewalt der Pfarrer etabliert wurde. Diese geriet durch den Pietismus und durch frühauflärerische Juristen immer mehr unter Druck; letztere sprachen den Kleinen Bann der weltlichen Obrigkeit zu. Dies führte letztlich zur Ablehnung der Pflichtbeichte. Im letzten Abschnitt geht Dürr anhand von Absolutionskonflikten diesem Prozess ‚lebensweltlich‘ nach: Die Autorität der Geistlichen, die sich auch hier lange Zeit über weltliche Obrigkeiten stellten, wurde dabei nachhaltig geschwächt.

Im Schluss betont Dürr noch einmal die lokalpolitische Relevanz des Kirchenraums, die pluralistische und dynamische Visualität und Kommunikativität politischer Kulturen im Kirchenraum, die „in vielerlei Hinsicht vergleichbare Sakralitätskonzeption beider Konfessionen“ (S. 340) und die Widersprüchlichkeiten innerhalb lutherischer Autoritätskonzeptionen, durch die der lutherische Kirchenraum anfälliger für Konflikte war als der katholische (S. 340). Ein Personen- und Ortsregister beschließt den Band.

Ohne Frage waren die herausgearbeiteten Deutungskonzepte Bestandteile konfessions-spezifischer politischer Kulturen, die außer an Universitäten, Fürstenhöfen und in Studierzimmern am häufigsten in den Kirchen artikuliert wurden. Der mit Löw zu stellenden Frage, welche Auswirkungen dies auf die Gestaltung und Wahrnehmung des Kirchenraumes und, von dieser aus, wiederum auf die Mentalität der Gemeindeglieder hatte, wird jedoch – im Hinblick auf das ganze Buch – nur begrenzt nachgegangen. Die Arbeit ist auch innovativ genug, als dass sie in ein vom *spatial turn* gemachtes Prokustesbett hätte eingezwängt werden müssen. Dürres Analysen, die zum Großteil bereits separat vorliegen, zeugen von hoher interdisziplinärer Kompetenz und bieten einen ebensolchen Erkenntnisgewinn.

Allein, ihnen hätte ein bescheidenerer Titel gut gestanden, der sich zu dem bekennt, was das Buch ist: eine gelungene ideen-, sozial- und kulturgeschichtliche Analyse insbesondere des lutherischen Niederkirchenwesens in einer bikonfessionellen Region des Reichs im konfessionellen Zeitalter, weit unterhalb der Kammagen der Hochtheologie und des Kirchenrechts. Die Arbeit verbindet methodische Bandbreite mit großer Quellentiefe und entwirft ein facettenreiches Bild bisher vernachlässigter Forschungsfelder. Die aufgezeigten Strukturen im Bereich des Kirchlichen waren von der Sphäre des Politik nicht zu trennen, sondern mit ihr verwoben, und ihre „Bezugssysteme“ stellen einen wichtigen – aber eben nur einen – Teil „politischer Kultur in der Frühen Neuzeit“ dar.

Münster

Jan Brademann

Hahn, Joachim: Zeitgeschehen im Spiegel der lutherischen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg. Das Beispiel des kursächsischen Oberhofpredigers Martin Geier (1614–1680). Herbergen der Christenheit Sonderband 9. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2005, 227 S., 1 Karte, 3-374-02294-4.

Die zwischen 1987 und 1990 an der damaligen Sektion Theologie der Leipziger Universität entstandene, aus Zeitmangel nicht mehr überarbeitete Dissertation möchte untersuchen, „in welcher Weise und in welchem Umfang“ die Predigt eines in der Forschung bisher kaum beachteten Pastors „im Rahmen ihrer lutherisch-orthodoxen Theologie und rhetorisch-formalen Gestalt das komplexe Geschehen der Zeit wahrnimmt bzw. reflektiert“ (S. 15). Sie zieht dazu alle im Druck überlieferten Predigttexte ihres in der Kirchengeschichte insgesamt „relativ unscheinbar“ gebliebenen und gerade daher als durchaus repräsentativ einzuschätzenden Autors heran (S. 42) und wertet diese in einem modellhaften, aufwendigen, systematisch-statistischen begriffsgeschichtlichen Verfahren aus. Die dadurch erzielten Ergebnisse sind differenziert und überzeugen jedenfalls im gewählten Erkenntnisrahmen. Sowohl die politische Ereignisgeschichte als auch eine Reihe weniger unmittelbar greifbarer Zeittendenzen fanden direkt und indirekt Eingang in die Predigten; der gebürtige Leipziger, der sein Hofpredigeramt lediglich vier Jahre auszuüben vermochte, legte mithin „hohe“ zeitgeschichtliche „Sensibilität“ an den Tag (S. 173 u. ö.). Insbesondere die von ihm teilweise überscharf wahrgenommenen Kriege sowie der vor allem mit dem Aufkommen der Mode und des Luxus in Verbindung gebrachte angebliche Sittenverfall

wurden von ihm dezidiert pessimistisch-apokalyptisch gedeutet. In der insgesamt eher zurückhaltenden bis quietistischen Obrigkeitskritik herrschen die Vorwürfe des konfessionellen Indifferentismus – offenbar auch als Ersatz für den zu gefährlichen Vorwurf des Papismus an die bekanntlich katholisch gewordene Dynastie –, der Neigung zur teuflischen Staatsräson sowie der Tendenz zu hoher Steuerauflegung und zum Militarismus vor. Dagegen scheint Geier, dessen akademische Bildungsreise auch Holland und England einschloss, in der Deutung von Naturphänomenen manchen neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit gegenüber offen gewesen zu sein. Seine Predigten trugen mithin zur Verbreitung dieses Wissens bei, ohne es jedoch physikotheologisch zu verschlüsseln und dadurch vielleicht sogar eine Relativierung des Bibeltextes zu fördern. Ebenso wenig war seine Bereitschaft, der Natur einen wachsenden eigenen, freilich von Gott zugewiesenen und kontrollierten Bereich zuzugestehen, etwa mit der Aufgabe des Prinzipals jederzeit zu gewärtigender und erfahrener Intervention Gottes in die menschlichen Angelegenheiten verbunden. Als solches keineswegs ungewöhnlich, in der Präzisierung der Zahlenangaben aber zumindest bemerkenswert war das Verfahren, beeindruckende natürliche und astronomische „Sachverhalte zur Verdeutlichung der Unendlichkeit Gottes und der Nichtigkeit des Menschen“ vorzuführen (S. 158–162). Auch auf dieser Ebene bringt diese nüchterne Qualifikationsschrift, die ihre Argumentation in einem Vergleich zwischen der Zeitgeschichtswahrnehmung und -deutung Geiers, Samuel Benedikt Carpzovs und Philipp Jakob Speners ausklingen lässt, damit manche Vertiefung und neue Erhellung des komplexen Übergangs von der Orthodoxie zu Pietismus und Aufklärung bei.

Die im Lichte der neuen Kulturgeschichte zu konstatierenden Defizite der Studie sind nichtsdestotrotz augenfällig. Die Analyse unterliegt einem vergleichsweise einfachen Modell angeblicher reflexiver Spiegelung einer intersubjektiv-objektiv erfahrenen Wirklichkeit. Sie ist sich des Konstruktcharakters dieser Wirklichkeit und der Selektivität ihrer Wahrnehmung nur ansatzweise bewusst. Dass auch die Predigten Martin Geiers in erster Linie diskurs- und damit wahrnehmungs- und einschätzungssteuernd wirken sollten, wodurch sie in einen stringenten medien- und kommunikationsgeschichtlichen Kontext zu rücken wären, bleibt ausgeblendet. Genau an dieser Stelle müsste diese wichtige inhaltsanalytisch-biographische Studie mithin fortgeführt werden.

Augsburg

Wolfgang E. J. Weber

Wallmann, Johannes: *Der Pietismus*, UTB 2598, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 243 S. ISBN 3-8252-2598-4.

Für viele Jahre ist die führende Kurzdarstellung des Pietismus der Beitrag Johannes Wallmanns zum Handbuch, „Die Kirche in ihrer Geschichte“, von 1990 gewesen. Seitdem sind viele neue Forschungen zum Pietismus erschienen und so ist die Entscheidung, den Beitrag in einer leicht überarbeiteten Taschenbuchausgabe herauszubringen, sehr zu begrüßen und wird dem Buch einen verdient breiteren Leserkreis ermöglichen.

Für die Neuausgabe schrieb der Autor ein kurzes Vorwort, erneuerte die Literaturliste mit den wichtigsten Titeln, machte einige Korrekturen und kleine Zusätze, aber im Ganzen bleibt er sehr nahe am Text der ursprünglichen Ausgabe. Wallmann fängt mit einer Einführung zum Pietismus an, die einen komprimierten historiographischen Überblick neben seinem weithin akzeptierten, aber noch – vor allem außerhalb von Deutschland – umstrittenen Verständnis des Pietismus im weiteren und engeren Sinn enthält. Das erste weist auf die Frömmigkeitsrichtung, besonders um Johann Arndt hin, während das letztere auf die sozial greifbare Bewegung hinweist, das mit Spener im Luthertum und Undereyck und Labadie im Reformiertum anfang.

Wallmann unternimmt eine hauptsächlich biographische Annäherung an den Pietismus, teilt sein Buch in acht Kapitel, die die führenden Persönlichkeiten nach einer grob chronologischen Reihenfolge behandelt. Das erste Kapitel geht um Johann Arndt und die Frömmigkeitswende am Anfang des 17. Jahrhunderts. Fast als Exkurs wendet sich das zweite Kapitel zur Entwicklung des reformierten Pietismus von Undereyck und Labadie bis zu Tersteegen. Mit den Kapiteln über Spener und Francke kommt Wallmann auf den lutherischen Pietismus und das Herzstück des Buches. Diese Kapitel überragen andere wie die Kurzdarstellungen Speners und Frankes, die der Autor mit ungemeiner Klarheit und Scharfsinnigkeit behandelt. Danach folgen ein Kapitel über den radikalen Pietismus, in dem Wallmann besonders die Bedeutung Johann Jakob Schützs hervorhebt, eins über Zinzendorf und die Brüdergemeine, und ein weiteres über Bengel, Oettinger und den Württemberger Pietismus, das den Band beschließt.

Man erkennt noch in dieser Ausgabe die vorgegebenen Beschränkungen des ursprünglichen Handbuches, in dem andere geographische Gebiete getrennt behandelt wurden. Es kommen zwar Figuren und Ereignisse außer-

halb deutscher Territorien bei Wallmann zur Sprache, aber nur gelegentlich. Auch wurden im Handbuch den späteren mit dem Pietismus verwandten Bewegungen, wie z. B. der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, ihre eigenen Darstellungen zugewiesen. Dieses führt zu einer etwas isolierten Beschreibung des Pietismus – chronologisch und geographisch, und sein Verhältnis zu anderen Frömmigkeitsbewegungen der frühen Neuzeit bleibt dann nur skizzenhaft entwickelt.

Die biographische Methodik hat einige andere Probleme zur Folge. Wallmann hat recht zu betonen, dass dieses Vorgehen lange in der Pietismusforschung etabliert sei, aber eine Behandlung, die so stark auf Individuen konzentriert ist, führt auch dazu, dass die gesamte kulturhistorische und frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung des Pietismus nur partiell entwickelt werden kann. Dieses ist zu bedauern, denn Wallmann besitzt eine außerordentliche Wissensbreite über den Pietismus. Das Buch ist nicht bloß eine Destillation der Literatur, es stützt sich auf tiefgehende Kenntnisse der Quellen. Es ist gespickt mit treffenden Einsichten und Analysen z. B. über die Unterschiede zwischen dem reformierten und lutherischen Pietismus, das Verhältnis Spencers zum radikalen Schütz, oder die Stellung Zinzendorfs und der Brüdergemeine dem kirchlichen Pietismus und der Orthodoxie gegenüber. Doch der biographische Ansatz ermöglicht nicht, diese Einsichten zu einer Gesamtdeutung des Pietismus zu formen. Das Fehlen eines Schlusskapitels unterstreicht dies noch einmal, denn obgleich Wallmann einige Bemerkungen über das Ende des Pietismus in Verbindung mit dem Württemberger Oettinger macht, ist das nicht ganz zufrieden stellend weder für die Darstellung des weitergehenden Württemberger Pietismus noch des Pietismus überhaupt.

Die Stärke dieses Buches ist die Anschaulichkeit, mit der Wallmann den Pietismus beschreibt. Ihm gelingt es, verwickelte Vorgänge und komplizierte Streitpunkte präzise zu erklären, ohne sie allzu sehr zu vereinfachen. Als Einführung in den Pietismus gibt es keine bessere Darstellung in einem Band. Allerdings werden die Leser wegen des recht knappen Anmerkungsapparats und der geographischen und chronologischen Beschränkungen doch häufig auf das ganz anders konzipierte vierbändige Handbuch der Geschichte des Pietismus für weitere Informationen und Kontext angewiesen sein.

Atlanta

Jonathan Strom

Holtz, Sabine, Betsch, Gerhard, Zwink, Eberhard (Hrg.), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers* (1702–1782). Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte, 63), 311 S., Geb. 3-515-08439-8.

Dieser Sammelband, der Beiträge anlässlich einer Tagung zum 300. Geburtstag Oetingers enthält, erhellt das ideen- und geistesgeschichtliche Umfeld Oetingers, der einleitend als „unkonventioneller Universalgelehrter“ (S. 1), dem es um eine – modern gesprochen – interdisziplinäre Sicht ging, charakterisiert wird.

Beginnend mit einer umfassenden, etwas essayistischen Darstellung Oetingers als „Gottes- und Naturforscher“ von dem Theologen Martin Weyer-Menkhoff, die Biographie und geistesgeschichtliche Einflüsse rekonstruiert, erstreckt sich das Spektrum der sonstigen Aufsätze auf zum Teil entlegene Felder. Oetingers Studium an der Artistenfakultät in Tübingen hat Sonja-Maria Bauer gründlich recherchiert, indem sie die Vorlesungsverzeichnisse und exemplarisch Dissertationen der Fakultät sowie Buchpublikationen der dort lehrenden Professoren ausgewertet hat. So weist sie nach, dass in Tübingen mit dem neuzeitlichen Natur- und Völkerrecht und der Person Georg Bernhard Bilfingers (dessen Mathematikvorlesungen Oettinger selbst erwähnt) bereits aufklärerisches Gedankengut einzug gehalten hatte. (Eine Anmerkung: Muss es S. 33, Z. 26 nicht Unfreiheit heißen statt Freiheit?) Ob und wie Oettinger konkret durch diese Studieninhalte geprägt wurde wird allerdings nicht untersucht.

Mit Johann Conrad Creiling, einem Professor für Naturphilosophie und Mathematik an der Tübinger Universität, wird durch Gerhard Betsch eine weitere unkonventionelle Gestalt der Tübinger Gelehrtenwelt vorgestellt. Seine Interessen für Alchemie könnten Oettinger beeinflusst haben (vgl. S. 46). Deutlich ist auch hier, dass zwar das geistesgeschichtliche Umfeld Oetingers akribisch berücksichtigt wird, jedoch kein direkter Zusammenhang hergestellt werden kann. Ähnlich verfährt Karin Reich, die die ‚Mathematik der Aufklärung am Beispiel der Lehrbücher von Christian Wolff und Abraham Gotthelf Kästner‘ darstellt; auf Oettinger jedoch keinen Bezug nimmt. Rüdiger Thiele, der ‚Die Bedeutung der Variationsrechnung für das teleologische Denken im 18. Jahrhundert‘ untersucht, rekonstruiert verschiedene bedeutende Theorien der Zeit, inklusive der Physikotheologie. Mit seiner Studie über ‚Mathematik für den Kriegsstaat. Georg Bernhard Bilfinger und die Fortifikation‘ präsentiert Daniel Hohnrath den Mathematiker und Theologen Bilfinger als Kriegs-

wissenschaftler und Theoretiker des Festungsbaus. Damit wird einem kaum bekannten und aus heutiger Sicht ungewöhnlichem Interessenschwerpunkt Bilfingers nachgegangen. In der Untersuchung zu Johann Ludwig Frickers irdischer und himmlischer Musik wendet sich Herbert Henck einer Person zu, mit der Oetinger befreundet war und zusammengearbeitet hat. So erscheinen vielfach Frickers musiktheoretische Arbeiten eingefügt in die theosophischen Schriften Oetingers. Frickers Musiktheorie, die Berechnungen zu irdischer und himmlischer – für die meisten Menschen nicht vernehmbare – Musik enthält, wird im Folgenden dargestellt und führt zu folgendem Fazit, wie Fricker seine Musikwissenschaft verstanden wissen wollte: „Den Grundlagen der Musik nachzuspüren, bedeutete, die Seele, den Menschen, die Schöpfung zu erforschen, und das gewonnene Bild ließ sich ins Überirdische, Übersinnliche transzendieren.“ (S. 144)

Einige kleinere Korrekturen der bisherigen Forschung bietet Josef Smolkas Blick auf die Freundschaft Oetingers zu dem böhmisch-mährischen Priester und Prämonstratensermonch Procopius Diwisch, die er als asymmetrisch charakterisiert: Diwisch habe einseitig von Oetinger, der ihn und seine Ideen gefördert habe, profitiert. Josef Haubelt untersucht schließlich die Beziehungen zwischen Diwisch, Fricker und Oetinger, die u. a. geprägt ist von deren gemeinsamer Faszination für das Phänomen der Elektrizität, der sie eine theosophische Deutung gaben.

Eva Johanna Schauer wendet sich konkret einem zentralen Thema in Oetingers Leben zu, seiner Beschäftigung mit der Kabbala bzw. der kabbalistischen Lehrtafel der württembergischen Prinzessin Antonia in Teinach. Kenntnissreich beschreibt sie zunächst das Ideengut der jüdischen Kabbala sowie deren ‚Verchristlichung‘ seit dem Humanismus. Sie interpretiert die Lehrtafel und beschreibt dann Oetingers Sefirotverständnis. Eva Schauer liefert eine Begründung für Oetingers Faszination von den Arkanwissenschaften: „Für Oetinger ist die Kabbala – genau wie übrigens die Alchemie – eine ‚wissenschaftliche‘ Vorlage, hinter der sich die Fülle der Gottheit verbirgt, zu der, ausgehend von den Termini Raum und Zeit alle nur erkennbare Erkenntnis gehört und damit jede Form von Wissenschaft, auch die sog. Arkanwissenschaft.“ (S. 180) Pierre Deghaye geht von einer engen Affinität zwischen Böhmes und Oetingers Theosophie aus. Eberhard Zwink befasst sich mit einem weiteren bedeutenden Einfluss auf Oetinger, nämlich Emanuel Swedenborg, verliert aber in der Fülle seiner weiteren philosophischen Bezugsgrößen den roten Faden. Die vollmundige Behauptung S. 211: „Mit dem Begriff ‚lumen naturae‘ zitiert

Swedenborg das Schlagwort der Aufklärung.“ möchte ich in Frage stellen. Sowohl bei Paracelsus als auch im Paracelsismus spielt der Begriff bereits eine zentrale Rolle, um die Erkenntnis aus der Schöpfung herzuleiten. Tonino Griffero widmet sich ‚Figuren, Symbolik und Emblematik in Oetingers „signatura rerum“‘. Der profunde Oetinger-Kenner Reinhard Breyer befasst sich mit ‚Oetingers geheimer Fehde mit Christian Thomasius‘ – die allerdings auf recht spekulativem Boden bleibt. Der letzte Beitrag ist schließlich ein historischer: Roman Janssen – selbst Leiter des Stadtarchivs Herrenberg – untersucht Oetingers Zeit in Herrenberg zwischen 1759 und 1765, in der er dort Dekan war und kann dafür auf eine vollständige Sichtung der städtischen Archivbestände zurückgreifen. Instrukтив und fundiert informiert er über die alltagsgeschichtliche Dimension von Oetingers Wirken, über dessen großzügigen Umgang mit der Sittenzucht wie auch sein Engagement für die Schulvisitation. Bedeutsam ist auch die Erwähnung des Quellenfonds, der bislang in den Werkverzeichnissen übersehen wurde (S. 290, Anm. 14).

Der Sammelband krankt in seiner ersten Hälfte daran, dass zwar viele kleinere neuere Erkenntnisse zum zeitlichen und geistesgeschichtlichen Kontext Oetingers gewonnen werden, aber letztlich keine Conclusio im Sinne einer Bezugnahme auf ihn geleistet wird. So nützt das Bändchen vornehmlich einem Personenkreis, der etwas über die Natur- und Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts erfahren will. Bedeutungs-volle Neueinsichten über die Person und das Werk Oetingers darf man nicht erwarten.

Im zweiten Teil sieht das etwas anders aus: Die dort dargestellten Zusammenhänge erhehlen den geistesgeschichtlichen Hintergrund Oetingers und dienen einer hilfreichen Einführung in die disparaten Schwerpunkte seines Gesamtwerkes, die ihn einmal mehr als erstaunlichen Universalgelehrten profilieren. Allerdings mangelt es nicht wenigen Beiträgen an inhaltlicher Stringenz. Gelegentlich fällt der Bezug zu Oetinger mehr als knapp aus.

Das fehlende Personen- und Sachregister wird die Rezeption des Bandes wahrscheinlich erschweren. Ein solches hätte auch der Uneinheitlichkeit der Namensschreibweisen abgeholfen (Boehme/Böhme, Diwisch/Divis, Rösler/Roesler).

Insgesamt fällt es mir schwer, den Band als Lektüre zu empfehlen. Bis auf wenige Highlights handelt es sich doch eher um ein Sammelsurium von Beiträgen, für die der Bezug zu Oetinger lediglich ein Sprungbrett bedeutete, um detailliert und assoziativ spezialisierten Einzelfragen nachzugehen.

Siegen

Ute Gause

Neuzeit

Kröger, Bernward: *Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802)* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Band 203) Mainz (Philipp Zabern) 2005. XI, 299 S., geb., ISBN 3-8053-3401-X.

Die Veröffentlichung der Dissertation des Verfassers in Buchform setzt vermutlich den Schlusspunkt unter alle Veröffentlichungen und Forschungen zu diesem Thema.

Auf insgesamt 299 Seiten, unterteilt in 14 Kapitel incl. Bibliographie und Register, werden in Kapitel I zunächst der Forschungsstand und die Quellenlage beschrieben, bis dann mit Kapitel II, Kirche und Revolution: Skizze eines Zerwürfnisses 1789–1794, die Darstellung der revolutionären Abläufe in Frankreich beginnt, die zum Exil tausender französische Priester führen sollten.

Der Eid auf die Verfassung von 1790/1791 spaltete den französischen Klerus und führte zu einer ersten Emigration, während der Eid „liberté-égalité“ von 1792 dann alle Eidverweigerer zwang, das Land zu verlassen. Kröger arbeitet genau die Grundzüge und die Praxis der Asylpolitik im Fürstbistum und in der Stadt Münster heraus, die weit liberaler waren als beispielsweise in Köln. Asylkommissionen und Kontrollinstanzen in den Ländern des Kurfürsten von Köln werden ausführlich und präzise miteinander verglichen, die Verfahren transparent gemacht. Von besonderem Interesse für den Leser dürfte die Untersuchung der Herkunft, der Altersstruktur und der Status der Exilgeistlichen sowie die Beschreibung der Emigrationswege und -stationen bis hin zum Verhalten des Exilklerus in seiner neuen Heimat sein. In Kapitel VIII geht es um das Leben im westfälischen Exil, in Münster und in anderen Orten des Fürstbistums, wo über 2000 Priester eine Zuflucht fanden. Die materielle Situation des Exilklerus war in der Regel äußerst angespannt, nur wenige verfügten über Mittel für ihren Lebensunterhalt in der Gesamtzeit oder einen Teil ihres Exilaufenthaltes zu sorgen. Kirchliche und nichtkirchliche Erwerbstätigkeiten werden untersucht wie auch der Spendenfonds zur Unterstützung der Geistlichen, dazu die mannigfachen Formen der individuellen Gastfreundschaft.

In Kapitel IX beschreibt der Verfasser die Fürsorge für und von Geistlichen in den Hospizen und im Clemenshospital in Münster. Eindrucksvoll werden die Trauerfeierlichkeiten für den Kardinal de la Rochefoucauld

geschildert, der eine Grablege im Dom erhielt, während die übrigen in Münster verstorbenen Bischöfe jedoch mit einem Grab im Innern des Domkreuzganges vorlieb nehmen mussten. Rang- und Kompetenzstreitigkeiten blieben bei diesem wie anderen Bischofsbegräbnissen nicht aus, was die prekäre Situation der Exilgeistlichen in Bezug auf Stand und Privilegien beleuchtet. Kapitel X behandelt dann die Frage der Rückkehr, die gekennzeichnet ist von Hoffnungen und Enttäuschungen, bis dann, von wenigen Ausnahmen (ca. 25) abgesehen, nach dem Konkordat Napoleons eine allgemeine Rückkehrbewegung nach Frankreich einsetzt, begleitet von bewegenden Dankschreiben. Das Fürstbistum Münster wurde 1794 eines der „Kernräume des geistlichen Exils in Europa“, dank des tatkräftigen Einsatzes des Generalvikars von Fürstenberg vor Ort. Ihm und der Hilfsbereitschaft und Spendenfreude der wahrlich nicht wohlhabenden Bevölkerung haben die Exilpriester und -bischöfe ihr Überleben fern der Heimat zu verdanken.

Das Buch ist ein wertvolles Zeugnis dieses Kapitels der Regionalgeschichte, das auch vergleichende Hinweise auf das geistliche Exil an anderen Orten im Reich und in anderen Ländern enthält. Übersichtliche Tabellen, Karten und Diagramme tragen zum Wert dieses Buches bei, dem eine Veröffentlichung in französischer Sprache zu wünschen wäre.

Tübingen

Donatus E. Düsterhaus

Die Kirchenordnungen der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen (1807–1997). Unter Mitarbeit von Ernst Hofhansl und Berthold W. Köber hrg. von Ulrich A. Wien und Karl W. Schwarz (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 30), Köln-Weimar-Wien 2005, X.414 S., ISBN 3-412-13405-8.

Den Start zu einer neuen Publikationsreihe von Quellensammlungen eröffnet vorliegender Band zum inneren Kirchenrecht der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen. Weitere geplante Bände z.B. zum Schulrecht oder anderen aspektbezogenen, interkonfessionellen Themen sind in Vorbereitung. Durch parallele Veröffentlichungen gleichartiger Quellensorten suchen die Herausgeber, einer konfessionsübergreifenden siebenbürgischen Kirchengeschichtsschreibung vorzuarbeiten.

Mit einer kurzen Einleitung zum Kirchenregiment der Siebenbürger Sachsen sowie Zeittafeln werden die Quellentexte in die

Geschichte, vor allem Kirchenrechtsgeschichte der Siebenbürger Sachsen und Siebenbürgens eingeordnet. Der im Buchtitel benutzte Terminus „Siebenbürgen“ sucht, die Schwierigkeit der wechselnden Kirchenordnungsbezeichnungen, in denen die jeweiligen politischen Zugehörigkeiten zum Ausdruck kommen, zu umgehen. Er bezieht sich auf das geografische Gebiet, in dessen Grenzen die Siebenbürger Sachsen historisch siedelten. Seit 1920 bis heute umfassen die Kirchengrenzen, die mit den rumänischen Staatsgrenzen identisch sind, fast alle auf rumänischem Territorium lebenden Lutheraner.

In sechs Abschnitten werden die zeitlich abgegrenzten Quelleneinheiten vorgestellt. Die Kirchenrechtsentwicklung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Teil 1), die Verfassungsbemühungen nach 1848 (Teil 2), die Kirchenordnung 1926 (Teil 3), die Lebensordnung 1932 (Teil 4), die Kirchenordnung 1949 (Teil 5) sowie die Kirchenordnung 1997 (Teil 6). Vorangestellte Einführungen suchen den geschichtlichen Faden weiterzuführen und wichtige Einzelaspekte, die die Quellen selbst oder der zeitgeschichtliche Rahmen nahelegen, wie die Zehnt- oder die Autonomiefrage, aufzugreifen. Das Problem der kirchlichen oder auch schulischen Autonomie in den unterschiedlichen Zeit- sowie politischen Epochen bildet den inhärenten roten Faden dieser Quellenausgabe. Nicht zuletzt hängt es von bereits vorliegenden eigenen oder fremden Vorarbeiten und Fragestellungen der Autoren ab, welchen Einzelaspekten mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Nicht eigens thematisiert werden beispielsweise die Frauenwahlrechtsfrage (seit 1920 besaßen Frauen ein eingeschränktes aktives und passives Wahlrecht), die folgenreiche Einbindung der Sozialinstitute (Bruder- und Schwesternschaften sowie Nachbarschaften) oder der neuen Kirchen- und Gemeindeverbände in die Kirchenordnung seit 1920. Letzteres könnte die Ausarbeitung der Lebensordnung, wie sie 1932 für das siebenbürgische Gebiet veröffentlicht wurde, stärker beeinflusst haben, als dies bisher in der Forschung wahrgenommen wird. Zu fragen bleibt auch, ob und wie sich möglicherweise die beginnenden Auseinandersetzungen mit nationalsozialistischen Bewegungen innerhalb der deutschen Minderheit im Kirchenordnungsmaterial niederschlugen.

Zumeist sind den einzelnen Quellen kurze Inhaltsüberblicke vorangestellt. Sie beschreiben die Hauptmerkmale und kommentieren die inhaltlichen Veränderungen, die bei manchen Autoren auch in erläuternde Anmerkungen innerhalb der Quellenwiedergabe einfließen. Ein knappes Quellen- und Literatur-

verzeichnis sowie ein Personenregister runden die Publikation ab.

Die unterschiedlich ausgearbeiteten Einführungen und Erläuterungen, der mehr gehakte als thematisierte rote Faden unterstreichen den kompilativen Charakter des Gesamtwerks. Dessen ungeachtet stellt diese Publikation ein unerlässliches Hilfsmittel dar, das den Forschenden schwer zugängliches Material in einem Band konzentriert darbietet. Eine Abhandlung zum inneren Kirchenrecht der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen kann und will diese Ausgabe nicht sein, aber sie bietet allen, die sich speziell damit beschäftigen oder vergleichend arbeiten wollen, profundes Material sowie viele wichtige Informationen. Auf die folgenden Bände dieser Reihe darf man ebenfalls gespannt sein.

Ebsdorfergrund

Cornelia Schlarb

Hofmann, Frank: *Albrecht Ritschls Lutherrezeption* (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Band 19), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998, IX + 292 S., kt., 3-579-00387-9.

Albrecht Ritschl: *Kleine Schriften*. Ausgewählt, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur zu Albrecht Ritschl neu hrg. von Frank Hofmann (Theologische Studentexte. Band 4), Waltrop, hartmut spenner, 1999, 193 S., kt., 3-933688-11-6.

1891 schrieb Ernst Troeltsch: „Aber wenn heute z. B. Ritschl Luthers religiös-sittliche ‚Totalanschauung‘ zu verstehen sucht, so tut er das mit den Augen eines modernen Menschen, und nicht mit denen Luthers selbst“ (Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon, 212). Frank Hofmann hat sich in seiner Dissertation die Aufgabe gestellt, die „Rolle, die Ritschls Lutherrezeption für seine Theologie spielt“, darzustellen. Als Resultat ergibt sich, dass „die vollständige Gesamtanschauung vom Christentum“ (122), welche Ritschl zu geben beanspruchte, sich in der Tat erweist als „eine systematisierende Neu-Konstruktion der reformatorischen Aussagen“ (115). Die Vorgänger Hofmanns, deren Zahl ohnehin „sehr klein“ ist (3) und unter denen sich nur ein deutscher Autor befindet, reichen bis 1904 zurück, sie bauen nicht aufeinander auf und verfahren alle systematisch-vergleichend. Auch die jüngste Untersuchung von David W. Lotz vom Jahre 1974 (ergänzt 1980 und eine offenbar nicht erschienene Fortsetzung in Aussicht stellend) beabsichtigt nicht „a genetic approach to the problem, i. e., a chronological tracing of the development of Ritschl's understanding of

Luther in an attempt to reconstruct this process of appropriation“ (28f.). Im Unterschied dazu schreibt Hofmann zum ersten Mal keine „systematisch-theologische Arbeit“, sondern „eine kirchen- und theologiegeschichtliche“ (4) Untersuchung der Theologie Ritschls unter dem angegebenen Aspekt. Das heißt, „die erreichbaren Quellen werden vollständig und in chronologischer Folge berücksichtigt“ (34), in der Absicht, „dabei auf die Genese seiner Theologie zu achten“ (251). Die Feststellung bei Maarten van Rhijn von 1946, „daß erst seit Ritschls Dogmatik-Vorlesung von 1852 ein Rückgriff auf Luther nachweisbar ist“ (25), wird nicht bestätigt, aber auch nicht bestritten (vgl. 249f.). Sicher bezeugt ist der „Anfang von Ritschls Lutherstudien im Jahr 1857“ (53), wobei freilich Ritschl Ende Januar noch fand, dass „die Lectüre der Schriften Luthers überaus langweilig ist“ (39). Einige Aufsätze, die Ritschl seitdem schrieb, bezeugen jedoch die zunehmende Faszination durch Luther und münden in die Veröffentlichung des epochemachenden Hauptwerkes *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dessen erster Band „Die Geschichte der Lehre“ enthielt und 1870 erschien. Es kann nicht Aufgabe dieser Rezension sein, Hofmanns differenzierte Darlegungen der Lutherrezeption Ritschls wie in den vorangehenden Jahren, so auch in den folgenden bis zu Ritschls Tode 1889 nachzuvollziehen: im zweiten und dritten Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ und in dem Vortrag *Die christliche Vollkommenheit* (1874), im *Unterricht in der christlichen Religion* (1875), in dem Aufsatz über *Die Entstehung der lutherischen Kirche* (1876/8), in der zweiten Auflage des „Unterrichts“ (1881), in der kleinen Monographie *Theologie und Metaphysik* (1881), in der zweiten Auflage von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1882/3), in Ritschls Festrede zum Lutherjubiläum von 1883 (einem Höhepunkt der Darstellung), in dem dreibändigen Alterswerk *Geschichte des Pietismus* (1880, 1884, 1886), in der dritten Auflage des „Unterrichts“ (1886), in Ritschls Universitätsreden von 1887, in der dritten Auflage von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1888/9) und in der postum veröffentlichten Studie zu *Fides implicita* (1890). Da Hofmann „in der Darstellung dem Gedankengang Ritschls“ folgt (148) und stets den Kontext der Aussagen Ritschls zu Luther berücksichtigt, kann man sein Buch wie einen Kommentar zu Ritschls Werken lesen. Dabei werden krasse Brüche offenbar. Denn Ritschl kann resümieren: „Die reformatorischen Ideen also sind in den theologischen Büchern Luthers und Melancthons selbst mehr verdeckt als offenbar“ (182). Der Verfasser hingegen muss feststellen: „Die

Polaritäten, die für Luthers theologisches Denken konstitutiv sind, hat Ritschl nicht zu ergreifen vermocht“ (258); seine Lutherrezeption ist „defizitär“. Gleichwohl „hat Ritschl durchaus die Lutherforschung befördert“ (261). Man möchte sagen: in intentional-produktivem, planmäßig-bewusstem Missverstehen; denn der historische Sinn von Luthers Schriften war Ritschl durchaus klar: „Ritschl liest Luther historisch-kritisch“ (57). Hofmann versucht übrigens diese doppelte Perspektive wenig schlüssig mit dem seit 1967 entwickelten germanistischen Rezeptionskonzept zu verbinden. Die historische Lesart verteidigte Theodosius Harnack, mit dem zweiten Band seines Lutherbuches von 1886 aber zugleich auch in systematischer Absicht bewusster Antipode Ritschls. Da Theodosius Harnack „die Theologie des Wittenberger Reformators historisch korrekter erfaßt hat, so verdient die Darstellung Harnacks eindeutig den Vorzug vor der Behandlung Luthers durch Ritschl“ (234). Theodosius Harnack ist übrigens der einzig sichtbar werdende Theologe aus dem Umfeld Ritschls; dagegen bleiben etwa Christian Ernst Luthardt, Isaak August Dorner und Franz Hermann Reinhold von Frank in ihrem Verhältnis zu Ritschls Lutherverständnis unverdientermaßen blass, als hätten sie über keine triftigen Argumente wider Ritschl verfügt.

In einem quellengesättigten Werk wie diesem sind Zitierfehler nahezu unvermeidlich und daher verzeihlich. Doch sei darauf hingewiesen, dass Hofmann entgegen seiner Verfahrensankündigung (IX) mehrfach Auslassungen am Anfang und Schluss seiner Zitate nicht kennzeichnet. Ferner werden Sperrungen Ritschls in der Regel getilgt, manchmal aber beibehalten; in zwei Fällen kursiviert der Verfasser, ohne damit eine Sperrung Ritschls widerzugeben (122, nach Anm. 454 [oben von mir berichtigt] und 185, Anm. 768) – in allen Fällen ohne Hinweis (Seite 48 mit Anm. 60 und 62 bietet ein typisches Beispiel). Eine ‚Verbesserung‘ der Ausdrucksweise Ritschls (79f., Anm. 223) beruht lediglich auf mangelndem Sprachgefühl des Verfassers; dass Hofmann eine Nachweisung Ritschls für „falsch“ erklärt (139, Anm. 561), darauf, dass der Verfasser erkennt, dass die Zählung der Artikel der Apologie der Augsburgerischen Konfession erst von Johann Tobias Müller in seiner zuerst 1847 erschienenen, bis heute vorbildlichen Edition der Lutherischen Bekenntnisschriften an die die Zählung der *Confessio Augustana* angeglichen wurde (Ritschl benutzte also eine ältere Edition, vielleicht die von Karl August Hase, zuerst erschienen 1827). Bedauerlich ist, dass der Autor sich für die Lutherrezeption der Orthodoxie lediglich auf die oberflächliche, von keinerlei Quellenkenntnis

getrübte Darstellung Horst Stephans beruft und damit das von Ritschl konservierte Bild von „Epigonen der Reformation“ unbeabsichtigt stützt (68, 253 f.), das die neuere Forschung zu verabschieden begonnen hat. Aber diese wenigen Ausstellungen sollen die Anerkennung der soliden Forschung des Autors nicht schmälern.

Erfreulich und verdienstlich ist auch, dass Hofmann ein Jahr nach seiner Dissertation eine Neuedition fünf kleinerer Veröffentlichungen von Albrecht Ritschl vorlegte. Unter diesen sind von besonderer Bedeutung die seit ihrem ersten Erscheinen in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* gewissermaßen begrabenen, weil nie wieder gedruckten, ausführlichen Selbstanzeigen Ritschls zunächst des ersten Bandes von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1871), sodann des zweiten und dritten Bandes dieses Werkes und des Vortrages *Die christliche Vollkommenheit* (1874). Nur sind, wie bereits bemerkt wurde, „die den Texten beigegebenen Erläuterungen stellenweise allzu sparsam ausgefallen“ (ThLZ 125 [2002] 192). So steht z. B. das Seite 92 von Ritschl angeführte Zitat zu Joh 17 aus Luthards *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit* geschildert und erklärt erst in der zweiten, erweiterten Auflage von 1875/76, wie ein Vergleich mit der ersten Auflage von 1852/53 lehrt. Auch Ritschls wörtliches Zitat von Christian Scriver (61) wäre für den Herausgeber leicht zu ermitteln gewesen: es steht im *Seelen-Schatz* im dritten Teil (1678) in der 17. Predigt über „Die demüthige [!] Seele“ (Seitentitel) am Anfang von § 26 (in der Baseler Ausgabe von 1738 Seite 725, rechte Spalte; in der Ausgabe von Rudolf Stier, Barmen o. J., Band 3, Seite 465, die Ritschl aber wegen ihrer abweichenden Interpunktion sicher nicht zitierte). – Besonders hingewiesen sei auf die Vollständigkeit beanspruchende, gegenüber der Dissertation noch einmal erweiterte Bibliographie der Forschungsliteratur zu Albrecht Ritschl, welche die von Gösta Hök in *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang* 1942 gebotene Bibliographie ergänzt und fortsetzt.

Burgdorf bei Bern Theodor Mahlmann

Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. von Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch, Zürich (TVZ, Theologischer Verlag) 2005, 506 S., geb., ISBN 3-290-17344-5.

Der stattliche Band präsentiert die Vorträge eines Internationalen Symposiums zum Werk

Karl Barths, speziell zu seiner Schaffensperiode in Deutschland (1921–1935). Veranstalter war das Seminar für Reformierte Theologie der Universität Münster und der Wissenschaftliche Beirat der Karl-Barth-Gesellschaft. In einem kurzen Vorwort (9–11) stellen die Herausgeber einige alternative Fragen, die den Spannungsreichtum des Themenfeldes beispielhaft beleuchten. Barths Werk stehe „heute erneut im Zeichen einer höchst kontroversen Bewertung“. Handle es sich dabei um die „innovative Rückkehr zu den reformatorischen Wurzeln evangelischer Theologie“ oder lediglich um eine „konservative Unterbrechung der neuprotestantischen Ausformung der Theologie?“ Warum sei Barths Einfluss in Deutschland „spürbar zurückgegangen“, während anderswo – so in den USA – eine „erstaunliche Barth-Renaissance“ beobachtet werde. Auch der Frage nach direkter expliziter Rezeption von Barths Intentionen und Leitgedanken oder „modernitätstheoretischer Transformation“ seiner Programmatik unter den gewandelten Auslegungsperspektiven neuzeitlicher Theologie sei nachzugehen. Auf das Problem „womöglich unterschätzter Strukturparallelen“ zwischen Schleiermachers und Barths Werk wird hingewiesen (vgl. E. Herms; 179 ff.). Als „Novum auf Barthtagungen“ gilt das Bemühen der Veranstalter um Präsenz möglichst aller Interpretationsrichtungen, „um erstmals zu einer komplexen, streng gegenstandsbezogenen Sachdebatte zwischen den Vertretern der gegensätzlichen Deutungsansätze“ zu gelangen, „deren Polarität und zugleich die fair ausgetragenen Diskussionen (...) der Veranstaltung besondere Spannung und Lebendigkeit“ verliehen (9f.). Die Beiträge lassen in der Tat das „relative Recht der verschiedenen Interpretationsperspektiven“ erkennen. Kritische modernitätstheologische Sichtweisen und Konzeptionen (etwa bei Trutz Rendtorff; F. W. Graf, Falk Wagner †) werden im Diskurs – teils kontrovers – erwähnt oder sind eigens durch Referate präsent (so Eilert Herms). Der Band enthält insgesamt 21 Beiträge: sieben Plenarvorträge (in der Reihenfolge, in der sie gehalten wurden) und je sieben Referate der beiden Vortragsforen (unter den Rubriken „Kontroversen und Dispute“ und „Exegesen zur Werkgeschichte“). Alle Texte wurden für die Veröffentlichung teilweise auch ergänzt und erweitert. Einen Eindruck von den Diskussionen kann das Abschlusspodium „Statt eines Nachwortes (...) Resümee und Perspektive“ (486) vermitteln, das im Wortlaut dokumentiert wird und etwas von der Gesprächsatmosphäre spiegelt. Auch die Predigt von Walter Herrenbrück über Lukas 19,5 (Zachäusgeschichte) im Gottesdienst am 4. Mai 2003 in der Schweizer Kirche in Emden

ist abgedruckt (459–463). Bibelstellen-, Personen- und Begriffsregister sowie die Autorenliste (mit Adressen) sind beigegeben. Die in Fußnotenform gebotenen Anmerkungen vermitteln Belege und weitere wichtige Sachverhalte aus dem Forschungsdiskurs. Den Reigen der Plenarvorträge eröffnet *Bruce Lindley McCormack* vom Center for Barth Studies, Theol. Seminary in Princeton NJ (USA): „Der theologiegeschichtliche Ort Karl Barths“ (15–40). Er verweist auf zeitliche und sachliche Abgrenzungsprobleme des im wesentlichen auf die Wirksamkeit Barths in Deutschland thematisch begrenzten Symposiums und geht der – auch sonst gestellten – Frage nach, ob Barths dialektische Theologie, mit deren Ausarbeitung er 1915/16 begann, „einen ‚Bruch‘ mit der liberalen Theologie des späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhunderts oder lediglich eine Neuorientierung innerhalb ihrer“ darstelle. (15) Vf. vertritt die Position, „dass Barths ‚neue Theologie‘ wesentlich mehr als eine Neuorientierung innerhalb des Neuprotestantismus darstellte“, möge es auch richtig sein, „dass Teile des frühen ‚liberalen‘ Barth einen nachhaltigen Einfluss auf seine Theologie auch lange nach dem Bruch ausübten“. (21; vgl. 39) Beschrieben werden in Barths Frühwerk Ablösungsprozesse von Kantischer Epistemologie in den 20er Jahren sowie bestimmte Analogien zwischen Barths „kritisch-realistischer dialektischer Theologie“ (so das Interpretament des Vf.) und dem „kritischen Realismus“ neuerer amerikanischer Autoren (Verweis auf Diss. von Paul LaMontagne am Princeton Theol. Seminary). Dem Vorwurf des „Irrationalismus“ und „Subjektivismus“, wie in den 80er Jahren gegenüber der Barth'schen Theologie erhoben, könne so begegnet werden (40). McCormack plädiert abschließend für eine lebendige Ausweitung Barth'scher Einsichten. Der aus dem Englischen übersetzte Beitrag gewährt zugleich einen interessanten Einblick in Facetten der US-amerikanischen Barth-Forschung.

Der für eine weitere Öffentlichkeit bestimmte, bewusst narrativ-meditativ gehaltene Abendvortrag des Tübinger Systematikers *Eberhard Jüngel* („Provokierende Theologie. Zur theologischen Existenz Karl Barths (1921–1935)“ schildert – an zwei Eckpunkten seiner Wirksamkeit in Deutschland paradigmatisch verdichtet – Barths theologische Bedeutung, die sich auch durch nachdrückliche Historisierung (und damit Relativierung) in ihrer Zeit überdauernden Aktualität nicht verdrängen lasse. Werkbiographisch beispielhaft beleuchtet wird die Entwicklung zwischen dem provokanten Streit mit Adolf von Harnack zu Anfang der 20er Jahre und Barths Bedeutung für die Anfänge des deutschen

Kirchenkampfes anhand der „Theologische Existenz heute“ (1933) wie auch der „Barmer Theologische Erklärung“ (1934).

Anliegen und Wirkungsgeschichte von Barths zweitem Römerbriefkommentar beschreibt instruktiv *Cornelis van der Kooi* („Karl Barths zweiter Römerbrief und seine Wirkungen“, 57–75). Die bedeutsamen theologischen Änderungen der Neuauflage zur Erstfassung werden ebenso wie die zeitgenössische Diskussion um Barths dialektische Theologie bei K. H. Miskotte und Oepke Noordmans verdeutlicht. Der christologische Zugang gelte auch bei diesen niederländischen Theologen als „wohl die wichtigste Korrektur im Gebäude der christlichen Lehre im 20. Jahrhundert“. Auch die „kritische gesellschaftliche Sprengkraft“ von Barths Theologie sei unbestritten. Die Religionskritik der dialektischen Theologie habe in der niederländischen Situation theologisch eine besondere und auch eigene Wirkung entfaltet und wurde „angewendet als eine scharf geschliffene Waffe, um die an dem Begriff der Schöpfung orientierte neocalvinistische Theologie in ihrer allzu ungebrochenen Kulturbefahrung zu bestreiten.“ (73) Doch: „Dass Gott sich immer menschlicher Erfahrung bedient, ist im langen Schatten des zweiten Römerbriefs weniger beachtet geworden.“ (75)

Über K. Barths ersten Dogmatikentwurf mit dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion“ (1924–1926) informiert *Hinrich Stoevesandt*, Herausgeber von Bd. 2 und 3 dieses erst in den Jahren 1985, 1990 und 2003 edierten Frühkollegs, im Vortrag „Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriß der Theologie Barths“ (77–98). Seine die Anfänge Barths auf der Göttinger Professur für reformierte Theologie analysierende Studie stellt instruktive Vergleiche mit der seit 1931 entstehenden Kirchlichen Dogmatik Barths an und plädiert für eine komplementäre Sicht beider konzeptionell und umfangmäßig höchst unterschiedlichen Opera, auch unter aspekthafter Berücksichtigung der fragmentarischen „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ (1927), die Barth nicht weiterführte. Die sog. christologische Konzentration, die das *opus magnum* der „Kirchlichen Dogmatik“ in zunehmender Konsequenz inhaltlich und formal bestimmt, gilt als folgenreichste Abweichung. Gleichwohl werden Signale einer Kontinuität aufgewiesen, die Barths theologische Entwicklung auch an einzelnen dogmatischen Lehrstücken verstehend nachvollziehen lassen. So sei die spätere sog. „Lichterlehre“ im Blick auf außerbiblische Offenbarungselemente in KD IV, 3 schon in der Göttinger Dogmatik präformiert (87). Ein gewisser „Eigenwert“ eigne der „Göttinger Dogmatik“ besonders unter „fundamentalho-

miletischem Aspekt'. (97). *Michael Beintker* (Münster) analysiert tiefeschürfend Barths Schrift „*Fides quaerens intellectum*“ (Untertitel), die „...alles andere als ein Parergon“ (Titel) sei (99–120). Es wird aufgezeigt, wie die latente Vorgeschichte dieses Anselmbuches (1931, Neuaufll. 1958; 1981) bis in die Umbruchphase der frühen dialektischen Theologie zurückgeht und zur theologischen Fundierung von Barths Absage an das cartesianische Paradigma beigetragen hat. Im Bemühen um Überwindung der anthropologischen Subjektivierung der neuprotestantischen Theologie und im Kampf um eine theozentrische Wendung der Subjekt-Objekt-Beziehung habe sie eine weiterführende theologische Bedeutung gewonnen. (117) M. Beintker hat 1987 diese zur Klärung, weniger als Programm gedachte Spezialschrift Barths als „wissenschaftstheoretische Grundlegung“ der Kirchlichen Dogmatik (seit 1932) bezeichnet. (102) Wie dem Rez. erinnerlich, hielt Barth noch im Sommersemester 1959 in Basel ein überaus gut besuchtes Hauptseminar über das Anselmbuch.

Wolf Krötke (Humboldt-Universität Berlin) erörtert das Thema „Theologie und Widerstand bei Karl Barth“. (121–139) Seine „Problemmarkierungen aus systematisch-theologischer Sicht“ (Untertitel) stellen eingangs in terminologischem Vergleich klar, dass das Wort „Widerstand“ unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft und des Pluralismus einen anderen Klang habe als unter totalitären Systemen wie dem Nationalsozialismus: „Für Barth war ‚Widerstand‘ 1933 auf Grund von *Gotteserkenntnis* schon eine theologische Kategorie, ehe sie kirchliche und politische Bedeutung gewann“. (124) Mit Rückverweis auch auf das Theologieverständnis Barths in der ‚dialektischen‘ Phase wird die theologische Widerstandsqualität der Barth'schen Konzeption seit 1933 in ihrer Bedeutung und Grenze aufgewiesen. Klärend wird auf anfängliche Defizite eingegangen, so auf die Kritik an der zunächst nur ekklesiologischen Zuspitzung des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus als Widerstand gegen die Deutschen Christen wie auch auf „das fehlende Drängen auf eine eindeutige Stellungnahme der Bekennenden Kirche zur Judenverfolgung“. (129) Doch wird auch Barths sukzessiver Übergang zum theologisch begründeten politischen Widerstand im Rahmen seines Widerstandsverständnisses seit 1937 thematisiert.

Eilert Herms (Tübingen) erörtert umfangreich und eindringend „Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus“ (141–186). Auch unter Hinweis auf die mäuetsche Bedeutung der Ausein-

einandersetzung mit Erik Peterson bei der Herausbildung seines ekklesiologischen Programms wird Barths Offenbarungsverständnis im Blick auf die Kirchliche Dogmatik analysiert. Signifikant auch im Sinne der modernitätstheoretischen Barth-Interpretation ist der Hinweis auf das offensichtliche Paradoxon, dass angesichts der Schleiermacherskritik Barths doch eine „frappierende Ähnlichkeit“ zwischen beiden Theologen im Blick auf die Aufgabe der Theologie besteht, wobei die Kritik Barths nicht lediglich aus einer theologiegeschichtlich bedingten partiellen Fehlrezeption Schleiermachers im Laufe des 19. und beginnenden 20. Jhs. erklärt werden könne, sondern vielmehr durch unterschiedliche inhaltliche Bestimmung funktionsäquivalenter Konzepte. Auf die „Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack (189–203) geht *Hans-Anton Drewes* vom Barth-Archiv in Basel ein. Nach Hinweisen auf erste Begegnungen Barths mit Harnack während des Studiums in Berlin (1906/07) wird die Enttäuschung Barths über seine akademischen Lehrer in Deutschland einschließlich Harnack wegen anfänglicher kriegspositiver Haltung (Manifest der 93 deutschen Intellektuellen) geschildert. Der Aufsehen erregende theologische Diskurs zwischen Barth und Harnack auf der Aarauer Konferenz 1920 und schließlich im Abdruck ihrer gegensätzlichen Stellungnahmen in der „Christlichen Welt“ Rades zeigen das unterschiedliche Theologieverständnis beider und beleuchten die dramatische Wegscheide zwischen liberaler und dialektischer Theologie in Gestalt ihrer beiden Repräsentanten. Ein „dreifacher Ausgang der Auseinandersetzung“ wird in sorgsam punktuelltem Aufweis entsprechender Gesichtspunkte bis in die Kirchliche Dogmatik Barths hinein verfolgt. Eine „Übereinstimmung im Widerspruch“ wird auch im Blick auf den Humanitätsgedanken konstatiert. Harnack habe – so Barth an Agnes v. Harnack – ihm unauslöschlich eingeprägt, man dürfe die Humanität nicht vergessen, „gerade wenn man (hier gingen seine und meine Wege auseinander) die Wurzel und das Wesen des Christentums und der Theologie nicht in der Humanität suchen möchte“. (203)

Heinrich Assel (Institut für Evangelische Theologie, Uni Koblenz-Landau) erörtert die Entwicklung von „Karl Barths Rechtsethik im Konflikt mit Emanuel Hirschs Souveränitätslehre“ (Untertitel) in seinem Beitrag „Grundlose Souveränität und göttliche Freiheit“ (205–222). In sorgsam kritischer Abwägung der ursprünglich auch schöpfungs- und ordnungstheologische Elemente einbeziehenden Rechtsethik Barths bis hin zu seinem christologisch bestimmten, den Analogiebegriff implizierenden Rechtsverständnis von „Rechtfertigung“ wird die Bedeutung der Ausein-

tigung und Recht“ (1938) wird sichtbar gemacht, wie die Auseinandersetzung mit Hirsch und dessen nationalistisch-völkisch aufgeschlossener Souveränitätslehre durchaus eine katalysatorische Wirkung auf die Entwicklung von Barths Rechtsethik ausgelöst habe.

Georg Pfeleiderer (Basel) macht in seinem Beitrag „Inkulturationsethik“ (223–244) einen „Rekonstruktionsvorschlag der modernitätstheoretischen Barthinterpretation“ (Untertitel). Neue Forschungsansätze, die sich seit den frühen 70er Jahren auch im Zusammenhang einer neuen intensiven Beschäftigung mit Schleiermacher bzw. Troeltsch zu einer Debatte über Barth und den neuzeitlichen Ort der Theologie zu verdichten begannen und die Bedeutung der Theologie Barths in jenem neuzeitlichen Umformungsprozess zu bestimmen versuchten, um so ihr Innovations- bzw. auch Reaktionspotential zu erheben, sind instruktiv erörtert. Als Initialzündung gilt dabei u. a. die als „Münchener Schulrichtung“ apostrophierte Forschungsrichtung von Trutz Rendtorff (vgl. u. a. „Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths“, 1975). Zum historischen Verlauf der „modernisationstheoretischen Barthinterpretation als Selbstverständigungsdebatte der akademischen Theologie“ (232ff.) werden zahlreiche Systematiker (auch Autoren des Symposiums) nach methodischen bzw. konzeptionellen Aspekten charakterisiert, wobei die stichwortartigen Kennzeichnungen differenzierende, wenngleich deutungsbedürftige Abkürzungen sind. Aus der Vielfalt der – auch bibliographisch belegten – Deutungsansätze werden Typisierungen versucht. Die abschließende Skizze („Zur Rekonstruktion der modernitätstheoretischen Barthforschung“, 238–244) lässt im Diskurs mit anderen Positionen den als „ethisch-kulturtheoretisch“ gekennzeichneten eigenen Interpretationsansatz des Vf. erkennen: Barths Theologie habe – besonders deutlich an beiden Römerbriefkommentaren erkennbar – das Christentum als „dasjenige ethisch-kulturelle Subjekt“ aufgebaut, das sich „seiner eigenen religiös-kulturellen Interkulturationspraxis gegenüber“ in ein „permanent selbstkritisches Verhältnis“ zu setzen vermag. Die vermeintlich einseitige negative Abwendung Barths von der liberalen zur theozentrisch-dialektischen Theologie sei ebenso lediglich Entfaltungsmoment, wie die Wende von der Dialektik zur Analogie bei Barth als „Übergang von einer avantgardistischen zu einer institutionell-lehrbaren Form“ zu gelten habe. Die dabei favorisierten, näherhin (scheinbar) orthodox-dogmatischen Formen (seit der Kirchlichen Dogmatik) hätten das Modernitätspotential der Barth'schen Theologie lange verdeckt. Es wieder zum

Vorschein gebracht zu haben, sei auch das Verdienst der modernitätstheoretischen Barthforschung seit T. Rendtorff und (wenn auch anders gerichtet) F.-W. Marquardt, „deren Deutungsmuster sich in den neuesten Studien (...) erstaunlich bewährt“ hätten. (244)

Die Auseinandersetzung mit dem Barth befreundeten Philosophen und Logiker Heinrich Scholz (1884–1956) unter dem bei allen Unterschieden eine gewisse „vertraute Nähe“ bezeichnenden Titel „Klopfen an die Wand“ (245–265) basiert teilweise auf älterer Forschung (vgl. (345, Anm. 1). Der Beitrag verdeutlicht den ein Vierteljahrhundert währenden Streit zwischen beiden, der indes ihr freundschaftlich-kollegiales Verhältnis nicht nachhaltig trübte, wenngleich eine „eigentümliche Spannung in ihrer Beziehung“ blieb. (246) Arie L. Molendijk (Groningen) stellt hier in anschaulicher Weise den Diskurs zwischen beiden besonders über die Wissenschaftlichkeit der Theologie vor. Gerhard Sauter (Bonn) beschreibt unter dem Thema „Theologisch miteinander streiten – Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner“ (267–284) den höchst persönlich ausgetragenen theologischen Streit um die anthropologischen Voraussetzungen der Gnade beim Rechtfertigungsgeschehen und vergegenwärtigt die „Grundzüge jener Kontroverse, in der Barth Brunner zum Exponenten einer theologischen Fehlentwicklung abstempelte“ (269). Barths damals definitivistische Verwerfung der natürlichen Theologie beim Diskurs um die von Brunner positiv beantwortete Frage des „Anknüpfungspunktes“ als Problem der Theologie wird vergleichsweise auch in den ökumenischen Gesprächshorizont eingebracht und in ihren Folgeerscheinungen erörtert.

Jan Rohls (München) befasst sich mit dem Thema „Barth und der theologische Liberalismus“ (285–312). Der Kampf Barths gegen eine erneuerte liberale Theologie, die er bei den einstigen theologischen Weggefährten wie Bultmann, Gogarten und Brunner am Werke und im beginnenden Kirchenkampf in der Kirchenpartei der Deutschen Christen kulminieren sah, entsprach dem Verdikt Barths über den Neuprotestantismus seit Schleiermacher und damit einem „Verwerfungsurteil“, von dem Barth „sich trotz milderer Töne auch in der späteren Zeit nicht mehr distanziert“ habe. (312)

Barbara Nichtweiß vom Bischöflichen Ordinariat Mainz („Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths“, 313–330) untersucht den theologischen Einfluss, des Ende 1930 zur katholischen Kirche übergetretenen Theologen Erik Peterson auf Barth vor allem in ekklesiologischer Hinsicht und zu Grundsatz-

fragen der Theologie wie im Blick auf Anregungen zum Studium der Theologie des Thomas von Aquino. Lebensbildliche Aspekte sind enthalten, die Ausführungen über Peterson im Referat von E. Herms ergänzen. In Teil III („Exegesen zur Werkgeschichte“; 333–346) erörtert *Christian Link* (Bochum) das Thema „Bleibende Einsichten von Tambach“. Hier wird die theologiegeschichtliche Bedeutsamkeit des Vortrags „Der Christ in der Gesellschaft“ 1919 im thüringischen Tambach erörtert, den Barth als Programmschrift konzipierte und der als ein Schlüsseltext seiner Theologie gelten könne. Unterschiedliche Stimmen werden dazu gehört. Während Kritiker urteilen, in Tambach werde angesichts kulturprotestantischer Ansätze der vorausgehenden Theologie „der Wahrheitsanspruch des Glaubens scharf pointiert gegen die Evidenzen der gesellschaftlichen und politischen Vernunft ins Feld“ geführt und der Versuch unternommen, die Freiheit und Wahrheit des Glaubens „in konsequenter Ausscheidung jedes Zusammenhanges mit der neuzeitlichen Welt zu erfassen“ (T. Rendtorff; 336), sieht Ch. Link darin „eine Entscheidung von erheblicher Tragweite“: nämlich die „konsequente Weigerung, die neuzeitlich-wissenschaftliche Wahrnehmung der Welt, ihrer Kultur und Geschichte, als den Rahmen anzuerkennen, in dem sich das theologische Reden von Gott zu verantworten hätte“. (337) Im Diskurs über die werkgeschichtliche Einordnung wird der Bogen bis hin zur Kirchlichen Dogmatik geschlagen, wobei die Frage nach dem Verhältnis der Denkformen Dialektik und Analogie bei Barth differenziert beurteilt wird.

Dieter Korsch (Marburg) berichtet über die „Rezeptionsgeschichte der eigentlichen ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths“ (Untertitel) in dem Beitrag „Ein großes Mißverständnis“ (347–361). An Beispielen aus den Jahren 1919 bis 1922 wird dargetan, wie sich die Dialektik der dialektischen Theologie in verschiedenen religiösen Sprachspielen artikuliere, denen als Redeweise indes eine einheitliche Struktur zugrunde liege, „die die Leistungsfähigkeit der Dialektischen Theologie Karl Barths zum Vorschein bringt – ebenso wie ihre Grenze“. (353)

Michael Trowitzsch (Jena) präsentiert in seinem Beitrag „Pfingstlich genau. Zur Hermeneutik Karl Barths“ (363–391) den „Versuch (...) einer freien Nachzeichnung“ (391) der Bibelhermeneutik Barths. Mit Belegen wird die für Barths Theologie „spezifische Hermeneutik der Anwesenheit“ (speziell der „gottesdienstlichen Geistesgegenwart“) beschrieben, die das Wort Gottes im Schriftwort als seinem Zeichen geistgewirkt verborgen zugehen und wirksam sein lässt. *Georg Plasger* (Göttingen)

stellt in seinem Vortrag („Du sollst Vater und Mutter ehren! Karl Barth und die reformierte Tradition“; 393–405) Barths Schriftverständnis im Verhältnis zur reformierten Tradition dar. Indem bei ihm die Kirche mit ihrer Geschichte als notwendig bei der Schriftauslegung gesehen werde, „bindet Barth Schrift und Tradition enger aneinander, als das die evangelische Theologie gewöhnlich tut“. (405)

Sándor Fazakas (Ref. Theol. Universität, Debrecen/Ungarn) widmet sich dem Thema der „Pariser Vorträge“ Barths von 1934 unter dem Thema „Offenbarung, Kirche, Theologie“ (407–424). Im Sinne Barths ist Kirche in Verkündigung und Auslegung der Offenbarung *actualiter* existent. Auch die Frage Theologie als Funktion der Kirche wird ventiliert. Im Blick auf die „natürliche Theologie“ bleibe es bei dem Nein der 30er Jahre, wenn gleich bei der Beurteilung des Menschen im Verhältnis zu Gott eine Schwerpunktverschiebung stattfinde; dabei ist an Gedanken der „Bündnisfähigkeit“ des Menschen für Gott zu denken (KD III/2,266f.), der aber jedweden Verdienstcharakter ausschließt. In diesem Zusammenhang wird Barths aktuelle Bedeutsamkeit für Kirche und Gesellschaft für die evangelischen Kirchen Ungarns und Osteuropas nach der Wende 1989 abschließend jeweils eigens erörtert.

Michael Hüttenhoff (Saarbrücken) spricht über das Kirchenkampffthema „Theologische Opposition 1933. Karl Barth und die Jungreformatorische Bewegung“, die Barth wegen ihrer Zustimmung zu ordnungstheologischen Entwürfen damals äußerst kritisch ansah, ohne das Gespräch abreißen zu lassen. Barths Einfluss auf die Bekenntniskräfte zu Anfang des Dritten Reiches wird unter theologischem Aspekt ins Visier genommen.

Eberhard Busch (Göttingen), Barths einstiger Assistent und Biograph, früher Leiter des Karl-Barth-Archivs, trägt zu dem facettenreichen Thema „Barth und die Juden 1933–1935“ detaillierte Erkenntnisse bei, die lebens- und werkgeschichtliche Authentizität beanspruchen dürfen. Unter IV. („Ausklänge“) findet sich das aufschlussreiche Abschlusspodium mit auch weiterführenden Aspekten. Die Beiträge des Symposiums, wie sie in dem verdienstvollen Band vorliegen, werden als durchaus anspruchsvolle Seminarrelecture zur Theologie Karl Barths im Spiegel neuerer Forschungen ihre Bedeutung behalten. Die angekündigte Weiterführung der Symposiumsaktivitäten durch die Veranstalter ist im Interesse theologiegeschichtlich-systematischer Aufarbeitung des theologischen Werkes von Karl Barth zu begrüßen.

Leipzig

Kurt Meier

von Wiczlinski, Verena (Hrsg.): *Kirche in Trümmern? Krieg und Zusammenbruch 1945 in der Berichterstattung von Pfarrern des Bistums Würzburg*. Würzburg: Echter Verlag 2005. 325 Seiten mit fünf Karten und 22 Abbildungen, Geb., 3-429-02717-9.

Kirche in Trümmern? Das im wörtlichen Sinn Augenfällige an diesem Titel ist das Satzschlusszeichen. Darf angesichts der verheerenden Bombennacht vom 16. März 1945, bei der die Domstadt Würzburg zu 90 Prozent zerstört wurde, ein Fragezeichen gesetzt werden? Bei genauerem Hinsehen aber zeichnet sich ein anderes Bild ab und findet das Fragezeichen seine Legitimation: Lagen auch nach dem Bombardement der Royal Air Force die meisten Würzburger Kirchen, Pfarrhäuser und Klöster in Trümmern und waren das Bischofspalais, das Ordinariatsgebäude, das Priesterseminar sowie die Theologische Fakultät ausgebrannt, waren bei wiederholten schweren Luftangriffen die Industriestandorte Schweinfurt und Aschaffenburg stark beschädigt worden, so waren doch die Kriegseinwirkungen im überwiegend ländlich geprägten Raum des Bistums Würzburg eher gering und die Seelsorge in den Pfarreien konnte fortgeführt werden. Zudem war die kirchliche Organisationsstruktur erhalten geblieben und hatte sowohl den Nationalsozialismus als auch den Luftkrieg und das Chaos der letzten Kriegswochen weitgehend unbeschadet überdauert.

Ad oculos demonstrieren die Berichte über die Ereignisse der letzten Kriegstage und der ersten Zeit der Besatzung durch US-amerikanisches Militär, die der Pfarrklerus auf Anordnung des Bischöflichen Ordinariats verfasste und Bischof Matthias Ehrenfried vorlegte, die ungebrochene Funktionsfähigkeit des kirchlichen Apparats. Die Quellenedition, die auf Anregung des Diözesanarchivs am Lehrstuhl für Neueste Geschichte der Universität Würzburg entstanden ist, hält mit 36 der 141 überlieferten priesterlichen Kriegs- und Einmarschberichte eine repräsentative Auswahl vor. Die Berichte aus den verschiedenen Teilen des Bistums Würzburg, geographisch annähernd deckungsgleich mit dem Regierungsbezirk Unterfranken, fokussieren ein enges Zeitfenster: die erste Hälfte des Jahres 1945. Ihre besondere Bedeutung liegt darin, dass für diese Zeit andere Überlieferungsstränge nur spärlich vorhanden sind. Die tradierten Berichte des Seelsorgeklerus aber stoßen in den Nebel der Ereignisse dieser ersten Jahreshälfte vor und verdichten sich zu einem eindrucksvollen und detailreichen Mosaik der *Stunde Null* im Bistum Würzburg. Sie belegen, dass „das vielfach in den Köpfen vorhandene Bild

kaugummiverteilender GIs, die von neugierigen Kindern am Straßenrand beäugt in die Dörfer einzogen, ohne auf Widerstand zu stoßen“ (S. 10f.), auf die Diözese Würzburg nicht zutrifft. In Dörfern wie Stalldorf, Baldersheim oder Steinach an der Saale lieferten sich SS und die heranrückenden US-amerikanischen Truppen erbitterte Kämpfe. In nüchterner, beinahe lakonischer Sprache berichten die Pfarrgeistlichen von den Kampfhandlungen, Zerstörungen und menschlichen Schicksalen. Die Herausgeberin sieht in dieser sachlichen Diktion ein Indiz dafür, dass „nach fast sechs Jahren Krieg ein gewisser Gewöhnungseffekt eingetreten war“ (S. 14). Die Schilderungen der Priester belegen nicht nur die „relative Härte der Kämpfe in Unterfranken“ (S. 12), sondern gewähren darüber hinaus einen tiefen Einblick in die Denkschemata und Deutungsmuster der unterfränkischen Bevölkerung angesichts der Katastrophe von 1945. Besonders in den katholisch geprägten Landgemeinden interpretierten Priester und Gläubige den Zweiten Weltkrieg und den Zusammenbruch 1945 als Resultat der Abkehr von Gott und Religion und werteten die Leiden der Zeit als Sühneopfer. Die amerikanischen Besatzungstruppen wurden „meist erstaunlich positiv“ (S. 12) aufgenommen, verbanden sich mit ihnen doch die Hoffnungen auf einen neuen religiösen Aufbruch.

Vorangestellt sind den Quellen eine Einführung der Herausgeberin Verena von Wiczlinski, in der diese den Bestand vorstellt, die editorischen Grundsätze erläutert und eine vorsichtige Evaluation und Gesamtinterpretation leistet, sowie zwei Aufsätze von Dr. Herbert Schott (Staatsarchiv Nürnberg) und Prof. Dr. Wolfgang Weiß (Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fränkische Kirchengeschichte und Kirchengeschichte der neuesten Zeit). Sie ordnen die Quellen in einen größeren historischen Gesamtzusammenhang ein. Auf 26 Seiten zeichnet Schott „Die Eroberung Unterfrankens durch die Amerikaner 1945“ nach. Der Luftkrieg gegen Unterfranken, der Vormarsch der US-Soldaten, die Einnahme der Region unter teils heftigen Stellungskämpfen und die Installation erster amerikanischer Militärregierungen sind Themen seines Beitrags. Interessant und erschütternd zugleich lesen sich seine Ausführungen zum Stichwort „Kriegsendeverbrechen“ (S. 39–44). Hierunter fallen Verbrechen an Deutschen, die vor sogenannten „Standgerichten“ abgeurteilt wurden wegen „Fahnenflucht“ oder „Feindbegünstigung“, sowie an ausländischen Fremdarbeitern und Kriegsinternierten. Die Schilderungen Schotts müssen fragmentarisch bleiben, was zeigt, dass die Aufarbeitung der

Kriegsendeverbrechen, die Ausfluss einer zunehmenden Radikalisierung in den letzten Kriegsmonaten waren, ein Forschungsdesiderat ist – übrigens weit über Unterfranken hinaus. Die Situation der katholischen Kirche Würzburgs in der Agonie des Jahres 1945 veranschaulicht Weiß in seinem Beitrag. Insbesondere geht er auf die Geisteshaltung und Handlungsmotive Bischof Ehrenfrieds in der Zeit des Zusammenbruchs und Neubeginns ein. Ehrenfried, der den Luftangriff des 16. März 1945 im Keller seiner Residenz erlebt hatte, deutete in Hirtenbriefen das Flammeninferno – so Weiß – als „ein kollektives und befreiendes Reinigungsbad“ (S. 56). Seine volle Aufmerksamkeit richtete er fortan auf den Wiederaufbau des Priesterseminars und der Theologischen Fakultät, auf den religiösen Wiederaufbruch und die Profilierung und Positionierung der Kirche für die Zeit nach Diktatur und Krieg. In seiner Darstellung schlägt Weiß auch kritische Töne an. So kommt er in seiner Analyse der Haltung der Kirchenführung gegenüber dem nationalsozialistischen Regime auf den Obrigkeitshorsam und die grundsätzliche Staatsloyalität der katholischen Kirche ebenso zu sprechen wie auf die ausbleibende Vergangenheitsbewältigung nach dem Niedergang und Zusammenbruch des *Dritten Reiches*.

Übersichts- und Detailkarten, seltene historische Bilddokumente, eine Chronologie der Kriegereignisse und des ersten Nachkriegsgeschehens sowie ein Personen- und Ortsregister runden die Quellenedition ab, die in der Tradition lebensweltlicher und sozialgeschichtlicher Forschung steht. Sie nimmt keine Makroperspektive ein und fragt nicht nach den großen politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, sondern richtet ihren Fokus auf die Situation vor Ort, auf die einzelne Pfarrei, das Einzelschicksal. Gleichwohl aber leistet die Edition, die an der Schnittstelle von Kirchen-, Zeit- und Landesgeschichte steht, einen wertvollen Beitrag dazu, die Stimmungslage und den Erfahrungshorizont der deutschen Bevölkerung im Schicksalsjahr 1945 aufzuspüren. Schließlich geben die Berichte einen Einblick, der weit tiefer reicht als hinein in die Köpfe von Klerus und Kirchenvolk, sondern darüber hinaus die politische, wirtschaftliche und soziale Lage der unterfränkischen Bevölkerung umfasst.

Bayreuth

Tobias Haaf

Brakelmann, Günter, Friedrich, Norbert, Jähnichen, Traugott (Hrg.): *Protestanten in öffentlicher Verantwortung* – Biographische Skizzen aus der Anfangszeit der Bundesrepublik, Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, hrsg. v. N. Friedrich, T. Jähnichen, M. Schreiber, Bd. 14. Waltrop: Hartmut Spenner. 2005, 227 S., Kart., 3-89991-041-9.

Die Stunde Null 1945 – gab es sie oder schleppte sich Altes weiter? Brachte die junge Bundesrepublik unter Führung von Konrad Adenauer einen Modernisierungsschub hervor oder war sie Ausdruck trostloser Restaurationspolitik? Dieser abwertenden Meinung neigte der linke, im vorliegenden Buch „dahlemitisch“ genannte Teil der Bekennenden Kirche zu, der sich gern für die rechtgläubige Bekennende Kirche ausgab. Andere prominente Protestanten, die ebenfalls Glieder der Bekennenden Kirche waren, was ihre anhaltende Verleumdung durch den bruderrätlichen Flügel der BK nicht ausschloss, verkörperten die Bemühungen um die Fundierung des neuen demokratischen Staates unter Wahrung der Errungenschaften des Kirchenkampfes.

Die neuere Forschung der jüngsten Kirchengeschichte hat die beiden Sichtweisen in den Hintergrund treten lassen. Die Sicht der Bundesrepublik als Restaurierung ist differenzierterer Betrachtung gewichen und an Stelle der Restaurationsthese erscheint die Adenauer-Ära als Periode aufregender Modernisierung. Der vorliegende Band skizziert einige herausragende Persönlichkeiten der frühen Bundesrepublik Deutschland, wobei bewusst diejenigen Personen ausgelassen wurden, über die wie zum Beispiel bei Otto Dibelius, Hanns Lilje, Gustav Heinemann, Hermann Ehlers, Eugen Gerstenmaier, aber auch Carl Friedrich von Weizsäcker, Gerhard Leibholz, Gerhard Ritter ausführliche biographische Darstellungen vorliegen.

In seiner klugen Einleitung bemerkt Traugott Jähnichen zutreffend, dass Modernisierungstendenzen der Nachkriegszeit im Wesentlichen in der Bundesrepublik verortet werden. Nach dem Scheitern der planwirtschaftlichen Ordnung des Sowjetsystems auch in der DDR bedürfe das keiner Rechtfertigung mehr. Zutreffend weist er aber darauf hin, dass nicht wenige linke Vertreter des bruderrätlichen Flügels der BK in der stalinistischen DDR eine Verwirklichung sozialistischer heilbringender Gedanken sehen wollten und die Verhältnisse entsprechend beschönigten.

Norbert Friedrich, Helmut Thielicke – Ein protestantischer „Statsethiker“ in der Adenauer-Ära oder evangelischer „Erweckungs-

prediger“? (S. 23–60) skizziert die bedeutende Führungsrolle *Thielickes* in der Öffentlichkeit. Er sieht ihn als Paradigma für einen zugleich westlich-demokratieoffenen und gleichzeitig politisch-konservativen Theologen. Die heute kaum mehr vorstellbare Wirkung *Thielickes* als öffentlicher Redner, Universitätslehrer und Leuchtturm der Orientierung wird im Kontext von seinem Wirken in den Spannungen des Ost-West-Konflikts dargestellt.

Hans Deike stellt „Robert Tillmanns – Politik in christlicher Verantwortung“ dar (S. 63–77). Der frühe Tod dieses CDU-Politikers hat seinem Nachruhm naturgemäß geschadet. *Tillmanns* erscheint hier als kühler Politiker in einer Situation, in der man mit einer offenen militärischen Konfrontation rechnete. Er gehörte zu den ersten des Evangelischen Arbeitskreises der CDU und erscheint als ein in typischer Weise von dem Konfrontationsdenken des „kalten Krieges“ geprägter christlich konservativer Politiker, in stetem Gegensatz zu *Heinemann* und *Niemöller*, die die West-Integration kritisierten.

Günther Brakelmann, der große Alte unter den Herausgebern und Autoren, skizziert das Lebenswerk von *Eberhard Müller* als einem „Wegbereiter für neue Formen kirchlicher Präsenz in einer anders gewordenen Welt“ (S. 79–93). Die Zeitgenossen von heute sind so sehr an die Existenz evangelischer Akademien und den von ihnen geprägten Stil evangelischer Selbstvergewisserung gewöhnt, dass es ihnen schwer vorstellbar ist, welchen Umbruch *Eberhard Müller* für das kirchliche Leben damals bewirkt hat. In den theologischen und sozial-ethischen Anschauungen war er keineswegs besonders originell, stand *Thielicke* nahe und teilte auch die Grundhaltung von *Tillmanns*. Er war aber – wie der Titel schon sagt – ein Wegbereiter für neue Formen kirchlicher Präsenz in der Welt, wofür der Name der Evangelischen Akademie Bad Boll neben der von Loccum für die Akademiearbeit der 50er und 60er Jahre richtungweisend wurde. Hier wurde die Demokratie in der Kirche als Lebensform eingeübt. Dabei ging es um das Ziel, in Kirche und Gesellschaft die Fähigkeit auszubilden, „aufeinander zu hören und in echter Weise miteinander zusammenzuarbeiten“ (so *Eberhard Müller* in einer Veröffentlichung zur Mitbestimmung als Kunst der Verständigung 1952). Er hat der Überzeugung Anerkennung verschafft, dass die Kirche die sozialetische Aufgabe habe, in Entsprechung zu dem partnerschaftlichen Verhältnis von Gott und Mensch Partnerschaft und Kooperation in der Gesellschaft und in der Wirtschaft zu fördern. Damit setzte sich eine Abkehrung von traditionellen Kommunikationsformen innerhalb der Kirche durch und fand sogar

in der Katholischen Akademie erfolgreiche Nachahmer.

Im hannoverschen Landesbischof *Hanns Lilje* und im „Erfinder“ und Leiter des Deutschen Evangelischen Kirchentags, *Reinold von Thadden-Trieglaff*, fand er starke Verbündete, die sich zur Gründung des „Kronberger Kreises“ zusammenfanden, der ein internes Diskussionsforum eines gemäßigt konservativen Protestantismus entwickelte. *Eberhard Müller* ist schließlich auch verantwortlich für ein neues und offenes Verhältnis zu Gewerkschaften und Unternehmern.

Die hier dargestellten Persönlichkeiten kooperierten in mannigfaltiger Weise. Insofern ist der Übergang vom Kapitel *Eberhard Müller* zu dem von *Jörg Hübner* beigesteuerten Einblick in das Lebenswerk *Constantin von Dietze* fließend (S. 95–117). *Constantin von Dietze* gehört zu dem Kreis von Freiburger Professoren, die schon vor 1945 gemeinsam erwogen, wie es in Deutschland nach der zu erwartenden Katastrophe weitergehen könne. Dieser Kreis, (dem auch *Thielicke* nahe stand), legte gedankliche Grundlagen der sozialen Marktwirtschaft, welche eine Basis für den ans Wunderbare grenzenden wirtschaftlichen Aufstieg der jungen Bundesrepublik Deutschland bildete. Neben *Constantin von Dietze*, der auch lange Jahre Präses der noch nicht geteilten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland gewesen war, gehörte der rheinische Unternehmer *Friedrich Karrenberg* in diesen Zusammenhang.

Dieser wird von *Jörg Hübner*, „Perspektiven für eine verantwortliche Gesellschaft – Zum Lebenswerk von *Friedrich Karrenberg* (1904–1966)“ dargestellt (S. 119–146). *Karrenberg* war nicht nur der erste Herausgeber des „Evangelischen Soziallexikons“ und Leiter der Arbeitsgruppe „Wirtschaft und Soziales“ des Deutschen Evangelischen Kirchentags, sondern er personifizierte geradezu in den 50er und 60er Jahren den Aufbruch protestantischer Mitverantwortung für die Gestaltung wirtschaftlichen Handelns. Dem Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ entspricht der Einsatz für eine Wirtschaftsordnung, deren normative Grundlagen die Freiheit des Einzelnen sowie die Partizipationsmöglichkeiten aller sind. Dieses Leitbild hatte nach *Karrenbergs* Überzeugung seine besondere Chance darin, dass es auch von Nicht-Christen verstanden und angenommen werden könne und damit zur Grundlage einer pluralistischen Gesellschaft werden konnte.

Peter Noß, „Kunst kann nicht lügen. – Verantwortung für die Wahrheit bei *Georg Picht* (9.7.1913–7.8.1982)“ skizziert (S. 149–165) die protestantische Hinwendung zur Politik unter besonderer Berücksichtigung

der Bildungsfrage. Grundlegend wurde *Picht*s eine Erschütterung auslösende Artikelreihe zur „deutschen Bildungskatastrophe“ in der 1964 noch blühenden evangelischen Wochenzeitung „Christ und Welt“. *Picht* hat die nun einsetzende Bildungsreform, ein markanter Einschnitt in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, wesentlich beeinflusst. Er kam vom praktischen Schuldienst auf den Birklehof im Schwarzwald, wirkte seit 1953 im „Deutschen Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen“, war seit 1958 Leiter der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)“ in Heidelberg und wurde schließlich dort Ordinarius in der Theologischen Fakultät.

Thomas Krämer, „Wer umkehrt, dem kommt man entgegen“, skizziert Leben und Lebenswerk seines Vaters Heinz Krämer als „Pionier des jüdisch-christlichen Dialogs und der deutsch-israelischen Verständigung“ (S. 167–187). Nach erster Erschütterung beim Bekanntwerden des Ausmaßes der NS-Verbrechen schwächte sich die Aufarbeitung dieses Kapitels später etwas ab. Seit 1958 kam nicht zuletzt dank der Begegnung Heinz Krämers mit Robert Raphael Geiss die Auseinandersetzung wieder in Fahrt und führte zu einem theologisch-politischen Diskurs, der nicht mehr abgerissen ist.

Etwas überraschend schließt der Band mit einem Beitrag von Volkhard Wittekind über Friedrich Dürrenmatt als entwurzeltem Protestant (S. 189–225). Den Herausgebern ging es offenbar darum, neben theologischen, kirchlichen, wirtschaftsethischen, außen- und bildungspolitischen Aufbrüchen auch einen kulturellen Beitrag aufzunehmen. Traugott Jähnichen erwähnt in seiner Einführung Werner Bergengruen, Manfred Hausmann und Siegfried Lenz als denkbare Alternativen. Man muss dankbar sein, dass davon abgesehen wurde: Werner Bergengruen ist relativ früh konvertiert, Manfred Hausmann ist nicht wirklich bedeutend und bei dem zweifellos bedeutenden Siegfried Lenz wird man als Protestant beanstanden, dass das Ignorieren jeglichen kirchlichen Aspekts geradezu einer Verzeichnung der ostpreussischen Verhältnisse in seinen Romanen gleich kommt. Also Dürrenmatt als entwurzelter Protestant, der sich auch nach Distanzierung von traditionellen Glaubensvorstellungen dem Protestantismus verpflichtet gefühlt habe.

Der Band ist lebendig geschrieben und straft die niemals richtige These von der Adenauer-Ära als muffiger Restaurierungszeit abermals Lügen. Interessant sind die Beiträge, weil sie zeigen, wie das Neue gerade bei konservativen Persönlichkeiten entwickelt wurde. Der als Schimpfwort gebrauchte Begriff der Restaura-

tion erweist hier seinen richtigen Kern: Wenn man nach der Katastrophe zu einer Ordnung zurückkehren wollte, konnte diese natürlich nicht die alte sein, aber woran wollte man anknüpfen, wenn nicht an das Bewährte, das man fortentwickelte? Alle Beiträge geben weiterführende Literatur an. Einige haben nicht sehr gute Portraits. Die äußere Erscheinung von Thielicke, v. Dietze, Eberhard Müller, Tillmanns und Dürrenmatt wird offenbar als bekannt vorausgesetzt. Ein Autorenverzeichnis weist die Veröffentlichung als eine solche aus, die im rheinischen Umkreis des Brakelmannschen Instituts für christliche Gesellschaftslehre entstanden ist.

Hannover

Axel von Campenhausen

Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 2) Zürich (TVZ, Theologischer Verlag) 2005, 293 S., brosch., ISBN-10: 3-290-17391-7; ISBN-13: 978-3-290-17391-3.

Der Verfasser, Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Basel, mit Publikationen zum Arbeitsschwerpunkt „Theologie der Religionen“ bereits mehrfach hervorgetreten, bietet nicht nur einen instruktiven Überblick über das interreligiöse Dialoggeschehen der letzten vier Jahrzehnte, sondern vermittelt auch ein konturiertes Bild der theologischen Positionen im konfessionsspezifisch aufgeschlüsselten Diskurs, wie er sich gegenwärtig im religionstheologischen Forschungs- und Diskussionsbereich abzeichnet. In seiner Einleitung („Dialog der Religionen zwischen Idealismus und Realismus“; 9–14), die – neben dem detaillierten Inhaltsverzeichnis – zugleich einen informativen Aufriss des Bandes bietet, geht der Verf. von der Feststellung aus, die interreligiöse Dialog-Offenheit seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jhs. scheine mit dem Terroranschlag in New York im September 2001 zu Ende gegangen. Das habe auch zu deutlich verschärften Spannungen zwischen den herkunftsverwandten abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) geführt; Misstrauen herrsche besonders gegenüber dem Islam. Die im gegenwärtigen Zeitgeist liegende „Betonung der Ambivalenz der Religionen, das Misstrauen gegen ihre Instrumentalisierbarkeit und die Fokussierung auf ihre Neigung zur Fanatisierung“ stünden in der Gefahr, „das Unwesen der Religion zu ihrem Wesen zu erklären“. Demgegenüber drohe die „Wahrnehmung der enormen Sinnstiftungs-, Lebensbewältigungs-, Weltdeutungs-, Handlungs-

orientierungs-, Versöhnungs- und Heilungskräfte, die in den Religionen liegen“, dahinter zurückzutreten. (10f.) Durch das „Aufflammen religiös motivierter Gewalt“ habe sich die Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit verändert. Gleichwohl gelte es, gegen diesen Trend an der Bedeutung dialogorientierter Religionsbegegnung festzuhalten. Das Buch führt angesichts dieser Situation ein entschlossenes „Plädoyer für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen nach dem Dialogprinzip“ (11).

Was die Disposition des inhaltlich aspektreichen Bandes betrifft, so werden in drei Teilen die wichtigsten Themen des „Dialogs der Religionen“ behandelt: (1) als „Paradigma interreligiöser Beziehungen“ (15–79); im Blick auf (2) die „Hermeneutik der Religionen“ (81–165) stehen dialog-hermeneutische Erörterungen zur Diskussion: Erörtert werden religionstheologischer „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ und „Pluralismus“ als Urteils-haltungen zur Geltungsfrage, Innen- und Außenperspektive als religionstheologische Erkenntnis-haltungen, ebenso Abgrenzungsprobleme zwischen Theologie und Religionswissenschaft wie auch Fragen der christlichen Identität. Schließlich wird (unter 3. „Theologie der Religionen“; 167–288) die „Pluralistische Theologie der Religionen (PTR)“ nach ihren Hauptvertretern, ihren theologischen Motiven und Begründungszusammenhängen informativ behandelt (206–288). Dabei sind auch religionstheoretische Alternativansätze zur systembezogenen Religionstheologie, wie sie z. B. in der „Komparativen Theologie“ begegnen, differenziert geschildert und kritisch hinterfragt, so auch die „differenzhermeneutische Konzeption“ von Christian Danz und Ulrich H. J. Körtner. Erwähnt sind auch die „Theologischen Leitlinien“, die vom Kirchenamt der EKD unter dem Titel „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ 2003 herausgegeben worden sind. R. Bernhardt geht es in der anspruchsvoll konzipierten Studie unter auszuweisender Einbeziehung auch vorgängigen eigenen Aufsatzmaterials (15) um die Erörterung der dialoghermeneutischen und religionstheologischen Fragestellungen, eingebettet in den theologiegeschichtlichen Diskurs. Er entwickelt in subtiler, gleichwohl stets nachvollziehbarer theologischer Auseinandersetzung mit ausgewählten Ansätzen der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ seine eigene Position. Er gewährt damit einen Einblick in die religionstheologische Gegenwartsdiskussion, die sich mehrheitlich als Revision und Fortschreibung des interreligiösen *Inklusivismus* in seinen vielfältigen Spielarten erweise. Inklusivhaltung im Blick auf Verstehen außerchristlicher Religionsformen gilt

dem Verf. dabei als „letztlich unhintergehbare Bindung an die eigene Innenperspektive“, wobei er sich einer als „*mutualen Inklusivismus*“ bezeichneten und eigens charakterisierten religionstheologischen Erkenntnis-haltung verpflichtet weiß. Das Dialoggeschehen wird dabei keineswegs nur funktional als interreligiöse Begegnungsstrategie verstanden, wenngleich Hinweise auf ökumenische Beratungsgremien und Tagungsorte nicht fehlen, sofern sie dialogspezifisch relevant sind. Im Blick auf ökumenische Dialogbemühungen wird die Fragestellung seit Neu-Delhi 1961 und weiteren Vollversammlungen bzw. Kommissionstagen des Ökumenischen Rats der Kirchen instruktiv behandelt. Katholischerseits wird über die dialogspezifisch bedeutsame Nacharbeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–65) informiert: die das Verhältnis zu nichtchristlichen Religionen betreffenden lehramtlich-theologischen Festlegungen (*Lumen Gentium*, *Nostra Aetate* etc.) stehen dabei zur Debatte, wobei der interreligiöse Dialog als „integraler Bestandteil des Evangelisierungsauftrags“ und Christus als „einzig und universal normative Offenbarung“ gilt. Zumindest für den lehrhaften Dialog bleibt damit der Superioritätsanspruch erhalten (31–36). Dabei wird die Fragestellung bis zu „*Dominus Jesus*“ (6. August 2000) fortgeführt. So werden konfessionsspezifisch die unterschiedlichen Entwicklungslinien einer missionstheologisch-ökumenischen Neuorientierung während der letzten Dezennien auch in ihren einzelnen Phasen deutlich. Andererseits werden die dialogspezifisch relevanten religionstheologischen Ansätze methodisch-positionell aufgewiesen und an ihren einzelnen Exponenten namhaft gemacht. Theologiegeschichtlich informativ und eindrucksvoll das Bild, das Verf. von der *Pluralistischen Theologie der Religionen* (PTR) und ihren einzelnen Vertretern entwirft; es nimmt einen breiten Raum schon darum ein, weil die gesamte religionstheologische Diskussion der Gegenwart sich mehr oder weniger kritisch auf diesen Ansatz beziehe. An den Konzeptionen der Hauptvertreter der PTR zeigt sich die Problematik, die besonders zu römisch-katholischen Abwehrreaktionen führte. (175f.) Hingewiesen wird auf den theologischen, auch kirchenpolitisch-disziplinarischen Zurückdrängungskampf gegen die PTR und ihre Vertreter im katholischen Raum, verständlich auch dadurch, dass diese, wenngleich nicht als homogene Gruppe, sondern als loser Zusammenschluss von Theologen, Religionswissenschaftlern und Philosophen, sich in ihren Konzeptionen gegen den Exklusivismus und Superiorismus der christlichen Religion wandten und damit in den Augen der Glaubens-

kongregation einem abzuweisenden Relativismus huldigten, der auch ekklesiologisch bedenklich und nicht hinnehmbar erschien.

Ausgehend vom Ansatz des Religionswissenschaftlers *Wilfred Cantwell Smith* (1962), nach dem die geschichtlich tradierten Religionen als sekundäre Erscheinungsformen des primären Glaubensgeschehens zu verstehen sind („*faith*“ als religionsübergreifendes, allgemeinhumanisches Phänomen) wird die Position von *John Hick*, der sich in den 70er Jahren zum Inaugurator und Wortführer der PTR entwickelte (religiöses Transzendenzkonzept „*The REAL*“ als Letztwirklichkeit), ebenso aufgewiesen wie die religionstheologischen Ansätze römisch-katholischer Vertreter der PTR wie *Paul F. Knitter* und *Leonard Swidler*, die die vom 2. Vatikanischen Konzil ausgehenden Linien der theologischen Öffnung gegenüber anderen Religionen konsequent weiter ausziehen wollten. Neben *Raimon Panikkar*, Vertreter einer interkulturellen Spiritualität, wird als deutschsprachiger Hauptvertreter *Perry Schmidt-Leukel* vorgestellt, dem die katholische Lehrerlaubnis verweigert wurde und der inzwischen zur anglikanischen Kirche übertrat. Bei den auch werkbiographisch informativen Erörterungen zu diesen und zahlreichen anderen Vertretern moderner Religionstheologie und verwandter Gebiete, zu denen weiterführende Literatur aus den Anmerkungen ersichtlich und erschließbar ist, werden vom Verf. differenzierende Gesichtspunkte überzeugend eingebracht.

Hier vermitteln die Abschnitte „Theol. Motive und Begründungen der PTR“ und „Die innere Pluralität der PTR“ (195–205) weiteren Durchblick.

Im Epilog („Plädoyer“) wird die Position des Autors, der sich in seiner religionstheologischen Urteilsicht als Vertreter eines christlichen Inklusivismus versteht (vgl. 114; 176), nochmals kurz zusammengefasst (289f.). Dabei ist zu beachten, dass Verf. seinen Standpunkt ohne Verbindung mit einer geltungstheologischen Superioritätsbehauptung im Blick auf sein Christentumsverständnis favorisiert. Er unterscheidet sich hier sogar vom „unilateralen Inklusivismus“, wie er ihn in Karl Rahners Lehre vom „anonymen Christentum“ vertreten sieht. Bernhardts „mutualer Inklusivismus“ entfaltet sich vielmehr in der „hermeneutischen Polarität von Verstehen und Bezeugen“, berücksichtigt das Selbstverständnis der anderen Religionen, möchte sich trotz Gebundenseins an die eigene christliche Traditionsperspektive in der Kunst der Übernahme fremder Perspektiven üben. (216f.) Dieses Sich-Einlassen auf andere Religionskulturen und -traditionen lasse die religionstheologische Reflexion nicht ohne Rückwirkung auf die dogmatische Auslegung der christlichen Glaubensinhalte bleiben (290). Ein Personenregister ist beigegeben.

Leipzig

Kurt Meier

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. Arnold, Claus, *Die Römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601)*. Grenzen der theologischen Konfessionalisierung, Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 10, hrg. v. H. Wolf, Paderborn, Schöningh-Verlag, 2008, 454 S., Geb., 978-3-506-76437-9
2. Girardet, Klaus M., *Die Konstantinische Wende*. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2007, 204 S., Geb., 978-3-534-19116-1
3. Pauly, Michel, *Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum*. Hospitäl zwischen Maas und Rhein im Mittelalter, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG), Beihefte Nr. 190, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007, 512 S., Karten, CD, Geb., 978-3-515-08950-0
4. Krüger, Elmar, *Der Traktat „De Ecclesiastica Potestate“ des Aegidius Romanus*. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus, Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrg. v. A. Thier u. H. de Wall, 30. Bd., Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2007, XX, 488 S., Paperback, 978-3-412-20037-4
5. Kany, Roland, *Augustins Trinitätsdenken*. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“, Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 22, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2007, XXII, 635 S., Geb., 978-3-16-148326-4
6. Biget, Jean-Louis, *Heresie et Inquisition dans le midi de la France*, Les Mediévistes français 8, Paris, Picard, 2007, 247 S., Paperback, 978-2-7084-0803-6
7. Allemeyer, Marie Luisa: *Fewersnoth und Flammenschwert*. Stadtbrände in der Frühen Neuzeit, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 166 S., Kart., 978-3-525-36037-8
8. Büchsel, Martin: *Die Entstehung des Christusporträts*. Bildarchäologie statt Bildhypnose, Mainz, Verlag Philipp v. Zabern, 2007, 196 S., 64 s/w-Abb., 19 Farbabb., Geb., 978-3-8053-3263-7
9. Bormuth, Daniel: *Die Deutschen Evangelischen Kirchentage in der Weimarer Republik*, Konfession und Gesellschaft, Bd. 41, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2007, 299 S., Paperback, 9783-17-01996-2
10. Decot, Rolf (Hrg.): *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel*. Die Jesuiten im Reich nach 1556, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, hrg. v. I. Dingel, Beiheft 77, Mainz, Verlag Philipp v. Zabern, 2007, IX, 222 S., Geb., 978-3-8053-3820-2
11. Schneider-Ludorff, Gury, *Der fürstliche Reformator*. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Hornberger Synode bis zum Interim, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 20, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 274 S., Geb., 978-3-374-02395-0
12. Arning, Holger, *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht*. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse, Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 28, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2008, 576 S., Paperback, 978-3-506-76436-2
13. Hummel, Karl-Joseph, Christoph Kösters (Hrg.), *Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945*. Eine Dokumentation, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 110, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, 2008, 703 S., Geb., 978-3-506-75689-3
14. Feuchter, Jörg, *Ketzer, Konsuln und Büsser*. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241), Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, hrg. v. B. Hamm, Bd. 40, Tübingen, Verlag Mohr Siebeck, 2007, VI, 607 S., Geb., 978-3-16-149285-3
15. Rüpke, Jörg, *Historische Religionswissenschaft*. Eine Einführung, Religionswissenschaft heute, Bd. 5, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 2007, 222 S., Paperback, 3-17-019796-1

NACHRUH

Rudolf Reinhardt

|| 20. Januar 1929 – 19. Juni 2007

Am 19. Juni 2007 ist Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Mitherausgeber der *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, nach langer Krankheit im Alter von 79 Jahren gestorben.

Am 20. Januar 1928 in Stuttgart geboren, wurde Rudolf Reinhardt nach dem Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Tübingen am 20. Juli 1952 in Ellwangen zum Priester des Bistums Rottenburg geweiht. Er wurde zunächst, wie bei Neupriestern üblich, in der praktischen Seelsorge (als Vikar in Neckarsulm), dann als Repetent am Tübinger Wilhelmsstift eingesetzt. 1958 promovierte ihn die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät zum Dr. theol., 1963 wurde er dort für das Fachgebiet Kirchengeschichte habilitiert. Sowohl seine Dissertation als auch seine Habilitationsschrift waren von ihrem Blickwinkel her als Ansätze für eine neue, kritische Erforschung der Reichskirche in der Frühen Neuzeit bahnbrechend. In seiner Dissertation „Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627“ (Stuttgart 1960) erbrachte er am Beispiel dieser Abtei, Mitglied des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums, den Nachweis, dass die „tridentinischen“ Erneuerungsbemühungen innerhalb des Benediktinerordens wesentlich von jesuitischer Inspiration geleitet waren und eine einschneidende Veränderung monastischer Verfassung und Spiritualität zur Folge hatten (nachmals von ihm an zahlreichen Schweizer Benediktinerklöstern erhärtet). In seiner Habilitationsschrift „Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit“ (Wiesbaden 1966) zeigte er anhand der politischen Beziehungen zwischen Österreich und Konstanz (Bistum und Hochstift) im Licht der Bischofswahlen und des „Forum mixtum“ auf breiter archivalischer Grundlage auf, dass der Prozess des Auseinanderrückens von Kirche und Staat, der spannungsgeladene Wandel ihres Verhältnisses, in der Neuzeit nicht etwa – wie bis heute immer noch gängige Meinung – durch eine immer größere staatliche Bedrückung der Kirche verursacht wurde, sondern Folge eines immer schärfer formulierten „Freiheitsanspruchs“ der Kirche war (und das gilt eher noch verschärft auch für das 19. Jahrhundert). Diese These hat er in einem fundamentalen Aufsatz für die Festschrift anlässlich des 150-jährigen Bestehens seiner Tübinger Fakultät 1967 nochmals zusammenfassend entwickelt („Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat“). Und diese frühen Arbeiten sind bereits durchgehend von jenen Qualitätsmerkmalen geprägt, die Rudolf Reinhardts gesamte Forschungsarbeit auszeichnen: minutiöse archivalische Quellenforschung und streng-methodisch exakte Quellenauswertung, sachlich-nüchterne Darstellungsweise (ohne geringsten apologetischen „Anflug“) und Kraft zur Synthese in der Darstellung.

Nach Privatdozentenzeit und dreijähriger Tätigkeit als außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg (1967–1970) wurde Rudolf Reinhardt zu Beginn des Wintersemesters 1970/71 in der Nachfolge seines Lehrers Karl August Fink, dem er „das methodische Rüstzeug“ verdankte (wie er in seiner Dissertation hervorgehoben hatte), auf den Tübinger Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte berufen, den er bis zu seiner Emeritierung am 1. April 1994 innehatte.

Neben der Geschichte der *Germania Sacra*, deren Verfassung, Rechtsstruktur, Persönlichkeiten und „Karrieremuster“ er in zahlreichen gewichtigen Beiträgen beleuchtete (die wichtigsten wurden in dem ihm zum 70. Geburtstag als Festgabe gewidmeten Sammelband „Reich – Kirche – Politik“ 1998 von seinem Schüler Hubert Wolf wieder herausgegeben), konzentrierten sich Rudolf Reinhardts Forschungen nunmehr auf die Geschichte seiner Tübinger Fakultät (ihres Schicksals in den Auseinandersetzungen im Vormärz, im Streit um das Erste Vatikanum und in der Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts), die ihn infolge der Verluste der kultusministeriellen Akten im Zweiten Weltkrieg vor schwierigste Quellenprobleme stellte. Mit seinen mühsamen Archivrecherchen, Beiträgen und Editionen (insbesondere mit der kommentierten Publikation der Lebenserinnerungen des Tübinger Moralthologen und erwählten Rottenburger Bischofs Franz Xaver Linsenmann [1835–1898] im Jahr 1987 und der nachgelassenen Schriften Johann Adam Möhlers [1796–1838] – 2 Bände – in den Jahren 1989/90), ebenso mit den Porträts Tübinger Theologen aus seiner Feder leistete er Pionierarbeit. Dabei scheute er, wenn der Quellenbefund es gebot, auch keine wissenschaftlichen Kontroversen, so in seiner entschiedenen Ablehnung des Begriffs „Katholische Tübinger Schule“, den er angesichts der höchst unterschiedlichen Tübinger „Köpfe“ als ein systematisch-theologisches Konstrukt entlarvte.

Seit 1968 Mitglied im Herausbergremium der *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, seit 1970 im Herausbergremium der Tübinger *Theologischen Quartalschrift*, trug Rudolf Reinhardt durch seine Publikationen und durch die immense Summe seiner stets ebenso kritischen wie geistvollen (manchmal auch ironisch „gewürzten“) Rezensionen entscheidend zum anspruchsvollen wissenschaftlichen Niveau dieser Periodica bei. Als 1979 wesentlich auf seine Initiative hin der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart gegründet wurde, den er bis 1998 als Vorsitzender leitete, und 1982 als Organ des Vereins unter seiner Direktion das *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* zu erscheinen begann, wandte er seine Aufmerksamkeit vermehrt auch wieder der Geschichte des Bistums Rottenburg und der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Gründungen des 19. Jahrhunderts, sowie der Geschichte des Vorgängerbistums Konstanz mit seiner bis ins 7. Jahrhundert zurückreichenden Tradition zu. Gerade dieses Jahrbuch, das sich von Anfang an keineswegs auf das Thema „Bistum Rottenburg“ beschränkte, sondern auf eine Kombination von Beiträgen zur Diözesangeschichte, thematischen Schwerpunkten von allgemein kirchenhistorischem Interesse und einem thematisch entsprechend weiten Rezensionsteil angelegt war (und an dieser Kombination bis heute unverändert festhält), verdankte Rudolf Reinhardt, den von ihm initiierten Tagungen in Weingarten, seinen substantiellen Aufsätzen und Rezensionen ebenfalls ganz entscheidend sein wissenschaftliches Profil und seinen internationalen Rang.

Rudolf Reinhardt war aber gleicherweise ein höchst anregender akademischer Lehrer, dem es ein Hauptanliegen war, den Studierenden durch seine Vorlesungen und Seminarübungen einen kritischen Blick für geschichtliche Ereignisse und deren objektive Beurteilung zu vermitteln: sie zu äußerster Vorsicht im Umgang mit sogenannten Standardwerken und ihren oftmals von Vorurteilen namentlich des 19. Jahrhunderts abhängigen oder doch beeinflussten *Geschichtsbildern* zu mahnen. Solche ideologisch motivierte Geschichtsschreibung pflegte er an markanten Beispielen zu demonstrieren, etwa am vielgeschmähten Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, dessen Rehabilitation er nicht zuletzt durch seine Tübinger Antrittsvorlesung von 1963 („Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg [1744–1817] im Licht der neueren Forschungen“) angestoßen hatte.

Kurz nach seiner Emeritierung wurde Rudolf Reinhardt tragischerweise von schwerer Krankheit heimgesucht, deren Folgen ihm die Arbeit in Archiven, Bibliotheken und am Schreibtisch nicht mehr ermöglichten. So war es ihm auch nicht mehr vergönnt, die von ihm geplante Geschichte der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, für die er jahrzehntelang unermüdlich recherchiert und bereits so viele „Bausteine“ zusammengetragen hatte, zu schreiben.

Die *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, deren Herausbergremium er von 1968 bis 2000 angehörte und deren Schriftleitung er von 1972 bis 1975 innehatte, schuldet ihm für seine engagierte kollegiale Mitarbeit großen Dank.

Manfred Weitlauff

Der langjährige Mitherausgeber der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Prof. Dr. Georg Schwaiger hat Ende 2007 aus Altersgründen sein Ausscheiden aus dem Herausbergremium erklärt. Dr. Georg Schwaiger war ab 1962 Professor für Bayerische Kirchengeschichte, seit 1971 Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten insbesondere zur bayerischen Kirchengeschichte und zur Papst- und Konziliengeschichte. Seit 1968 war er als Mitherausgeber der ZKG tätig.

Bereits 2005 haben sich zwei weitere verdiente Mitherausgeber zurückgezogen:

Prof. Dr. Erich Meuthen war 1971 bis 1976 Professor in Bern, seit 1976 Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität zu Köln. 1979 trat er dem Herausbergremium der ZKG bei. Seine Arbeitsschwerpunkte waren Geschichte des Spätmittelalters und Nikolaus von Kues.

Prof. Dr. Knut Schäferdiek lehrte seit 1979 Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Alte Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität

Bonn. Sein besonderes Augenmerk galt dem Christentum der Spätantike und im Übergang zum Frühmittelalter. Dr. Knut Schäferdiek war seit 1966 Mitherausgeber der ZKG.

Verlag und Herausgeber der Zeitschrift für Kirchengeschichte danken den Herren Professoren Dr. Georg Schwaiger, Dr. Erich Meuthen und Dr. Knut Schäferdiek für ihre langjährige Mitarbeit. Zugleich sind drei Nachfolger zu begrüßen:

Neu im Herausgeberkreis ist der Münchner Kirchenhistoriker Prof. Dr. Franz Xaver Bischof. Er wurde 1988 in Luzern promoviert und 1995 an der Universität München für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit habilitiert.

2007 wurde er zum Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München ernannt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Prof. Dr. Volker Leppin wurde in Heidelberg 1994 promoviert und 1997 habilitiert. Seit 2000 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Jena. Leppin arbeitet insbesondere zur Frömmigkeits- und Theologiegeschichte des späten Mittelalters und der Reformationszeit und leitet die Ockham-Forschungsstelle in Jena. Dr. Volker Leppin übernimmt ab 2009 die Verantwortung für den Rezensionsteil.

Prof. Dr. Johannes Helmrath lehrt seit 1997 Mittelalterliche Geschichte an der Humboldt-Universität Berlin. Er wurde an der Universität zu Köln 1984 promoviert und 1995 habilitiert. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der Geschichte des Spätmittelalters, Renaissance, Humanismus sowie der Frömmigkeits- und Konziliengeschichte. Dr. Johannes Helmrath ist ab 2009 verantwortlich für den Aufsatzteil.

„Mit gutem Gewissen“

Zum religiösen Hintergrund der Doppelhe Landgraf Philipps von Hessen*

Wolfgang Breul

Im Jubiläumsjahr 2004 galt die Aufmerksamkeit eines breiteren Publikums in besonderer Weise der Doppelhe des hessischen Landgrafen.¹ An die Stelle moralischer Verdikte früherer Jahrzehnte ist in der populären Wahrnehmung der Doppelhe des hessischen Landgrafen bisweilen ein offenes Interesse an der vermeintlich hypertrophen Sexualität Philipps getreten. Dieser Wandel spiegelt sich auch in der Forschung wider. Noch Julius Köstlin bezeichnete die Doppelhe des hessischen Regenten als „eins [!] der schwersten sittlichen Ärgernisse in der deutschen Reformation“ und als den „größte[n] Flecken in der Reformationsgeschichte und [...] ein Flecken im Leben Luthers“.² Demgegenüber kontrastierte jüngst Stephan Buchholz, der sich wiederholt mit der Doppelhe Philipps beschäftigt hat, die „Gewissensskrupel des aufrechten Bigamisten [...] mit der doppelten Moral weltbezogener Religionsneuerer“.³ Als aufrechten Bigamisten sah sich auch Landgraf Philipp selbst, wenn er die herrschende Doppelmoral beklagt, nach der fürstlicher Ehebruch akzeptiert werde, nicht aber eine zweite Ehe neben der ersten: „Dann keiser vnnd dj welt lassenn mich vnd Jderman pleiben, so wir huren offenntlich habenn, aber mer dan ein eheweib solten sie wol nit gern leiden“.⁴

* Für den Druck überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vom 12. Juli 2006.

¹ Zum wissenschaftlichen Ertrag des Jubiläumsjahrs vgl. Wolfgang Breul/Holger Th. Gräf, Fürst, Reformation, Land – Aktuelle Forschungen zu Landgraf Philipp von Hessen (1504–1567), in: ARG 99. 2008, 298–323. Die Literatur zu Philipp ist bis zum Jubiläumsjahr erfasst durch Holger Th. Gräf, Philipp der Grossmütige Landgraf von Hessen (1504–1567). Eine Bibliographie zu Person und Territorium im Reformationszeitalter, Marburg 2004; <http://www.hlg.de/philipp.html> [17. 3. 2008].

² Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften II, Berlin ⁵1903, 473, 478.

³ Rechtsgeschichte und Literatur. Die Doppelhe Philipps des Großmütigen, in: Heide Wunder u. a. (Hgg.), Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und seine Residenz Kassel, Marburg 2004, 57–73, hier 63; vgl. ders., Erunt tres aut quattuor in carne una. Aspekte der neuzeitlichen Polygamediskussion, in: Heinz Mohnhaupt (Hg.), Zur Geschichte des Familien- und Erbrechts, Frankfurt/M. 1987, 71–91; ders., Recht, Religion und Ehe. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1988, bes. 382–385; ders., Philippus Bigamus, in: Rechtshistorisches Journal 10. 1991, 145–159; ders., Der Landgraf und sein Professor. Bigamie in Hessen, in: Gerhard Köbler/Hermann Nehlsen (Hgg.), Wirkungen europäischer Rechtskultur. FS für Karl Kroeschell zum 70. Geburtstag, München 1997, 39–63.

⁴ WA.B 8, 634,160f. (Instruktion Philipps für Martin Bucer an Philipp Melanchthon und Martin Luther, Melsungen, 1539 Nov. 30).

Abseits des im Wandel begriffenen populären Interesses an dieser Themenstellung gehen die nachfolgenden Überlegungen der Frage nach, inwiefern die Religiosität des Landgrafen die Entscheidung zur Doppelhehe beeinflusst hat beziehungsweise zu ihrer Begründung herangezogen wurde. Bereits die ältere Forschung hatte wahrgenommen, dass Philipp von Hessen offenkundig wegen seines fortgesetzten Ehebruchs von religiösen Skrupeln geplagt wurde. So widmet sich die gründliche Untersuchung der hessischen Doppelhehe von William W. Rockwell im Eingangsabschnitt der „Not des Landgrafen“ und resümiert: „So tief ging deshalb seine Verzweiflung, daß er in den Jahren 1526 bis 1539 nur einmal [...] zum heiligen Abendmahl gegangen ist“.⁵ Häufig jedoch lenkte ein moralisierendes Urteil den Blick von einer angemessenen Wahrnehmung der religiösen Motive des Landgrafen im Kontext von Eheauffassung und -recht im 16. Jahrhundert ab.⁶ Die Verknüpfung von Religion und Bigamie erschien auch protestantischen Autoren als problematisch.⁷ Neuere sozialgeschichtliche und rechtshistorische Untersuchungen zu Ehe und Polygamie in der frühen Neuzeit ermöglichen demgegenüber eine unbefangene Wahrnehmung der handlungsleitenden Vorstellungen und Normen und damit eine sachlichere Auseinandersetzung.⁸ Im Lichte dieser neueren Forschung bedürfen auch die religiösen Motive des hessischen Landgrafen einer kritischen Überprüfung.

I

Philipp von Hessen hatte im Alter von 19 Jahren im Dezember 1523 die ein Jahr jüngere Christine von Sachsen (1505–1549) geheiratet,⁹ die Tochter Herzog Georgs des Bärtigen und seiner Frau Barbara. Die Behauptung des Landgrafen, er sei durch

⁵ Die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904, Neudruck Münster 1985, 6; vgl. Walther Köhler, Die Doppelhehe Landgraf Philipps von Hessen, in: *HZ* 94. 1905, 385–411; ders., Luther und die Lüge, Leipzig 1912, 109–154; John Alfred Faulkner, Luther and the Bigamous Marriage of Philipp of Hesse, in: *AJT* 17. 1913, 206–231; Wilhelm Maurer, Luther und die Doppelhehe Landgraf Philipps von Hessen, in: *Luther* 24. 1953, 97–120. William W. Rockwell, Die Doppelhehe des Landgrafen Phillip von Hessen, Marburg 1904 (Reprint Münster 1985).

⁶ Solche Kritik wurde in einer konfessionell geprägten Kirchengeschichtsschreibung naturgemäß deutlicher durch katholische Autoren geäußert; vgl. Nikolaus Paulus, Das Beichtgeheimnis und die Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 135. 1905, 317–333; ders., Die hessische Doppelhehe im Urteile der protestantischen Zeitgenossen, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 147. 1911, 503–517, 561–573. Noch vor einer Generation prangerte Hans Wolter (SJ) den „hemmungslosen Sexualismus“ Philipps an, vgl. Die Haltung deutscher Laienfürsten zur frühen Reformation, in: *AMRhKG* 24. 1972, 83–105, hier 91.

⁷ S.o. Anm. 2; vgl. in Auswahl Heinrich Hepp, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen, in: *ZHTh* 22. 1852, 263–283; Friedrich Koldewey, Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen, in: *ThStKr* 57. 1884, 553–562, hier 562; Ernst Vogt, Zur Doppelhehe Philipps des Großmütigen, in: Julius Reinhard Dieterich/Bernhard Müller (Hgg.), *Philipp der Großmütige. Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner Zeit*, Marburg 1904, 504–509.

⁸ S.o. Anm. 3; vgl. Lyndal Roper, Sexualutopien in der deutschen Reformation, in: dies., *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/M. 1995, 78–108, hier 100–104; Paul Mikat, *Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit*, Opladen 1988.

⁹ Das Beilager fand am 11. Dezember in Dresden statt; die Ehekunden waren bereits im Oktober 1523 ausgefertigt worden; am 10. Januar trat Christine von Sachsen die ‚Heimfahrt‘ nach

„etzliche leut vnd meine rethe [...] darzu beredt worden“,¹⁰ hat Plausibilität. Das hessische Landgrafenhaus hatte zu den sächsischen Fürstentümern eine alte politische und dynastische Beziehung. Im ausgehenden 14. Jahrhundert wurde mit den Wettinern erstmals eine Erbverbrüderung geschlossen.¹¹ In den Auseinandersetzungen mit dem hessischen Adel um die Regentschaft in der Landgrafschaft nach dem Tod von Philipps Vater Wilhelm hatte sich Herzog Georg auf die Seite von Philipps Mutter Anna gestellt.¹² Nach der Entscheidung des Konflikts zugunsten der Landgräfinwitwe und nach dem Herrschaftsantritt des dreizehneinhalbjährigen Philipp war neben anderen herrschaftsstabilisierenden außenpolitischen Aktivitäten¹³ auch die Erbverbrüderung mit Sachsen 1520 erneuert worden.¹⁴ In der Fluchtlinie dieser

Kassel an; vgl. Elisabeth Werl, *Elisabeth, Herzogin von Sachsen, die Schwester Landgraf Philipps von Hessen. Eine deutsche Frau der Reformationszeit*, Bd. 1: Jugend in Hessen und Ehezeit am sächsischen Hofe zu Dresden, Diss. phil. Leipzig 1938, 70; Rajah Scheepers, *Zwei unbekannte Verlobungen Landgraf Philipps des Großmütigen? – Landgräfin Annas Heiratspolitik*, in: ZVHG 109. 2004, 13–29, hier 28. Zu Christine von Sachsen vgl. Cordula Nolte, *Christine von Sachsen. Fürstliche Familienbeziehungen im Zeitalter der Reformation*, in: Wunder, *Residenz* (wie Anm. 3), 75–88. Zu zwei vorausgegangenen Verlobungen des jungen Philipp vgl. Scheepers, *Verlobungen*, 20–28.

¹⁰ W.A.B. 8, 631, 37–39 (Instruktion Philipps für Martin Bucer an Philipp Melanchthon und Martin Luther, Melsungen, 1539 Nov. 30). Den Hauptanteil an der sächsischen Heirat des Landgrafen scheint aber dessen Schwester Elisabeth (1502–1557) gehabt zu haben, die seit 1515 mit Herzog Johann dem Jüngeren von Sachsen (1498–1537) verheiratet war; vgl. Werl, *Elisabeth* (wie Anm. 9), 48f., 55–63, 69f.; anders Scheepers, *Verlobungen* (wie Anm. 9), 28f., die davon ausgeht, dass „die Verbindung zwischen Philipp und Christine von Anna [der Landgrafenmutter; Anm. W.B.] angebahnt und von den Räten Philipps eingefädelt worden sei“.

¹¹ Die Erbverbrüderung wurde am 9. Juni 1373 in Eschwege geschlossen; vgl. Edgar Löning, *Die Erbverbrüderung zwischen den Häusern Sachsen und Hessen und Sachsen, Brandenburg und Hessen*, Frankfurt/M. 1867, 12–22.

¹² Vgl. Gustav Schenk zu Schweinsberg, *Das letzte Testament Landgraf Wilhelms II. von Hessen vom Jahr 1508 und seine Folgen. Ein Beitrag zur Geschichte Hessens während der Minderjährigkeit Landgraf Philipps des Großmütigen*, Gotha 1876, 15–30; ders., *Aus der Jugendzeit Landgraf Philipps des Großmütigen*, in: Julius Reinhard Dieterich/Bernhard Müller (Hgg.), *Philipp der Großmütige. Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner Zeit*, Marburg 1904, 73–143; Hans Glagau, *Anna von Hessen, die Mutter Philipps des Großmütigen (1485–1525). Eine Vorkämpferin landesherrlicher Macht*, Marburg 1899, 34–59, 90–135, 146–160; Pauline Puppel, *Die Regentin. Vormundschaftliche Herrschaft in Hessen 1500–1700*, Frankfurt/M. 2004, 158–188.

¹³ Anfang 1519 wurde ein Bündnisvertrag mit Herzog Erich von Braunschweig-Lüneburg geschlossen; vgl. Hans Glagau (Bearb.), *Hessische Landtagsakten I: 1508–1521*, Marburg 1901, 543. Im September 1519 trat die Landgrafschaft dem Schwäbischen Bund bei; vgl. Wilhelm Schmitt, *Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und der Schwäbische Bund 1519–1531*, Diss. phil., Marburg 1914, 26–34. Diese Politik wurde auf dem Wormser Reichstag 1521 abgeschlossen: Die Streitigkeiten mit den benachbarten Grafen von Henneberg und Hanau wurden beigelegt; die Spannungen mit Kurmainz reduziert. Vor allem aber gelang es, den hessischen Unterhändlern die alten Konflikte mit der Kurpfalz beizulegen. Lediglich im Streit mit Nassau um das Katzenelnbogener Erbe blieb Hessen unnachgiebig; vgl. Walter Heinemeyer: *Das Zeitalter der Reformation*, in: ders. (Hg.), *Das Werden Hessens*, Marburg 1986, 225–266; wiederabgedruckt, in: ders., *Philipp der Großmütige und die Reformation in Hessen. Gesammelte Aufsätze zur hessischen Reformationsgeschichte*, Marburg 1997, 185–226, hier 192; Friedrich Küch, *Landgraf Philipp auf dem Wormser Reichstag des Jahres 1521*, in: ZVHG 38. 1904, 189–209, bes. 194ff.

¹⁴ Vgl. Löning, *Erbverbrüderung* (wie Anm. 11), 34–40; *Hessen und Thüringen – Von den Anfängen bis zur Reformation*, Ausstellungskatalog, Marburg 1992, 256, 258 (Fritz Wolff).

Politik ist auch die Heirat des Landgrafen zu sehen; die Verbindung mit Christine von Sachsen war eine politische Ehe. Aus ihr gingen bis Anfang 1539 vier Töchter und drei Söhne hervor, von denen einer früh verstarb; nach Abschluss der Doppelehe gebar Christine zwei weitere Söhne und eine Tochter.¹⁵

Seit dem Spätsommer 1539 trug sich Philipp mit dem Gedanken einer Ehe mit der siebzehnjährigen Margarete von der Sale, der Tochter der Hofmeisterin seiner Schwester Elisabeth von Rochlitz.¹⁶ Bereits wenige Wochen nach seiner ersten Begegnung mit dem sächsischen Hoffräulein am Kasseler Hof verhandelte der Landgraf mit ihrer Mutter Anna von der Sale über eine Eheschließung. Zunächst wurde über eine Ehe nach dem zu erwartenden Tod der kränklichen Christine gesprochen. Anna von der Sale sicherte zu, ihre Tochter drei Jahre nicht an einen anderen zu verheiraten und Philipp so häufig Besuch zu gestatten, wie er dies wünsche. Als der Landgraf auf eine sofortige Ehe drang, gab sie unter der Bedingung nach, dass die Bigamie in Druck und Predigt verteidigt werde.¹⁷ Philipp arbeitete offensichtlich von Beginn an auf eine zumindest begrenzte Anerkennung als Ehe durch die führenden Reformatoren hin. Ein Konkubinat oder gar ein bloßes Beischlafverhältnis zog er nicht in Betracht.¹⁸ Für eine solche Verbindung hätte er nicht die Zustimmung Luthers, Melanchthons, Bucers und der hessischen Theologen benötigt.¹⁹ Philipp setzte sich damit von der verbreiteten Praxis fürstlichen Konkubinats ab.²⁰

¹⁵ Aus der Ehe gingen bis Anfang 1539 hervor 1. Agnes (1527–1555), verheiratet mit Herzog bzw. Kurfürst Moritz von Sachsen (1541) und Herzog bzw. Kurfürst Johann Friedrich II. von Sachsen (1555), 2. Anna (1529–1591), 3. Wilhelm IV. (1532–1592), 4. Philipp Ludwig (1534–1535), 5. Barbara (1536–1597), 6. Ludwig IV. (1537–1604), 7. Elisabeth (1539–1582). – 8. Philipp II. (1541–1583), 9. Christine (1543–1604), 10. Georg I. (1547–1596); vgl. Ursula Braasch-Schwersmann u. a. (Hgg.), Landgraf Philipp der Großmütige 1504–1567. Hessen im Zentrum der Reform, Marburg-Neustadt a. d. Aisch 2004, 316f.

¹⁶ Im Sommer 1539 besuchte Philipps Schwester Herzogin Elisabeth von Rochlitz den Kasseler Hof. In ihrem Gefolge befand sich die Hofmeisterin Anna von der Sale und deren 17jährige Tochter Margarete. Herzogin Elisabeth von Rochlitz dürfte vermutlich schon im August Kassel erreicht haben; vgl. Rockwell, *Doppelehe* (wie Anm. 5), 21. Landgraf Philipp hielt sich sicher zwischen 21. September und 11. November 1539 an seinem Hof in Kassel auf.

¹⁷ Schließlich verzichtete Anna von der Sale auch auf diese Forderung und verlangte lediglich die Zustimmung Kurfürst Johann Friedrichs und Herzog Moritz' sowie die Information etlicher Adliger und Gelehrter, dass es sich um eine heimliche Ehe handle. Bei diesen Verhandlungen wurden auch bereits Vereinbarungen über finanzielle Aspekte der Eheschließung getroffen; vgl. die undatierten eigenhändigen Aufzeichnungen Philipps bei Rockwell, *Doppelehe* (wie Anm. 5), 316f. (Beil. 2, StAM 3, Nr. 5).

¹⁸ Notizen des Landgrafen zu einem frühen Verhandlungsstand mit der Mutter Margaretes von der Sale ziehen ausschließlich eine Ehe in Betracht; vgl. Rockwell, *Doppelehe* (wie Anm. 5), 316f.

¹⁹ In den Auseinandersetzungen zwischen den Wittenbergern und dem Landgrafen, die auf das Bekanntwerden der Doppelehe folgten, äußerte Philipp: „Das ich die person [Margarethe von der Sale; Anm. W.B.] für ein hurr angeben soll, will ich nit thun, dan euer ratsleg vermogens nit. Ich het auch zu hurnhendeln euers bedenkens nit gedorfft, es wurde auch uch selbst nit woll lauten“, Philipp an Luther, Spangenberg, 1540 Juli 18, Max Lenz (Hg.), Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer I, Leipzig 1880, 383.

²⁰ Das bekannteste zeitgenössische Verhältnis dieser Art war dasjenige Herzog Heinrichs II. von Braunschweig-Wolfenbüttel zu Eva von Trott; es wurde von hessischer Seite thematisiert, nachdem Herzog Heinrich die Doppelehe Landgraf Philipps hatte attackieren lassen; vgl. Rockwell, *Doppelehe* (wie Anm. 5), 106–112; Elisabeth E. Kwan, *Gefangene der Liebe. Eva von Trott (um 1506–1567)*, in: dies./Anna E. Röhrig (Hgg.), *Frauen vom Hof der Welfen*, Göttingen 2006, 23–35. Vgl. allgemein

In einem ausführlichen Gespräch im hessischen Melsungen gelang es dem Landgrafen, den Straßburger Reformator Martin Bucer für eine Gesandtschaft nach Kursachsen zu gewinnen.²¹ Während Philipp seiner Frau Christine den Fortbestand ihrer Ehe und das Erbrecht der Kinder zusicherte²² und erste Hochzeitsvorbereitungen traf,²³ warb Bucer bei Luther und Melanchthon für die fürstliche Bigamie.²⁴ Am 10. Dezember 1539 antworteten die beiden Reformatoren in einem ausführlichen Votum. Dieser sog. ‚Wittenberger Ratschlag‘ räumte dem Landgrafen eine zweite Ehe in Gestalt eines persönlichen Dispenses ein unter der Voraussetzung der Geheimhaltung.²⁵

Nachdem Bucer die gewünschte Einwilligung erhalten hatte, wandte er sich an den sächsischen Kurfürsten. Die für diese Mission ausgestellte Instruktion des Landgrafen bittet Johann Friedrich um Unterstützung für eine zweite Eheschließung, die heimlich erfolgen solle.²⁶ Bucer war bevollmächtigt, dem sächsischen Regenten im Gegenzug weitreichende politische Zugeständnisse anzubieten.²⁷ Die Antwort Johann Friedrichs, die er erst nach Bedenkzeit gegeben hat, spiegelt noch die Er-

Paul-Joachim Heinig, Fürstenkonkubinat um 1500 zwischen Usus und Devianz, in: Andreas Tacke (Hg.), „... wir wollen der Liebe Raum geben“. Konkubinate geistlicher und weltlicher Fürsten um 1500, Göttingen 2006, 11–37; ders., „Omnia vincit amor“ – Das fürstliche Konkubinat im 15./16. Jahrhundert, in: Cordula Nolte (Hg.): *Principes. Dynastien und Höfe im späten Mittelalter*, Stuttgart 2002, 277–314 (Lit.).

²¹ Der Kontakt zu Bucer war durch Philipps Arzt Gereon Sailer hergestellt worden; s. u. S. 19f.

²² Vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 358f. (Philipp an seine Frau Christine, Spangenberg, 1539 Dez. 11). Gemäß der Aussage ihres ältesten Sohns soll Christine ihm auf dem Sterbebett anvertraut haben, dass die Einwilligung ihr während der Bewusstlosigkeit entlockt wurde. Nach Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), könnte dies, wenn es denn nicht überhaupt eine Ausflucht gegenüber dem Sohn ist, als *me insciente*, d. h. mir unbewusst, in der Tragweite nicht verständlich, zu interpretieren sein, vgl. ebd. 31f. mit Anm. 4. Cordula Nolte konstatiert, dass sich Landgräfin Christine offenkundig ohne Bruch der ehelichen Beziehung mit der zweiten Ehe ihres Mannes arrangiert habe. Sie vertritt die Auffassung, dass Philipps zweite Heirat seine „Ehe mit Christine eher ent- als belastete“, so Nolte, Christine von Sachsen (wie Anm. 9), 81.

²³ Der nach Straßburg entsandte Gereon Sailer gab bereits Anfang November 1539 Weinbestellungen für die Hochzeit auf; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 347 (Sailer an Philipp, Stuttgart, 1539 Nov. 11).

²⁴ Vgl. Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 25–29; Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 10: Schriften zu Ehe und Eherecht, bearb. v. Stephen E. Buckwalter u. a., Gütersloh 2001, 488.

²⁵ Vgl. W.A.B 8, 638–644 (Luther und Melanchthon an Landgraf Philipp von Hessen, Wittenberg, 1539 Dez. 10); s. u. S. 23f.

²⁶ „Darnach sollen er oder sie den Kurfürsten bitten, do es heimlich gescheen sollt, daß er mir Zeugniß gebe, daß es dennoch ein Ehe wäre und daß er auch in dem Fall bei mir stehen wollt“, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 356. Das Gespräch wurde am 14. Dez. in Weimar geführt; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 357 (Relation Bucers an den Landgrafen über seine Verhandlungen mit dem Kurfürsten, Hersfeld, 1539 Dez. 16), 356–358; Datierung nach Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 30 Anm. 2.

²⁷ Neben Zugeständnissen in zwei politischen Angelegenheiten sollte Bucer dem Kurfürsten Unterstützung im Falle einer Kaiserwahl (nach dessen Tod oder nach einem Religionskrieg) und Konzessionen im Erbfall des Herzogtums Sachsen zusichern; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 356, Werbung Martin Bucers an Kurfürst Johann Friedrich, [Melsungen], o. D.; Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 30.

schütterung wider, welche das hessische Anliegen auslöste.²⁸ Der Kurfürst sorgte sich um die Reputation der Evangelischen. Wenn es aber keine andere Lösung gäbe, werde er zustimmen, sofern die zweite Ehe nach Maßgabe des ‚Wittenberger Ratsschlags‘ geschlossen werde.²⁹

Nach der Rückkehr Bucers nach Hessen gelang es, in weiteren Verhandlungen die Einwilligung der wichtigsten hessischen Theologen und Regierungsräte sowie der Brautmutter und Margaretes von der Sale zu gewinnen.³⁰ Dabei scheint sich der Landgraf der Zustimmung der Braut keineswegs sicher gewesen zu sein.³¹ Die Brautmutter forderte neben finanziellen Regelungen, dass die Hochzeit, wenn schon heimlich, dann doch in Anwesenheit prominenter Trauzeugen stattfinden solle, um den ehelichen Charakter sicherzustellen.³² Philipp ging darauf ein, ließ aber große Vorsicht walten. Melanchthon und Bucer wussten offenkundig nicht, warum sie für Anfang März nach Rotenburg an der Fulda einbestellt worden waren.³³ Den meisten

²⁸ In seiner ersten Reaktion habe der Kurfürst, so berichtet Bucer, lediglich „sich eines großen entsitzens [Entsetzens; Anm. W.B.] und gantz bruderliches mitleidens gegen E.f.g. vernemen“ lassen, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 357.

²⁹ Vgl. Bucers Bericht an den Landgrafen, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 357f., Hersfeld, 1539 Dez. 16; vgl. auch das Schreiben des Kurfürsten an den Landgrafen, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 358, Weimar, 1539 Dez. 14.

³⁰ Zum förmlichen Antrag des Landgrafen um die Hand Margaretes bei Anna von der Sale und zu den nachfolgenden Verhandlungen vgl. Rockwell, 32–36, 318f. Die Geheimhaltung der Ehe wurde gegenüber der Brautmutter als vorübergehende Notwendigkeit dargestellt; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 354 (Philipp an Anna von der Sale, Spangenberg 1539 Dez. 1). Zu der anfangs durchaus nicht nur zustimmenden Haltung der hessischen Räte und Theologen vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 37–39, 320 (Memoriale des Landgrafen, [1540 Jan. ca. 20]).

³¹ Philipp fürchtete, dass Margarethe von der Sale ihr Elternhaus verlassen könnte, da sie über die Ehevorbereitungen der letzten Wochen und Monate nicht unterrichtet war und mit ihrer Mutter nicht immer einvernehmlich lebte. Für diesen Fall sollte sein Gesandter Hans von Schönfeld der Braut in spe drohen, sie mit ihren Zusagen und Liebesbriefen bloßzustellen; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 333f. Anm. 1; Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 36, 321 (Philipp an Hans von Schönfeld, [1540 Feb. 1], Entwurf). Margarete hatte dem Landgrafen allerdings bereits „zugesagt zu Cassel in der grossen stuben in die handt, so es die mutter bewilge, das sie [sc. Philipp von Hessen, Anm. W.B.] nehmen wollt“, Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 320 (Philipp an Hans von Schönfeld, [1540 Feb. 1], Entwurf). Am 15. Februar konnte der hessische Gesandte nach Kassel berichten, dass seine Werbung erfolgreich war; vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 36.

³² Anna von der Sale forderte die Anwesenheit von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, Herzog Moritz von Sachsen, Melanchthon, Bucer, hessischen Räten und Theologen und ihrem Bruders Ernst von Miltitz; die sächsischen Fürsten durften sich allerdings vertreten lassen; vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 34.

³³ Nach einer als Entwurf überlieferten Instruktion des Landgrafen sollten der Hofprediger Dionysius Melander und der Melsunger Pfarrer Johannes Lening, der später die Doppelehe publizistisch verteidigte, Bucer und dieser wiederum Melanchthon über die bevorstehende Trauung unterrichten; vgl. Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 360, „Bekennnisse des Landgrafen gegen Bucer und Melanchthon“, Rotenburg 1540 März 4. Da Melanchthon vor Bucer in Rotenburg eintraf, wurde er vermutlich direkt von den hessischen Theologen unterrichtet; vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 41f. In diesem Instruktionsentwurf bittet Philipp von Hessen Bucer und Melanchthon darum, seine zweite Frau, die nach dem Tod der ersten seine einzige bleiben werde, nicht als Konkubine zu bezeichnen. Der Name der Braut wird nicht bekanntgegeben. „Soldt ich nu eine solche person kriegen, so woltdt auch die not erfordern (dan nimandts sein kindt in öffentlich hurrerei geben wurde), das dabei verstendige, gotfürchtige leut von gelerten und reten werden, die dabei sein und das zeugen, das dis ein ehe und nit hurrerei“ sei, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 361.

Beteiligten wurde der Name der Braut erst im Rahmen der Trauung bekannt, die am 4. März 1540 in der Kapelle des Rotenburger Schlosses stattfand.³⁴ Nach einer kurzen Rede Philipps traute der Hofprediger Dionysius Melander den Landgrafen und Margarete von der Sale.³⁵

Nachdem das Paar einige Wochen gemeinsam in Rotenburg verbracht hatte, schrieb Philipp von Hessen einen Dankesbrief an Luther. In dem nur als Konzept erhaltenen Schreiben spricht der Landgraf zunächst seinen Dank für die Dispensation aus und seine Hoffnung, die Angelegenheiten der Evangelischen nun „desto freyer, getröster vnd mutiger zutreiben, auch vnsern wandel vnd leben zupesseren“.³⁶ Ohne die zweite Ehe wäre er in vollständige Verzweiflung gefallen. Seit dem Bauernkrieg habe er ob seines unchristlichen Lebenswandels das Abendmahl nicht mehr empfangen – mit einer krankheitsbedingten Ausnahme. Nun aber sei er am vergangenen Osterfest (28. März) „mit frolichem gewissen dazu jangen und“ habe „den leib und blut des hern in der gemein öffentlich mit genossen“.³⁷

Dieser Brief gibt einen ersten Hinweis auf die Fragestellung dieses Beitrags. Offensichtlich ist das, was der Landgraf mit dem Begriff des ‚fröhlichen Gewissens‘ beschreibt, wichtig gewesen für seine Entscheidung zur Doppelhe.

II

Die Frage nach den religiösen Überzeugungen einer fürstlichen Person im 16. Jahrhundert führt auf methodisch schwieriges Terrain. Neben den grundsätzlichen Grenzen, die einer solchen Untersuchung gezogen sind, ist hier zu beachten, dass auch Quellen religiösen Inhalts nicht persönlich vom Regenten formuliert worden

³⁴ Vgl. Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 42f.

³⁵ Gäste und Zeugen der Trauung waren der kursächsische Rat Eberhard von der Tann, Philipp Melancthon, Martin Bucer, der Hersfelder Pfarrer Balthasar Raid, der als Notar fungierte, Kanzler Johann Feige von Lichtenau, Marschall Hermann von Hundelshausen, Landvogt Rudolf Schenk zu Schweinsberg, Hermann von der Malsburg und die Brautmutter Anna von der Sale; vgl. das Testament Philipps von Hessen vom 6. April 1562, Günter Hollenberg, Landtagsakten 1526–1603, Marburg 1994, 260–278, hier 270; Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 42f. Philipp von Hessen hatte ein Konzept für eine kurze Ansprache zu Beginn verfasst. Es fasst Motive und Absicht des Landgrafen knapp zusammen: „Lieben hern, irr gelerten und predicanten und rette. Irr habt von mir sambtlich und sonderlich vernomen, aus was drangsall meines gewissens ich verursacht, noch eine ehefraue zu habben, wilchs auch irr und andere mir forr Got nit abzuslagen aus obgemelten ursachen gewust und mir das in mein gewissen gestelbt. Ich hab auch mit meiner freundtlichen liebe gemal gehandelt und irr mein beswerung angezeigt und sie umb verwilligung gebetten, wilchs irr lieb mir auch freundlich bewiliget. [...] Ist daruff an uch N. mein bit, wollet N. und mich zu hauff gebben, dan ich es mit Gott und guttem gewissen beger, weil [ich] mich on ein soliche mittel und artznei fur argem und unzucht nit erhalten mag; und hoff, das mir das zu guter besserung und christlichem leben dienen soll“, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 361.

³⁶ WA.B 9, 83,8f. (Schmalkalden, 1540 April 5).

³⁷ WA.B 9, 83,15f. Schließlich berichtet Philipp vom Vollzug der Trauung und gibt seiner Zuversicht Ausdruck, auch im Falle eines Bekanntwerdens der zweiten Ehe den Gewissenstrost nicht zu verlieren.

sein müssen³⁸ und dass persönlich abgefasste Voten nicht zwingend als authentische Selbstäußerungen gelten können.³⁹ Gerade im Blick auf die beiden letztgenannten Einwände sind der historischen Untersuchung enge Grenzen gezogen, die sie in der Regel nicht übersteigen kann, wenn sie nicht den Boden abgesicherter historischer Argumentation verlassen will.⁴⁰ Die nachfolgende Untersuchung wird sich daher dem Zusammenhang von Religiosität und Doppelhehe annähern, indem sie zunächst einige markante Züge des ‚Laienchristentums‘⁴¹ Philipps von Hessen herausarbeitet. In einem zweiten Schritt untersucht sie die Entstehung der Pläne zu einer zweiten

³⁸ Es war gängige Praxis der landgräflichen Kanzlei, dass Konzepte für Schreiben, Voten, Instruktionen etc. von anderer Hand entworfen wurden, bei denen Philipp von Hessen im rechtlichen Sinn als Autor galt. Zahlreiche Stücke des Politischen Archivs des Landgrafen zeigen allerdings, dass der Regent in vielen wichtigen Fällen an der Entstehung maßgeblich beteiligt war durch Maßgaben oder gar explizite Vorentwürfe und durch Korrektur von Konzepten; Beispiele bei Hans Schneider, *Die reformatorischen Anfänge Landgraf Philipps von Hessen im Spiegel einer Flugschrift*, in: HJLG 42. 1992, 131–166, hier 157f. Für kirchliche und religiöse Fragen kamen die Theologen in seiner Umgebung wie z. B. der Hofprediger als Konzipienten in Betracht. Es ist also zu fragen, ob es sich bei einem Dokument religiösen Inhalts um ein persönliches Zeugnis des Fürsten handelt oder eher um ein Produkt der ‚kollektiven Person Landesherr‘.

³⁹ Zur umfangreichen Diskussion um frühneuzeitliche Selbstzeugnisse, Ego-Dokumente und Autobiographik vgl. einführend Benigna von Krusenstjern, *Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert*, in: *Historische Anthropologie* 2. 1994, 469–496; dies., *Selbstzeugnisse aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges*, Berlin 1997; Winfried Schulze (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996; Klaus Arnold u. a. (Hgg.), *Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bochum 1999; Kaspar von Greyerz (Hg.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich*, Köln u. a. 2001; ders./Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Selbstzeugnisse in der frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, München 2007; Eva Kormann, *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*, Köln u. a. 2004; Andreas Rutz, *Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen*, in: ders. u. a. (Hgg.), *Das „Ich“ in der Frühen Neuzeit. Autobiographien – Selbstzeugnisse – Ego-Dokumente in geschichts- und literaturwissenschaftlicher Perspektive*, in: *zeitenblicke* 1. 2002, <http://www.zeitenblicke.de/2002/02/rutz/index.html> [17. 03. 2008].

⁴⁰ Der oben erwähnte Brief des hessischen Regenten an Luther vom 5. April 1540 (s. o. S. 7) kann ein recht hohes Maß an Authentizität beanspruchen. Er ist nicht nur in wesentlichen Teilen persönlich abgefasst worden, sondern war auch nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Der Brief ist als Konzept überliefert. Eine Kanzleihand hat das Schreiben entworfen; der Landgraf hat umfangreiche persönliche Zusätze ergänzt. Die zitierten und referierten Passagen persönlich-religiösen Inhalts stammen allesamt aus der Feder Philipps; vgl. WA.B 9, 82–84. Das Original ist verloren, weil Luther die Angelegenheit für so vertraulich hielt, dass er den Brief verbrannte. Gegenüber Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen bekannte er am 12. April 1540, „das ich den brief m. g. h. des landgrauen flugs verbrand habe, damit er nicht etwa von mir vergessen oder verlegt yemand zu handen keme“, WA.B 9, 92, 6–8. In seiner Antwort hatte Luther zuvor dem hessischen Regenten erklärt, er solle den ‚Wittenberger Ratschlag‘ und die Angelegenheit insgesamt „heymlich lassen seyn“, WA.B 9, 90, 9.

⁴¹ Wilhelm Maurer, *Theologie und Laienchristentum bei Landgraf Philipp von Hessen*, in: Karl Hermann Beyschlag/Gottfried Maron/Eberhard Wölfel (Hgg.), *Humanitas – Christianitas. FS Walther von Loewenich*, Witten 1968, 84–110. Kritisch äußert sich Hans Wolter, *Die Haltung deutscher Laienfürsten zur frühen Reformation*, in: *AMRhKG* 24. 1972, 83–105, hier 91f., 97–99; zur älteren Literatur vgl. Friedrich Krapf, *Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und die Religionskämpfe im Bistum Münster 1532–1536*, Diss. Münster 1951, Marburg 1997, 133f.

Ehe des Landgrafen und befragt anschließend die zentralen Dokumente zur hessischen Bigamie auf ihre religiösen Aspekte.⁴²

Der hessische Regent gilt unter der ersten Generation reformatorischer Fürsten nicht zu unrecht als theologisch besonders profiliert. Kaum zwei Jahre nach der reformatorischen Wende Philipps von Hessen urteilte Georg Spalatin über dessen Auftreten auf dem Speyerer Reichstag 1526: „Der Landgraf zu Hessen übertaumelt wunder sehr mit den Bischöffen und ist inen allen in göttlicher Schrift weit überlegen“.⁴³ Sein frühes Interesse und Engagement in den religiösen Fragen, welche die frühe Reformation bewegten, ist in einer ganzen Reihe von Zeugnissen dokumentiert, so in Briefen an den Marburger Franziskanerguardian Nikolaus Ferber,⁴⁴ in der Korrespondenz mit seiner Mutter Anna und im Briefwechsel mit seinem Schwiegervater Herzog Georg von Sachsen, in denen er für seine neu gewonnene evangelische Position warb. Da sie in der Forschung schon ausführlicher behandelt worden sind,⁴⁵ beschränke ich mich im Folgenden auf drei für unsere Fragestellung wichtige Aspekte und exemplarische Quellen aus dem Jahrzehnt vor der Doppelehe.

1. Bekanntermaßen hat sich Philipp von Hessen im Zuge seiner antihabsburgischen Politik über mehrere Jahre intensiv für die evangelische Bewegung und Reformation in Münster/Westfalen eingesetzt.⁴⁶ Im Zuge dieser Bemühungen sandte der Landgraf nicht nur hessische Räte und Theologen nach Münster, sondern trat später auch persönlich mit den dortigen Täufern in Dialog. Nachdem ihm Ende Januar 1535 die Münsteraner Täufer Bernhard Rothmanns „Restitution rechter und

⁴² Politische und juristische Aspekte werden nur berücksichtigt, soweit sie für die Fragestellung von Belang sind. Auch die Haltung der beiden Ehefrauen des Landgrafen, die einer eingehenderen Untersuchung bedürfte, bleibt hier außer Betracht; vgl. hierzu vorerst den Beitrag von Nolte, Christine von Sachsen (wie Anm. 9) und die in den Anm. 4–8 genannte Literatur.

⁴³ Georg Spalatin, *Annales reformationis oder Jahrbücher von der Reformation Lutheri*, hg. v. E.S. Cyprian, in: W.E. Tentzel, *Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri*, Leipzig 1718, 659.

⁴⁴ Vgl. Günther Franz (Hg.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, Bd. 2: 1525–1547, Marburg 1954, 1–7; Schneider, *Anfänge* (wie Anm. 38), 158–165; Otto Clemen, *Zu Philipps reformatorischen Anfängen*, in: ZVHG 34. 1910, 109–114.

⁴⁵ Vgl. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 7–9; Felician Gess, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, Bd. 2: 1525–1527, Leipzig 1917, 44–46, 52–57, 67–75, 86, 132f., 360f., 496f., 497–499, 504–508, 516f., 520f., 673, 695–697, 706–715, 738–740; Schneider, *Anfänge* (wie Anm. 38), 154–156; Rajah Scheepers, *Regentin per Staatsstreich? Landgräfin Anna von Hessen (1485–1525)*, Königstein/T. 2007, 306–308; Hans Wolter, *Frühreformatorische Religionsgespräche zwischen Georg von Sachsen und Philipp von Hessen*, in: *Testimonium veritati*, Frankfurt/M. 1971, 315–333; Wilhelm Dersch, *Franziskanerbriefe an Anna von Mecklenburg*, in: BHKG 12. 1941, 22–57; Walter Friedensburg, *Beiträge zum Briefwechsel zwischen Herzog Georg von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen*, in: NASG 6. 1885, 94–145.

⁴⁶ Vgl. Krapf, *Landgraf Philipp* (wie Anm. 41). Zum Münsteraner Täuferreich zuletzt Hubertus Lutterbach, *Das Täuferreich von Münster. Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs (1530–1535)*, Münster i. W. 2008; Arnold Angenendt (Hg.), *Geschichte des Bistums Münster*, Bd. 3: Hubertus Lutterbach, *Der Weg in das Täuferreich von Münster*, Münster i. W. 2006; Claus Bernet, „Gebaute Apokalypse“. Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit, Mainz 2007; Ernst Laubach, *Reformation und Täuferherrschaft*, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.), *Geschichte der Stadt Münster* Bd. I, Münster 1993, 145–216; Ralf Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, Münster i. W. 1992.

gesunder christlicher Lehre⁴⁷ zugeschickt hatten, wurde bereits vier Wochen später eine hessische Antwort in die belagerte Stadt übermittelt.⁴⁸ Bemerkenswert daran ist, dass diese theologische Erwiderung von Philipp eigenhändig konzipiert wurde.⁴⁹ Nach einer längeren Einleitung, die sich mit dem Vorgehen der Täufer in Münster auseinandersetzt,⁵⁰ geht die mehr als zehn Blatt umfassende Handschrift auf ihre Lehre ein. Rothmann hatte in seiner ‚Restitution‘ die evangelische Rechtfertigungslehre kritisiert und dabei die Vorstellung vertreten, dass die Erlösung des Menschen nur durch Glaube und gute Werke möglich sei. Philipp bezeichnet dies als „grulich irung“⁵¹ und hält dem das reformatorische sola fide auch für bereits bekehrte und getaufte Christen entgegen.⁵² Der Landgraf zeigt sich vertraut mit den reformatorischen Grundpositionen, seine Argumentation ist jedoch nicht sehr tiefgründig, wie insbesondere die Auseinandersetzung mit dem täuferischen Postulat eines freien Willens zeigt. Sie verzichtet auf jedes philosophische oder theologische Argument und reiht einschlägige Bibelzitate und biblisch geprägte Aussagen aneinander.⁵³ Philipp charakterisiert sein Vorgehen an anderer Stelle treffend: „Was sol vil darvon

⁴⁷ Vgl. VD 16, R 3305: Eyne Restitution || edder Eine wedderstellinge rechter vnde gesunder || Christliker leer/ gelouuens vnde leuens vth || Gades genaden durch de gemeynthe || Christi tho Munster an den || dach gegeuenn. || ... MUNSTER. || 1534. || Yn den teenden maendt October geheyten. || [Münster: Druckerei B. Rothmanns 1534] [62] Bl. 4^o Münster: Druckerei der Täufer 1534; vgl. Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner*, Bd. 1: *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster 1970, 208–284. Das Schreiben der Münsteraner Täufer an Philipp wurde am 14. Jan. 1535 abgefasst, am 28. Januar leitete es der Oberbefehlshaber Graf Daun weiter; vgl. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 214 Anm. 2.

⁴⁸ Philipp von Hessen hatte bereits 1528 das Gespräch mit dem hessischen Täuferführer Melchior Rinck gesucht; vgl. Wolfgang Breul, *Anfänge moderner Toleranz? Philipp und die religiösen Minderheiten*, in: Braasch-Schwersmann, Landgraf Phillipp (wie Anm. 15), 105–112; zu Rinck allgemein Werner O. Packull, Art. Melchior Rinck (ca. 1493–1549), in: TRE 29, 215–218. Vermutlich suchten die Münsteraner Täufer auch wegen seiner Dialogbereitschaft das Gespräch mit dem hessischen Regenten; vgl. Krapf, Landgraf Philipp (wie Anm. 42), 137.

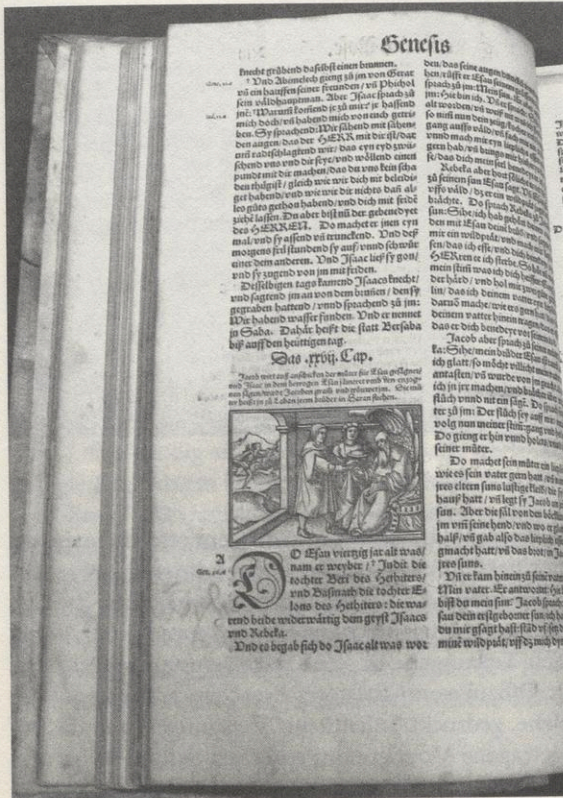
⁴⁹ Robert Stupperich (Hg.), *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner*, Bd. 3: *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Münster i. W. 1983, 159–172. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 214–225, datiert die Abfassung auf 1535 Feb. 16. Das Konzept ist in mehreren bearbeiteten Abschriften vorhanden, an denen u.a. Johannes Lening und Antonius Corvinus Ergänzungen vorgenommen haben. Ich beziehe mich auf die bei Franz wiedergegebene Fassung; vgl. *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 223f. Anm. b. Philipps Konzept ist im Staatsarchiv Marburg, Best. 3, Nr. 2204, f. 50–59, 61, nicht ganz vollständig überliefert. Es fehlen der Abschnitt zur Gütergemeinschaft und die abschließenden Bemerkungen.

⁵⁰ Philipp verweist zunächst auf seine Verhandlungsbemühungen in Münster, kritisiert anschließend das Auftreten „euer profeten uf der gassen“, Franz, *Urkundliche Quellen II*, 215 (wie Anm. 44), mit ihrer apokalyptischen Verkündigung, die Vertreibung von Stadtbewohnern, um schließlich die Anmaßung obrigkeitlicher Rechte und Gewalt anzuprangern, insbesondere bei der Durchsetzung der Polygynie. Weil all dies wider die Schrift sei, „seint euer profeten lügenprofeten“. Gott habe dies nur zugelassen, weil er „uns ändern vor dem gelichen [!] irrtem der wiederteufer warnen will“, Franz, *Urkundliche Quellen II*, 216 (wie Anm. 44).

⁵¹ Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 216.

⁵² Vgl. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 217–219.

⁵³ Vgl. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 219f. Ein Bezug auf die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther ist nicht explizit erkennbar.



Sogenannte „Philipp-Bibel“, Murhardsche Landesbibliothek Kassel, Signatur Rarum 2° P 12.

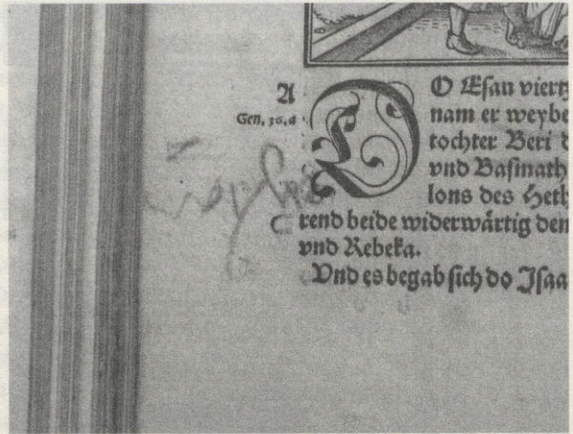
man schreiben. Die schrift ist [in] dem ganz offenbar“.⁵⁴ Seine Erwiderung an die Münsteraner Täufer zeigt ein recht ungetrübtes Vertrauen in die *simplicitas* und *claritas* der Schrift, deren Belege bis zum bloßen Florilegium verdichtet werden können. Wie einige – für die Bearbeiter seines Entwurfs gedachte – Bemerkungen zeigen, hat der Landgraf die Fülle passender biblischer Belege selbst und offensichtlich aus dem Gedächtnis zusammengetragen.⁵⁵ Philipps Ausführungen lassen eine reformatorisch orientierte Laientheologie mit biblizistischer Tendenz erkennen.

2. Die in der Schrift an die Münsteraner Täufer erkennbare ausgezeichnete Bibelkenntnis des Landgrafen beruhte offensichtlich wesentlich auf eigener Lektüre. Darauf weist auch eine in Kassel aufbewahrte Foliobibel, die zum persönlichen Besitz des Landgrafen gezählt wird. Unterstreichungen, Hinweiszeichen und Randglossen

⁵⁴ Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 218.

⁵⁵ Eine Randglosse lässt dies erkennen. Sie fordert die seinen Entwurf überarbeitenden hessischen Theologen Corvinus und Lening auf: „dissen spruch musst ir die loca angezeigt werden. Ich mein, er stehe an twen orten, in der epistel zu Chorintern und Dessalonicern“, Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 218.

Auszug aus Gen 27 mit
„2-wyber“-Glosse.



lassen eine intensive Lektüre erkennen, die sich an zentralen reformatorischen Theologumena ebenso wie an eher persönlichen Fragestellungen interessiert zeigt.

In der Murhardschen Landesbibliothek Kassel befanden sich bis zum Zweiten Weltkrieg zwei großformatige Bibeln, die intensive Bearbeitungsspuren durch Röteltstift trugen. Während eine Cranach-Teilausgabe zu den Kriegsverlusten gehört,⁵⁶ hat sich ein Züricher Druck aus der Offizin von Christoph Froschauer erhalten.⁵⁷ Sie wurde 1540, im Jahr der Doppelhehe, gedruckt. Inhaltliche Erwägungen und das auf der Innenseite mit Röteltstift eingetragene Monogramm sprechen dafür, Philipp von Hessen als Leser und Besitzer dieser Folio-Bibel anzusehen.⁵⁸

Die Rötelpuren sind teilweise bereits erheblich verblasst. Es handelt sich vor allem um Unterstreichungen; die eher seltenen Randglossen beschränken sich aufgrund des

⁵⁶ Die Kasseler Cranach-Bibel wird noch erwähnt von Walther Grothe, Wertvolle Bibeln der Kasseler Landesbibliothek, in: Hessenland 41. 1930, 360–366, hier 365. Es handelt sich um den zweiten Band der Wittenberger Ausgabe von 1541: Biblia: das ist: || die gantze Heili=||ge Schrift:|| Deutsch/ Auff's new|| zugericht. || D. Mart. Luth.|| Bd. 2, Wittenberg: Hans Lufft 1541 (VD 16: ZV 1474 u. ö.). Im alten Bandkatalog ist sie mit der Signatur „Biblia Germanica in Folio 10“ vermerkt und durch folgenden Zusatz als ‚Philipp-Bibel‘ gekennzeichnet: „Die Propheten und Apocryphische Bücher nebst dem Neuen Testament Wittenberg 1541. (Ist der 2te Band des Exemplars einer Bibel, die Landgraf Philipp der Großmütige beseßen und durchaus mit Rothstift bestrichen und gloßirt hat)“ (freundliche Auskunft von Dr. Konrad Wiedemann, Murhardsche Landesbibliothek Kassel).

⁵⁷ Die gantze || Bibel/ das ist alle bu^{ch}er allts || vnnd neüws Testaments/ den ur=|| sprünglichen spraachen nach/ auff's || aller treüwlichet verteütschet. Darzu^o sind yetzund kommen ein schoⁿ || Register oder Zeyger über die gan=||tzen Bibel. Die jarzal vnd ra^{ch}nung der zeyten von || Adamen biß an Christum/ mit sampt gwüssen Con=||cordantzen/ Argumenten/ Zalen vnd Figuren.|| Zürich: Christoph Froschauer 1540 (VD 16: B 2710); Murhardsche Landesbibliothek Kassel, Signatur Rarum 2^o P 12 (ehemals „Biblia Germanica in Folio 11“).

⁵⁸ Das verschlungene Monogramm ist als „PH“ (Philipp von Hessen) oder als „PLZH“ (Philipp Landgraf zu Hessen), die übliche Signatur des hessischen Regenten, zu lesen; vgl. auch Grothe, Wertvolle Bibeln (wie Anm. 56), 365. Für die Zuordnung der Kasseler Froschauer-Bibel zu Philipp sprechen auch alte Bibliotheksvermerke und -notizen (freundliche Auskunft von Dr. Konrad Wiedemann, Murhardsche Landesbibliothek Kassel).

groben Strichs des Rötelfstifts meist nur auf Hinweiszeichen und Glossen aus ein oder zwei Worten, die wegen der Unschärfe der Schrift und Kürze des Inhalts oft kaum oder nur schwer lesbar sind. In einigen biblischen Büchern sind Unterstreichungen und Glossen dichter, so in der Genesis, in den Evangelien und im Römerbrief. Äußerst selten finden sich kommentierende Glossen; meist spitzen sie den Inhalt auf lediglich ein oder zwei Stichworte zu. So hat der Landgraf im Neuen Testament häufig das Stichwort ‚Glaube‘ am Rand notiert.

Im Alten Testament findet sich ein für unsere Themenstellung besonders interessanter Glossentypus. Zahlreiche Textstellen der Genesis, aber auch des Deuteronomiums und der Samuelbücher tragen dort, wo sich im Text Hinweise auf Bigamie und Polygamie finden, einen Lesehinweis von der Hand des Landgrafen am Rande: „2 wyber“ oder selten „vyll wyber“. ⁵⁹ Eine Gegenprobe von verschiedenen Stellen, welche die monogame Ehe voraussetzen, zeigt Unterstreichungen, aber keine Marginalien. Sie wurden offensichtlich gelesen, waren aber keinen expliziten Hinweis wert. Offenkundig war der Landgraf auch nach Abschluss seiner Doppelhe noch engagiert mit deren biblischer Legitimation beschäftigt.

3. Ende 1532 antwortete Philipp von Hessen dem Kasseler Superintendenten Johannes a Campis († 1536) auf verschiedene Anfragen, die er im Namen seiner Kollegen an Philipp gerichtet hatte. ⁶⁰ Im Mittelpunkt stand die Bitte, die Kirchenführung und die Pfarrer bei der Anwendung des Abendmahlsbanns unter anderem durch die Ausschreibung eines Landtags zu dieser Frage zu unterstützen. ⁶¹ In seiner sehr persönlich gehaltenen Antwort lehnt der Landgraf das Ansinnen der Superintendenten rundweg ab. Zwar seien Kirchenzucht und der Ausschluss Unwürdiger

⁵⁹ Entsprechende Glossen finden sich u. a. zu Gen 16,3; 18,13; 26,34; 29,25; 30,3; 32,23; 37,2; Dtn 17,17; c. 21f.; 22,28f.; 1Sam 1,2; c. 25; 27,3; 2Sam 2,2.

⁶⁰ Vgl. Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 167–169 (1532 Dez. 14); Friedrich Küch, Die Stellung des Landgrafen zum Kirchenbann im Jahre 1532, in: *ZVHG* 38. 1904, 243–252.

⁶¹ Die Bitte steht mit der Verabschiedung einer neuen Kirchenordnung durch die hessischen Superintendenten im Juni 1532 in Verbindung. Die „Ordnung der Christlichen kirchen in furstenthumb zu Hessen“ sah die Ausdehnung der in Marburg seit 1529 praktizierten Abendmahlszucht auf das gesamte Fürstentum vor; vgl. Emil Sehling (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. VIII/1: Hessen. Die gemeinsamen Ordnungen, Tübingen 1965, 75–79; Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 89–91; Küchs Ausführungen (Kirchenbann, wie Anm. 60, 245f.) sind diesbezüglich durch die Edition der hessischen Kirchenordnungen überholt. Zur Kirchenzucht in Hessen vgl. Karl Bachmann, *Geschichte der Kirchenzucht in Kurhessen von der Reformation bis zur Gegenwart*. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Hessenlandes, Marburg 1912; Wilhelm Maurer, *Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation*. Eine hessische Säkularerinnerung, Kassel 1940; zur Abendmahlszucht vgl. Bjarne Hareide, *Die Konfirmation in der Reformationzeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520–1585*, Göttingen 1971. Zu einer grundlegenden Regelung der Kirchenzucht in der Landgrafschaft kam es erst mit dem Engagement Martin Bucers für einen Ausgleich mit den hessischen Täufern und der damit verbundenen ‚Ziegenhainer Zuchtordnung‘ vom Nov. 1538; vgl. Robert Stupperich (Hg.), *Martini Bucer Opera Omnia*, Series I: Deutsche Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1538–1539, Göttingen 1964, 260–277; Werner O. Packull, *The Melchiorites and the Ziegenhain Order of Discipline 1538–39*, in: Walter Klaassen (Hg.), *Anabaptism revisited. Mennonite Studies in honor of C.J. Dyck*, Waterloo 1992, 11–28; Amy Nelson Burnett, *Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer*, SCJ 22. 1991, 439–456.

vom Altarsakrament ein konstitutives Element der christlichen Versammlung, nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte falle aber seine Durchführung nicht in die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit,⁶² sondern sei Sache der Prädikanten und Superintendenten. Der Bann solle freilich nur gegen diejenigen angewendet werden, die sich zuvor freiwillig zu einem evangeliumsgemäßen Lebenswandel verpflichtet haben. Der Landgraf orientiert sich damit weniger am lutherischen Modell der Abendmahlszucht,⁶³ sondern eher am Kirchenmodell der ‚Reformatio Ecclesiarum Hassiae‘ von 1526, das die Sammlung der wahren Christen in einer Art Freiwilligengemeinde propagierte.⁶⁴ Für diese Beschränkung der Bannpraxis auf die Freiwilligengemeinde führt der hessische Regent auch ein sehr persönliches Argument an: Er könne sich an der Anwendung des Abendmahlsausschlusses nicht beteiligen, weil „ich auch noch nit weiss, ob ich ein crist sei, oder auch mit warheit sagen darf, das ich mich wie ein cristen zustet, halten woll.“⁶⁵ Da er selbst nicht vorbildlich lebe, wäre seine Mitwirkung an der Bannpraxis angreifbar.⁶⁶ Er werde daher wie der gemeine Mann nicht zu einer solchen Freiwilligengemeinde gehören, hoffe aber, dass „mich der herr bekert“.⁶⁷

Diese von der Forschung bislang kaum beachtete⁶⁸ scharfe Selbstkritik des Landgrafen an seinem Lebenswandel wird noch schärfer profiliert, wenn man sie zu den Aussagen im o. g. Lutherbrief vom 5. April 1540 in Beziehung setzt.⁶⁹ Demnach hat er seit dem Bauernaufstand in einer Art freiwilligen Abendmahlsbann gelebt, den er erst mit dem Abschluss der Doppelehe aufgegeben hat. Die Äußerungen gegenüber

⁶² Landgraf Philipp erklärt, „das ich nit gelessen in der apostelgeschicht, das die apostel jhe die weltliche oberkeit umb hanthabung des bans angesprochen“, Franz, Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44), 167.

⁶³ Vgl. Luthers ‚Sermon vom Bann‘, WA I, 638–644; WA 6, 63–75; Chr. W. Vollert, Dr. Martin Luthers Lehren von Schlüsselgewalt, Kirchenzucht und Bann in seinen eigenen Worten, Greiz 1883, bes. 66–106; Ruth Götz, Wie Luther Kirchenzucht übte. Eine kritische Untersuchung von Luthers Bannsprüchen und ihrer exegetischen Grundlegung aus der Sicht unserer Zeit, Berlin 1958, bes. 102–113; Rudolf Hermann, Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus, in: ZStH 24. 1954, 103–136, hier 107–122; Johannes Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, hg. v. Martin Heckel, München ²1973, 220–224.

⁶⁴ Vgl. Sehling, Kirchenordnungen, VIII/1 (wie Anm. 61), 43–65; Hans Schneider, „Das heißt eine neue Kirche bauen“. Die Formierung einer evangelischen Landeskirche in Hessen, in: Inge Auerbach (Hg.), Reformation und Landesherrschaft, Marburg 2005, 73–99, 76–80. Die Homberger Kirchenordnung war auf Anraten Luthers nicht in Kraft gesetzt worden, obwohl der Landgraf offenkundig mit ihrem Kirchenmodell sympathisierte; vgl. WA.B 4, 157f., Luther an Philipp, 1527 Jan. 7 (Nr. 1071).

⁶⁵ Franz, Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44), 167.

⁶⁶ Seine Mitwirkung würde aus dem „bruderlichen ban“ eine „tyrannei“ machen und man könne ihm entgegenhalten: „du straffts [strafst es; Anm. W.B.] und bist selbst straffbar“, Franz, Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44), 167.

⁶⁷ Franz, Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44), 168.

⁶⁸ Diese Äußerung wird von Walter Köhler übersehen, der die Gewissensbedenken des Landgrafen als „Produkt eines physischen Ruins“ seiner schweren Erkrankung 1539 ansieht; vgl. Doppelhe (wie Anm. 5), 393. S. u. S. 19 Anm. 94.

⁶⁹ S.o. S. 7. Eine Verbindung dieses Selbstzeugnisses des Landgrafen zur Doppelehe stellt auch Küch, Kirchenbann (wie Anm. 60), 248, her; der Brief Philipps an Luther bleibt aber unerwähnt.

seinem Superintendenten von Ende 1532 entbehren also nicht der Ernsthaftigkeit. Dies lässt darauf schließen, dass es vermutlich insbesondere sein sexueller Lebenswandel war, der den Landgrafen dazu führte, sich nicht als vollwertiges Mitglied der christlichen Gemeinde anzusehen. Dass Philipp seine Gewissensskrupel über seinen Status als Christ in recht unterschiedlichen Zusammenhängen mit großer Deutlichkeit und Eindringlichkeit äußert, spricht dafür, sie als authentische Äußerungen seiner Religiosität zu werten. Die in Spannung zu seiner Glaubensüberzeugung stehende Promiskuität stürzte den hessischen Regenten offensichtlich in einen tiefen religiösen Zwiespalt.

III

In der Vita des hessischen Regenten klingen Ehe und Sexualität als Problemstellung früh an. Bereits bei seiner ersten Begegnung mit Luther während des Wormser Reichstags 1521 hat Philipp von Hessen das Thema einer nebenehelichen Beziehung angesprochen. Da diese etwas kryptischen Äußerungen vor seiner Heirat mit Christine von Sachsen liegen, können sie hier außer Betracht bleiben.⁷⁰ Auch eine hessische Anfrage zur Polygamie an Luther vom November 1526⁷¹ muss noch nicht auf entsprechende persönliche Pläne des Landgrafen verweisen, denn nach eigenem Bekunden hat er sich um 1530 erstmals mit dem Gedanken einer Doppelehe befasst.⁷² Dies könnte im Zusammenhang mit den Bemühungen König Heinrichs VIII. um eine Annullierung seiner ersten Ehe mit Katharina von Aragonien stehen.

⁷⁰ In den Tischreden Luthers ist diese Begegnung wiederholt mit leichten Abweichungen überliefert: „Hessus adolescens. WORMATIAE ME PRIMUM CONVENIT HESSUS, ADOLESCENS ADHUC, ET TUM MIHI ERAT INIQUUS: Herr Doctor, sagt er, ich hore, ir leret, wenn einer nicht n. kann, so mag die fraw einen andern nehmen. Sic inquit Doctor, instituuntur aulici! Ego risu pauca respondi: Ah nein! Ir solt nicht also reden, gnädiger herr! Tum abiens a me dixit: Habt ihr recht, so helff euch Gott!“, WA.TR 5, 81,17–22 (Nr. 5352). Zwar ist diese Überlieferung erst nach Abschluss der hessischen Doppelehe im Sommer 1540 entstanden, doch berichtet Luther auch schon früher von dieser Begegnung: „comitem Hassiae primo acerrimum eius fuisse adversarium; qui WORMATIAE ad Doctorem venerat expostulatus cum eo amice: Er Doctor, vos docuistis, si quis impotens esset, alium ad uxorem admitteret, et multa alia. Tandem abiit dicens: Seit ihr gerecht, so helff euch Gott!“, WA.TR 2, 658,16–659,2 (Nr. 2783c, 1532 Sept. bis Nov.). Ein weiteres Zeugnis dieser Begegnung in den Tischreden überliefert nur den Schlusswunsch des Landgrafen; vgl. WA.TR 3, 285,29–31; 288,25–27 (Nr. 3357b, 1533 Sept. 27). Wenn Luther die Aussage des 17jährigen Landgrafen rückblickend richtig wiedergegeben hat, könnte er sich nicht nur auf Gerede am hessischen Hof, sondern auf Aussagen des Reformators in ‚De Captivitate Babylonicae Ecclesiae. Praeludium‘ beziehen. Im Zusammenhang seiner Ablehnung des Sakramentscharakters der Ehe machte Luther kühne Vorschläge zum Eherecht. Im Falle der Impotenz eines Partners sollte, wenn eine Scheidung nicht möglich war, ein außereheliches Verhältnis erlaubt sein; vgl. WA 6, 558,19–32; 565,13f.; WA 24, 303,8–10.29–32 (Predigten über das erste Buch Mose, 1527); Martin Brecht, Martin Luther I: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart² 1983, 365.

⁷¹ Vgl. WA.B 4, 140f. (Luther an Philipp, Wittenberg, 1526 Nov. 28).

⁷² Laut einer mündlichen Werbung des hessischen Gesandten Hans von Schönfeld an Anna von der Sale vom 12. Jan. 1540 habe Philipp erstmals vor zehn Jahren an eine Doppelehe gedacht; vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 6f. Anm. 2.

Um 1530 hat der englische Monarch halb Europa um zustimmende Voten und Dokumente bemüht; auch Hessen war in diese Frage involviert.⁷³

Von diesen ersten Gedanken an eine Doppelehe könnte sich Philipp von Hessen unter dem Eindruck der Münsteraner Polygynie wieder distanziert haben. Seine Schrift an die Münsteraner Täufer lehnt jedenfalls die „Vielweiberei“ trotz alttestamentlicher Vorbilder als „unricht und ergerlich“⁷⁴ mit einer Fülle von Schriftbelegen ab. In seinen knapp gehaltenen Ausführungen verweist er abschließend auf das schlechte Ansehen, das dem Evangelium durch die Münsteraner Praxis entstehe.⁷⁵ 1535 setzte er die ‚Peinliche Halsgerichtsordnung‘ Kaiser Karls V. von 1532, die sogenannte ‚Carolina‘, für Hessen in Kraft.⁷⁶ Sie enthielt unter anderem auch verschärfte Sanktionen gegen Bigamie.⁷⁷ Daher könnte dieser Schritt mit den Münsteraner Ereignissen in Zusammenhang stehen. So lässt sich für die ersten eineinhalb Jahrzehnte nach der Heirat Ende 1523 keine eindeutige Haltung des hessischen Regenten zur Bigamie zeichnen. Dies ändert sich 1539.

Seit Anfang April 1539 litt der Landgraf an jener Krankheit, welche die ältere Forschung als ‚Syphilis‘ ansah. Doch bestehen Zweifel an dieser retrospektiven

⁷³ Auch die Universität Marburg wurde um ein Gutachten über die Gültigkeit der Ehe Heinrichs VIII. gebeten; vgl. Christoph Martin, L' Université de Marbourg, in: Guy Bedouelle/Patrick Le Gal (Hgg.), *Le „Divorce“ du roi Henri VIII. Etudes et documents*, Genf 1987, 135–158 (mit Abdruck des Gutachtens, ebd., 144–152). Heinrich VIII. hatte bereits 1530 die geeignetsten Gutachten drucken lassen; vgl. Rockwell, *Doppelehe* (wie Anm. 5), 202f. Zum englischen Fall vgl. den Sammelband von Bedouelle/Le Gal; Guy Bedouelle, *The Consultations of Universities and Scholars concerning the „Great Matter“ of King Henry VIII.*, in: David C. Steinmetz (Hg.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham 1990, 21–36; Henry Ansgar Kelly, *The Matrimonial Trials of Henry VIII*, Stanford 1976; Hans Wilhelm Thieme, *Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten*, Karlsruhe 1957; Herman J. Selderhuis, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Kirksville 1999, 137–148.

⁷⁴ Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 221. Dieses Votum wird von Gury Schneider-Ludorff, *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006, 192f., übergangen.

⁷⁵ „Und das alles hindangesetzt [sc. die angeführten Schriftbelege; Anm. W.B.], so sold ir dem evangelio zu eren solche fleischliche ding underlassen haben, ob sie schon recht werren mit den weibern, als sie nit sein. Denn was vor ergernus dem evangelio daraus erwexst, hort ider man woll“, Franz, *Urkundliche Quellen II* (wie Anm. 44), 221f. Zur Polygynie in Münster vgl. neben der o. g. Literatur (Anm. 46) Matthias Hennig, *Askese und Ausschweifung. Zum Vergleich der Vielweiberei im Täuferreich zu Münster 1534/35*, in: MGB 40. 1983, 25–34; James M. Stayer, *Vielweiberei als „innerweltliche Askese“*. Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit, in: MGB 37. 1980, 24–41; Roper, *Sexualutopien* (wie Anm. 8), 90–93.

⁷⁶ Die ‚Constitutio Criminalis Carolina‘ war nach Beratungen auf den Reichstagen von Augsburg und Regensburg 1532 beraten und beschlossen worden; die Ordnung wurde zuletzt ediert von Friedrich-Christian Schröder, *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532*, Stuttgart 2000; vgl. Buchholz, *Bigamus* (wie Anm. 3), 157. In Hessen war die ‚Carolina‘ nach einer Überarbeitung und Straffung 1535 in Kraft gesetzt worden; vgl. Christoph Ludwig Kleinschmid (Hg.), *Sammlung Fürstlich Hessischer Landes-Ordnungen und Ausschreiben nebst dahin gehörigen Erläuterungs- und anderen Rescripte I: 1337–1627*, Kassel 1767, 68–89; Buchholz, *Doppelehe* (wie Anm. 3), 71.

⁷⁷ S.u. S. 26.

Diagnose.⁷⁸ Der Landgraf verließ mehrfach die Verhandlungen über einen Anstand zwischen den Religionsparteien in Frankfurt, um sich in Gießen beraten und behandeln zu lassen.⁷⁹ Die Therapie brachte eine vorübergehende Genesung; nach einem Rückfall im Sommer des Jahres unterzog er sich um die Jahreswende 1539/40 erneut einer Kur, welche diesmal eine gute Wirkung erzielte.⁸⁰ Philipp von Hessen hat die Krankheit offenkundig als schwer und lebensbedrohlich empfunden.⁸¹ Seine gesundheitliche Krise hatte religiöse und religionspolitische Folgen.

Dies wird deutlich an einem Ereignis, das im Mai 1539 in Marburg erhebliches Aufsehen erregte. Wenige Tage nach Ende seiner ersten Gießener Kur⁸² ließ der Landgraf unter großer Anteilnahme der Bevölkerung am 18. Mai den ersten evangelischen Gottesdienst in der unter Verwaltung des Deutschen Ordens stehenden Marburger Elisabethkirche abhalten.⁸³ Wie zuvor angekündigt forderte er anschließend die Herausgabe der Gebeine seiner Ahnfrau Elisabeth, die in der Sakristei der

⁷⁸ Für Philipps Vater, Landgraf Wilhelm II., gibt es deutliche Hinweise auf das ‚malfrantzozo‘, eine Syphilis-Erkrankung; vgl. Hans Glagau (Hg.), Hessische Landtagsakten I: 1508–1521, Marburg 1901, 13–20, hier 18, Klage Landgraf Wilhelms gegen seine Räte, 1508; Cordula Nolte, Der kranke Fürst. Vergleichende Beobachtungen zu Dynastie- und Herrschaftskrisen um 1500, ausgehend von den Landgrafen von Hessen, in: Zeitschrift für historische Forschung 27. 2000, 1–36, hier 2f., 21f. Für seinen Sohn sind jedoch Zweifel an dieser Diagnose angebracht. Wären seine beiden Frauen, Christine von Sachsen und Margarete von der Sale, an Syphilis (Lues) erkrankt, so hätte es bei ihnen Frühaborte, Totgeburten und konnatale Syphilisinfektionen geben müssen; darüber fehlt jedoch jede Nachricht. So ist anzunehmen, dass entweder diese Diagnose unzutreffend ist oder eine rasche Ausheilung stattgefunden hat. So urteilte schon Peter Bergell, Die Krankheit Philipps des Großmütigen und ihre Bedeutung für die Reformationsgeschichte, ZVHG 50. 1917, 216–229, 216–218. Allerdings hat die Lues ein chamäleonartiges Erscheinungsbild. Die Infizierten konnten zudem sehr unterschiedlich auf die Therapie ansprechen. Bergell bemängelt, dass keine Nachrichten über einen Primäraffekt überliefert sind. Eine eindeutige Aussage über Philipps Erkrankung ist also nicht möglich. Bergell geht davon aus, dass Philipp an einer erfolgreich behandelten Syphilis litt.

⁷⁹ Zur zeitgenössischen Syphilistherapie vgl. Gerhard Aumüller/Esther Krähwinkel, Landgraf Philipp der Großmütige und seine Krankheiten, in: Heide Wunder u. a. (Hgg.), Landgraf Philipp der Großmütige von Hessen und seine Residenz Kassel, Marburg 2004, 27–44, hier 35f.; Bergell, Krankheit (wie Anm. 78), 218–225; Claudia Stein, Die Behandlung der Franzosenkrankheit in der Frühen Neuzeit am Beispiel Augsburgs, Stuttgart 2003.

⁸⁰ Vgl. Philipps Korrespondenz mit Martin Bucer, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 71 Anm. 3 (Bucer an Philipp, Straßburg, 1539 Mai 28); 441 Landgraf Philipp (Sailer an Philipp, Augsburg, 1539 Dez. 20); Aumüller/Krähwinkel, Landgraf Philipp (wie Anm. 79), 35–37; Bergell, Krankheit (wie Anm. 78), 225–227.

⁸¹ Philipps Brief an Bucer mit dem Bericht über seine Genesung ist nicht erhalten; Bucer erwiderte: „Hiezu werden E.f.g. nun auch so fil mutiger und getröster, auch eifriger werden, weil unser himlischer vatter sie von der schweren krankheit, im sie ewigs lob, so gnediglich erlöset hat“, Lenz I, 71 (Bucer an Philipp, Straßburg, 1539 Mai 28).

⁸² Philipp von Hessen hielt sich vom 12. April bis zum 8. Mai zur Kur gegen seine Krankheit in Gießen auf; vgl. Bergell, Krankheit (wie Anm. 78), 225.

⁸³ Der Vorgang ist überliefert in einem ausführlichen Bericht des Deutschen Ordens, in einem landgräflichen Protokoll und in einer kurzen Darstellung Adam Kraffts; vgl. Franz, Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44), 307–311, 312, 313; vgl. Thomas Franke, Zur Geschichte der Elisabethreliquien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. v. der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, 167–179, hier 169f.; Wolfgang Breul-Kunkel, Marburg und die Reformation in Hessen, in: Bernd Heidenreich/Klaus Böhme (Hgg.), Hessen. Geschichte und Politik, Stuttgart u. a. 2000, 163–181, hier 163f.

Kirche aufbewahrt wurden.⁸⁴ Dem Landkomtur der Marburger Deutschordensniederlassung, Wolfgang Schutzbär, genannt Milchling,⁸⁵ der sich dieser Forderung widersetzte, hatte er zuvor in einem persönlichen Gespräch die Gründe erläutert. Im Bericht des Deutschen Ordens über diesen Vorfall heißt es, Philipp habe sich vernehmen lassen, dass „s.f.g. jetzo krank gelegen und wan er gestorben were, die abgottereie und ketzerei mit solch gebeins, wie vormalns beschehn, widerumb ange-richt und getriben werden“. Er wolle daher die Gebeine Elisabeths anonym bestatten lassen, damit „ainer solchen abgotter und ketzereien nach s.f.g. tod nit [zu] besorgen“⁸⁶ wäre.

Seit der Einführung der Reformation in der Landgrafschaft Hessen hatte es wiederholt Auseinandersetzungen zwischen Landgraf und der Marburger Deutschordensniederlassung gegeben. Dabei war es fast immer um pekuniäre und rechtliche Fragen gegangen; 1539 hatte der Eingriff in die Rechte der exterritorialen Deutschordensballei primär religiöse Motive.⁸⁷ Es war seine gerade überstandene schwere Erkrankung, die ihn dazu veranlasste, die Marburger Elisabethverehrung zu beenden, die er im Sinne der reformatorischen Kritik an der Heiligenverehrung⁸⁸ als ‚Abgöttereie‘ ansah. Im Angesicht des möglichen Todes wollte Philipp von Hessen offensichtlich religiöse Verhältnisse beenden, die in seinen Augen untragbar waren.⁸⁹

Auch der Entschluss des Landgrafen, eine zweite Ehe anzustreben, steht nach seinem eigenen Bekunden in engem Bezug zu seiner schweren Erkrankung im April 1539. In einem Notizzettel, den er für die erste Unterredung mit Martin Bucer anfertigte,⁹⁰ bildet sie den Ausgangspunkt für die Begründung der Doppelhehe:

⁸⁴ Zum Elisabethschrein vgl. jetzt Rita Amedick u. a., *Juwelen für eine Heilige. Gemmen vom Schrein der hl. Elisabeth in Marburg*, Marburg 2007; Erika Dinkler-von Schubert, *Der Schrein der Hl. Elisabeth zu Marburg*, Marburg 1964; Andreas Köstler, *Die Ausstattung der Marburger Elisabethkirche. Zur Ästhetisierung des Kultraumes im Mittelalter*, Berlin 1995, 16–23; Universität Marburg (Hg.) *Sankt Elisabeth (wie Anm. 83)*, 518–521.

⁸⁵ Vgl. Katharina Schaal, *Das Deutschordenshaus Marburg in der Reformationszeit. Der Säkularisierungsversuch und die Inventare von 1543*, Marburg 1996, 453–455.

⁸⁶ Franz, *Urkundliche Quellen II (wie Anm. 44)*, 307f.

⁸⁷ Vgl. Schaal, *Deutschordenshaus (wie Anm. 85)*, 9–15. Einzig die Einsetzung evangelischer Prediger an der Marburger Pfarrkirche, deren Kollatur das Deutsche Haus innehatte, war religionspolitischen Motiven geschuldet.

⁸⁸ Ein differenziertes Bild zeichnet Carol Piper Heming, die trotz der klaren Ablehnung der Heiligenverehrung durch die Reformatoren ihren Fortbestand konstatiert; vgl. *Protestants and the cult of the Saints in German-speaking Europe 1517–1531*, Kirksville 2003, 53–65, 105–109; Ulrich Köpf, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, in: Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, 320–344; Jörg Haustein, *Luthers frühe Kritik an der Heiligenverehrung und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch*, in: *ThLZ* 124, 1999, 1187–1204; Gerhard Knodt, *Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche*, Stuttgart 1998, 125–154; Peter Manns, *Luther und die Heiligen*, in: Remigius Bäumer (Hg.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu den kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*, FS Erwin Iserloh, Paderborn etc. 1980, 535–580; Günther Reiter, *Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Schrifttum von Reformation und katholischer Restauration*, Würzburg 1970, 18–42.

⁸⁹ S.u. S. 21.

⁹⁰ „Was ich mit Butzero reddē und handeln will“, Lenz, *Briefwechsel I (wie Anm. 19)*, 352 (–354).

„1. im [Bucer, Anm. W.B.] anzuzeigen, das ich in meiner krankheit allerlei bedacht:

1. erstlich, das ich kranck und der kranckheit ni mher sicher, so ich in dem leben bliebe wie itzt;
2. das nit zum sacrament kont gehen, wa ich darin bliebe;
3. das ich die laster nit straffen mocht, so ich darin bliebe, dan man wurde sagen: straff dich selbst;
4. wan ich krigen soldt, würde ichs mit bößem gewissen thuen“.⁹¹

Diese Aussagen verknüpfen die bisher vorgetragenen Argumente, die Skrupel des Landgrafen über seinen Lebenswandel, seinen jahrelangen Abendmahlsverzicht und die Zweifel an seiner moralischen Autorität als Landesherr mit dem Entschluss zur Doppelehe. Diese Zusammenstellung deutet darauf, dass der tiefe religiöse Zwiespalt, den Philipp von Hessen bereits 1532 gegenüber seinem Superintendenten erkennen ließ, auch 1539 nicht überwunden war, sondern sich durch die schwere Erkrankung zugespitzt hatte. Die Erfahrung der Todesbedrohung, die auch dem Krieg führenden Fürsten nicht fremd war, verlieh der Forderung zur Änderung des Lebenswandels Nachdruck. Ähnlich äußerte er sich in seiner Instruktion für Bucers Werbung für die Doppelehe bei den Wittenberger Theologen. Bucer solle berichten, „das ich, seither der zeit her mich vnser hergot mit schwachheit heim gesucht, allerlei bei mir bedacht hette und sonderlich, das ich In mir befunden, Das Ich [...] sider Ich mein Weib gnomen, Im ehebruch vnd hurerei gelegen“.⁹² Daher sei er seit Jahren nicht zum Sakrament gegangen und habe „enterbung des reich Gottes vnnd ewiger verdammis“ zu erwarten, wenn „ich mich dann nitt aus dem leben wende, vnd zu besserung keme“.⁹³ Die Lösung seiner religiösen Skrupel erwartete der Landgraf von einer zweiten Ehe. Philipps schwere Erkrankung hat demnach nicht erst die religiösen Skrupel ausgelöst,⁹⁴ die zur Doppelehe führten, sie hat den hessischen Regenten offensichtlich dazu veranlasst, nun mit Vehemenz nach ihrer Lösung zu suchen.

Möglicherweise kommt dem Arzt, der Philipps Erkrankung erfolgreich behandelte, bei der Anbahnung dieser Lösung eine Schlüsselrolle zu. Der Augsburger Stadtarzt Gereon Sailer († 1562) zählte zu den führenden Medizinern der Stadt und hatte insbesondere in der Behandlung der ‚Franzosenkrankheit‘ (Syphilis) Erfahrung. Seine Behandlung und Rezepturen waren im Falle Philipps offenkundig

⁹¹ Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 353.

⁹² WA.B 8, 631,7–9.

⁹³ WA.B 9, 631,22; 631,20f.

⁹⁴ Walter Köhler hat die Gewissensbedenken des Landgrafen primär als Folge der schweren Erkrankung vom Frühjahr 1539 angesehen. Der Entschluss zur Doppelehe sei nicht „aus der spontanen Einsicht in die Immoralität seiner Ausschweifungen erwachsen, sondern *aus der brutalen Gewalt des physischen Bankerottes* [...] heraus“, Doppelehe (wie Anm. 5), 393. Seine Prämisse trifft jedoch nicht zu: „*Wir haben aus der Zeit vor 1539 nicht ein einziges Zeugnis für Philipps Gewissensbedenken!*“, Köhler, Doppelehe (wie Anm. 5), 394 Anm. 4 (Hervorhebung im Original). Philipps schwere Erkrankung und seine Gewissensskrupel bleiben in der Interpretation der hessischen Doppelehe durch Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator (wie Anm. 74), 190–198, trotz ihrer Erwähnung völlig unberücksichtigt.

erfolgreich gewesen.⁹⁵ Zugleich diente Gereon Sailer Philipp auch für diplomatische Missionen in den oberdeutschen Städten und in Bayern; mit den Straßburger Reformatoren, insbesondere mit Martin Bucer, stand er in engerer Verbindung.⁹⁶ Es lag daher nahe, dass der Landgraf Sailer mit der heiklen Aufgabe betraute, Bucer für das Doppelehevorhaben zu gewinnen.⁹⁷ Es bedurfte dreitägiger Gespräche, um das Entsetzen des elsässischen Reformators und seine Bedenken bezüglich des Ansehens für die evangelische Sache zu überwinden.⁹⁸ In seinem Bericht an den Landgrafen nennt Sailer als entscheidendes Argument, „das man kainen christen, er sei wer der wolle, in posen gewissen, daraus auff die lest volgett alle gottlosigkait, solle stekhen, verlassen oder nur ain klaine weil pleiben lassen“. Vornehmlich aber sollte man sich „mit ernst“ bemühen, „die aus posem gewissen zu erledigen, an denen fiel und groß gelegen“. ⁹⁹ Damit war der Weg für das weitere Verfahren vorgezeichnet. Angelpunkt der Argumentation war das durch die Sünde beunruhigte religiöse Gewissen, welches das Seelenheil gefährdete. Der hessische Landgraf durfte als Person, an der „viel und groß“ gelegen war, mit seinem Anliegen auf besondere Aufmerksamkeit rechnen. So erklärte sich Martin Bucer trotz großer Arbeitsbelastung und körperlicher Beschwerden¹⁰⁰ bereit, nach Hessen zu kommen und mit dem Landgrafen das Vorgehen zu beraten. Sailer versicherte zwischenzeitlich den

⁹⁵ Seit Juli 1539 behandelte Gereon Sailer Philipp von Hessen mit einer Kombination unterschiedlicher Behandlungsformen, die offensichtlich aufgrund ihrer guten Dosierung erfolgreich war. Sailer kombinierte die Therapie durch Guajakholzextrakten mit der gefährlichen, aber wirksamen Quecksilbertherapie. Bucer warnte den Landgrafen explizit vor der Anwendung der Quecksilberkur; vgl. Lenz Briefwechsel I (wie Anm. 19), 98f. (Straßburg, 1539 Aug. 2); vgl. Bergell, Krankheit (wie Anm. 78), 219–225; Aumüller/Krähwinkel, Landgraf Philipp (wie Anm. 79), 35–37; Gerhard Aumüller, Der Landgraf als Patient, Hessisches Ärzteblatt 11. 2004, 650–654, hier 651; allgemein Stein, Franzosenkrankheit (wie Anm. 79), 203–236. Zum Augsburger Hintergrund vgl. auch Annemarie Kinzelbach, „Böse Blattern“ oder „Franzosenkrankheit“. Syphiliskonzept, Kranke und die Genese des Krankenhauses in oberdeutschen Reichsstädten in der frühen Neuzeit, in: Martin Dinges/Thomas Schlich (Hgg.), Neue Wege in der Seuchengeschichte, Stuttgart 1995, 43–69; Stein, Franzosenkrankheit (wie Anm. 79), 95–139, bes. 115–139. Sailer blieb bis zur Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in Süddeutschland Leibarzt des Landgrafen; im Januar 1547 kündigte er die hessischen Dienste auf; vgl. Mark Häberlein, Interessen, Parteien und Allianzen. Gereon Sailer als „Makler“ in der oberdeutschen Reformation, in: Peter Burschel u. a. (Hgg.), Historische Anstöße. FS für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag, Berlin 2002, 14–39, hier 35f.

⁹⁶ Sailer agierte als eigenständiger Makler im Sinne der Reformation im süd- und oberdeutschen Raum; vgl. Häberlein, Interessen (wie Anm. 95), bes. 37f.; zu seinen Beziehungen zu Bucer vgl. 22–27.

⁹⁷ Welche Haltung Sailer persönlich zu Philipps Absichten einnahm, ist aus den überlieferten Quellen nicht erkennbar.

⁹⁸ Sailer erreichte Straßburg am 4. November und traf am Folgetag erstmals mit Bucer zusammen. Nach Überreichung seiner Credenz begann er in dreitägigen Gesprächen „allerlei und große argumenta furzutragen und nichtz zu unterlassen, das ich vermaint das zu erklörung E.f.g. gemiets mocht tauglich und ersprießlich sein“, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 345 (Sailer an Philipp, Straßburg, 1539 Nov. 6). Bucer, der sich „gantz hart ab [ob; Anm. W.B.] der sachen entsetzt“ zeigt, verwies auf die negativen Folgen dieses Schrittes im eigenen wie im altgläubigen Lager.

⁹⁹ Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 345 (Sailer an Philipp, Straßburg, 1539 Nov. 6). Bucer hatte darüber hinaus auf das besondere Engagement für Gottes Ehre und die allgemeine Wohlfahrt verwiesen.

¹⁰⁰ „Bucerus ist warlich mit großen geschefften, auch seiner herren halben, peladen, auch etwas plod [schwach, kränklich; Anm. W.B.] am leib, wirt sich, wann Gott nit sunder gnad gibt, zu todt arbeiten“, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 346 (Sailer an Philipp, Straßburg, 1539 Nov. 6). Sailer

hessischen Regenten der Kooperationsbereitschaft Bucers und gab Hinweise für die Gesprächsführung.¹⁰¹ Der Landgraf solle Bucer seine Notlage offen und „pestendiglich“ darlegen, „damit der ernst und auch die pegir zu erbarlichem leben“¹⁰² deutlich werde.

Philipp von Hessens Denkkzettel, mit dem er sich auf das Gespräch mit Bucer vorbereitete, entsprach den Vorgaben seines Leibarztes. Ausgehend von seiner Krankheit¹⁰³ wollte er zunächst seine Notlage schildern. Für seine Ehefrau, die er jung geheiratet habe, habe er „nihe liebe oder brunstlicheit“ empfunden. Da er nicht enthaltsam leben könne, müsse er „hurerei oder bossers bei dem weibe treiben“.¹⁰⁴ Daran schließt sich die Skizze einer biblischen Argumentation an, die mit dem bereits eingangs umrissenen zentralen Argument schließt: „und nit hie mit boßem gewissen und dort ewiglich in ungnaden Got sein mage“.¹⁰⁵ Diese auf eine Beichtsituation zugeschnittenen Gedanken werden abschließend durch politische Erwägungen ergänzt. Philipp betont einerseits seine Unabhängigkeit vom Urteil von „keiße und weldt“,¹⁰⁶ droht andererseits aber mit einer Annäherung an den Kaiser, wenn er bei den evangelischen Ständen keine Unterstützung finde.

Die Instruktion, mit welcher der Landgraf Bucer zu den Wittenberger Theologen sandte, ist zwar wesentlich ausführlicher, folgt aber dem argumentativen Muster des Denkkzettels. Sie setzt ein mit der seelischen Notlage des hessischen Regenten, bietet anschließend eine deutlich umfangreichere exegetische und historische Argumentation, um abschließend kaum verhüllt mit einer Hinwendung an Kaiser und Papst zu drohen. Philipp von Hessen eröffnet die Instruktion mit dem Bekenntnis, dass er seit seiner schweren Erkrankung „allerlei“ bedacht habe, insbesondere seinen fortgesetzten Ehebruch.¹⁰⁷ Damit gibt er sich von Beginn an gegenüber den Wittenberger Theologen in die Rolle des Beichtenden, der einen Ausweg aus seiner religiösen Anfechtung sucht. Seine Prädikanten hätten ihn vielfach zum Abendmahlsempfang gedrängt, doch habe er angesichts seines Lebenswandels nicht mit gutem Gewissen zum Sakrament gehen können, weil er damit das Gericht des Herren auf sich gezogen

bat den Landgrafen daher, Bucer nicht lange aufzuhalten, sondern schnell für die Wittenberger Gesandtschaft abzufertigen; vgl. ebd., 347 (Sailer an Philipp, Straßburg, 1539 Nov. 11).

¹⁰¹ Am 11. November schrieb Sailer aus Straßburg, Bucer werde „E. f. g. in ainen und ander weg gegen und entlich nit verlassen, derhalben wolle E. f. g. gegen dem Bucero mit ernstlicher freuntlichkeit gnediglich furfaren, dann ich wais, das E. f. g. wirt geholffen werden“, Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 347. Seine Bedingung sei lediglich die Geheimhaltung der Sache.

¹⁰² Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 356, Sailer an Landgraf Philipp, Augsburg, 1539 Dez. 6. Der Brief hat den hessischen Regenten freilich nicht mehr rechtzeitig erreicht, da er mit Bucer bereits Ende November im hessischen Melsungen zusammentraf.

¹⁰³ S.o. S. 18.

¹⁰⁴ Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 353 (Notizzettel des Landgrafen für sein Gespräch mit Martin Bucer, 1539 Ende November).

¹⁰⁵ Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 353.

¹⁰⁶ Lenz, Briefwechsel I (wie Anm. 19), 354.

¹⁰⁷ Landgraf Philipp lässt den Wittenberger Theologen berichten, „das ich seither der zeit her mich vnser hergot mit schwacheit heim gesucht, allerlei bei mir bedacht hette und sonderlich, das ich In mir befunden, Das Ich ein Zeit Jar her, sider Ich mein Weib gnomen, Im ehebruch vnd hurerei gelegen“, WA.B 8, 631,6–9.

hätte.¹⁰⁸ Der hessische Regent sieht sich aufgrund seiner ehelichen Situation in religiöser Anfechtung. So erklärt sich die erstaunliche Offenheit, mit der er über seine Ehe mit Christine von Sachsen und seinen fortgesetzten Ehebruch spricht.¹⁰⁹ Sie zielt darauf, seine eheliche Situation als ausweglos zu schildern, als gebunden an eine Ehe, in der er sich des Ehebruchs nicht enthalten könne.¹¹⁰

In einem zweiten Argumentationsgang sucht Philipp, die Zulässigkeit der Doppelhehe aus der Schrift zu begründen und mit historischen und zeitgenössischen Exempeln zu untermauern. Sosehr sich Philipp zurecht auf intensive eigene Schriftlektüre beruft,¹¹¹ so wenig hat sie neue Gesichtspunkte hervorgebracht. Den versierten Zeitgenossen waren die meisten landgräflichen Argumente für die Mehrehe vertraut.¹¹² Gleiches gilt für die historischen Exempel,¹¹³ bei denen der Landgraf sich abschließend auf Luthers und Melanchthons Votum für Heinrich VIII. beruft. Der Hinweis auf das Gutachten der Wittenberger für den englischen König dürfte von Martin Bucer stammen.¹¹⁴ Wenn, so argumentiert Philipp, einem König eine zweite Ehe gestattet werde, weil er keinen männlichen Nachkommen habe, dann müsse dies umso mehr in seinem Fall zulässig sein, wo es um die Vermeidung von Unkeuschheit und damit letztlich um ein gutes Gewissen vor Gott gehe.¹¹⁵

¹⁰⁸ Vgl. W.A.B 8, 631,12f.15. Philipp bezieht sich hier auf paulinische und deuteropaulinische Aussagen, nach denen die Unzüchtigen das Reich Gottes nicht erben werden; vgl. 1Kor 6,9; Gal 5,19–21; Eph 5,5.

¹⁰⁹ Für seinen fortgesetzten Ehebruch macht Philipp zunächst die fehlende „lust ader begire“ (W.A.B 8, 631,25) zu seiner Ehefrau verantwortlich und führt dies auf ihre körperliche Konstitution, ihren Geruch sowie ihre Neigung zum Trinken zurück. Für sich selbst macht er geltend, dass seine körperliche Verfassung so sei, dass er bei Reichstagen und anderen Zusammenkünften nicht länger ohne Frau zu sein vermöge, aber „nitt alweg gros frawenzymmer [Gefolge der Landgräfin; Anm. W.B.] mit furen kann“ (W.A.B 631,34). Schließlich verweist der Landgraf darauf, dass er die Entscheidung für seine Ehe als „Junger vnuerstendiger mensch“ und „durch etzliche leut vnd meine rethe [...] darzu beredt“ (W.A.B 8, 631,37.37f.) getroffen habe.

¹¹⁰ Geschickt endet dieser Abschnitt noch einmal mit dem Thema der religiösen Verzweiflung: „Item ich habe dicke unsern herren gott angeruffen vnd gepetten, Aber ich bin alweg geblieben einen weg wie den andern“, W.A.B 8, 632,49f.

¹¹¹ Er habe die Schrift mit Fleiß „die geschriefft Newes vnnd altes Testaments, souil mir Gott gnad verliehen, mit vleis durchlesenn“, W.A.B 8, 632,51f. Dazu s. o. S. 10–13.

¹¹² Philipp verweist auf das Beispiel der Erzväter und der Könige des Alten Testaments (vgl. W.A.B 8, 632,57–73), das Fehlen eines Verbots der Bigamie im Neuen Testament (vgl. W.A.B 8, 632,74–633,91) und schließlich auf eine deuteropaulinische Stelle, die er als indirekten Beleg für die Möglichkeit einer Doppelhehe deutet (1Tim 3,2.12; W.A.B 8, 633,92–95).

¹¹³ Philipp führt die Heiratspraxis im Judentum und bei den orientalischen Christen sowie die Exempel Kaiser Valentinians und der Grafen von Gleichen an; vgl. W.A.B 8, 633,90f. 96–104; Friedrich Heiler, Die Ostkirchen, München 1971, 184–186; John Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992, 48–52; Carl Reineck, Die Sage von der Doppelhehe eines Grafen v. Gleichen, Hamburg 1891.

¹¹⁴ Das Exempel fehlt im Zettel für das Gespräch mit Bucer. Bucer hatte mit den Straßburger Theologen selbst ein Gutachten für Heinrich VIII. verfasst; vgl. Martin Bucer, Deutsche Schriften 10 (wie Anm. 24), (103) 110–119; Guy Bedouelle, Les réformateurs protestants et le „divorce“, in: ders./Le Gal (Hgg.), Henry VIII. (wie Anm. 73), 289–297, hier 293–297; zu Luther W.A.B 6, 175–188; Albert Stein, Luther über Eherecht und Juristen, in: Helmar Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Göttingen 1983, 171–185, 781–785; Rockwell, Doppelhehe (wie Anm. 5), 202–222.

¹¹⁵ Vgl. W.A.B 8, 633,110–112,114.

Im dritten Abschnitt der Instruktion bittet der Landgraf die Reformatoren um ein Votum für die Doppelehe. Philipp verschweigt nicht, dass er am liebsten eine öffentliche Verteidigung der Bigamie in Druckschriften und Predigt sehen würde. Wenn dies aber der evangelischen Sache abträglich sei, dann sollten die Reformatoren ein schriftliches Votum abgeben, dass eine heimliche Verbindung nicht gegen Gottes Gebot verstoße und als Ehe gelten könne.¹¹⁶ Seiner künftigen Frau sei daran sehr gelegen.¹¹⁷ Seine erste Frau und ihre gemeinsamen Kinder wolle er in Status und Recht nicht beeinträchtigen.¹¹⁸ Im Schlussabschnitt geht der Landgraf zunächst auf einige Bedenken ein,¹¹⁹ bevor er „Luthero und Philippo“ kaum verbrämt droht, „wo aber Ich bei Inen kein hilff funde, [...] So hette Ich wol allerley gedancken fur, das ich wolt bei dem keiser darumb ansuchen, durch Mittell person“.¹²⁰

Wiewohl die fürstliche Drohgebärde kaum geeignet war, das seelsorgerliche Anliegen der Instruktion glaubwürdiger erscheinen zu lassen,¹²¹ bildet das Interesse an einer Lösung des Gewissenskonflikts den *cantus firmus* der hessischen Instruktion. Nachdem die Einleitung mit der Exposition der fürstlichen Notlage diesen Ton angeschlagen hat, wiederholt jeder der nachfolgenden Abschnitte abschließend refrainartig das Anliegen des Landgrafen, ein ruhiges, ein gutes Gewissen zu erhalten. Am Ende der historisch-biblischen Beweisführung heißt es mit Blick auf den *casus* Heinrichs VIII.: „Dann es isst ye vil mer gelegen an einem guten gewissenn, Der Seelen heil, an einem Christlichen lebenn, abzihung von schanden vnnd unordenntlicher vnkeuscheit, Denn daran gelegenn ist, Das einer erben oder keine habe“.¹²² Zum Abschluss des dritten Abschnitts formuliert der Landgraf „nochmaln mien bit durch gott, mir hirInn zuratenn vnnd zu helffenn, In denen sachen, dj nitt wider gott sein, das ich mit frolichem gewissen leben vnnd sterbenn, auch alle Euangelische henndell desto freier vnd Christlicher furenn möge“.¹²³ Konsequenz endet auch die

¹¹⁶ „So sei doch das mein biett, Das sie mir woltenn schriftlich zeugnis gebenn, so Ichs heimlich thette, Das Ich daran nit wider gott gethan, vnd das sies auch vor ein ehe halten“, WA.B 8, 634,130–32.

¹¹⁷ Vgl. WA.B 8, 634, 134–137. Daher sollten die Reformatoren auch im Falle einer anfänglichen Geheimhaltung darüber nachdenken, wie die Sache öffentlich werde. Denn wenn die Ehe längere Zeit geheim bleibe, werde das Verhältnis viel Ärger auslösen; vgl. WA.B 8, 634,132f.138–140. Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator (wie Anm. 74), 193, geht freilich zu weit, wenn sie unterstellt, Philipp von Hessen habe „ein Exempel statuieren“ wollen. Wie den Wittenberger Theologen ging es dem Landgrafen nach der hier vorgetragenen Interpretation um eine persönliche Lösung, die für ihn freilich die öffentliche Anerkennung seiner zweiten Frau einschloß.

¹¹⁸ Abschließend bittet er erneut um Unterstützung seines Anliegens, damit „ich mit frolichem gewissen leben vnnd sterbenn, auch alle Euangelische henndell desto freier vnd Christlicher furenn möge“ (Hervorhebung W.B.), WA.B 8, 634,150–52.

¹¹⁹ Vgl. WA.B 8, 634,153–635,168.

¹²⁰ WA.B 8, 635,169.170–172.

¹²¹ Die Drohung wurde im ‚Wittenberger Ratschlag‘ kühl und sachlich zurückgewiesen: Der Kaiser werde die Wissensnot des Landgrafen nicht respektieren, wohl aber seinen Nutzen daraus schlagen; vgl. WA.B 8, 643,159–164. Diese Reaktion bleibt bei Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator (wie Anm. 74), 196, unerwähnt, die von einem geringen „Entscheidungsspielraum“ der Wittenberger Theologen ausgeht.

¹²² WA.B 8, 633,111–114.

¹²³ WA.B 8, 634,149–152.

Instruktion insgesamt mit der Bitte an die Wittenberger Theologen und Martin Bucer um ein „Christlich gegründtes bedencken [...] vñ das ich darnach mein leben bessern, mit gutem gewissen zum Sacrament gehn vñnd alle hendell vnserer religion desto freier vñnd getroster treiben moge“. ¹²⁴ So kann kein Zweifel bestehen, dass das von Bucer vorgetragene Ansuchen bei Luther und Melanchthon auf die Beichtsituation und damit letztlich auf eine Dispenslösung gestimmt war. ¹²⁵

Der sogenannte ‚Wittenberger Ratschlag‘ Luthers, Melanchthons und Bucers bewegt sich präzise innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens. Das von Melanchthon niedergeschriebene ¹²⁶ Votum erwähnt eingangs die lang andauernde Belastung des Gewissens des Landgrafen, ¹²⁷ von der Bucer berichtet habe, und bekundet seine Freude über dessen Genesung von der schweren Krankheit. Nach dieser knappen Einleitung folgt die für die weitere Argumentation grundlegende Unterscheidung von allgemeinem Gesetz und persönlichem Dispens aus wichtigem Grund. ¹²⁸ Ein allgemeines Gesetz könne die Erlaubnis zur zweiten Ehe nicht sein, denn die Monogamie sei von Gott in der Schöpfung eingesetzt und von Christus bestätigt worden. ¹²⁹ Die Erlaubnis zur Mehrehe dürfe daher weder zu einem allgemeinen Gesetz erhoben noch publizistisch verteidigt werden, weil dies einer allgemeinen Erlaubnis gleichkäme. ¹³⁰ Ein persönlicher Dispens aber sei, wie viele Fälle zeigten, mit dem Rat eines

¹²⁴ WA.B 8, 635,197–200.

¹²⁵ Hier wird also die Auffassung vertreten, dass sich der Landgraf auf den Handlungsspielraum der Theologen eingestellt hat und nicht umgekehrt, gegen Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator (wie Anm. 74), 195f. Dass die Wittenberger Dispenslösung durch Sailer, Bucer und Philipp von Hessen vorbereitet wurde, ist schon von Köhler, Doppelhe (wie Anm. 5), 403, nicht ausreichend berücksichtigt worden, wenn er dem Vorgehen des Landgrafen eine „naive“ Unbefangenheit“ und Luther eine weltfremde theologische Perspektive attestiert.

¹²⁶ Vgl. WA.B 8, 638f. Ein von Rockwell fälschlicherweise als hessische Vorlage für den Ratschlag angesehene Abschrift gehört in den Kontext von Erbstreitigkeiten zwischen Margarethe von der Sale und ihrer Stieftochter Christina; vgl. Rockwell, Doppelhe (wie Anm. 5), 25–29; Theodor Brieger, Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp. Untersuchungen, in: ZKG 29. 1908, 174–196; Friedrich Küch, Zur Entstehungsgeschichte des Wittenberger Ratschlags vom 10. Dezember 1539, in: ZKG 29. 1908, 403–406.

¹²⁷ Vgl. WA.B 8, 639,6.

¹²⁸ „E.f.g. wissen vñd verstehen dises selb, das grosser vñterschied ist, ein gemein gesetz zu machen, oder In einem fall aus wichtigen vrsachen vñd doch nach gottlicher zulassung ein dispensation zu brauchen, denn wider gott gilt auch khein dispensatio“, WA.B 8, 640,18–21.

¹²⁹ Vgl. Gen 2,24b; (parr.) Mt 19,5. Bei der abweichenden Praxis der Erzväter im Alten Testament handele es sich lediglich um eine göttliche Konzession an die „schwache Natur“, gewissermaßen um einen der altorientalischen Umwelt und der Verführbarkeit menschlicher Sexualität geschuldeten Dispens. Lamech habe das „Exempel“ eingeführt (Gen 4,19). Von ihm aus habe es sich bei den Ungläubigen verbreitet und sei von Abraham und seinen Nachkommen übernommen worden. In der Tat sei die Polygamie dann im Gesetz Mose zugelassen worden. „Denn gott nu der suachen natur ettwas nach geben“, WA.B 8, 640,44f. Christus habe die Ordnung der Schöpfung wiederhergestellt, wenn er das Wort aus der Genesis, dass die zwei ein Fleisch sein werden, wiederaufnimmt; vgl. auch Stein, Eherecht (wie Anm. 114), 180f.

¹³⁰ „Sollte man nu ettwas davon In truk geben, so khonnen E.f.g. achten, das solchs fur ein gemein gesetz vorstanden vñd angenommen wurde, daraus viel grosser ergernus vñd beswerung volgen wurde“, WA.B 8, 640,25–27.

Pfarrers¹³¹ und göttlicher Erlaubnis möglich,¹³² sofern damit einer schweren Gewissensnot abgeholfen werden könne.

Auf dieser Basis knüpfen Luther und Melanchthon ihre Einwilligung für den hessischen Regenten an zwei Bedingungen: 1. Der Landgraf müsse im Fall einer zweiten Ehe alle außerehelichen Verhältnisse beenden, die er ganz zurecht als schwere Sünde empfinde. Nur wenn er die „Unzucht“ beende, werde seinen Gewissensskrupeln abgeholfen. 2. Philipp von Hessen dürfe dies nicht als Rechtsnorm, sondern nur als Dispens verstehen und müsse die zweite Ehe daher geheim halten. Anderenfalls drohe dem Landgrafen, seinem Territorium und den Protestanten insgesamt erhebliches Ungemach. Es sei zumutbar, dass die zweite Verbindung nach außen als Konkubinat gelte, da dies unter Fürsten nicht unüblich sei.¹³³ Um menschliches Gerede müsse man sich nicht kümmern, denn entscheidend sei auch für Philipp, dass „das gewissen recht stehet“.¹³⁴

Der ‚Wittenberger Ratschlag‘ verfolgt eine stringente und klare Argumentation, indem er sich von den alttestamentlichen Polygamiebelegen distanziert und entschieden die Monogamie vertritt. Die zweite Ehe des Landgrafen wird lediglich in Gestalt eines Beichtrats *pro foro interno* konzedierte. Das entscheidende Argument ist das des ‚bösen Gewissens‘, das einen Dispens für eine heimliche Ehe in der äußeren Gestalt eines Konkubinats ermöglicht. Damit aber liegt das Wittenberger Gutachten im Kern auf der von der hessischen Instruktion vorgezeichneten Linie. Freilich ignorierte die konsequente Eingrenzung der Zustimmung auf das *forum internum* den Wunsch nach einer künftigen Veröffentlichung der zweiten Ehe. Hier lag, wie der weitere Gang der Ereignisse zeigte, die Sollbruchstelle der mühsam erzielten Übereinkunft.

IV

Setzt man voraus, dass die religiösen Skrupel, die Philipp von Hessen wegen seines fortgesetzten Ehebruchs trug, die entscheidende Triebfeder für seine Absicht waren, das Hoffräulein Margarete von der Sale zu heiraten, dann stellt sich die Frage, ob der von beiden Seiten angestrebte Dispens für eine zweite Ehe neben der ersten die einzig mögliche Option zur Beilegung des Gewissenskonflikts des Landgrafen war. Daher ist nach dem möglichen Handlungsrahmen zu fragen, wie ihn die zeitgenössischen Juristen und Theologen definierten.

Oberster Grundsatz der Eheauffassung war zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch immer deren Unauflöslichkeit. Dieses Prinzip hatte nicht nur die neutestamentlichen Scheidungsverbote Jesu (Mt 19,6.9 parr.) auf seiner Seite, sondern auch die sich im

¹³¹ Vgl. W.A.B 8, 641,56.

¹³² Vgl. W.A.B 8, 640,20.

¹³³ Vgl. W.A.B 8, 643, 144f.

¹³⁴ W.A.B 8, 643,149. Denn hier gehe es nicht um äußere Ordnung, sondern um das ewige Leben, das in einem rechten Gehorsam gegen Gott beginne und die verdorbene Natur zurechtbringen wolle.

Hochmittelalter entwickelnde Sakramentalisierung der Ehe¹³⁵ und die ihr mit einer gewissen Zeitverzögerung folgende Verkirchlichung des Kopulationsritus.¹³⁶ Neutestamentlich begründet, sakramental und rituell abgesichert hatte die Unauflöslichkeit der Ehe sowohl im Umfang der Erörterungen als auch in der Dignität eine höhere Geltung als die Monogamie.¹³⁷ Eine Scheidung war nur bei Ehebruch zulässig; für alle übrigen Eheprobleme kam sie nicht in Betracht.¹³⁸ Dies galt auch für die Fürstenehe, wo zusätzlich dynastische Motive den Gedanken der Unauflöslichkeit stützten. Allerdings entwickelten sich hier neben außerehelichen Beischlafverhältnissen auch Zwischenformen festerer Beziehung neben der regulären Ehe. Ein solcher Fürstenkonkubinat konnte auch als klandestine Eheform gelten, die zwar rechtlich minderrangig war, aber dynastischen Interessen ebenso wie den theologischen und rechtlichen Grundsätzen durchaus Rechnung zu tragen vermochte.¹³⁹

Die Reformation hat die Ehe entsakralisiert und zugleich aufgewertet. Gegenüber den bis dahin höher geachteten monastischen und zölibatären Lebensformen der Kleriker galt Martin Luther die Ehe als „der gemeinste, edleste Stand, so durch den ganzen Christenstand, ja durch alle Welt gehet und reichet“.¹⁴⁰ Damit war in den frühen Jahren der Reformation oft eine scharfe Polemik gegen den Priesterkonku-

¹³⁵ Zur Entwicklung der christlichen Eheauffassung und Eheschließungsformen in Mitteleuropa vgl. Emil Friedberg, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, ND Frankfurt 1965, 473–482; Henri Crouzel/Leendert Brink, *Ehe V./VI.*, in: TRE 9, 325–336 (Lit.); Paul Mikat, *Ehe*, in: HRG 1, 809–833 (Lit.), hier 818–821, 824f.; Rudolf Weigand, *Ehe B.II*, in: LexMA 3, 1623–1625.

¹³⁶ Zur Entwicklung des Trauritus vgl. Bruno Kleinheyer, *Die Feier der Trauung*, in: Hans Bernhard Meyer (Hg.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 8, Regensburg 1984, 72f., 83–93, 100–110; Crouzel/Brink (wie Anm. 135); E.J. Lengeling, *Ehe A.II*, in: LexMA 3, 1619f.

¹³⁷ Vgl. Mikat, *Polygamiefrage* (wie Anm. 8), 14f.; Selderhuis, *Marriage and Divorce* (wie Anm. 73), 20–23.

¹³⁸ Vgl. Ignaz Fahrner, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, I. Teil: *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe*, Freiburg 1903, bes. 135–224; Friedberg, *Kirchenrecht* (wie Anm. 135), 503–507.

¹³⁹ Zum Fürstenkonkubinat vgl. Heinig, *Omnia vincit amor* (wie Anm. 20); ders., *Fürstenkonkubinat* (wie Anm. 20); Peter Moraw, *Der Harem des Kurfürsten Albrecht Achilles von Brandenburg-Ansbach* († 1486), in: Jan Hirschiel/Werner Paravicini (Hgg.), *Das Frauenzimmer. Die Frau bei Hofe in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart 2000, 439–448; Filip Hartwich, *Die Entwicklung des Konkubinats im Lauf der Geschichte*, in: ZGW 55. 2007, 336–360; Heiner Lück, *Zwischen Rechtsgebot und Begierde. Mätressen geistlicher Amtsträger als Rechtsproblem des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts*, in: Andreas Tacke (Hg.), „...wir wollen der Liebe Raum geben“. Konkubinate geistlicher und weltlicher Fürsten um 1500, Göttingen 2006, 93–110, bes. 100–102; Peter-Johannes Schuler, *Konkubinat*, in: LexMA 5, 1335f.; Dieter Giesen, *Konkubinat*, in: HRG 2, 1074f.

¹⁴⁰ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1986 (Großer Katechismus), 613,23–25. Rüdiger Schnell hat auf die Kontinuität der Ehekonzepte in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Eheschriften hingewiesen; vgl. *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln u. a. 2002 (Lit.). Gleichwohl bedeuten die Entsakramentalisierung der Ehe und die Pfarrerrehe in den evangelischen Gebieten einen kaum zu unterschätzenden Umbruch; vgl. Maurice E. Schild, *Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformationszeit*, in: TRE 9, 336–346 (Lit.); zu Luther vgl. in Auswahl Waldemar Kawerau, *Die Reformation und die Ehe*, Halle 1892; Reinhold Seeberg, *Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung*, in: LuJ 7. 1925, 77–122; Klaus Suppan, *Die Ehelehre Martin Luthers*, Salzburg 1971; Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* 2, München 1932, 80–124; Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 88–104; zu den übrigen Reformatoren Selderhuis, *Marriage and Divorce*

binat verbunden.¹⁴¹ An den rechtlichen Verhältnissen änderte sich wenig; die Reformatoren hielten an der prinzipiellen Monogamie und insbesondere am Scheidungsverbot fest.¹⁴² Bei Theologen und Juristen galt Bigamie zu Beginn des 16. Jahrhunderts gegenüber Ehebruch und Ehescheidung allerdings als das kleinere Übel.¹⁴³ Die Rechtsnormen sanktionierten daher Bigamie weniger streng als Ehebruch. Eine rechtliche Gleichstellung von Ehescheidung und Bigamie findet sich erst in der ‚Peinlichen Halsgerichtsordnung‘ Kaiser Karls V., der sog. ‚Carolina‘ (1532): Wer zu Lebzeiten „des ersten ehgesellen [...] eyn ander weib oder [...] eyn andern mann, inn gestalt der heyiligen ehe [...] nimbt“,¹⁴⁴ solle wie ein Ehebrecher bestraft werden. Auch Luther sah die Bigamie gegenüber der Auflösung der Ehe durch Ehebruch oder Scheidung als weniger schweren Verstoß an¹⁴⁵ – freilich ohne die Geltung der Monogamie in Frage zu stellen. Insofern befand er sich im Einklang mit der ‚Carolina‘. Eine Abweichung von dieser Norm war nur als Dispens in großer Gewissensnot denkbar.

Die Untersuchung der zentralen Dokumente im Vorfeld der hessischen Doppel-ehe hat gezeigt, dass bereits die Instruktion des Landgrafen an die Wittenberger auf eine Beichtsituation und eine Dispenslösung zielten. Hinter der Möglichkeit eines Beichtdispenses steht die Vorstellung, dass alle menschliche Ordnung dem Seelenheil dienen soll. Dort wo ein Mensch in einer sprichwörtlichen Ausnahmesituation mit rechtlichen Normen derart in Konflikt gerät, dass sie unweigerlich zu einem ‚bösen Gewissen‘ führen, kann der Seelsorger um des Seelenheils des Betroffenen willen einen Dispens von dieser Norm erteilen.¹⁴⁶ Ein solcher Dispens gilt jedoch lediglich *pro foro interno*. Die Rechtsnorm als solche wird dadurch nicht in Frage gestellt. Stephan Buchholz hat dies pointiert formuliert: „Für Luther ist die Bigamie kein Gesetzesproblem, sondern ein Gewissensproblem *coram Deo*“.¹⁴⁷

(wie Anm. 73), 165–256; Walther Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium 2 Bde., Leipzig 1932, 1942; Michael Parsons, The husband and wife relationship in the theology of Luther and Calvin, Edinburgh 2005.

¹⁴¹ Stephen E. Buckwalter, Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation, Gütersloh 1998; Wolfgang Breul-Kunkel, Herrschaftskrise und Reformation. Die Reichsabteien Fulda und Hersfeld ca. 1500–1525, Gütersloh 2000, 180–186, 239–242; Bernd Moeller, Die Brautwerbung Martin Bucers für Wolfgang Capito, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 151–160.

¹⁴² Allerdings stand man in Zürich, Basel und insbesondere Straßburg der Ehescheidung aufgeschlossener gegenüber; vgl. Adrian Staehelin, Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation, Basel 1957; Hartwig Dieterich, Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, München 1970, 69–74, 103–108, 143–146, 234–245; s. u. S. 27f.

¹⁴³ Dies zeigen die Voten von führenden Reformatoren in der englischen Ehesache (s. o. Anm. 73, 114). Eine Annullierung oder Scheidung der ersten Ehe Heinrichs VIII. wurde von den meisten abgelehnt; sie schlugen stattdessen eine zweite Ehe vor, so Capito und Bucer, Melanchthon und Luther; anders Zwingli und Oekolampad, die für ein geordnetes Ehescheidungsverfahren plädierten; vgl. Beduouelle, Les réformateurs protestants (wie Anm. 114); Rockwell, Doppel-ehe (wie Anm. 5), 202–222.

¹⁴⁴ Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina), Stuttgart 1996, 80 (Art. 121); vgl. Buchholz, Bigamus (wie Anm. 3), 157f.

¹⁴⁵ S.o. Anm. 70; vgl. Stein, Eherecht (wie Anm. 114), 172.

¹⁴⁶ Vgl. Rockwell, Doppel-ehe (wie Anm. 5), 137–143, 166–169; Buchholz, Professor (wie Anm. 3), 49–51; Köhler, Lüge (wie Anm. 5), 124–144; Maurer, Doppel-ehe (wie Anm. 5).

¹⁴⁷ Erunt tres (wie Anm. 3), 73.

Nicht nur in Luthers berühmter Verantwortung vor dem Wormser Reichstag 1521,¹⁴⁸ auch in seiner theologischen Anthropologie nimmt das Gewissen eine wichtige Position ein.¹⁴⁹ Es ist der Ort, an dem das Gottesverhältnis erfahren wird.¹⁵⁰ Im Gegensatz zum neuzeitlichen Verständnis ist das menschliche Gewissen daher theonom bestimmt und folglich geprägt von der Dialektik von Gesetz und Evangelium. In ihm bekundet sich der anklagende und freisprechende Richter. Daher darf in Gewissensfragen kein Zwang ausgeübt werden. Ein ‚böses‘, schlechtes Gewissen kann nur durch den Zuspruch des Wortes Christi befriedet werden.

Man darf allerdings fragen, ob zur Befriedung des beunruhigten Gewissens des hessischen Landgrafen nur die Möglichkeit eines Beichtdispenses bestand. Immerhin bot die Eheauffassung Martin Bucers Ansatzpunkte für eine andere Lösung.¹⁵¹ Ausgehend von seinem modern anmutenden Verständnis der Ehe als wechselseitiger Beziehung in Liebe, Anteilnahme und Hilfsbereitschaft waren für ihn nicht nur Ehebruch, böswilliges Verlassen und Impotenz mögliche Scheidungsgründe, sondern alles, was das persönliche Band zwischen den Eheleuten zerstörte. Zwar war auch für Bucer die Scheidung einer Ehe nur als ultima ratio nach dem Scheitern aller anderen Möglichkeiten denkbar, wenn einer der Ehepartner nicht mehr in der Lage war, die Ehe im Sinne der göttlichen Einsetzung zu leben, doch hat er de facto den Rahmen für die Auflösung einer Ehe erheblich erweitert. Angesichts der Äußerungen Philipps von Hessen über seine Ehe mit Christine von Sachsen, hätte eine solche Lösung wohl im Horizont des für Bucer Denkbaren gelegen.

¹⁴⁸ Zu Luthers Verweigerung des Widerrufs seiner Schriften unter Berufung auf sein Gewissen auf dem Wormser Reichstag 1521 vgl. WA 7, 838,2–9; Kurt-Victor Selge, *Capta conscientia in verbis Dei*. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, in: Fritz Reuter (Hg.), *Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache*, Worms 1971, 180–207; Emanuel Hirsch, *Luther Studien I: Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen*, Gütersloh 1954, bes. 172–220.

¹⁴⁹ Die ältere und neuere philosophische und insbesondere ethische Diskussion um den Gewissensbegriff kann unberücksichtigt bleiben, da es hier um das Gewissensverständnis Luthers und der Reformation geht; zur allgemeinen Diskussion vgl. die Überblicke von Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M. 1991; Jürgen-Gerhard Blühdorn, *Gewissen I. Philosophisch*, in: TRE 13, 192–213; Hans Reiner, *Gewissen*, in: HWP 3 (1974), 574–592.

¹⁵⁰ Nach seiner Blüte in der Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts (Karl Holl) führt der Begriff in den neueren Gesamtdarstellungen der Theologie Martin Luthers trotz seiner unbestreitbaren Bedeutung ein seltsames Schattendasein; vgl. in Auswahl Günter Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, Tübingen 1929; Yrjö J.E. Alanen, *Das Gewissen bei Luther*, Helsinki 1934; Hirsch, *Luther Studien I* (wie Anm. 148), 109–171; Jörg Dierken, *Gewissensreligion*. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke, ThR 69. 2004, 345–358; Ernst Wolf, *Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht*, in: ders., *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem 1*, München 1954, 81–112; Gerhard Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., *Wort und Glaube I*, Tübingen ³1967, 429–446; Bernhard Lohse, *Gewissen und Autorität bei Luther*, KuD 29. 1974, 1–22; Michael G. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden 1977, 209–272; Kittsteiner, *Gewissen* (wie Anm. 149), 167–175.

¹⁵¹ Vgl. Selderhuis, *Marriage and Divorce* (wie Anm. 73), bes. 257–326; Roderick Phillips, *Putting Asunder. A history of divorce in western society*, Cambridge 1988, 40–94; Max Thomas Safley, *Protestantism, Divorce, and the Breaking of the Mordern Familiy*, in: Kyle C. Sessions/Phillip Bebb (Hgg.), *Pietas et Societas. New Trends in Reformation Social History. Essays in Memory of Harold John Grimm*, Michigan 1985, 35–56; Hans Gerd Hesse, *Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland*, Bonn 1960, 7–44; [Richard Wilhelm] Dove/[Emil] Sehling, *Evangelisches Scheidungsrecht*, in: RE³ 21, 858–895, hier 861–870.

In den überlieferten Quellen gibt es keinen Hinweis, dass die Scheidung seiner ersten Ehe für den Landgrafen je zur Diskussion gestanden hätte. In der rechtlichen Übergangssituation vom spätmittelalterlichen Eherecht zur ‚Carolina‘ und von der sakramentalen Ehe theologie zu deren Verständnis als ‚weltlich Ding‘ entschieden sich Philipp von Hessen und die Wittenberger Theologen offensichtlich für die konservativere Option. Möglicherweise spielten dabei auch dynastische Motive eine wichtige Rolle.¹⁵² Als auf den Landgrafen und seine zweite Frau zugeschnittene persönliche Lösung entsprach der ‚Wittenberger Ratschlag‘ dem Scheidungsverbot der christlich-abendländischen Tradition, ohne dabei die Monogamie prinzipiell außer Kraft zu setzen. Doch scheiterte diese Lösung mit dem Bekanntwerden der Doppelehe. So eröffnete die Befriedung des landgräflichen Gewissens neue Konflikte innerhalb des protestantischen Lagers und auch innerhalb der landgräflichen Familie. Der religiöse Zwiespalt verlagerte sich nun vom *forum internum* zum *forum externum publicum*.¹⁵³

¹⁵² Es gibt freilich keinen direkten Hinweis auf solche Gründe. Zudem brachte auch die Doppel-ehe erhebliche dynastische und erbrechtliche Probleme für das Haus Hessen mit sich. Zu diesen Konflikten vgl. zuletzt Manfred Rudersdorf, Dynastie, Territorium und Konfession. Landgraf Philipp, die Fürstenfamilie und das Ringen um die hessische Sukzession, in: Inge Auerbach (Hg.): Reformation und Landesherrschaft. Tagung der Historischen Kommission für Hessen (10.-13. Nov. 2004), Marburg 2005, 211–229; Tina Sabine Römer, Der Landgraf im Spagat? Die hessische Landesteilung 1567 und die Testamente Philipps des Großmütigen, in: ZVHG 109. 2004, 31–49.

¹⁵³ Zum Bekanntwerden der Doppelehe und den nachfolgenden öffentlichen Auseinandersetzungen vgl. Rockwell, Doppelehe (wie Anm. 5), 49–92, 101–136.

Christliche Klassik

Friedrich Wilhelm III. und die Anfänge der Preußischen Kirchenagende von 1822

Von Anselm Schubert

I

Die Geschichte der Einführung der Preußischen Kirchenunion von 1817 und der Preußischen Kirchenagende von 1822/29 durch Friedrich Wilhelm III. ist bereits oft erzählt worden.¹ Dabei ist es ein eigenartiges Phänomen, dass die beiden kirchenpolitisch bedeutendsten Leistungen dieses Monarchen² in der Forschung ganz unterschiedliche Bewertungen erfahren haben. Während die Kirchenunion von Zeitgenossen und Forschung fast einhellig begrüßt wurde,³ stieß die Agende, die der König

¹ Die vorliegende Studie ist Teil eines geplanten, umfassenderen Projektes zur Geschichte des Preußischen Agendenstreites. Für den vorliegenden Beitrag konnten die (neuerdings wieder zugänglichen) Archivmaterialien noch nicht vollständig ausgewertet werden; vielmehr soll durch eine Bestandsaufnahme der Forschung und eine Relecture der gedruckten Quellen zunächst nur eine Problemzeige zum geplanten Forschungsprojektes formuliert werden.

² Zur Biographie des Königs vgl. unter den älteren Darstellungen vor allem Rulemann Eylert, Charakter-Züge und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III., 5 Bde., Magdeburg 1843–1846; Johann Carl Kretzschmer, Friedrich Wilhelm III., Sein Leben, sein Wirken seine Zeit. Ein Erinnerungsbuch für das preußische Volk, 2 Bde., Danzig 1842. Die erste wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung ist Thomas Stamm-Kuhlmann, König in Preußens schwerer Zeit. Friedrich Wilhelm III., der Melancholiker auf dem Thron, Berlin 1992.

³ An älteren Darstellungen zur Geschichte der Preußischen Kirchenunion vgl. die zeitgenössischen Dokumentensammlungen Niels Nikolaus Falck (Hg.), Actenstücke betreffend die neue Preußische Kirchenagende. Kiel [...] 1827; Carl Immanuel Nitzsch (Hg.), Urkundenbuch der Evangelischen Union mit Erläuterungen, Bonn 1853; die erste historische Darstellung versuchte Hermann Theodor Wangemann, Sieben Bücher Preussischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert. 1. Band. 1. Buch: Union und Agende. Berlin 1859; vgl. auch ders., Die Kirchliche Cabinets-Politik Friedrich Wilhelms III. insonderheit in Beziehung auf Kirchenverfassung, Agende, Union, Separatismus, nach den Geheimen Königlichen Cabinetsakten und den Altenstein'schen handschriftlichen Nachlaß-Akten des Königlichen Geheimen Staatsarchivs [...], Berlin 1884, und Friedrich Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg. Bd. 1: Geschichte der evangelischen Union in Preußen. Gotha 1873. – Die wichtigste neuere Darstellung ist noch immer Erich Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten. 2. Bde. Tübingen 1905/07; Walter Wendland, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms des Dritten in

seit 1822 in derselben Landeskirche einzuführen versuchte, auf fast ebenso einhellige Ablehnung;⁴ sie wurde von den Zeitgenossen als Verrat an der soeben eingeführten Kirchenunion oder den reformatorischen Prinzipien Luthers, als Neokonfessionalismus, ja als Rückschritt ins katholische Mittelalter verstanden.⁵ Ihre Einführung löste schließlich den Agendenstreit aus, die umfangreichste publizistische und kirchenpolitische Auseinandersetzung im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts.⁶

Auch in der Forschung scheiden sich an der Agende die Geister. Sowohl die konservative als auch die liberale Deutung repristinieren dabei auf problematische Weise Interpretamente der zeitgenössischen Agendengegner bzw. -befürworter. Die kleindeutsch-borussische Forschung des späten 19. Jahrhundert knüpfte an die historischen Befürworter der Agende an und verstand sie als positiven Schritt zur

ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration, Gießen 1909; Walter Elliger (Hg.), Die evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte und Geschichte, unter Mitarbeit von Walter Delius und Oskar Söhngen, Witten 1967; Wilhelm H. Neuser, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden in: Johann Friedrich Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der evangelischen Kirche der Union. Bd. 1., Leipzig 1992, 134–159; ein knappe Darstellung auf der Basis von Foerster und Wendland bietet Hans-Dietrich Look, Vom Kirchenwesen zur Landeskirche. Das Zeitalter der Reformen und der Konfessionsunion (1798 bis 1840), in: Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, hg. von Gerd Heinrich, Berlin 1999, 363–427. Eine wichtige Quellensammlung bieten nach wie vor Ernst Huber / Wolfgang Huber (Hgg.), Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973. Zu einzelnen Spezialaspekten vgl. auch Richard Marsson, Die preußische Union. Eine kirchenrechtliche Untersuchung, Berlin 1923; Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1991; ohne Wirkung blieb in der Forschung leider Annelies Roseeu, Zur Theologie und Kirchenpolitik am preußischen Hof 1786–1850. Dargestellt an den preußischen Hofpredigern Sack, Eylert und Strauß, (Diss. masch.) Göttingen 1956; der neueste Überblicksartikel von Christopher Clark, Confessional Policy and the Limits of State Action. Frederick William III. and the Prussian Church Union 1817–1849, in: *Historical Journal* 39. 1996, 985–1004, beschäftigt sich vor allem mit den Auseinandersetzungen um die Altlutheraner, kaum mit den Voraussetzungen und Bedingungen von Agende und Union.

⁴ Die Geschichte der Kirchenagende wird bislang fast ausschließlich im Rahmen umfassender Darstellungen zur Kirchenunion dargestellt (vgl. die Angaben Anm. 3). Bereits einige Zeitgenossen haben knappe Übersichten über die liturgiegeschichtlichen Quellen der Agende vorgelegt, allerdings mehr aus Gründen der Polemik als der historischen Zuverlässigkeit oder theologischen Analyse (vgl. Johann Christian Wilhelm Augusti, Kritik der neuen preußischen Kirchen=Agende [...]. Frankfurt am Main [...] 1823; Carl Immanuel Nitzsch, Theologisches Votum über die neue Hof-Kirchenagende und deren weitere Einführung [...]. Bonn 1824; 1859 druckte Wangemann, Kirchengeschichte (wie Anm. 3), 110–115, eine allerdings recht unzuverlässige Tabelle der vom König verwendeten Liturgien ab. Die einzige im engeren Sinne liturgiegeschichtliche Studie zur Agende bietet die Studie von Ulrich Leupold, Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik, Kassel 1933, die jedoch fast ausschließlich musikologische Fragen behandelt. In einer praktisch-theologischen Perspektive hat sich meines Wissens nur Gustav A. Krieg, Beobachtungen zur Gottesdiensttheologie der Altpreußischen Agende, in: *JLH* 30. 1986, 72–86 und 32. 1989, 115–126, mit der Theologie der Agende beschäftigt, ohne die historischen Hintergründe und Quellen zu berücksichtigen. Eine grundlegende neuere Darstellung, die weit über die im Titel genannte Perspektive hinausgeht und auf gründlichen archivalischen Studien beruht, bietet Jürgen Kampmann, Die Einführung der Berliner Agende in Westfalen, Bielefeld 1991. Wissenschaftlich wertlos ist die Darstellung von Otto Aust, Die Agendenreform in der evangelischen Kirche Schlesiens während der Aufklärungszeit und ihr Einfluss auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens, Diss. Breslau 1910.

⁵ Vgl. dazu unten S. 184.

⁶ Vgl. Alfred Niebergall, Agende, in: *TRE* 2, 1–91, ebd., 58.

„Vereinheitlichung“ und „Verstaatlichung“ der preußischen Kirche und behauptete so die politische und rechtliche Legitimität der Agende.⁷ In dieser etatistischen Perspektive konnte sie Union und Agende zwar als Einheit auffassen, dies aber um den Preis, beides rein formal und unter völliger Absehung von den theologischen Inhalten als eine Art kirchliche Verwaltungsreform zu betrachten.⁸

Die liberal-protestantische Forschung dagegen hat an die theologischen und politischen Gegner der Agende angeknüpft und mit Foerster seit 1905 die Agende – unter denselben Gesichtspunkten wie ihre Befürworter – als Abkehr von den liberalen Ansätzen der Reformzeit wie der Union und insofern als religiöse und politische Fehlentwicklung dargestellt.⁹ Die liberale Forschungstradition muß deshalb allerdings zwischen „liberalen“ Ansätzen (wie der überkonfessionellen Union) und „restaurativen“ Ansätzen (wie der neokonfessionellen Messagende) in der königlichen Religionspolitik unterscheiden. Diese Binnendifferenzierung geschieht in der Forschung bis heute durch eine methodisch problematische Psychologisierung: demnach sei die Messagende, anders als die politisch und religiös sinnvolle Union, eine persönliche „Liebhaberei“ des Königs gewesen, die dieser gegen jede politische und theologische Vernunft starr und eigensinnig verfolgt habe.¹⁰ Dabei steht die Härte

⁷ Vorbereitet durch die ältere Forschung wie Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 4, 301ff, und Bd. 5, 3f.; bei Wangemann, Kirchengeschichte (wie Anm. 3), 4 und 77–81; Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik (wie Anm. 3), VI f.

⁸ Klassisch die Formulierung bei Otto Hintze, Die Hohenzollern und ihr Werk, Berlin 1916, 493.

⁹ Diese Meinung gilt im Grunde seit Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 238–240, als communis opinio der Forschung und wird sowohl von Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159f., als auch von Neuser, Agende (wie Anm. 3), 142, und Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 480, aufgenommen. Der liberale Theologe Foerster geht von der auf Karl Rieker zurückgeführten Meinung aus, es habe bis ins 19. Jahrhundert hinein keine protestantische Kirchenbildung gegeben (ebd., II) und versteht seine Darstellung, die gänzlich ohne konkrete Quellennachweise auskommt, als Kritik an der Schaffung einer zentralen Staatskirche; zu Foersterns theologischem Profil vgl. Matthias Wolfes, Foerster, Erich, in: BBKL 16, 497–526.

¹⁰ Für die Lesart, die Agende sei eine persönliche „Liebhaberei“ des Königs gewesen, beruft sich die Forschung bis heute auf die frühen Hagiographen des Königs, vor allem Eylert, Charakter-Züge, III. Theil (wie Anm. 2), 291–312; diese Tradition wird in Wendland, Religiösität (wie Anm. 3), 101, und sogar noch in der neuesten Arbeit von Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 477 („Friedrich Wilhelms Steckenpferd“) fortgesetzt. Diese Traditionskette ist allerdings insofern problematisch, als Eylert als Hofprediger und Vertrauter des Königs Kirchenunion und Agende positiv als historische und religiöse Einheit versteht (vgl. seine Verteidigungsschrift, Ueber den Werth und die Wirkung der für evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Staaten bestimmten Liturgie und Agende, Potsdam 1830, dazu unten S. 192) und sie deshalb als persönliches Werk des von ihm verehrten Königs darstellt. Unter dem Eindruck des Agendenstreits hat die Forschung dagegen die liturgische Minderwertigkeit der Agende stets schon vorausgesetzt und versucht sie durch einen Verweis auf die mangelnde theologische Qualifikation ihres Verfassers zu erklären. So wird auch in den neuesten Darstellungen die Agende durchwegs kritisch als desaströser persönlicher Missgriff des Königs im Politischen wie im Religiösen bewertet. Bis in die neuere theologische und liturgiegeschichtliche Forschung ist davon die Rede, man habe es hier nicht mit einem ernstzunehmenden liturgischen Entwurf, sondern allenfalls mit einer bloß „dilletantischen Verknüpfung liturgischer Elemente“ – so Niebergall, Agende (wie Anm. 6), 58, mit dem Werk eines „Amateurliturgikers“ (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, Gütersloh 2001, 759), mit einer „liturgiegeschichtlichen Merkwürdigkeit“ (Erhard Winkler, Der Predigtgottesdienst, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz, Göttingen 2003, 247–267, ebd., 261) zu tun.

der Urteile in keinem Verhältnis zur Erforschung der Agende. Eine eigentlich theologie- und liturgiegeschichtliche Analyse der Agende von 1822 liegt bis heute nicht vor, und seit der kirchenmusikwissenschaftlichen Arbeit von Leupold aus dem Jahr 1933 ist überhaupt nur noch ein einziger Aufsatz erschienen, der sich mit ihrer liturgischen Konzeption beschäftigt.¹¹

Die in der Forschung üblich gewordene psychologische Betrachtungsweise läßt schließlich die zentrale Frage unbeantwortet, warum der König für „seine“ Agende die Einheit der Kirche riskierte, die diese Agende überhaupt erst stiften sollte. Im vorliegenden Beitrag soll deshalb versucht werden, das liturgiegeschichtliche Selbstverständnis der Preußischen Kirchenagende und ihres Schöpfers herauszuarbeiten, um die Frage nach dem vermeintlichen Widerspruch zwischen Union und Agende auf eine neue Grundlage zu stellen. Dabei wird sich zeigen, dass sie mitnichten ein nur psychologisch zu erklärendes „Steckenpferd“ eines melancholischen Königs¹² war, sondern im Rahmen einer ganzen Reihe religiöser, politischer und künstlerischer Diskurse um 1820 in der Tat als logische Fortsetzung und Ergänzung der Union erscheinen konnte.

II

Als im April 1822 die von Friedrich Wilhelm III. verfasste Agende auf allerhöchste Kabinettsorder in allen Gemeinden des Landes bekannt gemacht wurde, war ihr eine längere Phase liturgischen Experimentierens vorausgegangen. Erste Rufe nach einer liturgischen Reform des lutherischen und des reformierten Gottesdienstes in Preußen waren bereits unter Friedrich Wilhelm II. in den 1780er Jahren laut geworden.¹³ 1798 hatte Friedrich Wilhelm III. eine liturgische Kommission eingesetzt, die durchgreifende Vorschläge zur Reform des Kirchenwesens und der Liturgie unterbreiten sollte. Hier wurde erstmals der Gedanke geäußert, es werde sinnvoll sein, auf eine unierte Liturgie hinzuarbeiten.¹⁴ die Entwürfe der Kommission, 1804 eingereicht, standen noch ganz unter dem Leitbild des aufgeklärten Predigtgottesdienstes,¹⁵ wie er im Berlin der 1790er Jahre üblich gewesen war, kamen angesichts des militärischen und politischen Zusammenbruchs Preußens 1806 jedoch nicht mehr zur Ausführung.

¹¹ Vgl. Krieg, Gottesdiensttheologie (wie Anm. 4); doch auch Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159, konzidiert, dass die Agende eine widersprüchliche Angelegenheit war und die Motive des Königs weiterer Aufklärung bedürfen.

¹² So Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 10), 477.

¹³ Vgl. Niebergall, Agende (wie Anm. 6), 51–55; J. F. G. Goeters, Bekenntnis und Staatskirchenrecht, in: ders. / Rogge (Hgg.), Geschichte Bd. I (wie Anm. 3), 47–51.

¹⁴ Vgl. Sacks Promemoria in Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 107: „[...] die beiden protestantischen Kirchen in den preußischen Ländern sind durch die weise Toleranz der Landesherren Gott Lob! schon dergestalt verschwistert und vereinigt, daß die Verschiedenheit der beiderseitigen kirchlichen Systeme ihr ehemaliges Gewicht verloren hat und keine wesentliche Trennung mehr unter ihnen veranlasst. Warum sollte nun die bisherige Scheidewand durch eine doppelte reformierte und lutherische Agende noch beibehalten oder von neuem aufgeführt werden?“

¹⁵ Vgl. ebd., 119, und den entsprechenden Entwurf einer neuen Agende ebd., 301–305.

Nach Beendigung des Befreiungskrieges nahm der König die liturgischen Reformen wieder in Angriff. Bereits eine der ersten Kabinettsorders im August 1814 galt der erneuten Einrichtung einer „Geistlichen Kommission“.¹⁶ Wie schon zehn Jahre zuvor, sollte sie auch jetzt Vorschläge zur Entwicklung eines gemeinsamen lutherisch-reformierten Gottesdienstes ausarbeiten. Dabei zeigte sich, dass sich die Haltung des Königs in liturgischen Fragen mittlerweile deutlich geändert hatte: obwohl selbst reformiert, forderte er von der Kommission, sie möge einen Gottesdienst gestalten, der in Abkehr von der Praxis der „neuesten protestantischen Kirchen“ in den Gemütern „religiöse Empfindungen und fromme Gesinnungen“ erzeuge durch die feierliche Verwendung von „Symbolen“.¹⁷ Zudem solle eine „Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche“ angestrebt werden, in der ihre „wohlthätige Wirkung“ hauptsächlich bestehe. In nuce haben wir damit bereits 1814 das liturgische Programm vor uns, das 1822 zur Grundlage der Preussischen Kirchenagende werden sollte.¹⁸

Der nicht öffentliche Abschlussbericht der Geistlichen Kommission,¹⁹ der dem König Ende 1815 überreicht wurde, ging – gemäß seinem Auftrag – zwar in die gewünschte Richtung;²⁰ so sah die Kommission für einen unierten lutherisch-reformierten Gottesdienst ganz selbstverständlich einen Altar mit Paramenten und Retabel, Holzkreuz, Bibel und brennende Kerzen, die Verwendung von Weihrauch und die Hängung erbaulicher Gemälde in der Kirche für empfehlenswert an.²¹ Die

¹⁶ Vgl. ebd., 202f.; vgl. auch Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 61–70.

¹⁷ Vgl. Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen (= Vossische Zeitung), Nr. 114, vom 22. September 1814, 1, bzw. Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen (= Haude und Spensersche Zeitung), Nr. 114, vom 22. September 1814, 1: „Schon lange fühlt man ziemlich allgemein in den Preuß. Staaten, daß die Form des Gottesdienstes in den neuesten protestantischen Kirchen nicht das Erbauliche Feierliche haben [!], was die Gemüther erregend und ergreifend, sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könne. Der Symbole giebt es wenig, und die eingeführten sind nicht immer die bedeutungsvollsten, oder haben einen Theil ihrer Bedeutsamkeit verloren: die Predigt wird als der wesentliche Theil des Gottesdienstes angesehen, da sie doch, obgleich höchst wichtig, eigentlich nur die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienste ist; die Liturgien sind theils so unvollständig, theils so ungleich und unvollkommen, daß vieles der Willkühr der einzelnen Geistlichen überlassen bleibt, und daß die Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche, eine der Hauptbedingungen ihrer wohlthätigen Wirkung, beinahe ganz verloren gehet.“ Auch zitiert in Behrend, wie Anm. 95, 5–7, und bei Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 207.

¹⁸ Dies ein Sachverhalt, der bei der Debatte um den vermeintlichen Wechsel der liturgischen Anschauungen des Königs zwischen 1814 und 1822 normalerweise aus dem Blick gerät. Vgl. dazu Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 135, und Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159, und Krieg, Gottesdiensttheologie (wie Anm. 4), 32. 1989, 115f.

¹⁹ Abgedruckt bei Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 319–395, zur Liturgie ebd., 325–352.

²⁰ Ohne die dergestalt präjudizierten Ergebnisse der Geistlichen Kommission abzuwarten, hatte der König bereits im September 1814 befohlen, in den Kirchen, in denen er das Patronatsrecht besaß, ein Kruzifix und brennende Leuchter auf dem Altar aufzustellen, und wies seinen ebenfalls reformierten Hofprediger Eylert an, diesen Schritt in einer Festpredigt zu würdigen – so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 211f.; im Dom gelang es dem Hofprediger Sack allerdings, eine Aufstellung des Kruzifixes zu vermeiden, vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 68f.

²¹ Nur ein Kruzifix solle man mit Rücksicht auf die Reformierten nicht allgemein fordern. Der eigentliche Entwurf des Gottesdienstes lehnte sich an das an, was an liturgischen Formen des Luthertums damals noch „lebendig“ war, so die anschauliche Formulierung von Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 114; Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 67f, bietet ein Schema des Gottesdienstes.

Kommission warnte aber auch davor, dass die „Aufstellung neuer Zeichen, Formen, Symbole“ den Protestantismus in den Ruf kommen lassen könne, eine „bloße Gefühls- und Sinnen-Religion“²² zu sein.

Weit davon entfernt, die Ratschläge des Gutachtens im Ganzen zu übernehmen,²³ erteilte der König seinen vier Hofpredigern im Dezember den Auftrag, eigene Entwürfe für eine neue Liturgie auszuarbeiten,²⁴ und entwarf zugleich auch selbst im Winter 1815/16 eine kurze Liturgie für die Hof- und Garnisonkirche, die zu Pfingsten 1816 in der Garnisonkirche²⁵ geprobt und im August 1816 anonym gedruckt wurde.²⁶ Abgesehen von der Fülle der verwendeten „Symbole“²⁷ bestand die radikalste Neuerung darin, dass der Gottesdienst in zwei distinkte Teile zerfiel: der erste, im engeren Sinne „liturgische“ Teil bestand aus einem durchgehenden Gebet des Predigers (inklusive Aaronitischem Segen), das von kurzen Chorgesängen eingrahmt und vom Halleluja des Chores unterbrochen wurde. Der zweite Teil der Liturgie bestand in der Predigt, die vom Gesang der Gemeinde eingrahmt wurde.²⁸

In dieser schlichten Form erregte die Liturgie Anfang 1817 bekanntlich Schleiermachers Aufmerksamkeit, der vor allem ihren Aufbau einer vernichtenden Kritik unterzog.²⁹ Diese Kritik verfehlte ihre Wirkung nicht,³⁰ und in der Folge machte sich der König daran, seine Agende zu überarbeiten.³¹ Aus diesem Anlass begann er, reformationszeitliche Mess- und Gottesdienstordnungen zu sammeln und sich intensiv mit älteren liturgischen Formularen und neuerer Literatur zu beschäftigen.³²

²² Zitiert nach Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 330.

²³ Er kommentierte das Gutachten mit handschriftlichen Anmerkungen, vgl. ebd., 401–403.

²⁴ Vgl. ebd., 231–233; Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 72.

²⁵ Vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 127f.; in der Berliner Domkirche wurden seit Anfang 1816 umfangreiche Umbaumaßnahmen vorgenommen, vgl. dazu unten S. 197f.

²⁶ Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeinde zu Potsdam und für die Garnison-Kirche in Berlin, Berlin, 1816; dazu Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 231–233.

²⁷ Der Gottesdienst solle an einem Altar mit Retabel und Parament gefeiert werden, der durch eine Altarschranke von der Gemeinde getrennt sei und auf dem Bibel, Kerzen und Kruzifix zu stehen hätten – so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 232. Und obwohl Chorgesang in reformierten Gottesdiensten seit 1736 gesetzlich verboten war, sollten überdies die obligaten Responsorien nun von vierstimmigen Männerchören gesungen werden, wie sie der König beim Feldzug gegen Frankreich in den russischen Militärkapellen kennengelernt hatte. Bereits 1814 hatte der König angeordnet, dass in den Militärkirchen vierstimmige Chöre gebildet würden, vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 122.

²⁸ Vgl. Liturgie (wie Anm. 26), 8.

²⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die neue Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin, in: Schleiermacher Gesamtausgabe, Bd. 9: Kirchenpolitische Schriften, hg. von Günther Meckenstock, Berlin – New York 2000, 79–105; dazu Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 233f.; sicherlich noch härtscher wäre Schleiermachers Kritik ausgefallen, hätte er die zeremoniellen Ausführungsbestimmungen gekannt, die nicht mit abgedruckt waren.

³⁰ Dies behauptet Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 313, und mit ihm die gesamte Forschung; Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 234.

³¹ Er übernahm schließlich einen von Sack eingereichten und von Eylert überarbeiteten Entwurf, so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 236–244.

³² Vgl. dazu Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159f. gegen Foerster; vgl. auch Neuser, Agende (wie Anm. 3), 143.

Dennoch war die überarbeitete Fassung, die der König im April 1817 vorlegte,³³ kaum mehr als eine knappe Revision der Fassung von 1816 aufgrund der Ratschläge seines Hofpredigers Friedrich Samuel Gottfried Sack.³⁴ Diese überarbeitete Liturgie wurde seit dem Unionsfest am 31. Oktober 1817 in der Garnisonkirche und im Berliner Dom verwendet,³⁵ d. h. in jenen Kirchen, an denen der König das unmittelbare Patronatsrecht ausübte.

Es kam deshalb relativ überraschend, dass der König im Oktober 1821 anordnete, zum Weihnachtsfest sei in allen Armeegottesdiensten in Preußen eine neue Liturgie zu verwenden, die in der Zwischenzeit ausgearbeitet worden sei. Am 9. Januar 1822 befahl er, diese Liturgie ab dem 20. des Monats auch in der Hof- und Domkirche einzuführen, und am 19. Februar ordnete er an, die neue Liturgie sei unter allen Pfarrern der preußischen Kirche zu verteilen, um sie einer freiwilligen Annahme zu empfehlen.³⁶ Bereits früh regte sich Widerstand, denn in der Tat, gemessen nicht nur an dem spätrationalistischen Predigtgottesdienst, der um 1820 in Preußen weithin noch die Regel war,³⁷ selbst im Vergleich zu den königlichen Agenden von 1816/17 war die neue Agende ungewöhnlich,³⁸ mutete sie den Gemeinden doch die volle Gänge einer Messliturgie zu: mit Stufengebet des, wie es nun hieß, „Liturgen“, Introitus, Kyrie, Gloria, Kollektengebet, Epistel, Graduale, Evangelium, Glaubensbekenntnis, Predigt, Präfatio, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei, Friedensgruß, Postcommunio und Segen.³⁹ Zugleich wurden mit der Veröffentlichung der Agende zum ersten Male und jetzt auf einen Schlag all jene Neuerungen im Zeremoniale bekannt, die der König in seinen Hof- und Domgottesdiensten schon durchgesetzt hatte: der mit Paramenten verhängte Altar, das Kruzifix zwischen brennenden Kerzen, die Prachtbibel sowie der obligate vierstimmige Männerchor im russischen Stil,⁴⁰ der an Stelle der Gemeinde die Responsorien sang.⁴¹

³³ Nach Anweisung des Königs – so Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240 – sollte die Agende „käuflich für jedermann“ sein; der Befehl zum Druck erging am 9. Oktober 1817, vgl. ebd. (wie Anm. 1), 243, doch haben sich keine Exemplare mehr erhalten. Leupold, *Gesänge* (wie Anm. 4), 133, Anm. 140, lag noch ein gedrucktes Exemplar vor.

³⁴ Vgl. Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240, das Schreiben des Königs an Sack vom 20. April 1817; Foerster, ebd., 241 f., bietet einen Aufriss aus handschriftlichen Äußerungen des Königs, den Kampmann, *Einführung* (wie Anm. 4), 73 f., aufgrund seiner Befunde bestätigt. Danach ergibt sich, dass die Grundform des Gottesdienstes beibehalten wurde, nun jedoch – an liturgisch eher ungewöhnlichen Stellen – Evangelium, Gloria, Sanctus und Benedictus eingeschaltet worden waren.

³⁵ Dabei ist zu bemerken, dass der König an der Liturgie in den folgenden Jahren weiterhin arbeitete und Verbesserungen vornahm, wie zwei handschriftliche Fassungen der Liturgie aus dem Jahr 1819 zeigen, vgl. Foerster, *Entstehung II* (wie Anm. 3), 57.

³⁶ Die Kabinetts-Order in *GSa PK*, Rep. 92, B VIII, 6 II. Theil, fol. 20r bzw. fol. 21r. Vgl. dazu auch Kampmann, *Einführung* (wie Anm. 4), 164 f.

³⁷ Vgl. Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Bd. 2, Göttingen 1939, 110.

³⁸ Der Text ist zuverlässig abgedruckt bei Wolfgang Herbst, *Der evangelische Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*, Göttingen 1992, 170–192.

³⁹ Vgl. Neuser, *Agende* (wie Anm. 3), 143 f.

⁴⁰ Vgl. dazu Leupold, *Gesänge* (wie Anm. 4), 135 f.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungsbestimmungen und die Noten für den Chorgesang bei Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 171 und 186–191.

Die Gemeinde selbst war bis auf das Gemeindelied am Anfang und am Ende und vor der Predigt zu völliger Passivität verurteilt, überdies war nur ein einziges Formular vorgesehen, so dass alle Gottesdienste im Kirchenjahr vollständig identisch waren. Eine besonders schwer zu akzeptierende Neuerung fand sich im Abendmahl: ganz wie in der katholischen Messe der Gegenreformation wurde die Konsekration nun wieder vom Priester mit von der Gemeinde abgewandtem Gesicht vollzogen, und während der Einsetzungsworte und der neuerdings wieder eingeführten Elevation von Brot und Kelch hatte das Volk zu knien.⁴² Auch die Bekreuzigung, völlig außer Gebrauch gekommen, war in der Agende wieder vorgesehen.⁴³

Genauso ungewöhnlich war auch der Aufbau des Gottesdienstes selbst: der König hatte als Kurzform einen Predigtgottesdienst entworfen, der nach der Predigt mit dem Segen enden sollte. Wie aus einem eigenhändigen Aufsatz des Königs hervorgeht, war der Gottesdienst so konzipiert, dass er zum Abendmahlsgottesdienst erweitert werden konnte, indem man einen Abschnitt „5“ (die Zählungen gehen auf den König selbst zurück) einfach anhängte.⁴⁴ Wie es das Programm der Geistlichen Kommission von 1814 schon angekündigt hatte, war der König allerdings der Meinung, ein reiner Predigtgottesdienst trüge zuwenig zur andächtigen Versenkung bei: deshalb verlegte er Präfation, Sanctus, Benedictus, Kollektengebet und Vater Unser aus dem eucharistischen Teil der Messe in den Predigtteil,⁴⁵ um auch diesem Abschnitt, der seinen eigenen Worten nach „eigentlich nur die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienst ist“, ⁴⁶ etwas liturgische Solennität zukommen zu lassen. Dadurch fehlte eine sinnvolle Hinführung auf das Abendmahl, die mit einer – für die zeitlich insgesamt recht knapp bemessene Liturgie – überdimensionalen Abendmahlsvermahnung kompensiert wurde.⁴⁷

Insgesamt trug die vom König entworfene Messe auffallend hochkirchlichen Charakter: durch die nahezu völlige Ausschaltung der Gemeinde, die Uniformität der Liturgie, den durch das gesamte Kirchenjahr hindurch immer gleichen Chor, die rituelle und liturgische Erhöhung des Pfarrers, die Elevation und die massive Verwendung von Zeremonialien glich der Gottesdienst mehr denn je einem hohepriesterlichen Ritus: die Gemeinde war ausschließlich Publikum bei einem sich vor ihren Augen vollziehenden religiösen Schauspiel.⁴⁸

Wie bei dem Unionsaufruf von 1817 glaubte der König Anfang 1822 mit seiner Agende jedoch den Wünschen weiter Teile der Bevölkerung zu entsprechen.⁴⁹ Eine

⁴² Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 182. Dafür hatte sich der König eine referierende Form der Einsetzungsworte einfallen lassen: einen lutherischen Einsetzungsbericht mit den reformierten Einsetzungsworten, der als Kompromissformel sowohl für Lutheraner wie für Reformierte unannehmbar war.

⁴³ Vgl. ebd., 178 und 185.

⁴⁴ Vgl. GStA PK, B VIII 13 ½, fol. 2–8; ebd., fol. 7r; der Aufsatz ist auch abgedruckt in Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 345–350.

⁴⁵ Vgl. ebd., fol. 7r–v.

⁴⁶ Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 107.

⁴⁷ Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180–181. Sie ist mehr oder weniger wörtlich der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 entnommen, vgl. ebd., 97.

⁴⁸ In der Tat ging der König davon aus, die Liturgie werde von der Gemeinde werde „mit Andacht im Stillen nachgesprochen werden“ (GStA PK, B VIII 13 ½, fol. 3r, Anm. *).

⁴⁹ Vgl. Neuser, Agende (wie Anm. 3), 149.

Umfrage unter den Geistlichen sollte nach drei Monaten den Erfolg dieser Maßnahme bestätigen.⁵⁰ Doch wider Erwarten fiel die Kritik der neuen Agende verheerend aus: das Kabinett empfahl, die Anordnung zu ihrer freiwilligen Annahme nochmals zu überdenken,⁵¹ die reformierten Domprediger wehrten sich offen gegen die Aufoktroierung der neuen Agende,⁵² die Umfrage ergab schließlich, dass über 93% aller Gemeinden und Pfarrer die Agende ablehnten: nachdem 1817 die Union mit dem immer größeren Fortschritt der Religion weg vom „Eyfergeist“ des konfessionellen Zeitalters hin zur christlichen Menschheitsreligion begründet worden war, erschien die nun vorgelegte Messliturgie wie ein unerträglicher Rückschritt ins katholische Mittelalter.⁵³

III

Aus dem Versuch des Königs, gegen die überwiegend ablehnende öffentliche Meinung in Kirche, Wissenschaft und Staat die Agende allgemein in Preußen durchzusetzen, entwickelte sich der Agendenstreit, dessen weiterer Verlauf hier nicht Gegenstand sein soll.⁵⁴ Entscheidend ist für unsere Fragestellung vielmehr, warum der König überhaupt für eine derartige, vermeintlich katholisierende Messliturgie jene Einheit der Konfessionen aufs Spiel setzte, die durch die Kirchenunion von 1817 gerade erst geschaffen worden war. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir nach dem liturgischen Selbstverständnis der Agende von 1822 und ihres Schöpfers fragen. Dazu sind vier Texte zentral, die Agende selbst, ihre vom Hofprediger Rulemann Eylert verfasste und vom König redigierte Vorrede, sowie zwei Verteidigungsschriften die der König und Eylert 1827 bzw. 1830 verfassten.

Gegen den Vorwurf, die Agende sei ein katholisierender Rückschritt ins Mittelalter, hielten Eylert und der König wiederholt fest, die Agende enthalte nur, was Luther selbst in seiner Formula Missae von 1523 und seiner Deutschen Messe von 1526 gebilligt habe. Die nicht neue, sondern nur „erneuerte Kirchen-Agende“⁵⁵ sei nichts anderes als die Wiederherstellung der lutherischen Agenden und Kirchenordnungen der Reformationszeit. Bereits in der Vorrede zur Agende hatte dieses Argument eine gewisse Rolle gespielt,⁵⁶ und am 19. Januar 1822 versuchte der König,

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 61.

⁵² Vgl. ebd., 59.

⁵³ So die Mehrzahl der Voten, die in den Superintendenturen eingingen und im Kultusministerium gesammelt wurden, vgl. Neuser, Agende (wie Anm. 4), 150, und Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 74–79.

⁵⁴ Vgl. die Literaturangaben Anm. 3 und 4.

⁵⁵ [Friedrich Wilhelm III.], Luther in Beziehung auf die preußische Kirchenagende vom Jahre 1822, mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen [...], Berlin, Posen und Bromberg bei Ernst Siegfried Mittler, 1827, 34 und öfter.

⁵⁶ Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 170: „Die erlauchten Ahnen Seiner jetzt regierenden Königlichen Majestät, namentlich die Churfürsten Joachim II, Johann Georg, der Herzog Albrecht in Preußen usw., hatten in den Jahren 1540, 1572 und 1558 Kirchen-Ordnungen bekannt gemacht, welche nebst mehreren, die Kirche betreffenden Angelegenheiten, auch Liturgien enthielten [...]. Ueber den Wechsel der Zeit erhaben, sind diese herrlichen Liturgien auch jetzt noch so erbauend und erhebend, als sie es damals unsern frommen Vorfahren waren. [...] Von diesen Ansichten geleitet,

die Kritik seiner Domprediger, die sich weigerten, das neue Gottesdienstformular zu benutzen, explizit mit dem Hinweis zu entkräften, es sei „nichts darin aufgenommen, was nicht in den älteren evangelischen Kirchenordnungen enthalten wäre; sie ist bloß aus dem fast erloschenen Sinn für die Herstellung der seit der Reformation in der evangelischen Kirche des In- und Auslandes, zum Theil von den Reformatoren selbst, eingeführten liturgischen Formen [...] hervorgegangen, von angesehenen Geistlichen geprüft und, eben weil sie bloß das ehrwürdige Alte herstellt, bewährt gefunden [...]“. ⁵⁷ In dieselbe Richtung argumentierte der König auch in seiner 1827 anonym erschienenen Verteidigungsschrift für die Agende. Ihr Titel „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende“ war Programm: ⁵⁸ mit der Einführung einer evangelischen Messe sei er nur den Vorgaben des Reformators gefolgt: „Es handelt sich blos darum das Alte, Ehrwürdige und Bewährte, in der jetzigen, gänzlicher Willkür wiederum Preis gegebenen, Zeit auf eine etwas zusammengedängtere, ansprechendere Weise, dem Wesen des oben Ausgeführten unbeschadet, der Vergessenheit zu entziehen und ihm seine frühere Autorität wieder zu verschaffen.“ ⁵⁹

Der Verweis auf den vermeintlich lutherischen Charakter der Agende war jedoch ein äusserst zweischneidiges Argument. Denn zum einen gab der König die Agende damit der historischen und theologischen Sachkritik preis, die die Behauptung des Königs auch sogleich als unzutreffend widerlegte. ⁶⁰ Zum anderen aber bestätigte der

haben des Königs Majestät Sich bewogen gefunden, diese Agende, welche als eine verbesserte der bisher eingeführt gewesen anzuzeigen, auf die oben genannten Kirchen-Ordnungen gegründet [...] zum Gebrauche zu verordnen [...]“.

⁵⁷ Vgl. Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 59f.

⁵⁸ Wie Anm. 56; zu dieser Schrift ausführlich Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 352–357.

⁵⁹ Ebd., 38. In seinem letzten Lebensjahr versuchte der König noch nach fast zwanzig Jahren der Auseinandersetzung um die Agende, ihre liturgische Orthodoxie mit der romantischen Geschichte zu belegen, er habe seinerzeit „in einer Landkirche die fast unbekannt gewordenen Agenden meiner Regierungsvorfahren wieder aufgefunden]. Das Schriftgemäße, das Altertümliche und Ehrwürdige derselben sowie die sie begleitende Autorität der Reformatoren schienen mir ganz geeignet, die wechselnden liturgischen Ansichten und Vorschläge der neuesten Zeit zu überwiegen. In dem Geiste jener älteren, wahrhaft evangelischen Agenden, zum Teil aus ihnen wörtlich entnommen, entstand die erneuerte Agende, von mir selbst aufgesetzt, nachher von würdigen Geistlichen geprüft.“ Zitiert nach Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 55.

⁶⁰ Der seinerzeit beste Kenner der Brandenburgischen Liturgiegeschichte, der Danziger Militärpfarrer Johann Ludwig Funck, wies 1822–24 denn auch in mehreren Schriften nach, dass die Agende liturgisch keineswegs als bloße Wiederherstellung des lutherischen Gottesdienstes gelten konnte und sich zu Unrecht auf die in ihrer Vorrede angeführten Brandenburgischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts berief. Grundlegend zu Funck noch immer Johann Ägidius Ludwig Funck, weil. Dr. theol. und Pastor an St. Marien zu Lübeck: Mittheilungen aus seinem Leben, von Dr. M. Funck, 2 Theile, Gotha 1873/1884; zur liturgischen Arbeit ebd., Theil 1, 197f. Vgl. dazu auch Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 161f.; die ebd. 483, aufgeführten Schriften Funcks müssen noch ergänzt werden durch eine anonyme Schrift Funcks, Über die Katholische Richtung der Kirchenagende für die Hof- und Dom-Kirche zu Berlin vom Jahr 1822, Bedenken evangelischer Christen, Leipzig 1826. Von theologischer Seite kritisierte 1827 F.D.E Schleiermacher, Gespräch zweier selbst überlegender Christen [...], in: Schleiermacher Gesamtausgabe (wie Anm. 29), 381–472, dass der (ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannte) Verfasser der Schrift „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende“ die theologischen Grundlagen von Luthers liturgischen Schriften nicht verstanden habe: was Luther im Gottesdienst aus Gründen der Schonung der Schwachen und nur für eine Übergangszeit als *tolerierbar* hingestellt habe, habe der Verfasser entgegen eigentlich evangelischer Freiheit als

König mit seinem Verweis auf Luther implizit die Vermutung, dass die Agenda – wie fehlerhaft auch immer – in der Tat als Repristination der lutherischen Messe der Reformationszeit gemeint war. Damit aber durchkreuzte er scheinbar selbst seine bisherige Unionspolitik,⁶¹ und es stellt sich uns verschärft die Frage, warum er in Fragen der Union überkonfessionell, in Fragen der Agenda aber angeblich neokonfessionell dachte. In einem ersten Schritt soll daher zunächst ein Blick darauf geworfen werden, wie und mit welchem Ziel die Agenda ihre reformationszeitlichen Vorlagen aufnahm und umformte (IV), um dann die Frage nach dem liturgischen Selbstverständnis der Agenda zu stellen (V).

IV

In der Tat hatte sich der König beim Aufbau seiner Liturgie an den Konzepten reformationszeitlicher Mess- und Kirchenordnungen orientiert,⁶² doch zeigt bereits

Gesetz verstanden. In solchem fehlgeleiteten Traditionsverständnis zeige sich die historische und theologische Stümperhaftigkeit der neuen Agenda. Von wieder ganz anderer Seite wurde der vermeintlich unlutherische Charakter der Agenda durch die Alt-Lutheraner kritisiert.

⁶¹ In seiner Verteidigungsschrift (wie Anm. 55) ist das Dilemma besonders gut zu erkennen: gegen den Verdacht des Katholisierens verweist der König auf die lutherische Tradition, gegen die Einwände der Reformierten kann er diese dann nur noch auffordern, „daß selbst viele der ärgsten Widersacher der Agenda haben zugeben müssen, dieselbe enthalte nichts, was Anti-evangelisch zu nennen wäre; daß dies daher wohl ein sehr zureichender Grund seyn könnte, die Evangelisch-Reformierten zu bewegen, ihre bisherigen verschiedenartigen Formulare der gewünschten Gleichförmigkeit zum Opfer zu bringen“ (44). Gegen die reformierte Kritik betonte der König deshalb, die Agenda sei weder lutherisch noch reformiert, sondern könne und müsse als allgemein „evangelisch“ verstanden werden (vgl. ebd.). Was der König unter einem allgemein-evangelischen Christentum verstand, läßt sich jedoch (mit einiger Vorsicht) aus Eylerts Biographie des Königs entnehmen. Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 4, 17f., legt dem König Worte in den Mund, die ihn als Vertreter eines emotional gefärbten Gesinnungschristentums erscheinen lassen: „Alles kommt hiebei auf die Gesinnung an. Nicht immer ist diese ein Product der Erkenntnis. Zwar je heller, bestimmter und umfassender der Erkenntnis ist, um so besser und fruchtbringender ist auch die Gesinnung [...]. [U]nd gewiss hat die sittliche Natur, die ihren Sitz im Herzen hat, ihre eigenen, vom Verstande unabhängigen Rechte und Gesetze. [...] Die intellectuelle Kraft reißt sich los von der sittlichen und den Einsprüchen des Gewissens, das, immer zurückgewiesen, endlich verhärtet und verstockt.“ [19f.]: „Der wahre christliche Glaube, welcher mit Frömmigkeit Ein und Dasselbe wirkt, ist tolerant; der Confessionsgeist überall, auch in der protestantischen Kirche, intolerant. [...] In diesem [sc. dem Christentum, A.] kommt es nicht so sehr auf das Dogma des Systems, als vielmehr auf den Glauben an, der in der Liebe tätig ist; diese Liebe ist die herrschende Gesinnung, die aber die Färbung der jedesmaligen Zeit trägt und die man das öffentliche Gewissen nennt. Diese fortgehende Gesinnung macht, als das Facit des Lebens, den Werth, den inneren Gehalt des Menschen aus. Je näher dieselbe dem Christentum ist, desto christlicher ist er [...]“ Vgl. dazu auch insgesamt Wendland, Religiosität (wie Anm. 3), 80–99; zum Verhältnis von „evangelisch“ und „christlich“ um 1820 vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 202, Anm. 158.

⁶² Es kann hier leider keine vollständige Analyse der Texte und Ordnungen gegeben werden, die in die Formulierung der Agenda eingeflossen sind. So wichtig dies wäre, um vor allem den persönlichen Anteil des Königs genauer bestimmen zu können, muss dies einer weiteren Studie überlassen bleiben. Die wichtigsten Quellen zählt der König, Luther (wie Anm. 55), 32, selbst auf. Als wichtige Ergänzung ist heranzuziehen die Tabelle über die Liturgien verschiedener reformationszeitlicher Gottesdienstordnungen, die der König für sich anfertigte, vgl. GStA PK, Rep. 93, B VIII 14, Beilage 2 (leicht verändert abgedruckt bei Wangemann, Cabinets-Politik (wie Anm. 3), 110–111.

ein kurzer Blick in die Agende, dass es hier keineswegs um die theologische oder liturgische Repristination von Luthers historischen liturgischen Formularen ging: erstens war, wie gesehen, der (von Luther selbst nicht angetastete⁶³) Aufbau der Messe in der Agende grundsätzlich verändert worden; zweitens hatte der König den Großteil der liturgischen Formeln und Gebete gar nicht Entwürfen Luthers entnommen, sondern aus unterschiedlichen und keineswegs nur streng lutherischen⁶⁴ Texten und Traditionen ein *mixtum compositum* zusammengesetzt, das in dieser Form keine Historizität beanspruchen konnte;⁶⁵ und drittens hatte der König diese verschiedenen Quellen einer grundlegenden literarischen und theologischen Überarbeitung unterzogen, in der alles sprachlich und theologisch Reformationszeitliche zugunsten einer abstrakten, ästhetisch geglätteten Emotionalität getilgt war. Theologische Sachverhalte wurden nicht im historischen Wortlaut geboten, sondern in einer milden, jeden Anstoß meidenden literarischen Hochsprache, die streng genommen nur eine Simulation des historischen Sprachduktus darstellt.

Schauen wir uns etwa Abendmahlsvermahnung⁶⁶ und Postcommuniogebet⁶⁷ der Agende an, wird dies besonders deutlich. Die Vorlagen für beide Gebete hatte der König der Messordnung der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung entnommen.⁶⁸ So fällt sofort die Entschärfung der konkreten Abendmahlsterminologie ins Auge: aus dem lutherischen „abentmal [...] darin er uns sein flaisch zu einer speis und sein blut zu einem trank gegeben“⁶⁹ wird jeder sinnlichen Anschauung bar ein reformiertes „Gedächtnißmahl“,⁷⁰ Fleisch und Blut⁷¹ werden sprachlich umständlich und theologisch uneindeutig zur „Gnade, deren wir durch den Genuß deines heiligen Abendmahls theilhaftig geworden sind“.⁷² Der abstrahierenden Sprache entspricht dabei eine Tendenz zur religiösen Unanschaulichkeit – ja diese Unanschaulichkeit der theologischen Begriffe wird schließlich als Programm der Agende erkennbar,

⁶³ Abgesehen selbstverständlich von der Streichung des Canon Missae; vgl. dazu Frieder Schulz, Luthers liturgische Reformen. Kontinuität und Innovation, in: ALW 25. 1983, 249–273.

⁶⁴ In der Vorrede berief sich der König auf die Kirchenordnung Joachims II. von Brandenburg von 1540 (vgl. Anm. 56) und damit ausgerechnet auf jene Ordnung, die Luther wegen ihren katholisierenden Charakters mit galligem Humor gerade noch toleriert hatte (vgl. WABr 8, 620–626); vgl. dazu Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 76; zum historischen Hintergrund vgl. Bernd Moeller, Luthers Stellung zur Reformation in deutschen Territorien und Städten außerhalb der sächsischen Herrschaften, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. von Helmar Junghans, Göttingen 1983, 573–589, ebd. 583–585.

⁶⁵ Es finden sich Teile aus der Sächsischen Agende von 1577 und aus der Sammlung Preußischer Kirchengebete von 1741, der überwiegende Teil aber war der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 entnommen.

⁶⁶ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180f.

⁶⁷ Ebd., 184f.

⁶⁸ Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen, Bd. XI, Tübingen 1961, 195. Bequem greifbar aber auch in Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 96–102.

⁶⁹ Sehling, ebd., 195f.

⁷⁰ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180.

⁷¹ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 198f.

⁷² Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 184.

wenn sie nicht mehr nur von „Gnade“, sondern wiederholt von der „unaussprechlichen Gnade“⁷³ spricht.⁷⁴

Wie eindeutige lehrhafte Aussagen meidet die neue Liturgie auch jede drastische Form von Bildlichkeit, jede extreme Form von Emotionalität: wie der Gläubige in sich nicht mehr „allerlei greulich sünde und den tod“⁷⁵ findet, sondern sich nur „schuldig erkennen“⁷⁶ muss, „fürchtet“ er auch nicht mehr „Gottes zorn“ oder ist „nach der gerechtigkeit hungerig und dürstig“⁷⁷, sondern „begehrt“ ganz allgemein „die Erlösung“.⁷⁸ Aus „brünstiger Liebe“⁷⁹ wird die „brüderliche Liebe“⁸⁰, die nicht „uns“, der christlichen Gemeinde, gilt, sondern ins Universelle ausgeweitet wird zu einer „Liebe gegen alle Menschen“.⁸¹

Von der Hand des Königs hat sich ein Aufsatz über die Agenda aus dem Jahr 1823 erhalten, der einen recht genauen Einblick in den Sinn und Zweck dieser Umarbeitung bietet.⁸² Hier verknüpft der König die einzelnen Teile der Liturgie erstaunlich funktionalistisch mit bestimmten Gefühlen, die durch sie hervorgerufen werden sollen: demnach sollen sie primär eine gleichbleibend ruhig-passive Stimmung stiller Versenkung und frommer Erbauung evozieren.⁸³ Diese aber schien nur erreicht werden zu können, wenn aus der Liturgie alles eigentlich historisch Fremde, sprachlich und theologisch Anstößige, Drastische oder Konkrete beseitigt wurde. Damit wird deutlich, dass die religiöse Dignität der Agenda nach Einschätzung des Königs offenbar weniger, wie behauptet, auf ihrer historischen *Authentizität* als auf der emotionalen Wirkung einer bestimmten, ihr im Nachhinein verliehenen *Ästhetik* beruhte.

V

Ganz offensichtlich war die Liturgie des Königs weit davon entfernt, nur eine neokonfessionelle Repristination reformationszeitlicher Agenden zu sein. Doch gerade das Argument, das der König vorbrachte, um seine Agenda vom Verdacht des

⁷³ Ebd., 181.

⁷⁴ In seinen Gesprächen mit Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 27, hat sich der König zur „tieferen“ lutherischen Abendmahlslehre bekannt, die aber zu körperlich gedacht sei und deshalb abgeschwächt werden müsse.

⁷⁵ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 196.

⁷⁶ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 181.

⁷⁷ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 196.

⁷⁸ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180.

⁷⁹ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 198.

⁸⁰ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 185.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. Anm. 44.

⁸³ Vgl. ebd., fol 3r, Anm. *, von der Hand des Königs; das Gloria etwa soll „das Gefühl unserer tiefsten Ehrerbietung und Ehrfurcht“ (fol. 3v) wecken. Mit Praefation und Sanctus, die zur Predigt überleiten, so der König, endet interessanterweise insgesamt „der Teil der Liturgie, in welcher es sich ausschließlich um das Geistige, das ist, um das Heil unserer Seelen handelt“ (fol. 6v). Diese Aussage ist insofern bezeichnend, als der Predigt damit endgültig jede eigene religiöse Bedeutung aberkannt wird und der nun folgende Teil des Abendmahls offensichtlich als eine rituelle Vergegenwärtigung Gottes selbst gedacht werden sollte.

Katholisierens zu befreien, begründete ihren neokonfessionalistischen Ruf, den sie bei ihren Gegnern und in der Forschung nicht mehr los werden sollte.⁸⁴ Was den Kritikern der Agenda entging, ist die Tatsache, dass der wiederholte Verweis auf Luther und die Liturgie der Reformationszeit sowohl in der Vorrede der Agenda als auch in Schriften des Königs, Eylerts und anderer ihrer Befürworter stets in einen Argumentationszusammenhang eingebettet war, der eine ganz andere Lesart als die neokonfessionelle nahelegte.

Bereits in der von Eylert verfassten und vom König revidierten Vorrede der Agenda findet sich das in diesem Kontext eigentümliche Argument, die in den Brandenburgischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts enthaltenen Liturgien seien „gegründet auf die uralten Formen der christlichen Kirche und durch die Reformation geläutert [...]“. ⁸⁵ Dass hier der Blick nicht primär auf die Reformation, sondern offenbar (durch die Reformation hindurch) auf die christliche Antike gelenkt werden soll, zeigt die Formulierung, diese Liturgien trügen „[d]ie ewigen Wahrheiten des Christentums in Verbindung mit den eigenen Worten der heiligen Schrift in *edler Einfalt und kraftvoller Kürze*“ vor.⁸⁶ Was wie eine eigenwillige Rezeption der berühmten Winckelmannschen Formel wirkt, mit der dieser Wert und künstlerische Eigenart antiker Bildhauerkunst beschrieb,⁸⁷ verdankt sich wohl einem zeitgenössischen Standardwerk zur Liturgiegeschichte der Reformationszeit:⁸⁸ bereits 1818 hatte Johann Ludwig Funck in seinem als Antwort auf die Agenda von 1816 verfassten Buch über „Geist und Form des von D. Martin Luther angeordneten Cultus aus dessen Schriften dargestellt“ die altchristliche Liturgie mit einem antiken Kunstwerk gleichgesetzt, das durch die Reformen Luthers in seinen ursprünglichen Zustand edler Einfalt zurückversetzt worden sei.⁸⁹ Die leitende liturgiegeschichtliche

⁸⁴ So die Meinung der Forschung, vgl. die Angaben in Anm. 3 und 4.

⁸⁵ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 170.

⁸⁶ Ebd. Kursivierung von A.S.

⁸⁷ Vgl. Johann Joachim Winckelmann, Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, hg. von Ludwig Uhlig, Stuttgart 1995, 20.

⁸⁸ Eine Darstellung zur Geschichte der evangelischen Liturgiewissenschaft um 1810 fehlt nach wie vor. Einen ersten Überblick bietet Graff, Geschichte (wie Anm. 37), II 1–61; Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 90–93; gründlich erstmals Alfred Ehrensperger, Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung 1770–1815, Zürich 1971, auf ihm aufbauend Niebergall, Agenda (wie Anm. 6), 1–91. Zur katholischen Liturgiegeschichte der Zeit vgl. Anton L. Mayer, Liturgie, Romantik und Restauration, in: ALW 10. 1931, 77–141.

⁸⁹ Johann Ludwig Funck, Geist und Form des von D. Martin Luther angeordneten Cultus aus dessen Schriften dargestellt, Berlin 1818, IV (Kursivierung von A. S.): „Er brach mit meisterlicher Kühnheit und Einsicht, wie an einem riesenhaften Gebäu des Alterthums, alle die kleinlichen Uebertünchungen, Beputzungen und Anfügungen ab, die die spätere Zeit mit frevelhaftem Dünkel daran gewagt hatte, und wenn er gleich nicht, seinem Wunsche gemäß, das Meisterwerk in der ursprünglichen *edlen Einfalt* darstellen konnte, weil die Schülerhände zu viel daran verpfuscht hatten: so räumte er doch genug auf, um die einfache Größe des Werkes dem kenntnisvollen Beschauer bemerkbar zu machen.“ Die Rezeption des Funckschen Buches zu diesem frühen Zeitpunkt (vor 1822) erhärtet Überlegungen von Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 161, der bestätigt, dass Witzleben, des Königs Adjutant, bereits im April 1821 Funcks Buch kannte und der deshalb m. E. zurecht Berichte bezweifelt, die die erste Bekanntschaft des Königs mit dem Buch ins Jahr 1823 verlegen. – Der Zeitpunkt der Schrift Funcks und die entsprechende Formulierung lassen an eine Bezugnahme auf die internationale Affäre der Elgin-Marbles denken, die Figuren des Parthenon-

Vorstellung war dabei, Luther habe durch die Reinigung der katholischen Messe dem Christentum die ursprüngliche, altkirchliche Form des Gottesdienstes zurückgegeben. Mit Funck, dessen Buch seriöse zeitgenössische Forschung darstellte, ging auch die Vorrede der Agende offensichtlich davon aus, in den reformationszeitlichen Liturgien nicht weniger als die wiederhergestellten, gereinigten Anfänge des antiken christlichen Kultus vor sich zu haben.⁹⁰

In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass bereits die 1814 einberufene Kommission zur Neuordnung der Liturgie in ihrer Antwort auf Schleiermachers „Glückwünschungsschreiben“ als Ziel der Reform die Wiederherstellung „der Einfach[.] Reinheit und Würde der apostolischen Zeit“⁹¹ genannt hatte. Auch wenn sich im Nachlass des Königs dazu keine direkten Aufzeichnungen erhalten haben,⁹² so lässt sich doch zeigen, dass der König in der Tat auch selbst dieser Vorstellung von der historischen Identität der reformationszeitlichen und der altkirchlichen Liturgien anhing. Bereits Anfang 1823 erschien aus der Feder des Nordgermerslebener Pastors Behrends eine Verteidigungsschrift zur Agende.⁹³ Bezeichnenderweise verteidigte der Autor die Agende vor allem mit dem Argument, sie entspreche in Aufbau und Form ganz den altchristlichen Agenden. Diese hätten sich in den „Constitutiones

Frieses, die Lord Elgin 1803–1812 nach England brachte und die 1816 nach eingehender öffentlicher Debatte vom Parlament gekauft und im „gereinigten“ Zustand im British Museum aufgestellt wurden. Vg. dazu Dorothy King, *The Elgin-Marbles*, London 2006; zur Frage des klassizistischen Restaurierung antiker Statuen vgl.: Bunte Götter. Die Farbigkeit antiker Skulptur. Eine Ausstellung des Museums für Kunst und Gewerbe in Zusammenarbeit mit den staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek München, hg. von Vinzenz Brinkmann und Raimund Wünsche, Hamburg 42007.

⁹⁰ Auch wenn die entsprechende Formulierung in der Vorrede wohl eher auf Eylert zurückgehen dürfte als auf den König, vgl. die ähnlich lautenden Formulierungen in Eylert, *Charakter-Züge* (wie Anm. 2), Bd. 4, 34f.: „Ich aber [Eylert, A. S.] fuhr fort: ‚Unstreitig hat Luther nichts anderes gewollt und gethan, als die ursprüngliche reine christliche Religion wiederherzustellen. Er reinigte sie von dem Schutte menschlicher willkürlicher Satzungen, womit sie überschüttet war [...]‘ Ebd., Bd. 3, 301f., fasst Eylert die Entwicklung des christlichen Kultes ganz im Sinne des Funckschen Werkes zusammen: ‚Die christliche Kirche hat in ihrem ersten Entstehen, wie sie sich zu sammeln und zu bilden anfang, voll edler Einfach schon im apostolischen Zeitalter sie [eine gewisse Liturgie, A. S.] gehabt und sie ist der Grundtypus für alle Zeiten geworden. Auf diesem Grunde ist auch fortgebaut; aber auch neben demselben. Die katholische Kirche hat, als sie eine römische wurde, einen Pabst erhielt, und mit ihm das Prinzip der Hierarchie in sich aufnahm, viele heterogene Zusätze gemacht. Ganz unverkennbar ist der pomphafte Cultus der heidnischen Kirche in den einfachen der christlichen gekommen [...]. Der geistreiche, kräftige Luther reinigte sie [die Kirche A. S.] von allen menschlichen Zusätzen und führte sie zu ihrer ursprünglichen Lauterkeit zurück.‘ Die Biographie des Königs erschien allerdings erst 1844 und kann deshalb nur bedingt zur Deutung des Selbstverständnisses der Agende von 1822 herangezogen werden.

⁹¹ [F.G. Sack], Antwort auf die unter dem Titel: „Glückwünschungsschreiben an die Mitglieder der zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission“ erschienene Schrift, Berlin 1814, 9. Der hessische Konsistorialrat Georg Conrad Horst, *Mysteriosophie, oder über die Veredelung des protestantischen Gottesdienstes* [...], Frankfurt am Main 1817, interpretierte, ebd., 12, dies ganz direkt als „Zurückführung auf die Einfachheit des christlichen Alterthums“.

⁹² Von Eylert, *Charakter-Züge* (wie Anm. 2), Bd. 3, 335, wird ihm die programmatische Äußerung zugeschrieben, „das Christentum und die christliche Kirche sei eine historische Tatsache, und wie sie durch die Reformation geworden, gestalte sie sich als die ursprünglich alte.“

⁹³ Peter Wilhelm Behrends, *Ueber den Ursprung, den Inhalt und die allgemeine Einführung der Neuen Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin. Von einem Prediger im Magedburgischen*, Magdeburg 1823.

Apostolicae“ des 6. Jahrhunderts erhalten, die den „Urquell aller christlichen Liturgien“ darstellten: „aus ihm ist des großen Reformators Dr. M. Luther teutsche Messe i. J. 1520, und aus ihm sind die Liturgien der Englischen, Dänischen und Schwedischen Kirche genommen: und zu ihm führet uns jetzt, nach einem mehrjährigen, wahrhaft anarchischen Zustande unserer deutschen Liturgik, die Berliner Agende wohlthätig zurück.“⁹⁴ Gerade weil sie nichts anderes sei als die Wiederherstellung des altchristlichen Gottesdienstes, wie er vor der Einführung des „Meß-Canons“ durch Gregor den Großen gefeiert worden sei,⁹⁵ könne sie von niemanden für unevangelisch, katholisierend oder calvinistisch gehalten werden. Diese ‚altchristliche‘ Interpretation der Agende entsprach offensichtlich ganz der Intention des Königs, denn bereits kurz nach Erscheinen der Schrift ordnete er „die allgemeine Verbreitung derselben unter der evangelischen Geistlichkeit in der Monarchie“ an und bezahlte eine bald darauf nötig werdende zweite Auflage aus Mitteln der königlichen Kasse.⁹⁶ In dieser Perspektive liest sich die Berufung des Königs auf Luther in seiner eigenen, wenige Jahre später erschienenen Verteidigungsschrift dann in der Tat als Plädoyer für ein christliches Altertum:⁹⁷

„Sind nun diese Formen und Gebräuche in der That schon vorhanden, schreiben sie sich aus dem christlichen Alterthume her (wie dies von vielen wenigstens nachgewiesen werden kann, die schon seit Jahrhunderten, vielleicht schon seit einem Jahrtausend, ja einige wohl schon seit den ersten Jahrhunderten des Christentums im Gebrauch gewesen und geblieben sind): so gebührt diesen gewiß allezeit der Vorzug, sobald sie rein christlich geblieben sind. Und daß sie es geblieben, dafür bürgt uns wohl das Urtheil unsers sonst so unbeugsamen Luthers [...].“⁹⁸

Damit aber beanspruchte der König implizit, die von ihm selbst aus verschiedenen Kirchenordnungen der Reformationszeit zusammengestellte Liturgie sei „auf eine etwas zusammengedrängtere, ansprechendere Weise“⁹⁹ – analog den antiken Kunst- und Bauwerken – eine Art ‚Restaurierung‘ der altchristlichen Liturgie. Offen ausgesprochen wurde dieser Anspruch schließlich in der drei Jahre später erschienenen Verteidigungsschrift Eylerts für die Agende „Ueber den Werth und die Wirkung der

⁹⁴ Ebd., 23.

⁹⁵ Vgl. ebd., 33.

⁹⁶ Vgl. die entsprechende Kabinettsorder vom 6. April 1823; GStA PK, Rep. 92, B VIII,6, I. Theil, fol. 27r.

⁹⁷ Explizit als authentisch überliefert Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 311, die folgende Äußerung des Königs: „Das Christentum ist eine historische Tatsache, ebenso die Reformation, diese ist aus jenem hervorgegangen. Die Gegenwart begreift man nur aus der Vergangenheit, Beides hängt zusammen, wie Ursache und Wirkung. Wenn man die reine Lehre Christi und das apostolische Zeitalter nicht kennt, kennt man auch Luther und seine Werke nicht. Das was die Römische Kirche Heterogenes hinzugesetzt und hierarchisch in die Kirche eingeführt, hat er ausmerzen, und das Ursprüngliche wiedergeben wollen. Auf diesem Terrain, wie soll ich sagen, in dieser Welt von Ideen, Gefühlen und Gebräuchen, muß man zu Hause sein, wenn man an der Kirche Christi, wie sie durch die Reformation geworden, bauen, und ein antik-christliches Element [!] in dieselbe bringen will.“

⁹⁸ Vgl. [Friedrich Wilhelm III.], Luther (wie Anm. 55), 36.

⁹⁹ Ebd., 38.

für evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Staaten bestimmten Liturgie und Agende“.¹⁰⁰

In dieser Perspektive wird verständlich, warum der König, dessen Unionspläne so begeistert aufgenommen worden waren, der Kritik an der Agende verständnislos gegenüberstehen musste.¹⁰¹ In seiner Perspektive konnte die Agende als Wiederherstellung der reformationszeitlichen Liturgie nichts anderes bedeuten als die Rückkehr zur antiken d. h. *vorkonfessionellen* Form des allgemeinen evangelischen und christlichen Gottesdienstes. Gerade deshalb, so die Logik des Königs, mußte die Kirchen-agende für alle Konfessionen gleichermaßen annehmbar sein. Bereits Behrends hatte in seiner vom König höchstpersönlich geförderten Schrift behauptet:

„In dieser Liturgie findet nicht nur der evangelische Schwede und Engländer sich wieder, in ihr siehet auch der katholische und griechische Christ die schriftgemäßen Urbestandtheile seines Cultus, ja der Armenier und Kopte, und selbst Abyssinier würden nicht fremdartig sie achten. Somit ist sie denn ganz geeignet, die in Partheien getrennten Christen nicht etwa nur noch weiter zu zerspalten, sondern sie vielmehr, im Geiste der Wahrheit mit dem Bande der Liebe, immer mehr zu vereinen.“¹⁰²

¹⁰⁰ Eylert, Werth (wie Anm. 10). Auch diese Schrift zeigt von Beginn an eine eigentümliche Verschränkung von antikischer und die reformationsgeschichtlicher Perspektive: aus Anlaß des Augustana-Jubiläums verfasste Eylert eine Schrift, die die Identität der Agende mit den altkirchlichen Liturgien beweisen sollte: „Die Abänderung welche mit der Liturgie vorgenommen, gründet sich auf den Grundtypus der ältesten christlichen Kirche, da noch an keine römische gedacht wurde, und ist in dieser ihrer Form so einfach und erhaben, so ansprechend und erhebend, daß sie überall, wo sie eingeführt ist und würdig gehalten wird, einen tiefen, Andacht erweckenden Eindruck macht und wahre Erbauung stiftet.“ Ebd., 147. Wie Funck, Geist (wie Anm. 89), IV, beschreibt auch Eylert „Werth und Wirkung der Agende“ mit dem ästhetisierenden Vokabular des „kenntnisvollen Beschauers“: „Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft fließen in der Seele, so sie betet, zusammen, und sie findet in dieser Verschmelzung allein das Ewige, nach dem sie dürstet. Dieß Ewige und Bleibende, welches alle momentane, wechselnde, subjective Erscheinungen der Zeit tief unter sich läßt und hält, ist und muß deshalb sein, der hervorstehende und beherrschende Charakter jede gemeinschaftlichen, öffentlichen christlichen Erbauung. Darum spricht nur das Antike sie an, darum ist der Andacht das Moderne, welches sich noch nicht bewährt hat, das heute erscheint und morgen schon wieder spurlos verschwinden kann, zuwider. Dieß Erfordernis liegt in jedem religiösen Gemüthe so tief, daß es selbst bei dem Eindrucke sich geltend macht, welchen Kirchen, als Gebäude, erregen. ‚Man baue‘, sagt irgendwo ein geistreicher Schriftsteller, ‚noch so zierliche, helle Tempel, im neuen Style, immer wird sich das christliche Volk, wie der Gebildete in ihm, nach den uralten Kirchen zurücksehen; in jene alten bemoosten Gebäude, erfüllt mit ganzen Geschlechtern der Verstorbenen, und den Geistern seiner Väter. Eine Kirche wird nur ehrwürdig, wenn sich die ganze Geschichte der Vergangenheit an ihre durch Jahrhunderte ergrauten Gewölbe heftet. In einer Kirche, die man erbauen sah, dessen Thürme und Altäre unter unseren Augen sich bildeten, ist nichts, was uns ergreift. Ihr Ursprung, und das, was damit zusammenhängt, muß sich in der Vorzeit verlieren. Und gerade so verhält es sich in derselben Sympathie mit dem, was in der Kirche geschieht. [...] Nur auf den Fittigen des Ewigen und Ursprünglichen kann sich der Geist zum Ewigen erheben, nur in dem, was da war, was da ist und was da sein wird, findet er einen festen Anhalt und Ruhepunkt. An dieser Urquelle ist unsere Liturgie und Agende entsprungen, und darum wirkt sie so tief und dauernd auf Alle Erbauung suchenden Gemüther der hiesigen Gemeine. Biblisch und altkirchlich [!] ist sie in ihrer Form.“ Vgl. Eylert, Werth (wie Anm. 10), 16f.; vgl. auch die Aussagen des Königs in ders., Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 3, 341.

¹⁰¹ Vgl. dazu Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 216–223.

¹⁰² Peter Wilhelm Behrends, Ueber den Ursprung, den Inhalt und die allgemeine Einführung der Neuen Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin [...], Magdeburg ²1823, 37.

Nur in dieser Perspektive leuchtet es auch ein, dass im Jahre 1821, noch vor ihrer Veröffentlichung, am Berliner Hof zumindest kurzzeitig die Meinung vertreten wurde, die neue Agende werde auch die Beziehungen zur katholischen Kirche allgemein und zum Vatikan im besonderen verbessern.¹⁰³ Der persönliche Adjutant des Königs, Job von Witzleben,¹⁰⁴ äusserte im April 1821, die zukünftige Agende befördere „die Vereinigung der evangelischen Kirche mit der katholischen“, die Bekenntnisse dieser beiden Kirchen stimmten in ihren wesentlichen Sätzen überein und wichen nur in Nebendingen voneinander ab.¹⁰⁵ Formale Reunionsverhandlungen mit der katholischen Kirche sind im Umkreis des erklärten Katholikenverächters Friedrich Wilhelm III. kaum denkbar,¹⁰⁶ doch waren erst am 20. März die überaus langwierigen Verhandlungen zwischen Preußen und dem Vatikan bezüglich der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ erfolgreich zuendegebracht worden.¹⁰⁷ Die Protokolle und Instruktionen des preußischen Hofes lassen nicht erkennen, dass die Vereinbarung zwischen Preußen und dem Vatikan mehr sein sollte, als eine staatsrechtliche Regelung, doch es mag sein, dass die gütliche Beilegung des Streites bei dem – zu diesem Zeitpunkt mit der Erarbeitung seiner neuen Agende beschäftigten – König die etwas entlegene Hoffnung erweckte, durch die Einführung einer vorkonfessionellen altkirchlichen Gottesdienstliturgie könne ein Beitritt auch der katholischen Bürger Preußens zur Union möglich werden.¹⁰⁸

In der Perspektive, die Agende als historische Rekonstruktion eines wie auch immer verstandenen vorkonfessionellen christlichen Altertums aufzufassen, war die Kirchenagende ihrem Selbstverständnis nach nicht die Infragestellung, sondern die logische Fortsetzung der Kirchenunion. Dieser Ansatz geriet im Agendenstreit jedoch aus dem Blickfeld, spätestens nachdem der König sich 1827 gezwungen sah, sich gegen den Vorwurf vermeintlich katholisierender Tendenzen explizit auf

¹⁰³ Vgl. ebd., 162f.

¹⁰⁴ Witzleben hatte maßgeblich Anteil an der musikalischen Ausgestaltung der Liturgie, vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 121–124.

¹⁰⁵ Zitiert nach Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 162.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 484.

¹⁰⁷ Vgl. Franciscus Hanus, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1954, 168–188, und Max Bierbaum, Vorverhandlungen zur Bulle ‚De salute animarum‘. Ein Beitrag zur römisch-preußischen Kirchenpolitik auf Grund unveröffentlichter vatikanischer Archivalien, Paderborn 1927. Neuerdings auch Golo Maurer, Preußen am Tarpejischen Felsen – Chronik eines absehbaren Sturzes. Die Geschichte des Deutschen Kapitols in Rom 1817–1918, Regensburg 2005.

¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang ist die Kabinettsorder vom 13. Juni 1815 bezeichnend, in der der König die Aufstellung von Kruzifixen mit der Begründung fordert: „Den Erlöser am Kreutz bekennen alle drei [!] christlichen Confessionen und es kann also kein passenderes Symbol auf den Altären einer jeder derselben aufgestellt werden, als das Bild des Erlösers am Kreutz. Anstoß bei den Gemeinden kann und wird es jetzt nicht mehr geben, und lehrt die Erfahrung, daß diese Besorgnis der geistlichen Commission ganz ungegründet ist“ (GStA PK, Rep. 92, B VIII, 6, I. Theil Nr. 2, fol. 6r). In diese Richtung wird auch zu verstehen sein, dass der König gleichbleibend vom „priesterlichen Ornat“ der protestantischen Pfarrer sprechen konnte (vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 210). Eine genauere Untersuchung der Verbindung beider Ereignisse und insbesondere der Rolle der preußischen Gesandten Niebuhr und Bunsen bei den Verhandlungen und der Agende steht noch aus. Zur Vorgeschichte katholisch-protestantischer Unionsbestrebungen vgl. Christopher Spehr, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005.

die Rechtgläubigkeit des deutschen Reformators zu berufen.¹⁰⁹ Das leistete, wohl auch unter dem Eindruck restaurativer und nationaler Lutherbegeisterung,¹¹⁰ jener dezidiert neokonfessionellen Lesart der Agenda Vorschub, die in der Forschung die These vom Gegensatz zwischen Kirchenunion und Agenda begründete. Dabei ist es für das Verständnis des Agendenstreits essentiell, dass dem König (selbst von den erbittertsten Gegnern der Agenda) gar nicht die Gleichsetzung der von Luther gereinigten deutschen Messe mit der Liturgie der Alten Kirche angekreidet wurde, sondern nur die sachwidrige Identifizierung der Preußischen Kirchenagenda mit der Messliturgie Luthers.

VI

In dieser „antikisierenden“ Deutungsperspektive läßt sich die Agenda nicht nur als Ergänzung der Kirchenunion plausibel machen; beide, Agenda und Union, lassen sich selbst wiederum als Bestandteil eines noch umfassenderen, ästhetisch-religiösen Reformprogramms „Christlicher Klassik“¹¹¹ plausibel machen, das der König seit 1814 verfolgte. Dieses Programm, das auch von der kunsthistorischen Forschung erst in Grundzügen erforscht worden ist, kann hier nur skizziert werden.¹¹² Besonders signifikant zeigt sich die Verbindung von antikisierender Agendenreform und reli-

¹⁰⁹ Vgl. [Friedrich Wilhelm III.], Luther (wie Anm. 55), 35.

¹¹⁰ Grundsätzlich noch immer Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Gießen 1907 (vor allem 44–72 und darin 56f.). Vgl. auch neuerdings Stefan Laube (Hg.), Lutherinszenierung und Luthererinnerung, Leipzig 2002. Zur nationalen Lutherrezeption unter Friedrich Wilhelm III. vgl. H.-H. Brandhorst, Lutherrezeption und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs, Göttingen 1981, und Johannes Burkhardt, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Dieter Düding u. a. (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg, Reinbek bei Hamburg 1988, 212–236; speziell zum Reformationsjubiläum 1817 vgl. Rainer Fuhrmann, Das Reformationsjubiläum 1817. Martin Luther und die Reformation im Urteil der protestantischen Festpredigten des Jahre 1817, Diss. Tübingen 1973; Lutz Winckler, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Hamburg 1969; Karl-Heinz Klingenburg, Luther und Lutherbild im Umfeld des Jahres 1817, in: Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer und Adolf Laube, Berlin 1986, 481–503. Zu bildlichen Darstellungen in der Zeit vgl. Joachim Kruse, Luther-Illustrationen im frühen 19. Jahrhundert, in: Luther in der Neuzeit, hg. von Bernd Moeller, Gütersloh 1983, 194–227, sowie Sybille Gramlich, Johann Gottfried Schadow trifft Luther im Jahre 1806, in: BThZ 8. 1991, 275–293.

¹¹¹ Ich verdanke Christian Scholl diesen treffenden Ausdruck, der insbesondere in Bezug auf die Kirchengeschichte konzeptionell noch weiter vertieft werden müsste. Eine Untersuchung zur Rezeption der Alten Kirche in der deutschen Klassik und Romantik fehlt meines Wissens bislang, die Studie von Anton L. Mayer, Liturge, Aufklärung und Klassizismus, in: JBL 9. 1929, 67–127, setzt Klassizismus kurzschlüssig mit Aufklärung gleich und untersucht überdies ausschließlich die katholische Liturgiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Zur Klassizismus-Diskussion im frühen 19. Jahrhundert grundlegend Wilhelm Voßkamp (Hg.), Klassik im Vergleich. Normativität und Historizität europäischer Klassiken. DFG-Symposium 1990, Stuttgart–Weimar 1993.

¹¹² Ich stütze mich dabei im Folgenden vor allem auf die Studie von Helga Nora Franz-Duhme / Ursula Röper-Vogt, Schinkels Vorstadtkirchen. Kirchenbau und Gemeindegründung unter Friedrich Wilhelm III. in Berlin. Mit einer Dokumentation hg. von der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1991.

St. Philippe du Roule,
Paris 1774–1784,
aus: Nora Franz-Duhme/
Ursula Röper-Vogt,
Schinkels Vorstadtkirchen,
wie Anm. 108, S. 45



gösem Reformprogramm in der Preußischen Kirchenbaupolitik Friedrich Wilhelms III., die in der Tat als Fortsetzung der Liturgierevision mit anderen Mitteln verstanden werden kann.¹¹³

Zum Abschluss des Pariser Friedens hatte sich Friedrich Wilhelm III. im Frühling 1814 in der französischen Hauptstadt aufgehalten, bevor er nach einer Rundreise durch England nach Berlin zurückkehrte.¹¹⁴ Bereits von Paris aus hatte er erste Anweisungen zur Neugestaltung des Armeegottesdienstes nach Berlin weitergegeben,¹¹⁵ und zurückgekehrt nach Berlin war eine der ersten Amtshandlungen, wie gesehen, die Einrichtung der Geistlichen Kommission gewesen. Im Rahmen seines Besuchsprogramms in Paris hatte der König im Mai auch die Kirche St. Philippe du Roule besichtigt, die 1774–84 von Jean-Francois Thérèse Chalgrin (1739–1811), dem Hofarchitekten Ludwigs XVI., erbaut worden war (Abb. 1).¹¹⁶ St. Philippe du Roule galt laut den zeitgenössischen Reiseführern als eine der herausragenden Sehenswürdigkeiten von Paris:¹¹⁷ ihrem Bau war Anfang des 18. Jahrhunderts eine ausgedehnte

¹¹³ Man kann die Entwicklung dieses religiösen Programms auch auf dem Gebiet der Kirchenmusik und der bildenden Künste verfolgen, vor allem anhand der Kunstpolitik Friedrich Wilhelms III., etwa der Stilrichtungen, Künstler und einzelnen Werke, die der König seit 1814 förderte, ankaufte oder verschenkte, vgl. dazu Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 498–502.

¹¹⁴ Vgl. dazu ebd., 394–397.

¹¹⁵ Es handelte sich um die Einrichtung von vierstimmigen liturgischen Chören, vgl. dazu auch Anm. 27.

¹¹⁶ Franz-Duhme / Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 45 und 77.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 45.

architekturhistorische Debatte über die Form frühchristlicher Kirchen vorausgegangen. In seinem „Essay sur l'architecture“ hatte der Architekturtheoretiker Marc-Antoine Laugier 1753 dafür plädiert, in Anlehnung an antike Tempel seien in altchristlichen Kirchen Mittel- und Seitenschiffe nicht (wie im Barockstil) durch Pfeiler mit Arkaden, sondern durch Säulen mit geradem Architrav getrennt worden. Gemäß dieser Theorie entwarf Chalgrin 1764 die Kirche St. Philippe du Roule als Basilika mit korinthischen Säulen, geradem Architrav und gewölbter Kassettendecke.¹¹⁸ Laugiers und Chalgrins Überzeugungen beruhten zwar auf einer architekturhistorischen Fehlinterpretation, doch St. Philippe du Roule wurde nicht zuletzt dadurch zur Sehenswürdigkeit, dass die zahlreichen Besucher davon ausgingen, in der ersten neugebauten Kirche nach altchristlichem Vorbild zu stehen. Auch der König war beeindruckt.¹¹⁹ Zurückgekehrt aus Paris, erteilte er im Winter 1815/16 Karl Friedrich Schinkel den Auftrag zu einem Umbau der baufällig gewordenen Dom- und Hofkirche.¹²⁰ Eine Vielzahl von Plänen Schinkels wurde vom König abgelehnt¹²¹ und schließlich am 10. April 1816 ein Entwurf beschlossen, der nach Wünschen des Königs¹²² aus der reformierten Saalkirche mit Flachdecke eine altchristliche Basilika im Stile des Pariser Vorbilds machte (Abb. 2).¹²³

Die Gleichzeitigkeit der Umgestaltung des Domes mit der Erarbeitung der neuen Agende für die Dom- und Hofkirche war dabei keineswegs zufällig: der Dom wurde vielmehr bewusst so umgebaut, dass in ihm die neue Agende gefeiert werden konnte: der Altar wurde vom einen Ende der ehemals quer zur Achse genutzten Kirche an ihr Nordostende in einen nun eigens mit fünf Stufen erhöhten Altarraum gesetzt.¹²⁴ Die Flachdecke wich einem kassettierten Gewölbe. Die Bankreihen wurden auf den Altar hin ausgerichtet, der entsprechend den Anweisungen der Agende mit einer Schranke vom Kirchenraum abgetrennt war und auf dem Kruzifix und Kerzenleuchter zu stehen kamen.¹²⁵

Die Gottesdienste, die bis in den Juni 1816 trotz der Baugerüste im Dom noch gefeiert wurden, fanden noch nicht nach der neuen Agende des Königs statt.¹²⁶ Aus

¹¹⁸ Grundriss und Bauzeichnung ebd., 78.

¹¹⁹ Vgl. Karl Friedrich Schinkel, *Reise nach England, Schottland und Paris im Jahre 1826*, hg. und kommentiert von Gottfried Riemann, Leipzig 2000, 83. Die entsprechenden Zeichnungen Schinkels, ebd., 87 und 88.

¹²⁰ Die Akten finden sich im GStA PK, Rep. 93b, Nr. 2509, 2510, 2511 und 2524; dazu ausführlich Paul Ortwin Rave, *Schinkel Lebenswerk*, Bd. 1: Berlin, Berlin 1941, 203–226.

¹²¹ Ebd., 204–211.

¹²² Ebd., 212.

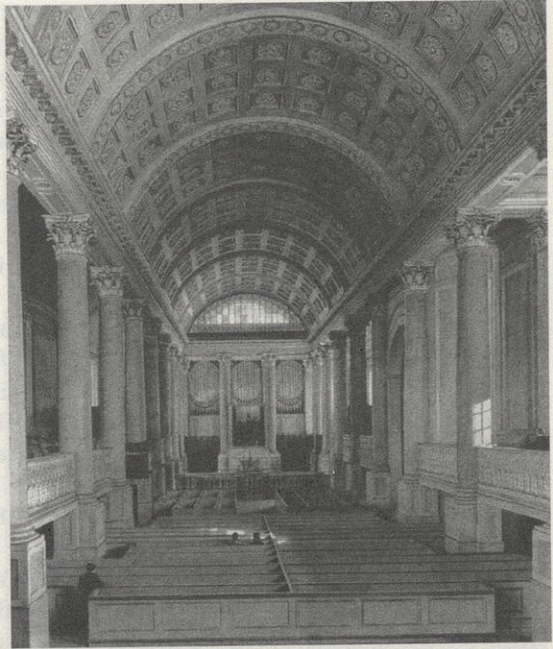
¹²³ Franz-Duhme / Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 41f.; Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 208, bestätigt, dass der König einen Umbau „nach den Grundsätzen der neuen klassizistischen Sachlichkeit“ wünschte.

¹²⁴ Vgl. Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 210–213.

¹²⁵ Vgl. Franz-Duhme / Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 41f.; auch am Altar findet sich die merkwürdige Verschränkung von Reformationsgeschichte und altkirchlicher Tradition wieder, die wir bereits oben beobachteten. Für die neu eingeführte bronzene Altarschranke wünschte der König sich Abgüsse der von Peter Vischer geschaffenen Apostelfiguren am Sebaldisgrab in Nürnberg (1512–14), vgl. Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 224.

¹²⁶ Vgl. Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240: „Die Chöre werden jetzt in Musik gesetzt und demnächst eingeübt. Sobald dies geschehen und der Ausbau der Domkirche vollendet ist, soll die hier angeschlossene Liturgie eingeführt werden [...]“.

Eduard von Gaertner:
Dominnenraum 1824, aus:
Nora Franz-Duhme/Ursula
Röper-Vogt, Schinkels
Vorstadtkirchen, wie Anm.
108, S. 42



einer Kabinettsorder des Königs vom 20. April 1817 geht hervor, dass der König mit der Einführung (der inzwischen überarbeiteten Fassung) der neuen Liturgie wartete, bis die Umbauarbeiten in der Domkirche abgeschlossen waren.¹²⁷ Diese Neueinweihung fand anlässlich des Festgottesdienstes der Reformationsfeier am 31. Oktober statt, dem Tag, an dem in Preußen die Union der beiden Konfessionen vollzogen wurde.¹²⁸ Auch wenn nicht mit letzter Sicherheit zu klären ist, ob in diesem Einweihungsgottesdienst bereits die revidierte königliche Liturgie von 1817 verwendet wurde¹²⁹ oder sie erst ab diesem Zeitpunkt verbindlich galt,¹³⁰ so ist doch deutlich,

¹²⁷ Die Domgemeinde wehrte sich von Anfang an heftig gegen jede bauliche und liturgische Veränderung. Vom 20. April 1816 datiert eine Anweisung des Königs, nach der die Proteste des Kirchenvorstands unberücksichtigt bleiben sollte, denn „er könne nicht glauben, daß der durch die großen Zeitereignisse der verflossenen Jahre aufgeregte religiöse Sinn durch das Abschlagen eines Teils der Domkirche [...] auch nur im mindesten gestört, die Andacht geschwächt und der äußere Anstand während des Gottesdienstes verletzt [...] werden könnte [...]“. Zitiert nach Rave, Lebenswerk (wie Anm. 120), 213. Die Liturgie von 1816 wurde ausschließlich in der Potsdamer Garnisonkirche verwendet (vgl. Anm. 25).

¹²⁸ Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 282, bestätigt durch Rave, Lebenswerk (wie Anm. 120), 214.

¹²⁹ Dies legt die Formulierung der KO vom 12. Oktober – vgl. Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 280 – nahe, insbesondere nachdem am 9. Oktober die neue Liturgie in Druck gegangen war (vgl. Anm. 26).

¹³⁰ Vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 133. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass am 31. Oktober selbst noch die alte Liturgie benutzt wurde, ergänzt durch das neue, gemeinsame Abendmahl der Geistlichen gemäß dem Vorschlag der Berliner Synode, vgl. Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 179.

dass die liturgischen Reformen des Königs von Anfang an eine „altchristliche“ Basilika als Ort der Liturgie vor Augen hatten. Dass nicht erst die Agenda von 1822, sondern bereits die früheren Agendenversuche des Königs sich an einer Rückwendung zu einer liturgischen Antike orientierten,¹³¹ erhärtet die Vermutung, dass Agendenreform und Kirchenunion von Anfang an als Einheit konzipiert waren und ihr gemeinsames Fundament in einem an der Idee der Alten Kirche orientierten, vorkonfessionellen Verständnis von Christentum hatten.¹³²

Die Verbindung von vermeintlich altkirchlicher Agenda und ebenso altkirchlicher Kirchenarchitektur blieb dabei keineswegs auf die Dom- und Hofkirche beschränkt, sondern wurde nach der Einführung der Agenda von 1822 vom König landesweit weiterverfolgt. Seit 1822 setzte der König durch, dass sämtliche staatlichen Kirchenneubauten in Preußen in der Form einer solchen frühchristlichen Basilika errichtet werden sollten, damit die neue Einheitsliturgie angemessen gefeiert werden konnte.¹³³ Besonders deutlich wird dies am Beispiel der sogenannten Preußischen Normalkirche, mit dem wir unsere Darstellung beenden wollen.¹³⁴

Karl Friedrich Schinkel hatte 1819 für das Dorf Nakel, Kreis Bromberg/Ostpreußen, eine Kirche in Basilikaform entworfen, die 1821–1824 erbaut wurde. In ihrer Formensprache und Konzeption lehnte sie sich eng an die Formen der Domkirche in Berlin nach ihrem antikisierenden Umbau an.¹³⁵ Wenige Monate nach Erscheinen seiner Schrift „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagenda von 1822“ verfügte der König am 11. Juli 1827, dass diese Kirche in Nakel „als Muster für den Bau aller kleineren evangelischen Kirchen in Meinen Staaten, welche ganz oder zum

¹³¹ Das wirft ein neues Licht auf die in Forschung immer wieder aufgeworfene Frage nach den Motiven, wann und warum sich der König von den vermeintlich eher reformierten Gottesdienstformularen von 1816/17 den vermeintlich eher lutherischen Formularen von 1821/22 zugewandt habe. Vgl. zusammenfassend Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159. In der Perspektive der antikisierenden Deutung ging es bei den verschiedenen Agendenreformen so oder so nicht um eine Repristination konfessioneller Gottesdienstformulare sondern um das Experimentieren mit verschiedenen Formen, die einem irgendwie altkirchlichen Duktus entsprechen sollten. Man könnte auch hier vermuten, dass die Schrift Johann Ludwig Funcks (1818; vgl. Anm. 89), der Katalysator gewesen sein könnte, der den König davon überzeugte, gerade im Messritual direkten Zugang zur liturgischen Antike gewinnen zu können.

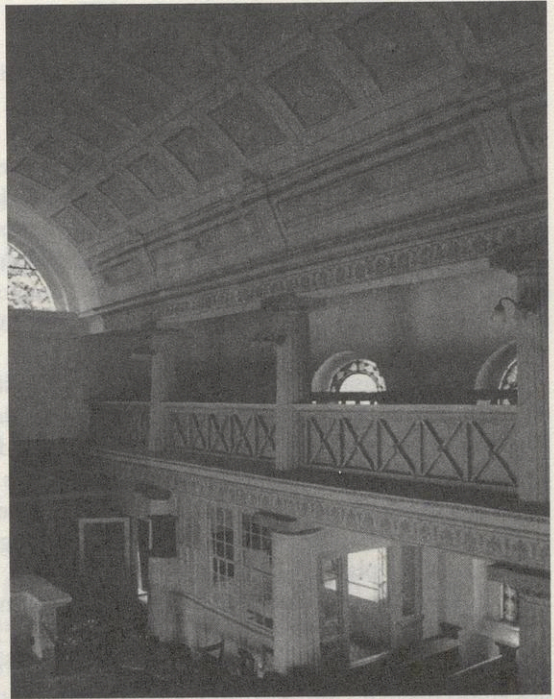
¹³² Dem entspricht auch, dass sich das in der Agenda von 1822 verwirklichte Programm ja bereits in nuce in der Ausschreibung der Geistlichen Kommission von 1814 angelegt findet (vgl. Anm. 18).

¹³³ Die wichtigste Ausnahme von der Regel ist die Friedrich-Werdersche Kirche in Berlin (1824–30): ihre Planungen, die 1821 begonnen wurden, sahen gleichberechtigt eine „antikische“ und eine „gotische“ Basilikavariante vor, auf besonderen Wunsch des Kronprinzen Friedrich Wilhelm IV. wurde die neugotische Variante verwirklicht.

¹³⁴ Grundlegend im Zusammenhang mit der Agendenreform dazu Franz-Duhme/Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 74–80; die gründlichste kunsthistorische Erarbeitung bei Eva Börsch-Supan, Karl Friedrich Schinkel Lebenswerk. Bd. XVIII: Die Provinzen Ost- und Westpreußen und Großherzogtum Posen, Berlin 2003, 327–368. Ergänzend neuerdings Christian Scholl, Abkehr vom Erhabenen. Schinkel und die Normalkirche, Vortrag Berlin vom 22.07.06.

¹³⁵ Börsch-Supan, Lebenswerk (wie Anm. 134), 330; die architekturtheoretischen Beziehungen zwischen dem Dom und dem Muster der preußischen Normalkirche bedürften weiterer kunsthistorischer Untersuchungen, doch scheint die zeitliche Nähe des Umbaus des Doms und des Entwurfes für Nakel eine direkte Bezugnahme wahrscheinlich zu machen. Vgl. dazu Scholl, Abkehr (wie Anm. 134).

K. F. Schinkel: Normalkirche
in Harkerode/Harz, 1832.
(Foto: Christian Scholl)



Teil auf königliche Kosten erbaut werden“,¹³⁶ gelten solle, das heißt als sogenannte „Normalkirche“. Diese sollte einerseits billig und massenhaft zu bauen sein, um dem Kirchenmangel auf dem platten Land vorzubeugen, und andererseits den liturgischen Anforderungen der neuen Agenda genügen. In der Tat war die Normalkirche im Grunde ein verkleinertes Abbild des Berliner Domes, mit gewölbter Kassettendecke, geradem Architrav und Balkonen zwischen den antikisierenden Säulen (Abb. 3). Sie war explizit auf die Bedürfnisse der neuen Preußischen Kirchenagenda hin ausgelegt (auf die korrekte Stellung der Kanzel sowie des Altars und auf ausreichenden Platz hinter demselben für den obligaten Männerchor wurde bei den Planungen durch den König eigens und wiederholt hingewiesen)¹³⁷ und kann deshalb sowohl in ihrem Bezug auf das ihr zugrundeliegende altkirchlich-liturgische Konzept als auch durch ihre kirchenpolitisch normierende Funktion als Maßnahme zur strukturellen und ästhetischen Durchsetzung der Preußischen Kirchenagenda gelten.¹³⁸

¹³⁶ Zur Normalkirche vgl. die Akten im GStA PK, Rep. 93b, Nr. 2487; das Edikt vom 11. Juli ebd., fol. 26r; vgl. dazu Börsch-Supan, Lebenswerk (wie Anm. 134), 330.

¹³⁷ Franz-Duhme/Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 43 und 76.

¹³⁸ Nicht nur bei den „kleineren evangelischen Kirchen“ (vgl. Anm. 132) sondern auch bei den kostspieligeren und aufwändigeren Kirchenneubauten Schinkels in Berlin, den berühmten vier Vorstadtkirchen (Planungen 1828–1832, Bau 1832) sowie St. Nikolai in Potsdam (Planungen 1826, Bau 1830–1837), entschied sich der König für die Varianten, die auf die Pläne von St. Philippe du Roule zurückgingen; vgl. Franz-Duhme/Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 67–74. Hier galt nicht nur die Regel, dass die Einheitsliturgie gefeiert werden können sollte, die neu zu

VII

Die Urteile der historischen und kirchengeschichtlichen Forschung zur historischen und theologischen Bedeutung des Agendenstreites beruhen auf der jeweiligen Auffassung vom konfessionellen Selbstverständnis der Preußischen Kirchenagende und ihres Schöpfers. Sowohl Gegner wie Befürworter der Agende gingen dabei bis in die Gegenwart hinein davon aus, die Agende sei als der neokonfessionelle Versuch zu beurteilen, die lutherische Messe der Reformationszeit wieder einzuführen. Wir sahen jedoch, dass die „Identität“ von Kirchenagende und lutherischer Messe vom König erst behauptet wurde, nachdem ihre theologische Qualität, ihre kirchengeschichtliche Legitimität und ihre konfessionelle Integrität bereits in Frage gestellt worden war.

Sowohl die Aussagen des Königs und seines engsten theologischen Beraters Eylert als auch die die Agendenreform von Anfang an flankierende Kirchenbaupolitik in Preußen legen vielmehr die Vermutung nahe, dass der König die Agende als Rekonstruktion des altkirchlichen Gottesdienstes verstand, der vorkonfessionell war und deshalb für alle Konfessionen gleichermaßen akzeptabel sein sollte. Insofern konnte die Preußische Agende in der Tat als logisch notwendige liturgische Ergänzung der geplanten Kirchenunion erscheinen. Weit davon entfernt, ein bloß individuelles romantisches „Steckenpferd“ des Königs zu sein, stand hinter diesem Konzept die von der zeitgenössischen lutherischen Liturgiewissenschaft geteilte Anschauung, die liturgischen Reformen Martin Luthers hätten die historischen Formen des altkirchlichen Gottesdienstes wieder hergestellt. Gegenüber dem zeitgleich sich entwickelnden national-restaurativen Luther- und Reformationsverständnis, das unter Friedrich Wilhelm IV. seinen Höhepunkt erleben sollte, hatte dieser Versuch der religiösen und ästhetischen Etablierung einer ‚christlichen Klassik‘ im preußischen Athen jedoch keinerlei Zukunft.

1827 hatte Schleiermacher gespottet, wolle man diese Liturgie, so „gebe man uns auch lauter gothische Kirchen“.¹³⁹ Wie die anderen Gegner der Agende hatte er das Anliegen des Königs romantisch mißverstanden – keine gotische, eine altchristliche Basilika hätte er fordern müssen.¹⁴⁰

gründenden Gemeinden waren im Zuge einer umfassenden Parochialreform auch von Anfang an als unierte Gemeinden geplant (ebd., 95–104). Hier gelang es dem König endgültig, sich Kirchen zu schaffen, die seine Vision von der rechten Form des Gottesdienstes konsequent umsetzten.

¹³⁹ Schleiermacher, Gespräch (wie Anm. 60), ebd. 391: „Es stört mich als etwas widersinniges, daß die beiden Partheyen, welche wissen, daß sie ein Gespräch miteinander führen sollen, statt wie es sich gehört, einander gegenüber zu stehen, daß sie sich auch ins Auge fassen können, vielmehr in verschiedenen Stockwerken gleichsam gerade unter einander stehen. Sollen wir sonntäglich diese Responsorien haben: so gebe man uns auch lauter gothische Kirchen oder baue wenigstens die unsrigen so um, daß Altar und Orgel, um welche sich der Chor sammelt, auf die entgegengesetzten Seiten der Kirche zu stehen kommen. Ich wenigstens könnte das nicht aushalten, wenn ich ein Geistlicher wäre, mit Leuten Wechselreden zu führen, die über meinem Kopfe stehen.“

¹⁴⁰ Vgl. den Neubau der vier Vorstadtkirchen Schinkels (wie Anm. 112).

Die orthodoxe Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts

Schulen und Richtungen¹

Von Reinhard Flogaus

I. Einleitung

Das Verhältnis von Kunst und Religion hat in den vergangenen Jahrzehnten von theologischer, aber auch von kunsttheoretischer Seite große Beachtung gefunden.² Mit den theologisch-dogmatischen Grundlagen des christlichen Bildes und seiner Verehrung aber beschäftigt sich die wissenschaftliche Theologie in der Regel ausschließlich im Rahmen der Dogmengeschichte, wobei der Blick selten über das 8. und 9. Jahrhundert hinausreichen dürfte. Wenn doch, dann in erster Linie deshalb, weil die Entstehung der evangelischen Kirchen im 16. Jahrhundert bekanntlich in vielen Fällen mit einer mehr oder minder radikalen Beseitigung der religiösen Bilder verbunden war. Dieser reformatorische, zumeist spontane und unkontrollierte, gelegentlich aber auch obrigkeitlich initiierte Ikonoklasmus³ hat auf evangelischer Seite später entweder zu einer prinzipiellen, mit Ex 20,4 argumentierenden theologischen Ablehnung des *Bildes* im gottesdienstlichen Raum geführt⁴ oder aber, wie im Bereich der lutherischen Kirchen, zumindest zu einer Ablehnung der *Bilderverehrung*. Eine Verehrung der Bilder, schrieb der ansonsten oft als allzu diplomatisch gerügte Melancthon ganz undiplomatisch in seiner Apologie des Augsburger Bekenntnisses,

¹ Der vorliegende Aufsatz wurde in gekürzter Form am 4. Juli 2007 als Habilitationsvortrag an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten.

² Für einen Überblick über diese Literatur vgl. Christian Albrecht, Kunst und Religion. Ein Forschungsüberblick, in: IJPT 8. 2004, 251–287; Art. Kunst und Religion, in: TRE 20, 243–337; stellvertretend sei hier auf das nach wie vor höchst lesenswerte Werk von Hans-Eckehard Bahr, Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst, Stuttgart 1961, hingewiesen, in dem aber Johannes von Damaskus oder andere große christliche Bildtheologen nicht einmal erwähnt werden.

³ Vgl. zu diesem „europäischen Phänomen“ Norbert Schnitzler, Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996, 145–162.

⁴ Vgl. hierzu z. B. Heidelberger Katechismus, Fr. 96–98 (BSRK 710, 5–27). Noch Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zollikon–Zürich 1955, 113f., bezeichnet das Christusbild als „untragbar“ und als eine „Katastrophe“.

sei ein „Greuel“, welcher sich aus dem Irrglauben speise, „daß die Bilder ein eigen heimliche Kraft hätten“.⁵ Eine differenzierte theologische Auseinandersetzung mit der Bilderverehrung sucht man hingegen in den lutherischen Bekenntnisschriften vergebens. Daran hat sich bis zur Gegenwart wenig geändert. Das Bild und die Argumente für oder gegen seine Verehrung spielen, soweit ich sehe, auch in den zeitgenössischen evangelischen Dogmatiken praktisch keine Rolle.⁶

Die Ikone bzw. das religiöse Bild⁷ hat nun aber andererseits seit mehr als einem Jahrtausend einen festen Ort in Liturgie und Frömmigkeit der orthodoxen Kirchen, ja die Ikone bzw. die ihr zuteil werdende Verehrung ist in gewisser Weise sogar zu einem Konfessionsmerkmal der orthodoxen Kirchen geworden.⁸ Das II. Ökumenische Konzil von Nizäa (787) hatte in seinem dogmatischen Horos festgelegt, dass den Bildern von Christus, der Gottesgebärerin, den Engeln und den Heiligen keine Anbetung (λατρεία), wohl aber ehrfurchtsvolle Verehrung (τιμητική προσκύνησις) dargebracht werden solle und ihren Bildern durch Kuss (ἄσπασμός), Weihrauch und

⁵ Apologie 21, 34 (BSLK 324, 4–6). Für eine knappe Skizze der verschiedenen reformatorischen Positionen in dieser Frage vgl. Ulrich Köpf, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, in: BWKG 90. 1990, 38–64; Georg Kretschmar, Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern, in: OFo 1. 1987, 237–252; Margarete Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977; Hans v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, in: ZKG 68. 1957, 69–128 (= ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 361–407).

⁶ Auf römisch-katholischer Seite liegt mit der bisher in sechs Bänden erschienenen Poetischen Dogmatik, Paderborn 1995ff., von Alex Stock ein Entwurf vor, der die dogmatischen Loci des Christentums aus den poetischen Quellen der christlichen Überlieferung unter Einschluss der bildenden Kunst zu erschließen sucht.

⁷ Beide Begriffe werden hier synonym verwendet. Der Verfasser folgt damit nicht der terminologischen Differenzierung von Martin George, Bild und Ikone. Was macht in den Ostkirchen ein religiöses Bild zur Ikone?, in: EvTh 67. 2007, 120–136, hier 120f. Georges Behauptung, dass „die Ostkirchen der byzantinischen und orientalischen Tradition seit mindestens 1300 Jahren“ – das heißt seit dem Concilium Quinisextum (691/2) – „zwischen Bildern und Ikonen [unterscheiden]“, ist historisch nicht haltbar, und zwar nicht nur, weil die damit gemeinte Differenz zwischen einem „westkirchlichen religiösen Bild“ und einer „ostkirchlichen Ikone“ nicht in das 7. Jahrhundert zurückprojiziert werden sollte, sondern auch weil der griechische Begriff „εἰκών“, wie George selbst einräumt, zur Bezeichnung aller möglichen Arten von Bildern, religiösen und nichtreligiösen, verwendet wurde und wird. Dass darüber hinaus auch ein enger phänomenologischer Zusammenhang zwischen weltlichen Bildern, wie z. B. denen des Kaisers, alttestamentlichen Bildern bzw. Typoi und christlichen Ikonen besteht, hat bereits Johannes von Damaskus dargelegt. Die theologische Differenz zwischen religiösem Bild und Ikone ist in dieser Form erst von der modernen orthodoxen Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts in apologetisch-polemischer Absicht als kategoriale Unterscheidung herausgearbeitet worden.

⁸ Vgl. z. B. den programmatischen Satz in der Einleitung zu Léonide Ouspensky, La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe, Paris 1980, 9: „Dans l'icône, l'Eglise voit non pas un des aspects de l'enseignement orthodoxe, mais l'expression de l'orthodoxie dans son ensemble, de l'orthodoxie comme telle.“ Dieser Auffassung Uspenskij's hat Hans-Georg Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975, 33, widersprochen und auf die geringe Bedeutung hingewiesen, welche die Ikone in den liturgischen Texten bzw. in den byzantinischen Liturgiekommentaren spielt. Trotz der zugegebenermaßen eher seltenen Erwähnung der Ikonen in den liturgischen Formularen selbst sind die Ikonen doch seit Jahrhunderten ein integraler Bestandteil der gottesdienstlichen Praxis wie auch der privaten Frömmigkeit des orthodoxen Christentums. Auch der Hinweis darauf, dass die „Orthodoxie über Jahrhunderte ohne die Ikone ausgekommen“ sei (a. a. O., 7), ändert nichts an der herausgehobenen Bedeutung, welche die Ikone seit über einem Jahrtausend für die Orthodoxie hat.

Kerzen Ehre zu erweisen sei.⁹ Seither hat die Ikone ihren festen Platz nicht nur in den orthodoxen Kirchengebäuden, sondern auch im dogmatischen Lehrgebäude der Orthodoxie.

Der erneute und endgültige Sieg der Bilderverehrer im Jahr 843 wird in den orthodoxen Kirchen jedes Jahr am ersten Sonntag der Großen Fastenzeit mit dem sogenannten „Fest der Orthodoxie“ commemoriert.¹⁰ Die Verbindung von Orthodoxie und Bilderverehrung wurde damit auch liturgisch festgeschrieben. Doch diese herausragende Bedeutung der Ikone in der Frömmigkeitspraxis fand keine Entsprechung in der Theologie der folgenden Jahrhunderte. Nach dem Ende des Bilderstreites wurde die theologische Begründung der Bilderverehrung zwar treulich weitertradiert, doch eine eigenständige oder weiterführende theologische Auseinandersetzung mit dem Kultbild und den mit seiner Verehrung verknüpften Fragen erfolgte in den Jahrhunderten nach dem Ende des Ikonoklasmus nicht mehr.¹¹ Auch nachdem das griechische Christentum fast vollständig unter muslimische und damit unter eine das religiöse Bild ablehnende Herrschaft geraten war, änderte sich daran nichts. Alle wichtigen Argumente, so meinte man, waren bereits von den großen Verteidigern der Bilder im 8. und 9. Jahrhundert dargelegt worden und eine neuerliche Behandlung hielt man von daher für überflüssig.¹²

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte aufseiten der orthodoxen Theologie wieder eine intensivere Beschäftigung mit dem Bild und seiner Verehrung ein. Ausgelöst wurde diese unter anderem durch eine dreifache Krise. *Zum einen* wurde im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert der traditionelle ikonographische Kanon insofern brüchig, als sich zunehmend ein an der westeuropäischen Kunst orientierter Malstil durchsetzte und teilweise auch eine entsprechende westliche Motivik in die Ikonenmalerei eindrang. Das bekannteste Beispiel hierfür ist sicherlich die Isaaks-Kathedrale in St. Petersburg. Zugleich wurde die Ikone auch zur Massenware, die in großen Stückzahlen zu kommerziellen Zwecken und unter Missachtung der in den Malerhandbüchern überlieferten Vorschriften hergestellt wurde.¹³

⁹ Vgl. Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, Bd.I: The Oecumenical Councils. From Nicea I to Nicea II (325–787), hg. v. Giuseppe Alberigo u. a., Turnhout 2006 (= CChr.COD 1), 315, 180–198; DH 600–603. Dementsprechend wurden diejenigen, die die Bilder nicht grüßten bzw. küssten, mit dem Anathema belegt (vgl. Mansi 13, 397 D. 416 D = DH 608).

¹⁰ Vgl. Ὁριολόγιον τὸ μέγα, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγίων μοναστηρίων, Athen ¹⁵2003, 447f.

¹¹ Hierin ist Beck, Ikone (wie Anm. 8), 30, zustimmen. Beck weist darauf hin, dass das Thema vor allem im Rahmen der polemischen Literatur und besonders bei der Zurückweisung der altkirchlichen Häresien auftaucht und spricht hinsichtlich der positiven Begründung der Bilderverehrung von einem „ausgelaugten Minimalkonsens“; vgl. ebd., 44: „Nachdem der Sieg errungen ist, nachdem alles gesagt ist, was an Hyperbeln nur gesagt werden kann, legt man diese Theologie ad acta, holt sie gelegentlich bruchstückhaft aus dem Archiv, ohne sich mit der Emphase noch identifizieren zu können und zu wollen.“

¹² Nach Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 66, ließen bis zum 20. Jahrhundert „die traditionellen orthodoxen Dogmatiken über das Problem der Ikonen und der Ikonenverehrung nichts verlauten.“

¹³ Für einen Überblick über die russische Entwicklung der Ikonenmalerei während des 18. u. 19. Jahrhunderts vgl. Vladimir Ivanov, Das große Buch der russischen Ikonen, Freiburg–Basel–Wien 1988, 143–184; zur Kommerzialisierung der Ikonenmalerei vgl. Nikolaus Thon, Ikone und Liturgie, Trier 1979, 146–148.

Zum zweiten aber setzte zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch eine Wiederentdeckung und eine Auseinandersetzung mit der Ikone durch die zeitgenössische Malerei ein. Insbesondere die russische Avantgarde und der Neoprimitivismus orientierten sich für ihre mit der akademischen Tradition radikal brechende Kunst teilweise an der Ikonenmalerei vergangener Jahrhunderte. Zu denken ist hier an Künstler wie Natalija Gontscharowa (1881–1962), Marc Chagall (1887–1985), Wassily Kandinsky (1866–1944) oder Alexej von Jawlensky (1864–1941).¹⁴ Am intensivsten hat sich allerdings der Begründer des sogenannten *Suprematismus*, Kasimir Malewitsch (1878–1935), mit der Ikone bzw. dem religiösen Bild beschäftigt. Sein um 1913 gemaltes „Schwarzes Quadrat auf weißem Grund“ bezeichnete er als „die nackte, ungerahmte Ikone meiner Zeit“. Malewitsch war der Meinung, dass dem göttlichen Mysterium allein das nichtgegenständliche Bild angemessen sein könne, das „befreite Nichts der Gegenstandslosigkeit“, wie er sich ausdrückte.¹⁵ Er lehnte daher die traditionelle, gegenständliche Ikonenmalerei grundsätzlich ab. Deren Anliegen, das Göttliche im Bild aufscheinen zu lassen, teilte er hingegen.¹⁶ Auch wenn die von Malewitsch verfochtene bildgewordene *theologia negativa* bald dem Sozialistischen Realismus mit seiner Darstellung des idealtypisch verkärten sozialistischen Menschen weichen sollte, wurde das religiöse Potential des Suprematismus durchaus auch von kirchlicher Seite wahrgenommen und als eine Gefahr betrachtet.¹⁷ Die Frage, welche Art von Malerei dem göttlichen Mysterium wirklich angemessen sei, stand seither im Raum und verlangte nicht nur eine künstlerische, sondern auch eine theologische Antwort.

Zum dritten aber brach mit der Machtübernahme der Bolschewiki in Russland ein neues ikonoklastisches Zeitalter an. Kirchen wurden geschlossen, Bilder wurden geraubt und als Zeugnisse des nationalen kulturellen Erbes in Museen verbracht oder, im Falle von scheinbar weniger wertvollen Ikonen, einfach zerstört. Dazu kam die antireligiöse Propaganda und die Diffamierung der Ikonenmalerei als Kunst eines überwundenen Zeitalters. Auch Malewitsch sah damals in der „Vernichtung der vergangenen Kunst“ den Weg zum künftigen Heil.¹⁸ Die Ikone wurde, sofern sie überhaupt noch gesellschaftliche oder wissenschaftliche Beachtung fand, allein als ästhetisches Phänomen verstanden.

¹⁴ Vgl. Andreas Hofmann, *Ikone und Moderne*, in: *GuL* 77. 2004, 275–281; zu Jawlensky, Kandinsky und Chagall vgl. auch Rainer Volp, *Kunst und Religion VIII*, in: *TRE* 20, 292–306, hier 309f. u. 313.

¹⁵ Kasimir Malewitsch, *Suprematismus – gegenstandslose Welt*, Köln 1989, 19 u. 48; vgl. ebd., 49: „Das wahre Heil kann nur die Gegenstandslosigkeit sein!“

¹⁶ Zu Malewitschs Auseinandersetzung mit Ikonenmalerei vgl. Kunibert Bering, *Suprematismus und Orthodoxie. Einflüsse der Ikonen auf das Werk Kasimir Malewitschs*, in: *Hermeneia* 2. 1986, 143–155. Malewitsch teilte in gewisser Weise mit den Slawophilen das Anliegen einer von historisch oder konfessionell bedingtem Ballast gereinigten Religiosität.

¹⁷ Vgl. hierzu z.B. Pawel Florenski, *Analyse der Räumlichkeit und der Zeit in Werken der bildenden Kunst*, in: ders., *Raum und Zeit*, hg. v. Olga Radetzka u. Ulrich Werner, Berlin 1997, 202: „Die Suprematisten und andere, die in dieselbe Richtung gehen, versuchen sich, ohne das selbst zu begreifen, auf dem Gebiet der Magie, und wenn sie erfolgreicher wären, so würden ihre Werke wahrscheinlich seelische Wirbelstürme und Orkane hervorrufen, sie würden den seelischen Organismus aller, die in ihren Wirkungskreis einträten, einsaugen, herumwirbeln und wären der Mittelpunkt mächtiger Organisationen.“

¹⁸ Vgl. dazu Alex Stock, *Bilderfragen. Theologische Gesichtspunkte*, Paderborn 2004, 40.

Diese dreifache Krise führte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer neuen theologischen Beschäftigung mit den theoretischen Grundlagen des religiösen Bildes. Jenseits eines traditionalistischen Positivismus oder auch eines den menschlichen Verstand als gänzlich unangemessen disqualifizierenden Mystizismus bemühten sich zunächst besonders russische Theologen um eine neue oder zumindest in kreativer Weise neu durchdachte theologische Begründung der Ikone, ihrer ikonographischen Prinzipien und ihres charismatisch-sakramentalen Charakters. Ähnliche Entwicklungen sind dann mit einigen Jahrzehnten Verspätung auch in Griechenland und in anderen Ländern Osteuropas zu verzeichnen.

Dabei spielten selbstverständlich auch nichttheologische Faktoren eine Rolle. An der Wende zum 20. Jahrhundert erfolgten beispielsweise erste Bemühungen um eine sachkundige Restaurierung von Ikonen. Hierdurch kam in vielen Fällen unter späteren Übermalungen und unter den Firnis- und Rußschichten der Jahrhunderte erstmals wieder die ursprüngliche Gestalt einer Ikone zum Vorschein, wie z. B. im Falle der berühmten Trinitätsikone von Andrej Rubljov (ca. 1360 – vor 1427).¹⁹ Eine erste Ausstellung restaurierter Ikonen in Moskau im Jahre 1913 war ein weiterer wichtiger Meilenstein für die Wiederentdeckung der Ikone durch die Kunstgeschichte.²⁰

Überdies wurde nach dem Ersten Weltkrieg, in einer Zeit, in der in Osteuropa das Bewusstsein einer eigenen nationalen und kulturellen Identität neu erwachte, die Ikone von vielen osteuropäischen Kunsthistorikern und Theologen als Ausdruck eines genuin orthodoxen Kulturerbes verstanden, welches man der als dekadent und gottlos empfundenen Kunst des Westens entgegenstellen konnte. Die Ikone avancierte in dieser Perspektive geradezu zum Sinnbild für die alten, wahren Werte der orthodoxen Kultur, während die moderne, zeitgenössische Kunst als Produkt des vorherrschenden säkularen und technischen Fortschrittsglaubens angesehen wurde.²¹

Die orthodoxe Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts lässt sich in zwei Hauptrichtungen einteilen, die sophiologische und die neopatristische Schule. Diese beiden zum Teil stark differierenden Richtungen und ihre wichtigsten Vertreter (Florenskij und Bulgakov auf der einen und Uspenskij auf der anderen Seite) sollen im Folgenden ausführlich vorgestellt werden, ebenso wie auch einige weitere, ganz eigenständige ikonentheologische Entwürfe. Zum besseren Verständnis dieser verschiedenen Positionen sind zunächst jedoch noch drei historische Vorbemerkungen notwendig, nämlich zu den Grundlagen der Bildertheologie im 8. und 9. Jahrhundert, zu den Entwicklungen der Ikonenmalerei im Russland des 16. und 17. Jahrhunderts und schließlich zum Verständnis des Bildes im Westen.

¹⁹ Vgl. hierzu Ivanov, Buch (wie Anm. 13) 188f.

²⁰ Vgl. hierzu Hans Georg Thümmel, Zur Geschichte der Ikone in Rußland, in: Jürgen Dummer/Jürgen Kiefer (Hgg.), *Fructus eruditionis*. Aus den akademischen Unternehmungen 1994–1999, Erfurt 2002, 242.

²¹ Vgl. dazu Bering, *Suprematismus* (wie Anm. 16), 144.

II. Historische Vorbemerkungen

1. Die Ikonentheologie des Johannes von Damaskus

Der theologische Ort der Auseinandersetzung um das Bild im 8. und 9. Jh. war die *Christologie*. Dies soll kurz anhand der drei Bilderreden des Johannes von Damaskus († vor 754) verdeutlicht werden. Gott als solcher ist gänzlich unsichtbar und unumschreibbar („ἀπερίγραπτος“) und deshalb auch nicht bildlich darstellbar („νεῖκαστος“).²² Darin waren sich die Verteidiger der Bilder mit ihren Gegnern einig. Doch die Anhänger der Bilderverehrung sahen in der Inkarnation, in der Tatsache, dass Gottes Sohn Mensch geworden war, den Grund dafür, dass der Mensch seither das Göttliche in seiner menschlichen Gestalt abbilden kann.²³ Dass diese Schlussfolgerung indes keineswegs – wie man vielleicht meinen könnte – selbstverständlich war, zeigt das Beispiel der ikonoklastischen Synode von Hiereia (754), welche in ihrem 13. Anathematismus gerade in der Verbindung der beiden Naturen und der hieraus nach dem Zeugnis der Väter folgenden Vergöttlichung des Fleisches Christi den Grund dafür sah, dass sich auch von dem inkarnierten Christus kein adäquates Bild anfertigen ließ.²⁴ Johannes von Damaskus aber und die Verteidiger der Bilderverehrung sahen dies anders. Für sie ist aufgrund der Menschwerdung Gottes der Anthropomorphismus im Christentum sachlich gerechtfertigt.

Dies sollte dann später auch im Kontakion des Festes der Orthodoxie zum Ausdruck kommen: „Das unumschreibbare Wort des Vaters wurde darstellbar, indem es aus Dir, Gottesgebälerin, Fleisch annahm, und das beschmutzte Bild hat es wieder in das ursprüngliche verwandelt und es mit der göttlichen Schönheit durchdrungen. Wir aber bekennen das Heil und künden von diesem im Werk und im Wort.“²⁵ Hier zeigt sich noch eine zweite Linie der Argumentation, die das Bild bzw. seine Ermöglichung mit der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen in Verbindung bringt.

²² Johannes v. Damaskus, Or. de imag. I, 15 (PTS 17, 88, 6–8): „Ἡ δὲ ἄρα, ὡς θεοῦ μὲν ὡς ἀπερίγραπτου καὶ ἀνεῖκάστου ποιεῖν εἰκόνα ἀμήχανον ἢ τινος ὡς θεοῦ, ἵνα μὴ ὡς θεὸς λατρευομένη προσκυνῇται ἢ κτίσις.“; II, 5 = III, 2 (71, 1–72, 2): „Εἰ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου εἰκόνα ἐποιοῦμεν, ὄντως ἡμαρτάνομεν. ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀσώματος καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπερίγραπτον εἰκονισθῆναι.“

²³ Or. de imag. I, 4. (PTS 17, 78, 77–85): „Διὸ θαρρῶν εἰκονίζω θεὸν τὸν ἀόρατον οὐχ ὡς ἀόρατον, ἀλλ’ ὡς ὁρατὸν δι’ ἡμᾶς γενόμενον μεθέξει σαρκὸς τε καὶ αἵματος. Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ’ εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα.“; I, 16 (89, 1–4): „Πάλαι μὲν ὁ θεὸς ὁ ἀσώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος οὐδαμῶς εἰκονίζετο, νῦν δὲ σαρκὶ ὀφθέντος θεοῦ καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον.“

²⁴ Vgl. Mansi 13, 341E: „Εἴ τις τὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸν θεῖον λόγον ἐνώσεως θεωθεῖσαν σάρκα ἐν εἰκόνι γράφοι, ὡς διαίρων αὐτὴν ἐκ τῆς προσλαβούσης καὶ θεωσάσης θεότητος, καὶ ἀθέωτον αὐτὴν ἐκ τούτου κατασκευάζων, ἀνάθεμα.“ Im Hintergrund standen offensichtlich Aussagen wie diejenige des Gregor v. Nazianz, Or. 45,13 (PG 36, 640 D-641A), wonach auch die menschliche Natur durch ihre Verbindung mit der Gottheit von dieser „gesalbt“ und „gottgleich“ geworden sei: „Τέλειον δὲ, οὐ διὰ τὴν θεότητα μόνον, ἥς οὐδὲν τελεώτερον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν πρόσληψιν τὴν χρισθεῖσαν θεότητι, καὶ γενομένην ὅπερ τὸ χρίσας, καὶ θαρρῶ λέγειν, ὁμοθεον.“

²⁵ Vgl. Ὁρολόγιον (wie Anm. 10), 447: „Ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος τοῦ Πατρὸς, ἐκ σοῦ Θεοτόκε περιεγράφει σαρκούμενος, καὶ τὴν ῥυπωθεῖσαν εἰκόνα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναμορφώσας, τῷ θείῳ κάλλει συγκατέμειξεν. Ἄλλ’ ὁμολογοῦντες τὴν σωτηρίαν, ἔργῳ καὶ λόγῳ ταύτην ἀνιστοροῦμεν.“

Zwar bleibt auch hier die Inkarnation das entscheidende Moment, insofern erst durch sie das durch die Sünde entstellte Bild Gottes im Menschen wiederhergestellt wurde, doch in gewisser Weise kann auch schon vor der Menschwerdung von Bildern Gottes gesprochen werden. „Gott selbst“, so Johannes, „hat als erster Bilder gemacht und Bilder gezeigt“, nämlich, als er den Menschen nach seinem Bilde schuf. Und er hat sich danach auch den Vätern und Propheten durch Bilder offenbart.²⁶ In entsprechender Weise war es für Johannes dann auch Christus selbst, der als erster ein Bild von sich schuf, als er, wie in den apokryphen Thaddäusakten berichtet wird, dem König Abgar von Edessa (heute: Urfa) einen Abdruck seines Antlitzes zusandte, das sogenannte „Mandylion“.²⁷ Diese legendäre „ἁχειροποίητος εἰκὼν“ wurde zur Zeit des Johannes in Edessa verehrt.

Zum dritten ist für Johannes von Damaskus die Inkarnation nicht nur der Grund für die Darstellbarkeit des Gottessohnes, sondern zugleich in abgeleiteter Form auch die Ermöglichung der Bilder der Gottesgebärerin und der Heiligen. Da nämlich auch in ihrem Fall auf der Ikone nicht einfach das irdische Fleisch, sondern ein verherrlichter und vergöttlichter Mensch dargestellt wird, sind solche Darstellungen ebenfalls nur durch die Inkarnation möglich geworden. Insofern ist prinzipiell jede Ikone auf Christus bezogen. Eine Ablehnung der Heiligenbilder hieße umgekehrt, so Johannes, die Heiligkeit der Dargestellten und damit auch die Heilstat Christi bestreiten zu wollen.²⁸

Zum vierten ist nun aber für Johannes von Damaskus die Ikone zwar durchaus auch, wie er in Anlehnung an eine Formulierung von Papst Gregor I. (ca. 540–604) schrieb, für die Analphabeten das, was für den des Lesens Kundigen das Buch ist, das heißt ein Erinnerungsmal (ὑπόμνημα).²⁹ Doch darüber hinaus ist in ihr auch das abgebildete Urbild präsent. Durch die namentliche Bezeichnung des Abgebildeten

²⁶ Or. de imag. II, 20 (PTS 17, 119, 15–17): „Αὐτὸς ὁ θεὸς πρῶτος ἐποίησεν εἰκόνα καὶ ἔδειξεν εἰκόνα· τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησε. Καὶ Ἀβραὰμ δὲ καὶ Μωσῆς καὶ Ἡσαΐας καὶ πάντες οἱ προφῆται εἰκόνας εἶδον θεοῦ καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ.“

²⁷ Or. de imag. I, 33 (PTS 17, 145, 7–146, 16); vgl. *Expositio fidei* 89 [=IV,16] (PTS 12, 208, 51–61); Evagrius, *Historia ecclesiastica* IV, 27 (*The ecclesiastical History of Evagrius*, ed. Joseph Bidez/Léon Parmentier, London 1898, 174, 4–176, 6); *Acta Thaddaei* 2f. u. *Epistula* 3f. (*Acta Apostolorum Apocrypha*, Bd.I, ed. Richard A. Lipsius, Leipzig 1891, 273, 12–274, 23; 281, 29–282, 20); zur syrischen Überlieferung vgl. George Philipps, *The Doctrine of Addai the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac*, London 1876. Der historische König Abgar Ukama regierte von 4 v. Chr. bis 7 n. Chr. und dann erneut von 13 bis 15 n. Chr.

²⁸ Or. de imag. I, 19 (PTS 17, 94, 1–11): „Ἀλλὰ ναὶ φησι· Ποιεῖ Χριστοῦ τὸ εἰκόνημα καὶ ἀρκέσθῃ ἡ καὶ τῆς τούτου μητρὸς τῆς θεοτόκου. Ὡς τῆς ἀτοπίας. Ἐχθρόν ἑαυτὸν διαρρήδην τῶν ἁγίων καθωμολόγησας· εἰ γὰρ Χριστοῦ μὲν εἰκόνα ποιεῖς, τῶν ἁγίων δὲ οὐδαμῶς, δῆλον ὡς οὐχὶ τὴν εἰκόνα ἀπαγορεύεις, ἀλλὰ τὴν τῶν ἁγίων τιμὴν, ὅπερ οὐδεὶς τῶν ἀπ’ αἰῶνος ἐτόλμησε ποιῆσαι ἢ ἐγχειρῆσαι τοιοῦτῳ τολμήματι. Τοῦ γὰρ Χριστοῦ ὡς δεδοξασμένου ποιῶν εἰκόνα τῶν ἁγίων ὡς ἀδοξάστων δηλαδὴ ἀποπτύεις τὸ ἐξεἰκόνημα καὶ ψευδῇ τὴν ἀλήθειαν δεικνύει ἐπιχειρεῖς.“; vgl. I, 21 (108, 31–38; 109, 56–61).

²⁹ Or. de imag. I, 17 (PTS 17, 93, 5–8): „[...] ὑπόμνημα γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν. Καὶ ὅπερ τοῖς γράμματα μεμνημένοις ἡ βιβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκὼν· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκὼν· νοητῶς δὲ αὐτῷ ἐνούμεθα.“ Vgl. hierzu die beiden Briefe Gregors an Serenus v. Marseille († 601), *Registrum Ep.* IX, 209b (CChr.SL 140A, 768, 12–14); XI, 10 (ebd., 874, 23–26): „Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est.“ (vgl. DH 477).

wird nämlich der Materie des Bildes Gnade und göttliche Energie zuteil. Die von Gott geschaffene Materie ist gut (vgl. Gen 1,31) und somit prinzipiell auch empfänglich für Gottes Gnadenwirkungen, freilich in einer gestuften, jeweils unterschiedlichen Weise. Zu dieser Materie gehören auch die Ikonen. Sie sind deshalb für den Damaszener nicht nur Erinnerungs- und Lehrbilder, sondern zugleich auch Gnadenbilder und haben deshalb quasi sakramentalen Charakter.³⁰ Insgesamt ist die Bilderlehre des Johannes und seiner Zeitgenossen in diesem Punkt deutlich von neuplatonischen Vorstellungen geprägt, wie sie z. B. auch bei Ps.-Dionysius Areopagita zu finden sind.

Aufgrund der außerordentlich engen Verbindung von Urbild und Abbild, die es für Johannes sogar gestattet, das Bild Christi als „Christus“ zu bezeichnen, geht schließlich umgekehrt die dem Abbild erwiesene Ehre auf das Urbild über, wie er unter Zitierung der bekannten Basilius-Stelle wiederholt feststellt.³¹ Die dem Bild dargebrachte Verehrung (προσκύνησις) muss allerdings unterschieden werden von der Anbetung (λατρεία), welche allein Gott bzw. seiner Natur zukommt.³² Doch durch das ehrfurchtsvolle Schauen und Verehren der Bilder erinnern wir uns der Heilstaten Gottes und bringen diesem dadurch Anbetung und Verehrung dar.³³ Patriarch Nikephoros von Konstantinopel († 828) und Theodoros Studites († 826) haben später diesen Überlegungen noch den einen oder anderen neuen Aspekt hinzugefügt, doch für das Verständnis der Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts mag diese knappe Skizze als theologiegeschichtlicher Hintergrund genügen.

³⁰ Or. de imag. I, 36 (PTS 17, 148, 14–22): „Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας [...] οὕτως αἱ ὕλαι αὐταὶ μὲν καθ' ἑαυτὰς ἀπροσκύνητοι, ἂν δὲ χάριτος εἴη πλήρης ὁ εἰκονιζόμενος, μέτοχοι χάριτος γίνονται κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως.“; II, 14 (105, 17–20): „Σέβω οὖν τὴν ὕλην καὶ δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνῶ, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε, σέβω δὲ οὐχ ὡς θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων.“; vgl. I, 16 (89, 14–90, 34); I, 22 (111, 4f.); II, 14 (106, 31–35).

³¹ Or. de imag. I, 21 (PTS 17, 108, 40–43): „Καὶ ταῦτα δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνήσω, ἡ γὰρ τῆς εἰκόνης τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, φησὶν ὁ θεὸς Βασίλειος.“; vgl. III, 41 (143, 54–56), sowie Basilius v. Caesarea, De spiritu sancto 18, 45 (FC 12, 210, 3f.), der freilich hier vom Kaiserbild spricht. Ebenfalls unter Anspielung auf diese Basiliusstelle (ebd., 208, 22–210, 1) heißt es dann in Or. de imag. I, 36 (PTS 17, 147, 1–4): „Εἰ ἡ εἰκὼν τοῦ βασιλέως βασιλεὺς, καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ Χριστὸς καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ ἁγίου ἅγιος, καὶ οὐτε τὸ κράτος σχίζεται οὐτε ἡ δόξα διαμερίζεται, ἀλλ' ἡ δόξα τῆς εἰκόνης τοῦ εἰκονιζομένου γίνεται.“

³² Or. de imag. III, 28 (PTS 17, 135, 2–4): „Πρῶτος τρόπος προσκυνήσεως ὁ κατὰ λατρείαν, ἣν προσάγομεν μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ θεῷ, [...]“; III, 36 (140, 1–5 u. 13–16): „Τέταρτος τρόπος, καθ' ὃν προσκυνοῦνται αἱ εἰκόνες αἱ ὀφείσαι τοῖς προφήταις (ἐν εἰκονικῇ γὰρ ὁράσει εἶδον θεόν) καὶ αἱ τῶν ἐσομένων εἰκόνες, ὡς ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν εἰκονίζουσα τὸ τῆς παρθένου μυστήριον καὶ ἡ στάμνος καὶ ἡ τράπεζα. [...] Οὕτω προσκυνοῦμεν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ τὸν τίμιον, τοῦ τε σωματικοῦ χαρακτήρος τοῦ θεοῦ μου τὸ ὁμοίωμα καὶ τῆς αὐτοῦ κατὰ σάρκα τεκούσης καὶ τῶν αὐτοῦ θεραπόντων.“ Insgesamt führt Johannes in der dritten Rede zwölf Formen der Verehrung auf, wobei sich fünf auf Gott und sieben auf die geschaffene Materie beziehen.

³³ So formuliert Johannes im Hinblick auf die alttestamentlichen „Ikonen“, wie z. B. die Gesetzestafeln, den Stab Aarons und anderes mehr, in Or. I, 17 (PTS 17, 93, 16–23): „[...] πρὸς ἃ βλέποντες τῷ δι' αὐτῶν ἐνεργήσαντι θεῷ προσέφερον τὴν προσκύνησιν καὶ τὴν λατρείαν. Δῆλον οὐχ ὡς αὐτοῖς λατρεύοντες, ἀλλὰ δι' αὐτῶν εἰς ὑπόμνησιν τῶν θαυμάτων ἀγόμενοι καὶ τῷ τερατουργῷ θεῷ τὴν προσκύνησιν νέμοντες. Εἰκόνες γὰρ ἦσαν πρὸς ὑπόμνησιν κείμεναι, τιμώμεναι οὐχ ὡς θεοί, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας ὑπόμνησιν ἄγουσαι.“

2. Die Ikonenmalerei in Russland im 16. und 17. Jahrhundert

Die sogenannte „Hundertkapitelsynode“ (Stoglavnyj sobor), die 1551 unter dem russischen Zaren Ivan IV. (1530–1584) in Moskau stattfand, hatte sich in ihrem 41. Kapitel gegen ikonographische Neuerungen in Bezug auf die Darstellung der Trinität ausgesprochen und die von Andrej Rubljov (ca. 1360 – vor 1427) gemalte „alttestamentliche Dreifaltigkeit“ des Φιλοξενία-Typs, das heißt die Darstellung der drei Engel beim Gastmahl des Abraham in Mamre (Gen 18, 1–15), zum verbindlichen Maßstab erklärt. Eine darüber hinausgehende namentliche Bezeichnung der einzelnen Personen wurde damals ausdrücklich abgelehnt.³⁴ Das 43. Kapitel dieses Konzils hatte des Weiteren eingeschärft, dass jeder Versuch, die Gottheit als solche darstellen zu wollen, von den kirchlichen Amtsträgern unterbunden werden müsse.³⁵

Nur drei Jahre später ließ nun aber der damalige Moskauer Metropolit Makarij (1482–1563)³⁶, der selbst auch als Ikonenmaler tätig war, den hohen Hofbeamten Ivan Michajlovič Viskovatyj († 1571) verurteilen und ihm eine dreijährige Bußstrafe auferlegen, weil dieser sich unter Berufung auf can. 82 des Concilium Quinisextum³⁷ generell gegen typologische Darstellungen ausgesprochen hatte.³⁸ Dieser Kanon hatte die Darstellung Christi als Lamm untersagt. Viskovatys Kritik hatte sich gegen die nach dem großen Brand von Moskau (1547) vermehrt in den Kirchen angebrachten, sogenannten „komplizierten“ ikonographischen Darstellungen gerichtet, wie z. B. gegen die berühmte Vierfelderikone der Verkündigungskathedrale des Moskauer Kremls, auf welcher unter anderem Gottvater als „Herr Zebaoth“ dargestellt worden war, wie er nach dem Sechstageswerk der Schöpfung ruhte.³⁹ Viskovatyj sprach sich auch gegen andere typologische Darstellungen aus, wie sie z. B. auf Ikonen mit liturgischen Themen⁴⁰ zu finden sind, aber auch auf den sogenannten Dreifaltigkeits-

³⁴ Vgl. Peter Hauptmann/Gerd Stricker (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Göttingen 1988, 269.

³⁵ Vgl. hierzu Ouspensky, *Théologie* (wie Anm. 8), 267f.; Pawel Florenski, *Die umgekehrte Perspektive*, in: ders., *Raum und Zeit*, hg. v. Olga Radetzkaja u. Ulrich Werner, Berlin 1997, 101–103.

³⁶ Vgl. Makarij Veretennikov, Makarij, Metropolit von ganz Rußland, in: Karl Christian Felmy (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, 687–716.

³⁷ Zum Text dieses in Nizäa 787 wiederholt zitierten Kanons vgl. FC 82, 270, 19–272, 7. Zu seiner Verwendung während des Konzils vgl. Heinz Ohme, *Das Quinisextum auf dem VII. Ökumenischen Konzil*, in: AHC 20, 1988, 325–344.

³⁸ Zur Argumentation der beiden Kontrahenten vgl. *Die Orthodoxe Kirche in Rußland* (wie Anm. 34), 276–283; Dirk Uffelman, *Inkarnation vs. Allegorie. Der ikonographische Viskovatyj-Prozess (1553/54) und dessen neopatristische Aneignungen*, in: Holt Meyer/Dirk Uffelman (Hgg.), *Religion und Rhetorik. Entwicklungen und Paradoxien ihrer unvermeidlichen Allianz*, Stuttgart 2007, 185–205; Ouspensky, *Théologie* (wie Anm. 8), 276–291.

³⁹ Vgl. zu dieser Ikone Natalija Markina, *Struktur und Inhalt der „Vierfelderikone“ und ihre Verbindung mit dem philosophischen Denken russischer Theologen des 16. Jahrhunderts*, in: Karl Christian Felmy/Eva Haustein-Bartsch (Hgg.), *„Die Weisheit baute ihr Haus“*. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, 69–92.

⁴⁰ Vgl. hierzu Josef Myslivec, *Liturgické hymny jako náměty ruských ikon*, in: BySl 3, 1931, 462–497; ders., *Počátky didaktických námětů v starém ruském malířství*, in: Oldrich Blazicek/Jan Kvet (Hgg.), *Cestami umění* (FS Antonín Matějček), Prag 1949, 117–127.

ikonen des Synthronoi- oder des Vaterschafts-Typs.⁴¹ Des Weiteren wandte er sich auch gegen das Bild der geflügelten Sophia, die typologische Darstellung Christi als „Engel des Großen Rates“ (Jes 9,5) oder des ebenfalls mit Flügeln bedeckten Ge- kreuzigten.⁴² Metropolit Makarij hingegen verteidigte ebensolche Darstellungen unter anderem unter Berufung auf den Symbolismus des Corpus Areopagiticum.⁴³

Diese in Russland eine Zeit lang sehr verbreiteten „komplizierten“ oder „mystischen“ Ikonentypen wurden dann Mitte des 17. Jahrhunderts im Zuge der von Patriarch Nikon (1605–1681) angestrebten stärkeren Ausrichtung der russischen Liturgie und kirchlichen Kunst an der griechisch-byzantinischen Tradition verboten.⁴⁴ Die große Moskauer Synode von 1666/67, bei welcher dieser Patriarch seines Amtes enthoben und zum einfachen Mönch degradiert wurde, hatte indes die Reformen bestätigt und im 43. Kapitel ihrer Beschlüsse bestimmt, dass fürderhin auf den Ikonen der von Jesaja geschaute Herr Zebaoth (Jes 6,5) bzw. der im Danielbuch beschriebene „Alte der Tage“ (Dan 7,9) nicht mehr dargestellt werden solle und Christus selbst nur noch so, wie er als Menschgewordener im Fleisch gesehen worden sei.⁴⁵ Damit war rund ein Jahrhundert später doch noch Viskovatys Bedenken teilweise Rechnung getragen worden. Vaterschaftsikonen und bestimmte andere, in

⁴¹ Zum ersten Auftauchen dieser Darstellungen in der orthodoxen Kunst des 13./14. Jhd.s vgl. Hans Gerstinger, Über Herkunft und Entwicklung der anthropomorphen byzantinisch-slawischen Trinitätsdarstellungen des sogenannten Synthronoi- und Paternitas - (Otčestow) Typus, in: Festschrift W. Sas-Zaloziecky zum 60. Geburtstag, Graz 1956, 79–85. Im übrigen verurteilte die Moskauer Synode 1554 auch den Antitrinitarier Feodosij Kosoj (vgl. Michael Schippan, Alternative Strömungen in Rußland, in: Günter Vogler [Hg.], Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, 431–433; Mikhail V. Dmitriev, Dissidents russes I: Feodosij Kosoj, Baden-Baden 1998). Eventuell lässt sich die synodale Bestätigung der Trinitätsdarstellungen und der die göttliche Natur Christi zum Ausdruck bringenden Ikonen als Reaktion auf diese antitrinitarischen Strömungen auffassen; vgl. dagegen Ouspensky, Théologie (wie Anm. 8), 377–381.

⁴² Vgl. dazu Die Orthodoxe Kirche in Rußland (wie Anm. 34), 276–283.

⁴³ Vgl. Ouspensky, Théologie (wie Anm. 8), 283; Viktor V. Byčkov, Betrachtungen zur Genese der symbolisch-didaktischen Ikonen in Rußland vom Ende des 15. bis zum 16. Jahrhundert, in: ders., 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Rußland, Würzburg 2001, 277–307, hier 302. Während Makarij den „Großen Dionysius“ nur erwähnt hatte, ist uns von dem Abt des Sergij-Dreifaltigkeitsklosters Artemij († ca. 1570), welcher 1554 ebenfalls verurteilt worden war, eine Theologie des Bildes überliefert, die sich in stärkerem Maße auf das areopagitische Denken stützt. Vgl. Byčkov, Betrachtungen, 298–300; Mikhail V. Dmitriev, Dissidents russes II: Matvej Baskin, le starec Artemij, Baden-Baden 1999, 61–166.

⁴⁴ Zu der von Nikon eigenhändig vollzogenen Schändung und Zerstörung westlich beeinflusster Ikonen vgl. Ouspensky, Théologie (wie Anm. 8), 326, Anm. 69. Zu seinen Reformen vgl. Christiane Hemer, Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17. Jahrhunderts. Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen Nikon, Frankfurt a. M. 1979, 97–114.

⁴⁵ Vgl. Džanija Moskovskich soborov 1666 i 1667 godov, Moskau 1893, 21v–25r; vgl. die französische Übersetzung bei Ouspensky, Théologie (wie Anm. 8), 345–347: „Nous ordonnons de ne plus peindre dorénavant l'image du Seigneur Sabaoth (c'est à dire Dieu le Père) dans la chair. Seul le Christ est peint tel qu'il a été vu incarné, c'est-à-dire représenté dans Sa chair et non selon Sa Divinité [...] Il est tout à fait absurde et inconvenant de peindre sur les icônes le Seigneur Sabaoth (c'est à dire Dieu le Père) avec une barbe blanche, ayant le Fils monogène dans Son sein avec une colombe entre Eux, car personne n'a jamais vu le Père dans Sa Divinité; le Père, en effet, n'a pas de chair et ce n'est pas dans la chair que le Fils fut engendré du Père avant les siècles [...] C'est pourquoi le Seigneur Sabaoth qui est la Divinité, et la génération du Père avant les siècles de Son Fils monogène ne doivent être perçus que par notre esprit; quant à peindre cela en images, il ne convient en aucun cas de le faire, et cela est impossible.“

der griechischen Ikonographie unbekannte Themen, wie beispielsweise auch die Darstellung des Kaiser Justinian I. (482–565) zugeschriebenen Hymnus „Ὁ μονογενὴς υἱός“⁴⁶, die Verbildlichung des Vaterunsers oder die Ikone des „Allessehenden Auge Gottes“ wurden zunächst überwiegend durch die als Folge der Nikonschen Reformen entstandenen Altgläubigen weitertradiert.⁴⁷

3. Das Verständnis des religiösen Bildes im Westen

Trotz der Annahme der Beschlüsse von 787 durch Rom ist die Ikonenverehrung ein spezifisches konfessionelles Merkmal der orthodoxen Kirchen geblieben. Dies hängt nicht zuletzt mit der unterschiedlichen Gewichtung von Sehen und Hören, von Bild und Wort zusammen. Während im Osten das Moment des Schauens an erster Stelle stand – „πρώτη γὰρ αἰσθήσεων ὄρασις“ formulierte Johannes von Damaskus⁴⁸ –, hatte im Westen eindeutig das Wort der Verkündigung den Vorrang vor dem Bild. Im Westen wurden die Bilder seit Gregor dem Großen (ca. 540–604) als Ersatz für das geschriebene Wort gutgeheißen und gebilligt, das heißt, ihre narrativ-didaktische Funktion stand hier im Vordergrund.⁴⁹ Die *Libri Carolini*, die in offensichtlicher Anspielung auf den Horos von Nizäa, für ihre Haltung zu den Bildern ebenfalls die „via regia“ (vgl. Num 20,17 LXX), das heißt den goldenen Mittelweg, beanspruchten, erwähnten neben der kommemorativen auch die ästhetisch-dekorative Funktion der kirchlichen Bilder. Hierdurch würde sowohl der Irrweg der Bilderzerstörung als auch derjenige der Bilderanbetung vermieden.⁵⁰ Für Thomas von Aquin (ca. 1224–1274) waren die Bilder dann aus dreifachem Grund in der Kirche zugelassen worden, nämlich zur Unterweisung, zur Erinnerung sowie als Antrieb zur Verehrung der Dargestellten.⁵¹ Diese drei Momente, die Unterweisung, die Erinnerung und die

⁴⁶ Wilhelm Christ/Matthaios Paranikas (Hgg.), *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871, 52; vgl. Ὁρολόγιον (wie Anm. 10), 122. Dieser Hymnus wird in der Göttlichen Liturgie nach der zweiten Antiphon gesungen.

⁴⁷ Für einige Beispiele solcher in den Werkstätten der Altgläubigen entstandener Ikonen vgl. Alexandra Neubauer, *Russische Ikonenmalerei*, in: *Himmelsreiter – Himmelsstreiter. Schätze der Ikonenkunst vom 12.-20. Jh. aus deutschen Privatsammlungen*, Frankfurt a. M. 2007, 172–190, hier 180–182 u. 173; Peter Hauptmann, *Das russische Altgläubigentum und die Ikonenmalerei*, in: *Erste Studien-Sammlung*, hg. v. Ikonenmuseum Recklinghausen, Recklinghausen 1965, 5–36.

⁴⁸ Or. de imag. I, 17 (PTS 17, 93, 3f.).

⁴⁹ S. dazu o. Anm. 29.

⁵⁰ *Libri Carolini*, praefatio (MGH.Conc. II, Suppl. I [ed. Ann Freeman], 102, 12–17: „Nos denique Esaiae vaticinio docti, qui dicit: haec via, ambulate in ea, non declinabitis ab ea neque ad dexteram neque ad sinistram, et doctoris gentium praedicatione admoniti, qui nos viam regiam tenere instituit, imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes et solum Dominum adorantes et eius sanctis oportunam venerationem exhibentes nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus, [...]“ Dass hier eine Anspielung auf die „τρίβος βασιλική“ des Horos von 787 vorliegt (vgl. CChr.COD I, 314, 160), ist von den Herausgebern der *Libri Carolini* bisher anscheinend noch nicht bemerkt worden.

⁵¹ Thomas v. Aquin, *Scriptum super IV libros sententiarum*, lib. III d 9 q 1 a 2 qc 2 ad 3: „Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.“

Andachtshilfe, waren es dann auch, die Luther prinzipiell am kirchlichen Bild festhalten ließen⁵², auch wenn er in diesem Zusammenhang vor der Gefahr der Werkgerechtigkeit warnte, welche mit dem Stiften oder Verehren eines Bildes verbunden sein kann.⁵³

Erst 1540 erschien im übrigen eine erste Edition der Akten von Nizäa. Der rheinische Humanist Gisbert Longolius (Gijsbert van Langerack, 1507–1543), der Leibarzt des Kölner Kurfürsten Hermann von Wied (1477–1552) war und als erster eine Professur für Griechisch an der Kölner Universität innehatte, veröffentlichte damals eine von ihm selbst angefertigte lateinische Übersetzung der griechischen Konzilsakten.⁵⁴ Darüber hinaus hatte auch Bartholomé Carranza O.P. (1503–1576) in seiner zuerst 1546 erschienenen Konziliensammlung eine regestenartige Zusammenfassung der sieben in Nizäa abgehaltenen Sitzungen des Konzils veröffentlicht und diesen einen Auszug aus dem Horos sowie erstmals auch aus Auszüge der 22 Kanones hinzugefügt.⁵⁵ Calvins negative Äußerungen über dieses Konzil stammten allerdings aus der polemischen und verzerrten Darstellung der *Libri Carolini* und nicht aus den Akten des Konzils selbst.⁵⁶

Das Konzil von Trient schärfte in seinem Dekret über die Heiligenanrufung, die Reliquien und die Bilder vom 3. 12. 1563 zwar die Verehrung der Bilder ein, welche sich auf die Urbilder („prototypa“) beziehe, widersprach jedoch der Auffassung, dass den Bildern irgendeine göttliche Kraft oder Gnade innewohne, oder dass man von diesen irgendetwas erbitten könne. Eine solche Präsenz des Göttlichen hatte allerdings sowohl der Damaszener als auch der Studite behauptet.⁵⁷ Für die Väter von

⁵² Vgl. hierzu z. B. Luthers Einleitung zu dem dem Betbüchlein beigegebenen Passional (WA 10/II, 458, 16–459, 8).

⁵³ Vgl. z. B. Invokavitpredigten [12. 3. 1522] „Und sonderlich von den Bildern hab ich am nehesten also gered, das man sie solle abthun, wenn sie angebet, sonst mag man sie wol leiden. Wiewol ich wolte, die Bilder weren in der gantzen Welt abgethan umb leidigen misbrauchs willen, welchen misbrauch ja niemand leugnen kan. Denn wenn einer ein Bild in der Kirchen setzen lest, der meinert balde, er thu Gott einen dinst und wolgefallen dran und habe ein gut werck gethan, damit er etwas von Gott wolle verdienen, welchs denn recht abgoetterey ist. Dis ist die groeste und fuornemeste ursach, warumb die Bilder weren abzuthun.“ (WA 10/III, 30, 28–31, 18).

⁵⁴ Concilium Nicenum. Synodi Nicenae quam Graeci septimam vocant [...] actiones omnes contra iconoclastos & iconomachos, ed. Gisbertus Longolius, Köln: Peter Quentel 1540 (VD 16: K2031). Zu Longolius vgl. Heinz Finger, Gisbert Longolius – ein niederrheinischer Humanist, 1507–1543, Düsseldorf 1990.

⁵⁵ Summa conciliorum & pontificum a Petro usque ad Paulum tertium succincte complectens omnia, ed. B. Carranza, Venedig: Giovanni della Speranza 1546 (IA 132575; CNC 9697; BJ16: C-419). Dieses Werk wurde europaweit in Dutzenden von Auflagen immer wieder nachgedruckt und später auch mehrfach ergänzt.

⁵⁶ Vgl. z. B. Institutio I, 11, 14–16; IV, 9, 9 (CR 30, 85f. u. 862f). Calvins Äußerungen beruhten auf Exzerpten aus einer Handschrift, welche er sich im Sommer 1536 im Hause des späteren Ersteditors der *Libri Carolini*, Jean du Tillet († 1570), gemacht hatte; vgl. hierzu MGH.Conc. II, Suppl. I, 77–81; James R. Payton, Calvin and the Legitimation of Icons. His Treatment of the Seventh Ecumenical Council, in: ARG 84. 1993, 222–241; ders., Calvin and the *Libri Carolini*, in: SCJ 18. 1997, 467–480.

⁵⁷ Zum Damaszener s. o. Anm. 30; zu Theodoros Studites vgl. Antirrheticus I, 12 (PG 99, 344B): „Οὕτως καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπὼν τις οὐκ ἂν ἀμάρτη.“

Trient sollten die Bilder hingegen lediglich zur Erinnerung dienen, als Ansporn zum Gebet und zur Unterweisung des ungelehrten Volks.⁵⁸

Im Unterschied zur Ikontheologie des christlichen Ostens haben und hatten die Bilder im Westen keine anagogische, in die himmlische Welt führende Funktion und waren in der Regel auch nicht Orte der Präsenz des Göttlichen im Irdischen mit quasi-sakramentalem Charakter. Statt dessen standen im Westen meist⁵⁹ jene drei anderen Aspekte im Vordergrund, die Thomas, Luther und das Tridentinum angeführt hatten und die in ähnlicher Weise auch schon im Horos von Nizäa zu finden sind, nämlich die Unterweisung, die Erinnerung und der Ansporn zur Frömmigkeit.⁶⁰

III. Die orthodoxe Ikontheologie des 20. Jahrhunderts

1. Pavel Florenskij

Der erste, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Ikonen wieder als herausragende religiöse Kunstwerke würdigte und ihre dogmatischen Grundlagen in kreativer Weise neu durchdachte, war *Fürst Evgenij Trubeckoj* (1863–1920)⁶¹, ein enger Freund des russischen Religionsphilosophen *Vladimir Solovjov* (1853–1900). Trubeckoj veröffentlichte 1915–1918 drei Aufsätze zur Ikontheologie, von denen die ersten beiden 1927 auch in deutscher Sprache erschienen.⁶² Trubeckoj's Überlegungen wurden kurz nach ihrem Erscheinen vertieft und zu einem ersten systematisch-theologischen Entwurf erweitert durch einen der bedeutendsten Vertreter der sophiologischen Theologie, *Pavel Florenskij* (1882–1937).⁶³ Florenskij wurde 1882 in Jevlach (Aser-

⁵⁸ Vgl. DH 1823–1825.

⁵⁹ Eine Ausnahme bilden die in der römisch-katholischen Kirche verehrten Gnadenbilder, bei denen es sich zumeist um Gebetserhörung oder Heilung bewirkende Marienbilder oder Marienskulpturen handelt, vgl. Gerhard Wolf, Icons and sites. Cult images of the Virgin in mediaeval Rome, in: Maria Vassilaki (Hg.), Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, Aldershot 2004, 23–49; Hans Georg Thümmel, Die Ikone im Westen, AHC 20. 1988, 356 u. 362–364; Stephan Beissel, Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg 1913, 87 f.

⁶⁰ Vgl. zum Vorkommen dieser drei Gedanken im Horos von 787: „[...] ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις, ὡς τῇ ἰστορίᾳ τοῦ ἐναγγελικοῦ κηρύγματος συνάδουσα πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως καὶ εἰς ὁμοίαν λυσιτέλειαν ἡμῖν χρησιμεύουσα· τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις. [...] ὅσα γὰρ συνεχῶς διὰ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταῦτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν πρωτοτύπον μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν [...]“ (CChr.COD 1, 313, 150–314, 158; 315, 180–184).

⁶¹ Vgl. zu ihm RGG⁴, 8, 639; BBKL 17, 1388 f.; Helmut Dahm, Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts, München 1979, 215–222.

⁶² Evgenij N. Trubeckoj, Tri očerka o russkoj ikone: Umozrenie v kraskach. Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi. Rossijska v ee ikone, Paris 1965; deutsche Übersetzung: Eugen N. Trubetzkoy, Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei, hg. v. Nicolaus v. Arseniew. Paderborn 1927.

⁶³ Vgl. zu ihm BBKL 17, 385–395; RGG⁴, 3, 163; Fairy v. Lilienfeld, Russische Religionsphilosophen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: dies., Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995, hg. v. Karl Christian Felmy u. a., Erlangen 1997, 175–191, hier 180–183; dies., Priester

bajdschan) geboren, studierte in Moskau Mathematik, Physik und an der Geistlichen Akademie in Sergiev Posad Theologie, wo er 1911 die Priesterweihe empfing und dann seit 1914 eine Professur für Philosophie innehatte. 1918–20 war er Mitglied einer Regierungskommission zur Bewahrung der Kunstdenkmäler des Dreifaltigkeitsklosters, 1921–24 – als Priester – Forschungsmitarbeiter der von Leo Trotzki (1879–1940) geleiteten sowjetischen Elektrifizierungsbehörde und gleichzeitig Professor an der Staatlichen Hochschule für angewandte Kunst. Von 1925 bis zu seiner Verhaftung im Jahre 1933 war er Leiter der Abteilung für Materialkunde am Staatlichen Forschungsinstitut für Elektrotechnik. Nach seiner Verurteilung als Konterrevolutionär wurde er zunächst ins Amurgebiet und dann auf die Solovki-Inseln deportiert, wo er bis kurz vor seiner Erschießung im Dezember 1937 mit naturwissenschaftlichen Forschungen beschäftigt war. Florenskij war zweifellos ein Universalgelehrter ersten Ranges.

Seine wichtigsten Beiträge zur Theologie der Ikone waren der 1919 verfasste Aufsatz *Die umgekehrte Perspektive* sowie die drei Jahre später erschienene Abhandlung *Die Ikonostase*.⁶⁴ Die Ikonostase stellt für Florenskij „die Grenze zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt“ dar.⁶⁵ Die Ikone ist ein „Fenster“ zum Licht der unsichtbaren Welt (70), ein „Fenster in die Ewigkeit“ (81), „eine himmlische Vision“ und „ein Bild der zukünftigen Zeit“ (128). Ziel der Ikonenmalerei ist es, „das konkrete metaphysische Wesen der Welt auszudrücken“, und ihr Gegenstand ist nicht die empirisch-irdische Welt, sondern „die Gottgeschaffene Welt in ihrer überweltlichen Schönheit“ (124f.). Die auf den Ikonen dargestellten Menschen sind demzufolge nicht einfach natürliche Menschen, sondern „Ideen, lebendige Ideen der unsichtbaren Welt“ (67). Scharf unterschieden wird von Florenskij die symbolische Darstellungsweise geistiger Visionen (68), welche in der russischen Kunst des 14. und 15. Jahrhunderts ihren Höhepunkt gefunden habe, von einer bloß allegorischen Darstellungsweise, welche Ende des 16. Jahrhunderts in die russische Ikonenmalerei eingedrungen sei und zu „einer ontologischen Banalisierung und Schwerfälligkeit“ geführt habe (95). Ebenfalls abgelehnt wird von ihm jener sinnliche „Naturalismus“ (131f.), der sich seit dem Barock allmählich in der russischen Ikonenmalerei durchgesetzt hatte. Von Florenskij nicht geklärt wird hingegen, wie sich diese Betonung des Symbolischen auf Kosten einer sogenannten „natürlichen“ Darstellung zu dem vorhin erwähnten can. 82 des Concilium Quinisextum verhält, der ausdrücklich die symbolische Darstellungsweise zugunsten einer Darstellung der menschlichen Gestalt Christi verwirft.

Durch das Fenster der Ikone bete der Mensch „von Angesicht zu Angesicht“ und steige geistig vom Bild zum Urbild hinauf (76f.). Durch die Ikone kommuniziere er mit „der Energie einer Wesenheit und über die Energie mit der Wesenheit selbst“, ja die Ikone vermittele die „Gnade Gottes“ (77). Diese „ontologische Verbindung zu den

Pavel Florenskij (1882–1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche, in: dies., *Sophia*, 436–455.

⁶⁴ Obratnaja perspektiva, in: *Trudy po znakovym sistemam* 3. 1967, 381–416; *Ikonostas*, in: *Bogoslovskie trudy* 9. 1972, 83–148.

⁶⁵ Pavel Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, hg. v. Ulrich Werner, Stuttgart 1988, 37 u. 68. Die im Text folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

Urbildern“ (78) ist für Florenskij das Entscheidende an den Ikonen. Damit zieht er eine Linie weiter aus, die wir bereits bei Johannes von Damaskus kennengelernt haben. Über diesen hinausgehend, erkennt er der Ikone regelrecht einen Offenbarungscharakter zu. Er schreibt: „Von allen philosophischen Beweisen der Existenz Gottes klingt gerade der am überzeugendsten, der in den Lehrbüchern nicht einmal erwähnt wird; er lässt sich als Schlußfolgerung etwa so konstruieren: ‚Es gibt die Dreifaltigkeitsikone Rublëvs, folglich gibt es Gott.‘“ (75) Prinzipiell jedoch „bergen *alle* Ikonen in sich die Möglichkeit dieser geistigen Offenbarung“ (80), ebenso wie prinzipiell „auch alle Ikonen wundertätig sind“ (81).

Dabei unterscheidet Florenskij zwischen solchen Ikonen, die man als „*ersterschienene* oder *urbildliche*“ bezeichnen kann, und ihren Kopien, deren geistiger Inhalt aber prinzipiell genau derselbe ist (81). Kopien und Wiederholungen von Ikonen sind also sinnvoll und legitim, sofern es sich freilich nicht um sklavisches oder rein mechanische Kopieren handelt (82). Grundlage jeder Ikone, auch wenn sie nach einem Vorbild gemalt wird, ist und bleibt nämlich die Vision des Ikonenmalers (83). Insofern können „im eigentlichen und genauen Wortsinn nur *Heilige* Ikonenmaler sein“ (97).

Im Unterschied zu den Beschlüssen von 787 ist für Florenskij das religiöse Kultbild mit einer ganz bestimmten Maltechnik und der Verwendung bestimmter Materialien verbunden. „Schon in den Verfahren der Ikonenmalerei, in ihrer Technik, in den verwendeten Stoffen, in der Machart der Ikone kommt die Metaphysik zum Ausdruck, die der Ikone Leben und Existenz gibt“ (108).⁶⁶ Im Gegensatz zur Temperamalerei wird von Florenskij die westliche Ölmalerei als „irdisch“ und „fleischlich“ verworfen. Die „Renaissance-Kultur“, welche diese Malweise hervorgebracht habe, gleicht für ihn einer schweren Krankheit, welche die westliche Kirche durchgemacht habe (110f.).⁶⁷

Die Einführung der linearen Perspektive ist für ihn ein weiterer Ausdruck dieses abendländischen Sündenfalls. Durch sie sei „die ontologische Geistigkeit der Dinge [...] durch ihre phänomenologische Sinnlichkeit ersetzt“ worden (115). Das Ziel der linearen Perspektive sei die „Täuschung“ des Betrachters bzw. die Erzielung einer „illusionistischen“ Wirkung wie bei einer Theaterdekoration, während die umgekehrte Perspektive der Ikone, bei der der Betrachter gewissermaßen in den Ikonenraum einbezogen wird, die „Wahrheit des Lebens“ zum Ausdruck bringen wolle.⁶⁸ Da Florenskij generell in der Befolgung der Regeln der Perspektive das Ende aller echten Kunst sieht⁶⁹, wird die Renaissancemalerei auch als der große Sündenfall der

⁶⁶ So mutmaßte Florenskij, Ikonostase (wie Anm. 65), etwa, dass auch für das ägyptische Mumienportrait, dem „Urahn der Ikonenmalerei“, als Bindemittel Ei, „das Ursymbol der Auferstehung und des Lebens“ verwendet worden sei (177f.). Tatsächlich handelte es sich hierbei jedoch um enkaustische Malerei.

⁶⁷ Laut Florenskij, Ikonostase (wie Anm. 65), war jedoch die zweite Hälfte des 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts (!) „die Zeit, die das innere Wesen der Renaissance-Kultur am deutlichsten zum Ausdruck brachte“ (111). Im übrigen aber bezeichnet er die Ikonenmalerei als „so alt wie die Menschheit“ (159).

⁶⁸ Florenski, Perspektive (wie Anm. 35), 27–32.

⁶⁹ Florenski, Perspektive (wie Anm. 35), 33.

Kunstgeschichte überhaupt interpretiert, als Ausdruck „eines essentiell antikünstlerischen, essentiell die Kunst, und besonders die bildende Kunst ausschließenden Weltverständnisses“. ⁷⁰ Florenskij möchte im übrigen Entwicklungslinien von diesem ästhetischen Sündenfall der westlichen Renaissance zur europäischen Aufklärung und zu Kant ziehen, welche im Sinne einer angeblichen „Rückkehr zur Natürlichkeit“ den Menschen im „Geiste des Nihilismus“ umerziehen wollten und die „räuberisch-mechanische Kultur“ hervorgebracht hätten. ⁷¹

2. Sergej Bulgakov

Ebenfalls der sophiologischen Tradition zuzurechnen ist ein weiterer wichtiger Vertreter der Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts, der Russe Sergej Bulgakov (1871–1944). ⁷² Bulgakov wurde 1871 in Südrussland als Sohn eines Priesters geboren und studierte von 1890 bis 1894 in Moskau Volkswirtschaft. Als Anhänger eines gemäßigten Marxismus setzte er seine Studien in Deutschland, Frankreich und England fort, promovierte und wurde 1901 Professor für Politische Ökonomie in Kiew. Inzwischen zum religiösen Sozialisten gewandelt, wechselte er 1906 nach Moskau, habilitierte sich dort 1912 und wurde 1917 Professor für Volkswirtschaft an der Moskauer Universität. Unter dem Einfluss seines Freundes Pavel Florenskij wandte er sich Solovjovs Religionsphilosophie zu, verfasste seit 1912 auch eigene religionsphilosophische Schriften. Am Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1917/18 nahm er als Delegierter aus dem Laienstand teil, wurde jedoch schon 1918 zum Priester geweiht. Zunächst nach Simferopol ausgewichen, verlor er 1921 endgültig die Lehrerlaubnis und wurde 1923 aus der Sowjetunion ausgewiesen. Seit 1925 lebte er in Paris, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1944 Dekan des neugegründeten Orthodoxen Theologischen Instituts „St. Serge“ war und eine Professur für Dogmatik innehatte. Die für die Theologie Bulgakovs zentrale Sophialehre wurde jedoch am 24.8. 1935 durch ein Moskauer Patriarchaldekret als eine der Orthodoxen Kirche fremde Lehre verurteilt, eine Auffassung, der sich im Oktober desselben Jahres auch die Synode der Russischen Auslandskirche anschloss. Zu unserem Thema hat Bulgakov zunächst 1931 in russischer Sprache Aufsätze über „Die Ikone und die Ikonenverehrung“ veröffentlicht und der Ikone dann auch ein Kapitel in seinem im folgenden Jahr auf französisch erschienenen Buch „L'Orthodoxie“ gewidmet. ⁷³

Überraschenderweise geht Bulgakov nun davon aus, dass 787 kein Dogma über die Bilderverehrung, sondern nur ein entsprechender disziplinarischer Kanon be-

⁷⁰ Florenski, Perspektive (wie Anm. 35), 51. Zu einer Kritik dieser Auffassung vgl. Konrad Onasch, Recht und Grenzen einer Ikonensemiotik, in: ThLZ 111. 1986, 240–258, hier 249.

⁷¹ Florenski, Perspektive (wie Anm. 35), 38–41. Demnach sei das Natürliche die umgekehrte Perspektive, wie sie etwa in Kinderzeichnungen und in den Bildern des Mittelalters zu finden sei (42).

⁷² Vgl. zu ihm BBKL 1, 807–809; RGG⁴ 1, 1853; v. Lilienfeld, Religionsphilosophen (wie Anm. 63), 183f.

⁷³ Sergej Bulgakov, Ikona i ikonopočitanie. Dogmatičeskij očerk, Paris 1931; ders., L'Orthodoxie, Paris 1932.

geschlossen worden sei.⁷⁴ Die theologische Begründung der Bilder und ihrer Verehrung durch das Konzil und durch die damalige Theologie betrachtet er als „völlig unzureichend“ (19). Seine Kritik bezieht sich hierbei sowohl auf die ausschließliche Begründung der Ikone mit der Inkarnation und die daraus resultierende prinzipielle Nichtdarstellbarkeit der nichtinkarnierten Gottheit als auch darauf, dass in Nizäa lediglich eine commemorative, moralische und didaktische Funktion der Ikonen behauptet wurde (19–21). Bei den Bildervertheidigern des 8. und 9. Jahrhunderts sieht Bulgakov aufgrund der behaupteten Nichtdarstellbarkeit der göttlichen Natur Christi einen „Anthropomorphismus“ und eine Trennungschristologie, die er letztlich für weniger überzeugend hält als die in sich konsequentere Lehre der Ikonoklasten (22–25). Denn auch die Bilderverhrer „trennten hinsichtlich des *Bildes* die Naturen und beschränkten dadurch sogar die Kraft des Bildes, um es wenigstens irgendwie zu bewahren und es nicht gänzlich zu verwerfen“ (61).

Ein generelles Festhalten an der apophatischen Theologie in Bezug auf die Gottheit führt seiner Meinung nach automatisch zu einer „Anbetung des Fleisches“ und damit zu jenem Götzendienst, der vom Alten Testament untersagt worden sei (40). Er schreibt: „Man muss anerkennen, dass wir bei den Verteidigern der Ikonenverehrung [...] nur ein naturalistisches Verständnis der Kunst finden, wodurch schon im voraus der Weg zum Verständnis des Wesens der Ikone und folglich auch zu ihrer kohärenten Verteidigung versperrt ist [...] Gemäß der naturalistischen Logik, müsste man, dem Hl. Theodor folgend, schließen, dass die beste Ikone von Christus eine Photographie gewesen wäre [...]“ In diesem Zusammenhang fällt schließlich auch die Bemerkung, dass selbst wenn das Turiner Grabtuch echt wäre, dieses naturalistische Bild Christi bestimmt keine Ikone wäre (114).⁷⁵

Bulgakov begründet nun seinerseits die Möglichkeit der Darstellbarkeit Gottes und des Göttlichen *sophiologisch*, das heißt mit der „göttlichen Weisheit“, welche selbst zugleich „göttlich“ und auch „außergöttlich“ sei. Einerseits sei sie „die göttliche Welt vor ihrer Schöpfung“ oder das „ewige Urbild“, andererseits aber das Prinzip alles kreatürlichen Seins (31–34). Diese Verbindung von ungeschaffener und geschaffener Sophia findet in der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi lediglich ihren „speziellen Ausdruck“, doch geht sie als „generelle Idee“ der Inkarnation voraus (35). „Das Fundament der Ikonenverehrung ist das Bild Gottes, das in der Schöpfung offenbart worden ist, in der Welt und im Menschen, und das in Christus wiederhergestellt worden ist“ (87).⁷⁶ Prinzipiell ist Gott jedoch auch „schon vor der Inkarnation des Sohnes“ darstellbar, weil er in sich die göttliche Weisheit berge, welche die „göttliche Menschheit“ sei, und weil umgekehrt der geschaffene

⁷⁴ Serge Boulgakov, *L'Îcône et sa vénération. Aperçu dogmatique*, Paris 1996, 8 (vgl. 28). Die im Text folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese französische Übersetzung.

⁷⁵ Auch hinsichtlich der Bilder der Heiligen wird ein solcher Naturalismus verworfen: „L'îcône d'un saint n'est pas une photographie ni une représentation naturaliste, visant une ressemblance externe et momentanée [...] L'îcône présente la face glorifiée, pneumatophore, non tel qu'il a été sur la terre, mais dans son illumination céleste [...]“ (Boulgakov, *L'Îcône* [wie Anm. 74], 95).

⁷⁶ Vgl. zu diesem Punkt auch Sergej Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, hg. u. übers. v. Thomas Bremer, Trier 1996, 212, wonach die Darstellung Gottes deshalb möglich sei, weil der Mensch „gemäß seiner Erschaffung das Abbild Gottes (Gen 1,26) in sich hat, auch wenn es durch die Ursünde verdunkelt ist.“

Mensch „die lebendige Ikone der Gottheit“ (54f.) und ein „ζῶον εἰκονικόν“ sei (107). Die Wiederherstellung des Ebenbildes durch Christus und nicht die Lehre der Bilderverhörer sei „die konkrete Bedeutung der Inkarnation für das Dogma der Ikonenverehrung“ (58). Hier zeigt sich jene zweite, schon bei Johannes von Damaskus zu beobachtende Linie einer schöpfungstheologischen Begründung des Bildes, wobei bei Bulgakov die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nur ein Teilaspekt des sophianischen Charakters der Schöpfung insgesamt ist.

Ikongraphisch bedeutet dieser Ansatz, dass für Bulgakov auch die Trinität, das heißt auch die Hypostasen des Vaters und des Heiligen Geistes, prinzipiell darstellbar sind. Der Vater könne aber nur zusammen mit dem Sohn oder im Rahmen der Trinität abgebildet werden. Bei einem Bild hingegen, auf dem allein der „Alte der Tage“ bzw. der „Herr Zebaoth“ zu sehen ist, handelt es sich laut Bulgakov „um ein anthropomorphes Bild des einen, persönlichen und dreihypostatischen Gottes [...] Eine solche Darstellung von Gott dem Schöpfer unter menschlicher Gestalt [...] zeigt deutlich, dass das Bild Gottes dem Menschen bei seiner Schöpfung eingepreßt worden ist“ (89). Die anthropomorphe Darstellung der Engel erklärt Bulgakov ebenfalls mit ihrer Gottesebenbildlichkeit (92). Selbstverständlich sind für ihn durchaus auch Christusdarstellungen möglich, die keinen Anhalt in den Erzählungen der Evangelien haben (78). Hervorzuheben ist ferner, dass er in der Ikone der Gottesmutter ohne Kind „ein menschliches Bild des Heiligen Geistes“ erblickt (97).

In Übereinstimmung mit Florenskij ist auch Bulgakov der Meinung, dass die Ikonen Bilder der Seinsideen seien, ideale Wiedergaben des Seins (42). Die Ikonenmalerei sei „ein besonderer Zweig der symbolischen Kunst“ und eine „Vision Gottes“; sie sei „jedem Naturalismus und sogar einfach dem natürlichen Realismus fremd, der in der westlichen Kunst der Renaissance vorherrschend wurde.“⁷⁷ Dieser Naturalismus sei eine „Täuschung“ und „eine Verdunkelung der ursprünglichen Schau des Seins“ (44), während die Ikone Offenbarungscharakter habe (41 u. 82) und das ewige Urbild in Erscheinung treten lasse (49). Im Unterschied zu den Beschlüssen von 787, aber ähnlich wie Florenskij, unterscheidet Bulgakov die Ikone selbst als „Ort der gnadenhaften Anwesenheit“ des Dargestellten von anderen kirchlichen Bildern, wie z. B. von Fresken, welche „eigentlich nicht die Bedeutung einer Ikone“, sondern lediglich „erinnernde Bedeutung“ hätten. Er sieht diese Differenz in der sakramentalen Ikonenweihe begründet, einer Praxis, die freilich erst im späten Mittelalter als kirchliche Ergänzung zur bloßen Beschriftung der Ikone eingeführt worden ist.⁷⁸

3. Leonid Uspenskij

In deutlichem Kontrast zu Florenskij und Bulgakov hat ein weiterer Russe, Leonid Uspenskij (1902–1987), seine Ikonentheologie formuliert. Uspenskij wurde 1902 in der Region Voronež geboren, wandelte sich unter dem Eindruck der Revolution zum Atheisten und trat 1918 in die Rote Armee ein. 1926 kam er nach Frankreich und

⁷⁷ Bulgakov, *Orthodoxie* (wie Anm. 76), 216f.

⁷⁸ Bulgakov, *Orthodoxie* (wie Anm. 76), 212f.; vgl. ders., *L'Icone* (wie Anm. 74), 78f., 82 u. 103.

nahm kurz darauf Unterricht an der neugegründeten russischen Kunstakademie in Paris, wandte sich dann aber ausschließlich der Ikonenmalerei zu. Er wurde Mitglied in der stauropegialen Bruderschaft des Hl. Photios, zu der unter anderem auch der bedeutende Exiltheologe Vladimir Losskij (1903–1958) gehörte, und hatte Anteil an der neopatristischen Erneuerungsbewegung der orthodoxen Theologie. An dem 1944 gegründeten Institut „St. Denis“ unterrichtete er Ikonenmalerei, seit 1954 auch Ikonentheologie. 1948 veröffentlichte er eine erste Untersuchung zur Ikonenmalerei „L' Icône, vision du monde spirituel“, gefolgt von dem 1952 zusammen mit Losskij⁷⁹ veröffentlichten Buch „Vom Sinn der Ikonen“ sowie seinem Hauptwerk „Essai sur la théologie de l' icône dans l' Eglise orthodoxe“, welches 1960 in erster und 1980 in stark erweiterter zweiter Auflage erschien.⁸⁰ Uspenskij starb 1987 in Paris.

Als Anhänger der neopatristischen Schule hält Uspenskij an der Aussage der Väter des 8. und 9. Jahrhunderts fest, dass die Ikonenverehrung „aus dem grundlegenden Dogma der Kirche folgt, nämlich aus ihrem Bekenntnis des Mensch gewordenen Gottes“ (9).⁸¹ Eine symbolische Darstellungsweise, wie sie sich etwa in der Darstellung Christi als „Engel des Großen Rates“ (Jes 9,6 LXX) oder als Krieger findet, wird von Uspenskij unter Berufung auf can. 82 des Concilium Quinisextum abgelehnt (217f.). Entsprechend ergreift Uspenskij, ebenso wie zuvor schon sein Landsmann, der bis 1949 am St. Serge-Institut in Paris lehrende Patristiker Georgij Florovskij (1893–1973)⁸², Partei für den Djak Viskovatij und gegen die Entscheidungen der Moskauer Synode von 1553/4 (276–291). Die damals gebilligten neuen symbolischen Ikonen, wie das Glaubensbekenntnis oder die Ruhe Gottes am siebten Tag mit der Darstellung des „Herrn Zebaoth“, sind für Uspenskij ein Resultat „des Verfalls des kirchlichen Bewusstseins“ (280) und zeugen von einem „wachsenden westlichen Einfluss“ in der russischen Kunst (291).⁸³ Dass der Moskauer Metropolit Makarij, der diese angeblich westlichen Darstellungen als orthodox gebilligt hatte, 1988 von seiner Kirche heiliggesprochen wurde, dürfte nicht in Uspenskij's Sinn

⁷⁹ Vgl. auch Losskij's eigene Überlegungen zur Ikone: Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, hg. v. John H. Erickson/Thomas E. Bird, New York 1974, 125–139.

⁸⁰ Léonide Ouspensky, *L' Icône, vision du monde spirituel. Quelques mots sur son sens dogmatique*, Paris 1948; Leonid Ouspensky, *Sinn und Sprache der Ikonen*, in ders./Vladimir Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern–Olten 1952, 25–56; ders., *Essai sur la théologie de l' icône dans l' Eglise orthodoxe*, Paris 1960; ders., *La théologie de l' icône dans l' Eglise orthodoxe*, Paris 1980. Die im Text folgenden Seitenangaben beziehen sich auf dieses letzte Werk von 1980.

⁸¹ Vgl. Ouspensky, *Sinn* (wie Anm. 80), 26.

⁸² Vgl. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Bd.I, Belmont (MA) 1979, 29: „Viskovatiji was offended by the new icons painted by Novgorod and Pskov iconographers [...] It is easy to determine the importance of this new departure or movement in iconography: it constituted a break with hieratic realism and its replacement by decorative symbolism or, more accurately, allegory. The break found formal expression in the influx of new themes and new 'theological-didactic' compositions [...] The decisive dominance of 'symbolism' signified the decline of iconography.“ Die russische Originalausgabe von Florovskij's Werk war 1937 in Paris erschienen (*Puti russkago bogoslovija*).

⁸³ Vgl. dazu auch Florovsky, *Ways* (wie Anm. 82), 30: „Viskovatiji did not defend the past, he defended 'truth', that is, iconographic realism. His quarrel with Metropolitan Makarii was a clash of two religious and esthetic orientations: traditional hieratic realism as opposed to a symbolism nourished by a heightened religious imagination. It was also an encounter between a strengthened western influence and Byzantine tradition. Paradoxically, this 'westernism' achieved victory under the guise of 'antiquity' and 'compilation'.“; vgl. Ouspensky, *Sinn* (wie Anm. 80), 49.

gewesen sein.⁸⁴ Selbstverständlich lehnt Uspenskij auch sämtliche neutestamentliche Trinitätsdarstellungen als einen offenen Widerspruch zur Lehre der Kirche ab, da nach seiner Auffassung jene prophetischen Visionen des Alten Testaments, die auf diesen Ikonen als typologische Darstellungen für Gottvater verwendet wurden, in Wahrheit nichts anderes als Präfigurationen der Inkarnation des Sohns seien (350). Dass sich solche Trinitätsdarstellungen bis zum 20. Jahrhundert in den entsprechenden Malerhandbüchern erhalten haben, ist ihm bekannt, doch das bereits von Makarij benutzte und von Bulgakov erneuerte Argument des in der Kirche verbreiteten Gebrauchs solcher Darstellungen lässt Uspenskij nicht gelten (348f.). Erst recht aber wird Bulgakovs sophiologische Begründung der Ikone und ihre diversen ikonographischen Konsequenzen als häretisch zurückgewiesen (363–370).

In Übereinstimmung mit Florenskij und Bulgakov ist jedoch auch Uspenskij der Auffassung, dass auf der Ikone „nicht das verwesliche, zur Zersetzung bestimmte Fleisch, sondern das verklarte Fleisch, erleuchtet durch die Gnade, das Fleisch des künftigen Äons“ abgebildet wird. Weil die Ikone „den vergöttlichten Zustand ihres Prototyps“ wiedergibt und seinen Namen trägt, ist „in ihr auch die dem Prototyp eigene Gnade gegenwärtig“, das heißt, „die Ikone partizipiert sozusagen an der Heiligkeit ihres Prototyps, und durch die Ikone partizipieren wir unsererseits an dieser Heiligkeit in unserem Gebet“ (144). Der Begriff der „Idealisierung“ oder die Vorstellung, dass die Ikone „eine gewisse erhabene Idee wiedergebe“, wird von Uspenskij im Unterschied zu Florenskij und Bulgakov freilich rundweg abgelehnt. Auch das Visionäre der Ikonenmalerei findet sich bei Uspenskij nicht, statt dessen schärft er die Treue gegenüber dem kirchlichen Kanon ein.⁸⁵ Andererseits übernimmt er von Florenskij wieder den Begriff der umgekehrten Perspektive und sieht in ihr ein wichtiges Charakteristikum der Ikone.⁸⁶

In reichlich unhistorischer Weise betrachtet er jedoch die Ikone und ihre Verehrung als von Christus selbst gestiftet und verweist hierfür auf das seit dem 6. Jahrhundert in Edessa bezeugte Mandylion, das Christus Abgar zugesandt haben soll, sowie auf das von Lukas gemalte Bild der Gottesmutter, eine Tradition, deren ältestes schriftliches Zeugnis erst aus dem 6. Jahrhundert stammt (27–40). „Das Bild“, so Uspenskij, „ist also der Natur des Christentums selbst eigen; denn dieses ist nicht allein die Offenbarung des Wortes Gottes, sondern auch des durch den Gottmenschen manifestierten Bildes Gottes [...] Das ist kein Bruch und noch weniger ein Widerspruch zum Alten Testament, wie dies die Protestanten verstehen, sondern im Gegenteil seine direkte Erfüllung. Denn die Existenz des Bildes im Neuen Testament wird impliziert durch sein Verbot im Alten“ (17).

⁸⁴ Vladimir Ivanov, Die pneumatologische Dimension der Ikonenverehrung, in: US 58. 2003, 139–151, hier 148, sieht hingegen in dieser Heiligsprechung die Bestätigung der „Rechtmäßigkeit seiner Ikonentheologie“.

⁸⁵ Ouspensky, Sinn (wie Anm. 80), 43 u. 45.

⁸⁶ Ouspensky, Sinn (wie Anm. 80), 42.

4. Christos Yannaras

Mit Christos Yannaras verlassen wir nunmehr das Feld der ästhetisch-theologischen Argumentation und begeben uns auf das Terrain der Sprachphilosophie und der Hermeneutik. Der seit 2003 emeritierte Athener Professor für Philosophie hat in seinem 1976 auf griechisch veröffentlichten Hauptwerk „Person und Eros“⁸⁷ auch der Ikone ein Kapitel gewidmet, das den Untertitel trägt „Semantik‘ der nicht konventionellen Aussage“ (166). Sein Buch stellt einen Versuch dar, ausgehend von der Metaphysik-Kritik Martin Heideggers (1889–1976), auf patristischer Basis die *Person* als eine ontologische Grundkategorie zu erweisen, die nur in *erotischer*, sich selbst transzendierender *Beziehung* zum Anderen – Gott und Mensch – existiert. Yannaras versteht die Ikone als eine „Erkenntnis-kategorie“ (187), wobei für ihn Erkenntnis nicht ein begrifflich-objektivierendes Erfassen des Wesens einer Sache oder einer Person ist (167f.), sondern „das Erfahren der Erscheinung in der *Beziehung* der Person mit den gegen-ständlichen Seienden“ (169) oder kurz und einfach „personale Beziehung“ (172). Erkenntnis ist das Ereignis der dynamischen Überwindung der ontischen Individualität in der „liebenden Hingabe“ an den Anderen und insofern ist sie auch „eine *ethische* Leistung“ (171). Dieses Erkennen des personalen Logos des Anderen und die Begegnung mit ihm in einer personalen Beziehung kann sich mittels der Sprache vollziehen, sofern diese nicht zu einer Ansammlung konventioneller Begriffe und Wörter entleert wird, die der Befriedigung der individuellen Ansprüche dient (174–177).

Ist die Sprache also in sich ambivalent, so liegt das Besondere der Erkenntnis-kategorie der Ikone nach Yannaras darin, dass sie insofern immer eindeutig und wahr ist, als sie ihren „Erkenntnischarakter im Ereignis dynamischer Beziehung [bewahrt]“ (177). Die „Sprache der Ikonen“ ist für Yannaras „die Sprache der Schönheit der Kundgebung der Person“ (184). Die Ikone ist ein „Mittel zum Ausdruck der Wahrheit der Personen und Dinge“, „sie offenbart eine personhafte Energie, welche zu Gemeinschaft ruft“ (177). Die Verwendung des Energie-Begriffes zur Beschreibung der gnadenhaften Bedeutung der Ikone weist auf die Bedeutung des Palamismus für Yannaras’ Denken hin.

Was die Ikone nun davor bewahrt, dasselbe Schicksal wie die Sprache zu erleiden und zur konventionellen Aussage zu werden und die Erkenntnis zur bloßen Übereinstimmung des Erkannten mit dem Dargestellten zu entleeren, ist die in ihr stets vorliegende Verknüpfung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. So ist nämlich in „jeder Ikone [...] die bildliche Darstellung dem abgebildeten Gegenstand ähnlich, aber zugleich dem Wesen nach unähnlich“ (185). Die Wahrheit der Sprache der Ikonen liegt also in ihrer antinomischen Verbindung von These und Antithese. Diese Art von antinomischer Erkenntnis ist dem Göttlichen allein angemessen. Insofern – und in diesem Punkt sind sich die neopatristische, die sophiologische und Yannaras’ semantisch-personalistische Ikonentheologie einig – geht es der Ikonographie nicht um die naturalistische oder gar photographische Wiedergabe des Urbildes, sondern

⁸⁷ Christos Yannaras, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως*, Athen 1976. Die deutsche Übersetzung trägt den Titel: *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

vielmehr darum, „das sinnlich faßbar Seiende der natürlichen Individualität zu überwinden“, aber, so fügt Yannaras hinzu, auch nicht um ein bloßes Ausweichen in die „Idee“ oder „Allegorie“ (186). Mit dieser Position steht Yannaras sicherlich der neopatristischen Ikonentheologie näher als ihrem sophiologischen Pendant.

Die Ikone macht nach Yannaras „die Überwindung der ontischen Individualität und die Wiederherstellung der Person in ihrer existenzialen Ganzheit“ anschaulich (186). Die Darstellung des Urbildes „ist ‚Zeichen‘ oder *Ruf* zur dynamischen Hinführung auf eine umfassende und nicht nur intellektuelle Erkenntnis (Schau) der Wahrheit, gleichzeitig aber ist sie auch ein heimliches Rätsel, das die Wahrheit verbirgt [...] Anders ausgedrückt: die Rätselhaftigkeit der Ikonen dient objektiv als Verbergung, *subjektiv* aber als Offenbarung der Wahrheit. So stellt sie nicht nur eine tiefe Ehrfurcht vor der Wahrheit dar, die vor der Verfälschung durch Objektivierung zu bewahren ist, sondern schützt auch den Menschen vor der Gefahr, die Wahrheit zu verfremden zur ‚noetischen Vorstellung‘“ (188). Für Yannaras ist die Ikone also der Idealfall der personal-erotischen Vermittlung von Wahrheit, die sich nicht in objektivierende dogmatische Termini fassen lässt, sondern dynamisch und ethisch angeeignet werden muss.

5. Zeitgenössische Stimmen

Ergänzend zu diesen vier Autoren sei noch kurz auf zwei zeitgenössische Stimmen hingewiesen, den russischen Theologen Vladimir Ivanov (geb. 1943) sowie den Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats Athanasios Papas (geb. 1936). Erzpriester Vladimir Ivanov, der Kunstgeschichte und Theologie studiert hat und seit 1995 am Institut für Orthodoxe Theologie in München lehrt, hat in zahlreichen Publikationen⁸⁸ die sophiologische Ikonendeutung Bulgakovs mit der traditionellen christologischen Begründung der Ikone zu verknüpfen versucht. Wie Bulgakov sieht er in der patristischen Theologie ein „theologisches Defizit in der allgemeinen Begründung der Ikonenverehrung“, doch mahnt er zugleich auch „neue Perspektiven und Impulse für die Entwicklung der Ikonographie“ an, damit diese nicht allmählich

⁸⁸ Vladimir Ivanov, Grundsätze der orthodoxen Ikonenkunde, in: OstKSt 36, 1987, 105–122; ders., Die Allheilige Gottesmutter in der Ikonographie der orthodoxen Kirche, in: US 42, 1987, 243–246; ders., Das große Buch der russischen Ikonen, hg. v. Patriarchat von Moskau, Freiburg–Basel–Wien 1988; ders., Iconography and Icon, in: Gennadios Limouris (Hg.), Icons – Windows on Eternity. Theology and Spirituality in Colour, Genf 1990, 149–158; ders., Vom Urbild zum späteren Kultbild. Die Moskauer Ikonographie des 16. Jahrhunderts in ihrem ekklesiologischen Kontext, in: Karl Christian Felmy (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Erlangen 1991, 331–338; ders., Ikonenverehrung als Schule geistlicher Erfahrung, in: ders., Rußland und das Christentum, Frankfurt a. M. 1995, 157–187; ders., Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Theologie, in: OFo 11, 1997, 41–50; ders., Die pneumatologische Dimension der Ikonenverehrung, in: US 58, 2003, 139–151; ders., Die Ikone: Sichtbarkeit des Unsichtbaren, in: Bernd Janowski (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Stuttgart 2003, 191–203; ders., Theologische Grundlagen der Christus-Ikonographie, in: Jörg Frey (Hg.), Metaphorik und Christologie, Berlin – New York 2003, 199–218.

ganz und gar durch „kitschähnliche Imitationen“ verdrängt und ersetzt würden.⁸⁹ In der Überzeugung, dass „eine rein christologische Begründung für die Ikonenverehrung bei weitem nicht ausreicht“, vor allem dann, wenn man einen „mimetischen Realismus“ oder „Naturalismus“ als der Ikone unangemessen ablehnt, bemüht er sich deshalb, die Wirklichkeit der Ikone pneumatologisch zu begründen (141f.). Dass die „Ikone Christi nur unter Mitwirkung und Offenbarung des Heiligen Geistes denkbar ist“, leitet Ivanov aus der Aussage des Damaszeners ab, dass der Hl. Geist das Bild des Sohnes sei (143).⁹⁰ Auch die Tatsache, dass auf der Ikone der vergöttlichte, das heißt der von den „gnadenreichen Energien des Heiligen Geistes“ durchdrungene Mensch dargestellt werde, belege diese pneumatologische Dimension der Ikone (150). Die Trinitätsikone Andrej Rubljovs, aber auch die neutestamentlichen Dreifaltigkeitsdarstellungen sowie vor allem die sogenannten komplizierten ikonographischen Typen des 16. Jahrhunderts, welche sich in der Tat nur schwer christologisch begründen lassen, deren Sujets laut Ivanov aber „völlig orthodox“ sind,⁹¹ sind für ihn Ausdruck „einer neuen Pneumatophanie“ bzw. einer „geistliche[n] Offenbarung“ (144f.). In der Ikone der Sophia, die in der byzantinischen Tradition als Christusdarstellung gedeutet wurde, in der russischen Tradition aber entweder als Personifikation der Weisheit, als Darstellung der Jungfrau Maria oder aber als Personifikation des Hl. Geistes verstanden wurde, wird diese pneumatologische Dimension der Ikone für Ivanov besonders anschaulich (146f.). Letztlich haben wir es bei Ivanov also mit einer weitgehenden Übernahme der Bulgakovschen Ikonentheologie zu tun, freilich ohne dessen Kritik an der christologischen Begründung bei den Vätern zu wiederholen und unter weitgehender Ersetzung von dessen sophiologischer Spekulation durch eine Geistmystik.

Metropolit Athanasios Papas von Heliopolis und Theira, der an der Theologischen Hochschule von Chalki, in Athen sowie in München Theologie, Kunstgeschichte und Byzantinistik studiert hat und von 1965 bis 1971 Professor für christliche Archäologie und Kunst in Chalki war, hat sich in zahlreichen Publikationen mit den ikonographischen Folgen der neopatristischen Ikonentheologie beschäftigt. In ihrem künstlerischen Pendant, der im 20. Jahrhundert vorherrschenden neobyzantinischen Ikonenmalerei, erkennt er nämlich ein spirituelles Defizit und eine tiefe Krise der

⁸⁹ Ivanov, Dimension (wie Anm. 88), 139f. Die im Text folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Aufsatz. Ähnliche Gedanken finden sich auch in „Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Theologie“.

⁹⁰ Ivanov, Dimension (wie Anm. 88), 143; vgl. Johannes v. Damaskus, Or. de imag. III, 18 (PTS 17, 127, 19–31): „Ἐστὶ μὲν ὁ υἱὸς εἰκὼν τοῦ πατρὸς φυσικῇ, ἀπαράλλακτος, κατὰ πάντα ὁμοία τῷ πατρὶ πλην τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος:[...] Καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, οὐδεὶς γὰρ δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Διὰ πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν καὶ ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν τὸν πατέρα· φύσει γὰρ νοῦ μὲν λόγος ἄγγελος, λόγου δὲ μηνυτικὸν τὸ πνεῦμα. Ὅμοια δὲ καὶ ἀπαράλλακτος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν μόνῳ τῷ ἐκπορευτῷ τὸ διάφορον ἔχον:[...]“

⁹¹ Ivanov, Urbild (wie Anm. 88), 337. Merkwürdigerweise hat Ivanov zwischen diesem Aufsatz von 1991 und dem ebenfalls zitierten Beitrag von 2003, wonach diese Ikonen „in der Tiefe geistlicher Erfahrung“ verwurzelt seien (Dimension [wie Anm. 88]), 144, sich in einem weiteren Aufsatz 1995 gegen solche anthropomorphe Darstellungen des Vaters ausgesprochen, da diese „zur materialistischen Vergrößerung religiöser Vorstellungen“ beitragen würden (Ikonenverehrung [wie Anm. 88], 183).

orthodoxen Kunst. Das weit verbreitete Kopieren von Ikonen im neobyzantinischen Stil bezeichnet er als „unhistorisch und unorthodox“, ja als „antiorthodox“, „antiökumenisch“ und sogar als „fundamentalistisch“.⁹² Papas, der im Hinblick auf die in Griechenland seit 1930 per Gesetz vorgeschriebene neobyzantinische Ausschmückung neuer orthodoxer Kirchen⁹³ sogar von einem „Kunstfaschismus“ spricht⁹⁴, sieht die geistigen Wurzeln dieses Phänomens im Historismus des 19. Jahrhunderts.⁹⁵ Er beklagt eine weitgehende künstlerische Stagnation der zeitgenössischen Ikonenmalerei, sieht jedoch daneben auch eine kleine Gruppe „progressiver“ Maler, die sich in je unterschiedlicher Form von der neobyzantinischen Schule unterscheiden und in schöpferischer Weise die „byzantinische Tradition mit zeitgenössischem Geist verbinden“.⁹⁶ Scharf grenzt er sich von den Vertretern der neopatristischen bzw. neobyzantinischen Richtung ab, wie z. B. von Leonid Uspenskij oder den griechischen „Kontoglisten“, d. h. den Schülern des Wiederentdeckers der byzantinischen Ikonenmalerei in Griechenland, Photes Kontoglou (1895–1965),⁹⁷ bei dem Papas 1957/58 selbst studiert hatte. Papas widerspricht nachdrücklich der Behauptung, allein die neobyzantinische Ikonenmalerei sei dem orthodoxen Glauben gemäß, während alle anderen Ikonen „fremd“ und „westlich“ seien. Gerade weil die Ikone nicht nur das örtlich und zeitlich begrenzte religiöse Bild der Byzantiner sei, sondern ein Kennzeichen der Orthodoxie überhaupt, sei eine solche Festlegung auf einen bestimmten ikonographischen Stil völlig unangemessen.⁹⁸ Während die Vertreter der neopatristischen Ikonentheologie und Ikonenmalerei das Pathos der Distanz, die Betonung des Gegensatzes von Kirche und Welt und damit auch von kirchlicher und weltlicher Kunst pflegen und in der Ikone ein überweltliches, überzeitliches und universales Bild *sui generis* sehen⁹⁹, plädiert der Metropolit für eine Weiterentwicklung der Ikonenmalerei in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kunst, aber auch unter Berücksichtigung der orthodoxen ikonographischen Tradition.

⁹² Papas, Die griechische Ikonenmalerei heute, in: OFo 19. 2005, 143–152, hier 144. Zum Stichwort „Fundamentalismus“ vgl. auch ders., *Περὶ τοῦ αἰσθητικῆς φονταμενταλισμοῦ γενικὰ καὶ τῆς νεοβυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης εἰδικότερα*, in: Konstantin Nikolakopoulos u. a. (Hgg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West* (FS Theodor Nikolaou), Frankfurt a. M. 2002, 467–480.

⁹³ Papas, Ikonenmalerei (wie Anm. 92), 150.

⁹⁴ Papas, Moderne griechische Ikonen, in: EvTh 67. 2007, 137–149, hier 141.

⁹⁵ Papas, Ikonenmalerei (wie Anm. 92), 145.

⁹⁶ Papas, Ikonen (wie Anm. 94), 140 (vgl. 142–149 [m. Abb.]); ders., Ikonenmalerei (wie Anm. 92), 150f. Als gelungenes Beispiel zeitgenössischen Kirchenbaus und zeitgenössischer kirchlicher Malerei erwähnt Athanasios Papas, Kontinuität und Erneuerung in der Ikonenmalerei, in: US 50. 1995, 197–203, hier 201, die St. Pauls-Kirche des Orthodoxen Zentrums in Chambéry. Für eine Beschreibung dieses Kirchenbaus vgl. Georgios Lavas, Zeitgenössischer orthodoxer Kirchenbau und Tradition. Dargestellt am Beispiel der St. Pauls-Kirche von Chambéry, in: US 39. 1984, 140–145.

⁹⁷ Vgl. Nikos Zias, *Φώτης Κόντογλου ζωγράφος*, Athen 1995; ders. (Hg.), *Reflections of Byzantium in the 20th Century*, Athen 1997.

⁹⁸ Papas, Kontinuität (wie Anm. 96), 199; vgl. ders., Ikonen (wie Anm. 94), 142.

⁹⁹ Vgl. hierzu Ouspensky, Sinn (wie Anm. 80), 31: „Die Kirche schafft eine vollkommen neue Gattung des Bildes, das ihrer Natur gemäß ist [...] Sie hat ein besonderes, vom Wesen der Welt unterscheidendes Wesen und dient der Welt eben dadurch, daß sie sich von ihr unterscheidet. Deshalb unterscheiden sich auch die Äußerungen, das Wort, das Bild, der Gesang und so weiter, durch welche sie dieses Amt verwirklicht, von den entsprechenden Äußerungen der Welt. Sie tragen

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Ich breche hier diese „Tour d’horizon“ der orthodoxen Ikontheologie des 20. Jahrhunderts ab¹⁰⁰ und fasse die wichtigsten Übereinstimmungen und Unterschiede nochmals in vier Punkten zusammen:

1. In der orthodoxen Ikontheologie der Gegenwart lassen sich zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Die eine, von mir als „neopatristische Schule“ bezeichnet, versucht, die Ikone im Anschluss an die Ikontheologie des 8. und 9. Jahrhunderts von der Christologie her zu verstehen; die andere, von mir als „sophiologische Schule“ bezeichnete Gruppe sieht die systematisch-theologische Basis der Ikone in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bzw. in der Sophianität der Schöpfung. Neben diesen beiden Hauptrichtungen gibt es noch eine Reihe anderer, teilweise, wie im Fall von Ivanov, vermittelnder, teilweise, wie im Fall von Yannaras, völlig eigenständiger Ansätze zur Deutung der Ikone.

2. Gemeinsam ist allen hier vorgestellten theologischen Ansätzen – wie auch schon den Bildertheologen des 8. und 9. Jahrhunderts – ein letztlich auf Voraussetzungen der neuplatonischen Philosophie beruhendes Verständnis des Verhältnisses von Urbild und Abbild, wonach Seinsteilhabe (μέθεξις) und Ikonizität eng miteinander verknüpft sind. Im Unterschied zur platonischen Philosophie ist im Neuplatonismus eben auch die Materie selbst und damit das von Menschen geschaffene Bild in diesen gestuften Prozess der Abbildung und der Teilhabe eingeschlossen und dadurch in der Lage, das Dargestellte symbolisch zu offenbaren und dessen Kraft in sich aufzu-

alle ein Siegel der Überweltlichkeit, das sie auch äußerlich von der Welt absondert [...] So läßt sich auch das orthodoxe kirchliche Bild, die Ikone, nicht als die Kunst dieses oder jenes Geschichtsabschnittes oder als Ausdruck der Eigenschaften des einen oder anderen Volkes erklären, sondern ausschließlich aus seinem Einklang mit seiner Bestimmung. Diese ist so universal wie die Orthodoxie selbst und wird durch das Wesen des Bildes und seine Rolle in der Kirche begründet.“

¹⁰⁰ Neben den genannten gibt es noch zahlreiche weitere zeitgenössische Theologen, die sich zur Ikontheologie geäußert haben, vgl. z. B. Michael Azkoul, *Perichoresis: The Christology of the Icon*, in: PBR 7. 1988, 67–85; Emanuel Banu, *Die Ikone in der orthodoxen Christenheit – Symbol und Realität*, in: GuL 55. 1982, 436–450; Boris Bobrinskoy, *L’icône, sacrement du royaume*, in: François Boespflug/Nicolas Lossky (Hgg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d’images religieuses*, Paris 1987, 367–374; Viktor Byčkov, *2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Rußland, Würzburg 2001*; Theodor Nikolaou, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos*, in: OstKSt 25. 1976, 138–165; ders., *Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern*, in: OFo 1. 1987, 209–220; ders., *Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder*, in: Hans-Joachim Schulz/Jakob Speigl (Hgg.), *Bild und Symbol. Glaubensstiftende Impulse*, Würzburg 1988, 64–73; ders., *Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στον μυστήριον τῆς θείας οἰκονομίας*, Thessaloniki 1992; ders., *Die Ikontheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites*, in: OFo 7. 1993, 23–53; ders., *„Du sollst dir kein Gottesbild machen“. Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität*, in: Klaus Krämer (Hg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog* (FS Horst Bürkle), Freiburg–Basel–Wien 2000, 65–77; Nicholas Ozolin, *The Theology of the Icon*, in: SVTQ 31. 1987, 297–308; Légor Reznikoff, *La transcendence, le corps et l’icône dans les fondements de l’art sacré et de la liturgie*, in: Nicée II (s. o.), 375–391; Demetrios Tselengides, *Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς*, Thessaloniki 1984; ders., *Die Triadologie Basilius des Großen als Fundament der dogmatischen Lehre der Kirche über die Ikonen*, in: GregPal 78. 1995, 237–252.

nehmen.¹⁰¹ Bei den behandelten Theologen wird zum Teil zur Verdeutlichung dieser gnadenhaften Gegenwart des Urbildes im Abbild die palamitische Energienlehre zu Hilfe genommen, die ihrerseits wiederum über Ps.-Dionysius mit der neuplatonischen Philosophie verbunden ist.

3. Allen hier vorgestellten ikonentheologischen Entwürfen gemeinsam ist des Weiteren die Auffassung, dass die Ikone keine naturalistische Abbildung einer Person etwa nach Art einer Photographie sein will, sondern ein Abbild ihres geistig-geistlichen Gehaltes, ihres verklärten und vergöttlichten Körpers oder, kurz gesagt, des Göttlichen in seiner menschlicher Gestalt. Die Ikone muss deshalb als eigenständiges semiotisches System verstanden werden. Dass die in ihr abgebildete Realität anderen Gesetzen als denen des räumlichen Sehens unterliegt, belegen eine Reihe allgemeiner Kennzeichen von Ikonen, wie z. B. die sogenannte umgekehrte Perspektive, die Bedeutungsperspektive sowie das Zusammenschrumpfen von Raum und Zeit, das heißt die scheinbare Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die ikonographische Einheit des räumlich Getrennten.¹⁰² Doch während Trubeckoj, Florenskij, Bulgakov und Ivanov das Symbolische und Visionäre der Ikone betonen, lehnen Uspenskij und Florovskij (und in gewisser Weise auch Yannaras) ein symbolisches Verständnis der Ikone ab und sprechen statt dessen lieber von einem „hieratischen Realismus“. In einer gewissen Spannung zur Ablehnung des Naturalismus durch die moderne Ikonentheologie steht freilich deren Wertschätzung des Mandyliions, des angeblich realen „ἐκτύπωμα“ par excellence.

4. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Hauptrichtungen betrifft die Themen der ikonographischen Darstellungen. Während die sophiologische Richtung aufgrund ihres schöpfungstheologischen Ansatzes, vor allem aber aufgrund ihrer Behauptung der Immanenz und Transzendenz verbindenden göttlichen Sophia, auch symbolische Abbildungen der göttlichen Sophia, des Vaters und des heiligen Geistes sowie symbolische Darstellungen Christi, etwa in Gestalt eines Engels oder Kriegers, für möglich und legitim hält, lehnt die neopatristische Richtung solche Versuche als Infragestellung der göttlichen Transzendenz ab. Allerdings beschränken sich auch die von ihr als orthodox betrachteten Ikonen nicht nur auf biblische Szenen, sondern schließen, wie im Falle des kosmischen Christus oder der kosmischen Gottesmutter „Nichtverbrennender Dornbusch“, Darstellungen mit ein, die über den Wortlaut der Evangelien hinausgehen.

Für die evangelische Theologie schließlich ist die Beschäftigung mit der orthodoxen Theologie der Ikone aus mehreren Gründen lohnend. Zunächst macht die orthodoxe Ikonentheologie des 20. Jahrhunderts in besonderer Weise deutlich, dass die orthodoxe Theologie und damit auch die orthodoxe Kirche selbst keineswegs einfach ein monolithisches, statisches und seit Jahrhunderten unverändertes Gebilde ist. Auch wenn manche orthodoxe Theologen und Hierarchen, vor allem im Gespräch mit Nichtorthodoxen, gerne ein solches Bild von ihrer eigenen theologischen und kirchlichen Tradition zeichnen, so zeigt doch gerade die Ikonentheologie, dass es auch in der Orthodoxie einen nicht nur reproduzierenden, sondern durchaus kreati-

¹⁰¹ Vgl. hierzu M. Höpfer, Bild II. D: Wissenschaft, in: RAC 2, 314–318, hier 317 f.; zur Rezeption dieser Vorstellungen im Christentum vgl. J. Kollwitz, Bild III, in: RAC 2, 318–341, hier 337.

¹⁰² Vgl. zu diesen Merkmalen der Ikone Onasch, Recht (wie Anm. 70), 245–248.

ven Umgang mit dem patristischen Erbe, aber auch mit der Frömmigkeitspraxis vergangener Jahrhunderte geben kann und dass dies mitunter zu recht unterschiedlichen theologischen Ergebnissen führt. Der Kunsthistoriker Hans Belting hat dieses Problem ins Grundsätzliche gewendet und mit Blick auf die Ikonentheologie von der „Macht der Bilder“ und der „Ohnmacht der Theologen“ gesprochen. Demnach „lieferten die Theologen in Bilderfragen immer nur die Theorie einer schon bestehenden Praxis nach“.¹⁰³ In gewisser Weise trifft dies durchaus auf die hier vorgestellten Konzeptionen der Ikone zu. Doch stellt sich die Frage, ob hier das Bild wirklich eine Ausnahme bildet, oder ob es nicht vielmehr gerade symptomatisch für das steht, was Theologie schon immer ist und sein wollte – Reflexion und Kommunikation des Glaubens und der zugehörigen *praxis pietatis*.

Sodann sollte die evangelische Theologie m. E. ihre Position zum VII. Ökumenischen Konzil und zu seinem dogmatischen Horos über die Bilderverehrung überdenken und die damit verbundenen Fragen klären. Melancthons Polemik gegen die Bilderverehrung in der Apologie oder auch Calvins ohne eigene Quellenkenntnis ausgesprochene Verdammung des Horos als „Beschluss, der offensichtlich vom Satan stammt“,¹⁰⁴ sollte dabei ebenso wenig ein Präjudiz bilden wie eine im ökumenischen Kontext manchmal behauptete pauschale Anerkennung der Lehrentscheidungen der „sieben Ökumenischen Konzilien“ durch die evangelischen Kirchen.¹⁰⁵ Ob die evangelischen Kirchen tatsächlich auch die Lehre des VII. Ökumenischen Konzils als verbindlich anerkennen, ist eine nach wie vor offene Frage. Deshalb ist eine theo-

¹⁰³ Hans Belting, Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen, in: OFo 1. 1987, 253–260, hier: 253; vgl. ders., Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 11–19.

¹⁰⁴ Vgl. Institutio [1559] IV, 9, 9 (CR 30, 863): „Quod si et vera narrant historici, et actis ipsis creditur, non imagines tantum ipsae, sed earum cultus illic receptus fuit. Tale vero placitum palam est a satana manasse.“

¹⁰⁵ Vgl. hierzu das Communiqué des 2. Theologischen Gesprächs der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD vom 21.–25.10. 1963 in Zagorsk, wo einerseits die sieben ökumenischen Konzilien anerkannt wurden und die evangelische Seite erklärte „Wir hören in den dogmatischen Entscheidungen der Synoden in Wahrheit die Stimme des Heiligen Geistes“, andererseits aber zu Nizäa festgestellt wurde: „Für die evangelischen Theologen bedarf ebenfalls weiterer Klärung die Frage der Bilderverehrung und im Zusammenhang damit die Autorität einzelner Beschlüsse des 7. Ökumenischen Konzils“ – Thomas Bremer (Hg.), Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalischo-orthodoxen Kirchen 1945–1997, Trier 1999, 317f. Unklar ist in diesem Punkt auch die 1993 unterzeichnete Erklärung der Gemeinsamen Lutherisch/Orthodoxen Kommission von Sandbjerg/Dänemark: „3. Die sieben ökumenischen Konzile der Alten Kirche waren Versammlungen der Bischöfe der Kirche aus allen Teilen des Römischen Reiches, die den apostolischen Glauben klären und zum Ausdruck bringen sollten. [...]. Sie haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar. [...] 7. Als Lutheraner und Orthodoxe versichern wir, dass die Lehren der ökumenischen Konzile für unsere Kirchen verbindlich sind. [...] Das siebte ökumenische Konzil, das zweite Konzil von Nikaia vom Jahre 787, das den Ikonoklasmus verwarf und die Verehrung der Ikonen in den Kirchen wiederherstellte, gehörte nicht zu der von der Reformation übernommenen Tradition. Die Lutheraner haben jedoch den Ikonoklasmus des sechzehnten Jahrhunderts verworfen und zwischen der dem Dreieinigem Gott einzig gebührenden Anbetung und anderen Formen der Verehrung (CA 21) unterschieden. Durch Geschichtsforschung ist dieses Konzil besser bekannt geworden. Nichtsdestoweniger hat es für die Lutheraner nicht die gleiche Bedeutung wie für die Orthodoxen. Doch stimmen Lutheraner und Orthodoxe miteinander überein, dass das zweite Konzil von Nikaia das christologische Lehren der

logische Auseinandersetzung mit den dogmatischen Aussagen des Horos von 787 wichtig und aufgrund unserer besseren Quellenkenntnis heute auch möglich.

Des Weiteren sollte die evangelische Theologie – unabhängig von der Frage einer formellen Anerkennung des Horos von 787 – auch prinzipiell ihre Haltung zur Bildertheologie des 8. und 9. Jahrhunderts sowie zur orthodoxen Ikonentheologie der Gegenwart klären. Die anglikanische Gemeinschaft hat dies im „Dublin Agreed Statement“ von 1984 in der Weise getan, dass man in Revision eines Beschlusses der Lambeth-Konferenz von 1888 nun generell Zustimmung zur Bilderlehre des Johannes von Damaskus feststellte, die Ikonen als „Mittel, mit der dargestellten Person in Kontakt zu treten“ bezeichnete und sie als Medium der Verkündigung mit der Heiligen Schrift parallelisierte.¹⁰⁶ Dass sich die übrigen reformatorischen Kirchen diese Äußerungen der Anglikaner in Gänze zueigen machen könnten, darf bezweifelt werden. Übereinstimmung mit der Orthodoxie besteht sicherlich hinsichtlich der Frage der Darstellbarkeit Christi, der Gottesmutter und der Heiligen sowie hinsichtlich der christologischen Begründung des Bildes. Doch bezüglich des sakramentalen und gnadenhaften Charakters der Ikone, der Verehrung des Abgebildeten durch die Verehrung seines Bildes und vor allem bezüglich des von der modernen orthodoxen Theologie behaupteten Offenbarungscharakters dürfte es anders aussehen.¹⁰⁷ Angesichts der Tatsache, dass inzwischen auch in vielen reformierten Kirchen Glasmalereien, Bilder und gerade auch Ikonen zu sehen sind, obwohl die dem entgegenstehenden Aussagen der reformierten Bekenntnisschriften keineswegs für obsolet erklärt worden sind, ist eine verantwortungsvolle theologische Klärung all dieser Fragen zum religiösen Bild im gottesdienstlichen Raum unumgänglich.¹⁰⁸

Schließlich konfrontiert uns die moderne orthodoxe Ikonentheologie auch mit der Frage, wie das Göttliche mit irdischen Mitteln dargestellt werden kann und soll. Gilt die neopatristische Ablehnung des sogenannten Naturalismus und das Insistieren auf einem völlig eigenen, überweltlichen und überzeitlichen semiotischen System tatsächlich für die kirchliche Kunst insgesamt, wie dies sowohl Florenskij als auch

früheren Konzile anerkannt und mit seiner Beschreibung der Rolle von Bildern (Ikonen) im Leben der Gläubigen die Realität der Inkarnation des ewigen Wortes Gottes [...] neu bestätigt hat [...]“ (Harding Meyer u. a. [Hgg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd.III: 1990–2001, Paderborn–Frankfurt a. M. 2003, 97f.). Vgl. auch die Erklärung von Limassol vom August 1995: „Das siebte ökumenische Konzil zog aus der Bestätigung der hypostatischen Union in Christus Schlussfolgerungen für die Ikonenverehrung. 5b. Wir stimmen diesen grundlegenden Lehren zu [...]“ (ebd., 100). Noch weiter geht das Kommuniké der 11. Begegnung der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche von 2006, wo es heißt: „Weil die Ökumenischen Konzilien die apostolische Tradition bewahrt haben und mit ihr übereinstimmen – und dies gilt auch für das fünfte, sechste und siebte Ökumenische Konzil –, sind sie auch in der Evangelischen Kirche in Geltung [...] In den evangelischen Kirchen werden ebenfalls die Lehrdefinitionen der sieben Ökumenischen Konzilien anerkannt [...]“. (vgl. http://www.ekd.de/download/kommunique_goslar_xi.pdf).

¹⁰⁶ Dublin-Erklärung, Nr. 83–86 (Harding Meyer u. a. [Hgg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd.II: 1982–1990, Paderborn–Frankfurt a. M. 1992, 120f.).

¹⁰⁷ Vgl. z. B. Calvins Ablehnung des „non solum verbi auditu cognosci, sed etiam imaginum aspectu“ in *Institutio* I, 11, 14 (CR 30, 85); Stirm, *Bilderfrage* (wie Anm. 5), 216–218.

¹⁰⁸ Man denke nur z. B. an die berühmten Glasmalereifenster von Marc Chagall und Augusto Giacometti (1877–1947) im Zürcher Fraumünster. Zu einer Würdigung der Ikone vonseiten der reformierten Theologie vgl. Alain Blancy, *Protestantism and the Seventh Ecumenical Council. Towards a Reformed Theology of the Icon*, in: *Icons – Windows on Eternity* (wie Anm. 88), 35–45.

Uspenskij behauptet haben, oder lässt sich nicht ebenso mit guten Gründen die Teilhabe der kirchlichen Kunst an der allgemeinen künstlerischen Entwicklung der Zeit behaupten, wie dies mit großem Nachdruck Metropolit Athanasios Pappas fordert? Ist dies nicht vielleicht sogar die konsequentere Umsetzung der inkarnatorischen Begründung des Bildes durch die Väter des 8. und 9. Jahrhunderts? Und bedeutet dies in letzter Konsequenz nicht auch, dass nach evangelischem Verständnis auch abstrakte Bilder den Christen zur Erinnerung an und zum Verlangen nach dem in Christus gewirkten Heil anleiten können? Dies sind sicher Grenzfragen der Theologie, doch sie sind deswegen keineswegs marginal für das kirchliche Leben.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

PD Dr. Wolfgang Breul
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität
55099 Mainz

PD Dr. Reinhard Flogaus
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität zu Berlin
Burgstraße 26
10178 Berlin

PD Dr. Anselm Schubert
Theologische Fakultät
Georg-August-Universität
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 3/2008

Untersuchungen

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

Jörg Feuchter, „Zwei Häresien in einer Stadt“. Katharismus und Waldensertum in Montauban (13. Jh.)

Ansgar Frenken, Der endgültige Bruch Kastiliens mit Benedikt XIII. und das Ende des großen abendländischen Schismas. Ein Beitrag zur Lösung einer offenen Forschungsfrage

Reinhold Rieger, „Privattheologie“ – ein widersprüchlicher Begriff Johann Salomo Semlers?

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Schmid, Alois, Katharina Weigand (Hrg.): *Bayern – mitten in Europa*. Vom Frühmittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München, C. H. Beck, 2005, 480 S., 3-406-52898-8.

Was verbindet Theudelinde, Langobardenkönigin aus bajuwarischem Geschlecht, mit dem in spanischen Diensten stehenden Kolonisator Johann Kaspar von Thürriegel, einem Bauernsohn aus dem Bayerischen Wald, was den Wittelsbacher Otto I. von Griechenland mit Lenin und Charles de Gaulle, was Isabeau de Bavière mit Leo von Klenze, dem Schöpfer von Alter Pinakothek und Neuer Eremitage? Sie alle stehen beispielhaft für einen neuen Blick auf die bayerische Geschichte, für eine „dringend gebotene Perspektivenerweiterung“ der bayerischen Landesgeschichte über den begrenzten regionalen Rahmen hinaus auf die „politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kirchenpolitischen, kulturellen Kontakte und Verbindungen zu anderen europäischen Staaten“ – so zumindest die in der Einleitung (7) formulierte ambitionierte Zielsetzung der Herausgeber von „Bayern – mitten in Europa“. Das Buch will, neuere geschichtswissenschaftliche Trends aufgreifend, die bayerische Geschichte einmal anders herum aufzäumen, sie in ihren außenpolitischen, europäischen Bezügen darstellen und damit ein Bild von der internationalen Vernetzung Bayerns in Vergangenheit und Gegenwart geben.

24 Beiträge namhafter Vertreter der Landes- wie der allgemeinen Geschichte, der Kunst-, Rechts- und Kirchengeschichte, mehrheitlich der Ludwig-Maximilians-Universität München assoziiert, sind in dem Band versammelt, ergänzend dazu ein historiographiegeschichtlich angelegter „Versuch einer Bilanz“ (dass unter den Beiträgern nur drei Frauen sind, spiegelt dabei einmal mehr das aus weiblicher Perspektive traurige Geschlechterverhältnis auf höherer akademischer Ebene wider). Hervorgegangen sind sie aus einer an der Münchner Universität bereits zur Institution gewordenen „bavaristischen“ Ringvorlesung, einer Einrichtung, die sich seit einigen Jahren überaus erfolgreich die Vermittlung der bayeri-

schen Geschichte an eine breitere, auch außeruniversitäre Öffentlichkeit auf ihre Fahnen geschrieben hat; so wurden die Vorträge auch über den Bildungskanal des Bayerischen Rundfunks ausgestrahlt. Das vorliegende Buch ist der dritte dieser bislang vier Bände umfassenden Reihe, die sich bereits den „Herrschern Bayerns“ (2001), „Schauplätzen der Geschichte in Bayern“ (2003) und zuletzt bedeutsamen Jahrestagen aus der bayerischen Geschichte („Bayern nach Jahr und Tag“, 2007) gewidmet hat.

In diesem Entstehungszusammenhang sind die einzelnen Beiträge zu würdigen: Weniger um neue und ungehörte Thesen und wissenschaftliche Detailarbeit geht es da, vielmehr steht die – nicht zuletzt publikumswirksame – Vermittlung historischer Phänomene in ihrer Zeitbezogenheit wie überblicksartiger Zusammenhänge auf der Basis des aktuellen Forschungsstands im Vordergrund. Das spiegelt sich sowohl in der – bei akademischen Arbeiten keineswegs vorauszusetzenden – guten Lesbarkeit der einzelnen, sorgfältig redigierten Texte als auch in der formalen Gestaltung wider: Die sparsam gesetzten Anmerkungen finden sich am Ende des Buches wieder, desgleichen bietet ein Anhang mit weiterführender Literatur zu den einzelnen Beiträgen den interessierten Lesern die Möglichkeit vertiefter Beschäftigung mit der jeweiligen Materie. Der Band richtet sich damit in erster Linie an einen breiteren Kreis von an der – vornehmlich bayerischen – Geschichte interessierten Laien, ist aber gleichermaßen auch Studierenden wie in der schulischen und außerschulischen Geschichtsvermittlung Tätigen als anregende Annäherung an die Landesgeschichte zu empfehlen.

Chronologisch angeordnet, führt der Gang durch die bayerische Geschichte vom Frühmittelalter bis in die Gegenwart. Je sieben Aufsätze thematisieren das Mittelalter und die Frühe Neuzeit. Sie reichen von den bayerisch-langobardischen Beziehungen der Agilolfingerzeit und der irischen Missionstätigkeit über diplomatiegeschichtliche bzw. dynastisch-machtpolitische Aspekte wittelsbachischer Au-

ßenbeziehungen zwischen Hochmittelalter, Dreißigjährigem Krieg und Absolutismus bis hin zur jesuitischen Mission und dem „Import des Barock“ aus Italien. Sechs Beiträge beleuchten die Neuere Geschichte zwischen Französischer Revolution und Reichsgründung, vier schließlich – mit den Aufenthalten Lenins und Charles de Gaulles in München, der bayerischen Räterepublik im internationalen Vergleich sowie der italienischen Arbeitsmigration – das 20. Jahrhundert. Auffallend ist dabei die Absenz der Epoche des Nationalsozialismus. Es griffe aber zu kurz, wollte man dies mit dem Verlust der Eigenständigkeit der Länder im Dritten Reich rechtfertigen, spielte doch gerade Bayern eine herausragende Rolle im Gefüge des NS-Regimes: In München als der „Hauptstadt der Bewegung“, in Berchtesgaden als dem Regierungssitz Hitlers wurden Entscheidungen von über Europa hinausweisender Tragweite getroffen, vom Konzentrationslager Dachau aus wurde das KZ-System in die besetzten Gebiete Europas exportiert – auch dies eine Transfergeschichte.

Die regionale Verteilung der Beiträge – von Irland bis Russland, von Schweden bis Spanien reichen die Themen – enthüllt ihrerseits Gewichtungen: So sind Rom (stellvertretend für das Papsttum) und Italien überproportional oft vertreten. Das mag die – auch geistesgeschichtlich – beherrschende Stellung des südlichen Nachbarn und die enge Verbindung des katholischen Bayern mit dem Mutterland des Katholizismus angemessen widerspiegeln. Die deutsche Mittelstellung Bayerns wird anhand der wechselvollen Beziehungen zu Österreich und Preußen deutlich, die dynastisch-hausmachtpolitischen Ambitionen Bayerns geben die Holland, Schweden, Spanien und Griechenland gewidmeten Beiträge wieder. Wo aber, so fragt man sich, bleiben Anliegerstaaten wie die Tschechoslowakei im 20. Jahrhundert, wo Polen, wo das Baltikum oder die Schweiz, wo die Türkei als Drehscheibe zwischen Orient und Okzident?

Ob die Umsetzung des Bandes tatsächlich als so innovativ gelten kann, wie die beiden Herausgeber das in ihrer Einleitung ankündigen, steht dahin – sind doch nicht wenige Beiträge nach wie vor einer stark diplomatie- und ereignisgeschichtlichen, dynastisch geprägten Betrachtungsweise verpflichtet; Kultur-, Wirtschafts-, Sozial- und Mentalitätsgeschichtliches bleibt dort, soweit es nicht die staatliche bzw. Herrschaftsebene betrifft, am Rande. Wo aber die neueren Ansätze etwa der Transfergeschichte, der Migrations- und der Wahrnehmungsgeschichte anklängen, gestaltet sich die Lektüre äußerst anregend und kurzweilig. So nimmt Knut Görich den Transfer christlicher Praktiken aus Irland in den Blick

Er hinterfragt dabei die vorgebliche Intensität der „bayerisch-irischen Beziehungen“ im Mittelalter, indem er den Mythos von der irischen Missionierung Bayerns als solchen entlarvt und als zeitbedingte, „legitimationsstiftende“, durch die Mit- und Nachwelt in ihrem Sinne instrumentalisierte „Geschichtskonstruktion“, die „ihrerseits zu einem kulturellen und politischen Faktum wurde“, sicht- und erklärbar macht (56f.). Für die Frühneuzeit besticht der Beitrag von Reinhold Baumstark, der anhand der vom Jesuitenorden getragenen Katholischen Reform den Wandel Bayerns zeigt: Auch hier stehen die zeitgenössische Wahrnehmung, der Kultur- und Ideentransfer im Vordergrund. Auf reizvolle Art wird er ergänzt durch die kunsthistorische Betrachtung von Frank Büttner, der mit dem „Import des Barock“ erneut die Bedeutung der Orden, allen voran des Jesuitenordens, als Vermittlungsinstanzen neuer Bau- und Kunstauffassungen in Süddeutschland benennt. Der Kunsthistoriker kratzt auf amüsante Weise am touristisch vermarkteten Mythos des „bayerischen Barock“, indem er dessen künstlerische Ausprägung in einen überregionalen Prozess der Kunstentwicklung einordnet, wobei er die bayerischen Sonderformen und Spitzenleistungen nicht in Abrede stellen will, aber doch immer wieder darauf verweist, dass die „entscheidenden Impulse“ von außen kamen (169). Winfried Schulze geht – nach interessanten Ausführungen zur Tragfähigkeit des Europabegriffs – den tiefgreifenden Wirkungen der Ideen der Französischen Revolution auf die Entstehung und innere Ausgestaltung des „modernen Bayern“, das er gar als „französische Schöpfung“ (263) bezeichnet, nach. Weiter ist etwa hervorzuheben der Beitrag von Stephan Deutinger, der sich mit der „englischen Industrialisierung als Menetekel und Vorbild“ wahrnehmungs- und transfergeschichtlichen Aspekten des Imports der Industriellen Revolution nach Bayern widmet und die Funktion der „Englandreise“ als „das entscheidende Mittel der Wissensbeschaffung“ (270) unterstreicht. Ferdinand Kramer rückt, ausgehend von dem symbolträchtigen „Staatsempfang“ Charles de Gaulles in München im Jahr 1962, das ambivalente deutsch- bzw. bayerisch-französische Verhältnis im 20. Jahrhundert in den Blick. Dabei hebt er vor allem auf die Bedeutung des performativen Akts und der symbolischen Politik im Rahmen staatlicher Repräsentation und bilateraler Beziehungen ab. Der abschließende Beitrag von Martin Baumeister über „Italienische Arbeitsmigranten im Nachkriegsbayern“ betritt mit der Migrationsgeschichte noch einmal ein klassisches transnationales Forschungsfeld. Stark sozial-, wahrnehmungs- und erfahrungs-

geschichtlich ausgerichtet, richtet er den Blick über die bayerische Binnenperspektive hinaus und lässt auch die andere, die „Außenseite“ zu Wort kommen, die bei einer eher etatistisch-dynastiegeschichtlichen Betrachtungsweise bayerischer Geschichte leicht zu kurz kommt.

Wer die Wahl hat, hat die Qual – und um eine 1500jährige Geschichte zwischen zwei Buchdeckel pressen zu können, müssen notwendigerweise Akzente gesetzt, muss Wichtiges weggelassen werden. So bleiben Raum und Themen genug für die Anlage eines weiteren Bandes, der dann möglicherweise auch manche thematische und geographische Begrenzung hinter sich lassen könnte.

„Bayern – mitten in Europa“ widmet sich den europäischen Bezügen in der bayerischen Geschichte. Das Buch führt dabei mehr oder weniger direkt vor Augen, dass Bayern jenseits seiner Rolle im Reich bzw. in der Bundesrepublik seit dem Frühmittelalter eine souverän agierende Territorialeinheit war, zugleich aber auch gesamteuropäischen Entwicklungslinien folgte. Insofern ist der Band mit seiner von den Herausgebern postulierten Abkehr vom „Primat der Innenpolitik“ (7), will heißen: von der über ein Jahrhundert lang geübten Selbstbeschränkung der Landesgeschichte auf innerdeutsche Themen, ein Spiegel gegenwärtiger bayerischer Befindlichkeit, ist er ein Manifest der im 19. Jahrhundert grundgelegten und nach 1945 erneut virulent gewordenen „Eigenstaatlichkeitsideologie“ (so Hans-Michael Körner in seiner Bilanz, 424) – und damit auch ein geschichtspolitisch hochintressanter Beitrag zur Positionierung des Freistaats im „Europa der Regionen“.

München

Ulla-Britta Vollhardt

Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian. Città del Vaticano, 19 gennaio 2001. Testimonianze e corrispondenza con Giovanni Battista Montini-Paolo VI (1932–1975) (= Istituto Paolo VI Brescia Quaderni 22) Brescia-Roma: Edizione Studium 2004, kt., 290 S., ISBN 88-382-3982-2.

Vorliegender Band dokumentiert die Akten der Gedenkveranstaltung, mit der das *Istituto Paolo VI in Brescia* sein Gründungsmitglied und langjährigen (1979–1992) Generalsekretär Nello Vian (1907–2000) ehrte. (Vian war auch Herausgeber von Montinis *Lettere ai familiari* 1919–1943. I–II, Brescia 1986 und der *Lettere a casa* 1915–1943, Mailand 1987). Dem Band ist eine Edition des Briefwechsels zwischen diesem und Giovanni Battista Montini/Papst Paul VI. beigegeben, der für die Jahre 1932–1975 insgesamt 151 Schreiben enthält. Pasquale

Macchi, langjähriger Privatsekretär des Papstes, steuerte vier an ihn adressierte Briefe Vians bei (S. 73–77). Der in eine katholische – mit dem Patriarchen von Venedig Giuseppe Sarto verbundenen – Familie in Vicenza geborene Nello Vian erhielt seine wissenschaftliche Formung im Studium der *lettere* (1926–1930) an der von Agostino Gemelli 1921 gegründeten katholischen Universität *Sacro Cuore* in Mailand. Aus einem bibliothekarischen Praktikum an der *Biblioteca Apostolica Vaticana*, deren Bestände nach dem Einsturz 1931 neu katalogisiert werden mussten, folgte eine feste Anstellung dort, anfangs als Assistent Alcide de Gasperi, der dort unter dem Faschismus einer apolitischen Tätigkeit nachgehen musste. 1949–1976 war Vian als erster Laie dann Sekretär der BAV. Während all dieser Jahre betätigte er sich als Schriftsteller, Journalist für die katholische Presse, Mitherausgeber der Heiligsprechungsakten Filippo Neris und Biograph. An der Planung und am Programm der *Rivista di storia della Chiesa in Italia* war Vian maßgeblich mitbeteiligt, so sein Sohn Paolo in einem hier erneut abgedruckten Beitrag (S. 235–259, hier v. a. 251–259).

Vian hatte Montini zum ersten Mal in Rom 1931 gehört, als dieser in seiner Funktion als Generalsekretär des katholischen Studentenverbandes *FUCI* (an der *Cattolica* in Mailand tendierte Gemelli zu den Faschisten, so dass es die Vereinigung dort nicht gab) einen Vortrag vor katholischen Studenten hielt. Bekanntlich musste sich Montini von dieser neben seiner Arbeit im päpstlichen Staatssekretariat gerne ausgeübten Tätigkeit 1933 eher unfreiwillig zurückziehen. Wenig später wandte sich Vian an Montini mit der Bitte um Seelenführung (es habe in seinem Leben bislang keine größeren intellektuellen oder moralischen Abweichungen gegeben, so Vian, aber er befinde sich in einer Phase der Stagnation, „una grigia vita cristiana, soffusa di noia“, S. 96), was Montini gern annahm. Vian versprach „l'obbedienza più assoluta“ gegenüber Montinis Leitung, der freilich mehr von einer freundschaftlichen Fürsorge sprechen wollte (S. 95–110, sowie die konzise Auswertung des Institutsdirektors Massimo Marocchi, S. 51–64). Von da her entwickelte sich eine Jahrzehnte dauernde Freundschaft, die geprägt war vom Ziel einer Einheit von Christozentriertheit, Evangelium und Leben, einer Bejahung der Kultur um ihrer selbst willen, einer spirituellen Orientierung an der Liturgie und einer humanistischen Prägung, die Wissen und Glauben zu vereinen suchte (vgl. auch S. 52–54). Vittorio Peri deutet Vian und den römischen Freundeskreis als eine frühe Form bewusst gelebter Laienspiritualität, noch vor

der formal kanonischen Errichtung der Säkularinstitute (1–42). Freilich beschränkte sich der sorgfältig kommentierte Briefwechsel im Laufe der Jahre dann immer mehr auf Glückwunschschreiben und Höflichkeiten, so dass kaum historisch Interessantes darin zu finden ist. Immerhin spiegelt sich etwa auch darin Montinis Skepsis anlässlich einer Audienz am 12. Februar 1961 in Mailand, als der Kardinal sich sehr skeptisch darüber äußerte, ob die Kirche den Herausforderungen des modernen Lebens in den Metropolen und v. a. in Mailand auch gewachsen sei, aber auch dessen Ablehnung einer gegenüber der Hierarchie allzu eigenständigen Hinwendung der Laien zur politischen Linken. (S. 202f., 228–230, 267). In den einfühlsamen, 1996 von Vian verfassten Erinnerungen an Montini (S. 261–270) erscheint dieser als arbeitsam und bestrebt die Zeit zu nutzen, nüchtern, sparsam und asketisch, alles Eigenschaften – *sit venia verbo* –, mit denen Max Weber noch die protestantische Arbeitsethik charakterisiert hatte.

Natürlich kann man bei manchem Grußwort und manchem Höflichkeitsschreiben, auch manchen Wiederholungen, die Frage nach der Notwendigkeit einer Edition stellen. Immerhin: Papst Paul VI. hatte auf dem Konzil und v. a. auch in der Zeit danach für die Kirche entscheidende Weichenstellungen zu verantworten. Analytisch ist es zu dürftig, allein von einem Mittelkurs im Bezug auf die Hoffnungen der Progressiven und die Befürchtungen der Konservativen zu sprechen. Zur eigentlichen Charakteristik seiner Entscheidungen ist die genaue Kenntnis seiner geistigen Prägung und seiner intellektuellen und spirituellen Schwerpunktsetzungen unerlässlich. Einen kleinen Beitrag hierzu kann auch die hier vorliegende Dokumentation seiner geistigen Verbindung mit Nello Vian leisten.

Münster

Klaus Unterburger

Heim, Manfred: *Kirchengeschichte in Daten*. Beck'sche Reihe, München: C.H.Beck 2006, 192 S. ISBN 3-406-54145-3.

Ein Telefonbuch ist nützlich, wenn man eine bestimmte Rufnummer sucht, das Kursbuch zieht man zu Rate, wenn man eine Auskunft über Bahnverbindungen benötigt. Wohl kaum jemand wird durch die Lektüre des entsprechenden Nachschlagewerks zum Telefonieren oder Bahnfahren animiert. Merkwürdigerweise scheint der Münchner Kirchenhistoriker Manfred Heim seiner Datensammlung über die Geschichte der Kirche jedoch solche Kräfte zuzutrauen. Jedenfalls spricht er in seinem Vorwort den Wunsch aus, sein Band möge „Freude an der Beschäftigung mit der zwei-

tausend Jahre alten Institution Kirche [...] wecken.“ Diese Hoffnung wird sich kaum erfüllen, dennoch steht der Nutzen eines solchen chronologischen Abrisses durch die Präsentation von Schlüsseldaten nicht in Frage. Wer sich kurz und knapp über die pseudo-isidorischen Dekretalen oder den Augsburger Religionsfrieden informieren möchte, ist mit Heims Nachschlagewerk gut bedient. Es listet insgesamt zuverlässig wichtige Ereignisse, Personen und Institutionen aus der Geschichte der Kirchen auf und hält sich, wie es sich für ein Nachschlagewerk gehört, mit Wertungen weitgehend zurück. Störend und überflüssig wirkt allerdings der gelegentliche Gebrauch klischeehaft wertender Epitheta: so wird die Römerin Marozia als „skrupellos“, König Heinrich IV. hingegen als „unbeugsam“ bezeichnet; der Verrat am Staufer Konradin wird als „schmählich“ verdammt, während Papst Johannes Paul II. Eintreten für eine friedliche Lösung des Irakkriegs als „unerschrocken“ gewürdigt wird. Irritierend wirkt, dass ungesicherte Daten aus der Vor- und Frühgeschichte der Kirche nicht als solche benannt, sondern als unbestreitbare Fakten ausgegeben werden. So ist es fraglich, ob Jesus tatsächlich in Betlehem geboren wurde oder ob Pontius Pilatus einen „Entscheid der obersten Gerichtsbehörde“ bestätigt hat. Sicher falsch ist die Auskunft, dass Jakobus der Jüngere seit 44 die Jerusalemer Urgemeinde geleitet habe: Dies tat Jakobus, der Herrenbruder. Ins Reich der Legende gehört die Auskunft, dass im 9. Jh. im spanischen Santiago de Compostela das Grab Jakobus' des Älteren „entdeckt“ wurde. Der Hinweis, dass nach allen Papstkatalogen „Linus der erste Nachfolger des Petrus als Bischof von Rom“ wurde, ist zwar als solcher korrekt, doch wäre es notwendig gewesen hinzuzufügen, dass diese Kataloge aus späterer Zeit stammen und eine apostolische Sukzession konstruieren, die historisch gar nicht nachweisbar ist. Krasse Fehleinschätzungen unterlaufen dem Vf. im weiteren Verlauf seiner Chronologie nicht. Allein die Bemerkung, Hitlers Machergreifung sei „für zwei Jahre [...] für das Verhältnis von Kirche und Staat, für Christentum und Theologie ohne erkennbare Folgen“ geblieben, hinterlässt den Kenner der Geschichte fassungslos. – Was die Auswahl der Daten angeht, findet man bei einem solchen Werk natürlich immer Ansatzpunkte zur Kritik. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass deutliche Schwerpunkte auf die europäische bzw. deutsche Kirchengeschichte gelegt werden und die römisch-katholische Kirche wesentlich stärker berücksichtigt wird als die protestantischen Kirchen. So wird beispielsweise die Gründung aller möglichen Ordensgemeinschaften und Kongregationen

aufgeführt (Kamillianer, Caraccioliner, Mauriner, Sulpizianer, Passionisten etc.), während Johann Arndt und Philipp Jakob Spener als „Gründerväter“ des Pietismus keine Erwähnung finden. In diesem Zusammenhang darf es auch als fragwürdig bezeichnet werden, wenn Heim mit Blick auf die jüngsten Ereignisse der Gigantomanie der Zahlen erliegt und die Beisetzung von Papst Johannes Paul II. (2005) „im Hinblick auf die Anteilnahme als eines der größten Ereignisse der Weltgeschichte“ einordnet und vom Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages im gleichen Jahr als der „wohl größten Veranstaltung der deutschen (!) Kirchengeschichte“ spricht. Schwerer wiegt jedoch – dies sei als letzter Kritikpunkt aufgeführt –, dass die antijudaistische Tradition der Kirchen zwar nicht ausgeklammert, aber doch nicht adäquat gewürdigt wird. Wenn beispielsweise Bischof Ambrosius von Mailand dafür gewürdigt wird, dass er Kaiser Theodosius nach einem Massaker zur

Kirchenbuße gezwungen hat, aber verschwiegen wird, dass der gleiche Bischof im Falle einer von Christen verübten Brandstiftung an der Synagoge in Kallinikon vom Kaiser verlangte, dass die Schuldigen nicht bestraft und keine Gelder für den Wiederaufbau zur Verfügung gestellt werden, dann ist das ebenso tendenziös wie das Übergehen der jüdenfeindlichen Bestimmungen des 4. Laterankonzils, der Ausweisung der spanischen Juden nach Beendigung der Reconquista und der antijüdischen Schriften Luthers. Auch im Rahmen der Darstellung der NS-Zeit werden nur entlastende, nicht aber belastende Fakten angeführt – eine Unausgewogenheit, die man wohl kaum auf Platzmangel zurückführen kann. So stellt sich die vorliegende „Kirchengeschichte in Daten“ als durchaus nützliches Hilfsmittel dar, das allerdings vor einer eventuellen 2. Auflage punktuell überarbeitet werden sollte.

Öhringen

Thomas Breuer

Alte Kirche

Kratz, Reinhard Gregor, Spieckermann, Hermann (Hrg.): *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band 1: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina. Band 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe* 17 und 18, Tübingen, Mohr-Siebeck 2006, XIX, 378; VII, 335, 3–16–148673–0; 3–16–148807–5.

Die zwei Bände enthalten überarbeitete Vorträge, die im Rahmen des Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ an der Georg-August-Universität Göttingen in den Jahren 2004 und 2005 gehalten wurden. Den Beiträgen ist in Band 1 von den Herausgebern eine ausführliche Einleitung (S. IX–XIX) vorangestellt worden, die den thematischen Rahmen der Sammelbände absteckt. Die Herausgeber möchten mit ihren grundsätzlichen Überlegungen richtungsweisende Diskussionen für eine künftige religionsgeschichtliche Forschung anregen. Sie setzen bei dem engen Zusammenhang von Gottes-, Menschen-, und Weltbildern in der Kulturgeschichte der Menschheit an. Dieses sich wechselseitig bedingende Verhältnis

äußert sich in der Religionsgeschichte in einer Vielfalt von Einzelphänomenen, kommt „brennpunktartig“ (S. XI) immer wieder zum Ausdruck, so z. B. besonders im spannungsvollen Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus. Umgekehrt öffnet die Beschäftigung mit dem Brennpunkt die Perspektive auf den Gesamtzusammenhang. Die Begriffstrios „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ lässt sich im Spannungsfeld von Polytheismus und Monotheismus in dreifacher Hinsicht entfalten: 1. Das Verhältnis von Götterbildern und Gottesbildern, 2. das Verhältnis von Götterbildern und Weltbildern, 3. die Frage nach dem äußerst komplexen Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus, das eine differenziertere Wahrnehmung in der heutigen religionsgeschichtlichen Forschung erfordert.

Die einzelnen Beiträge befassen sich nicht mit der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus in den einzelnen Religionen, sondern beleuchten konkrete Aspekte innerhalb der Religionen, die den Gesamtzusammenhang zwischen Götterbildern – Gottesbildern – Weltbildern deutlich werden lassen, so z. B. die Beziehung zwischen König und Götterwelt, die Beziehung zwischen Weltbild und Staatsbild bzw. zwischen Götterwelt und gesellschaftlichen Strukturen, die Hierarchie der

Götterwelt, die Stellung des Ahnenkultes, u. a. mehr. Geographisch werden die Kulturkreise einbezogen, die „mit den Namen Persien und Vorderer Orient, Ägypten und Mittelmeerraum zu umreißen und zeitlich nur durch einen stark überdehnten Begriff der Antike abzudecken sind“ (S.IX). Zeitlich wird eine Spanne vom 3. Jh. v. Chr. bis in die frühe islamische Zeit abgedeckt. Band 1 umfasst Beiträge zur Ägyptischen Religion (Friedrich Junge, „Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“, Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur, S. 3–44; Heike Sternberg-el Hotabi, „Die Erde entsteht auf deinen Wink“, Der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton, S. 45–78; Susanne Bickel, Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild. Aspekte von Politik und Religion in Ägypten, S. 79–99), zu den Religionen in Mesopotamien (Annette Zgoll, Vielfalt der Götter und Einheit des Reiches. Konstanten und Krisen im Spannungsfeld politischer Aktion und theologischer Reflexion in der mesopotamischen Geschichte, S. 103–130; Brigitte Groneberg, Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen, S. 131–165; Astrid Nunn, Kulttopographie und Kultabläufe in mesopotamischen Tempeln: drei Beispiele, S. 167–195), zur Zoroastrischen Religion (Philip G. Kreyenbroek, Theological Questions in an Oral Tradition: the Case of Zoroastrianism, S. 199–222; Albert de Jong, One Nation under God? The Early Sasanians as Guardians and Destroyers of Holy Sites, S. 223–238) und zu den Religionen in Kleinasien und Syrien-Palästina (Daniel Schwemer, Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese, S. 241–265; Astrid Nunn, Aspekte der syrischen Religion im 2. Jahrtausend v. Chr., S. 267–281; Hermann Spieckermann, „Des Herrn ist die Erde.“ Ein Kapitel alt-syrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte, S. 283–301; Herbert Niehr, Die phönizischen Stadtpanthea des Libanon und ihre Beziehung zum Königtum in vorhellenistischer Zeit, S. 303–324; Erik Aurelius, „Ich bin der Herr, dein Gott“, Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang, S. 325–345; Reinhard G. Kratz, „Denn dein ist das Reich“, Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit, S. 347–374). Band 2 umfasst Beiträge zur Griechischen und Römischen Religion (Walter Burkert, Mythen – Tempel – Götterbilder. Von der nahöstlichen Koiné zur griechischen Gestaltung, S. 3–20; Heinz-Günther Nesselrath, Die Griechen und ihre Götter, S. 21–44; ders., Tempel, Riten und Orakel. Die Stellung der Religion im Leben der Griechen, S. 45–67; Dorothee Gall, Aspekte römischer Religiosität. Iuppiter optimus ma-

ximus, S. 69–92; Ulrich Schmitzer, Friede auf Erden? Latinistische Erwägungen zur *pax Augusta*, S. 93–111), zur Urchristlichen Religion (Reinhard Feldmeier, „Abba, Vater, alles ist dir möglich.“ Das Gottesbild der synoptischen Evangelien, S. 115–133; ders., „Der das Nichtseiende ruft, daß es sei.“ Gott bei Paulus, S. 135–149), zum Rabbinischen Judentum (Hans-Jürgen Becker, Einheit und Namen Gottes im rabbinischen Judentum, S. 153–187), zur Islamischen Religion (Tilman Nagel, Schöpfer und Kosmos im Koran, S. 191–209; ders., Die Anthropologie des Islams, S. 211–226; ders., Die muslimische Glaubensgemeinschaft als die Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden, S. 227–240) und zur christlichen Religion im Orient (Martin Tamcke, Im Schatten von Schah und Kaliph. Christsein östlich der griechisch-römischen Welt, S. 243–261; ders., Zwischen Größenwahn und Minderwertigkeitsgefühl. Christsein im Haus des Islam, S. 263–276). Der zweite Band wird abgeschlossen mit zwei Nachworten, die das Spannungsfeld Polytheismus – Monotheismus noch einmal explizit berühren (Andreas Bendlin, Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms, S. 279–311; Jan Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, S. 313–329). Ein Autorenverzeichnis zu den Verfassern der Beiträge und ein kurzes Sachregister befinden sich am Ende jedes Bandes. Die einzelnen Beiträge in ihrer thematischen Verschiedenheit geben nicht nur Zeugnis von der Komplexität des Zusammenhangs der Bereiche Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder, sondern sind eine bereichernde Horizontenerweiterung über den je eigenen Fachbereich hinaus. Kritische Anfragen an Thesen und Darstellungen einzelner Beiträge schmälern nicht den Gesamteindruck, sondern regen zur Diskussion an. Wer sich für die angestoßenen religionsgeschichtlichen Fragestellungen interessiert, wird in den vorliegenden Beiträgen eine Fülle an Denkanstößen finden. Die Herausgeber schließen deshalb zurecht in ihrer Einleitung: „Die gestellten Fragen markieren die Aufgaben zukünftiger Forschung. Wer auf diesem Gebiet weiterkommen will, findet in den Beiträgen der beiden Bände reiches Material und substantielle Erkenntnisse. Auf diesem Fundament kann man gut weiterbauen“ (S. XIX).

Tübingen

Dagmar Kühn

Prieur, Jean-Marc: *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike, Deutsche Übersetzung von Ellen Pagnamenta* (= *Traditio Christiana*, Texte und Kommentare zur patristischen Theologie Bd. 14), Frankfurt a. M., New York, Oxford, Wien, Peter Lang, 2006, 233 S., 3-03910-488-8.

Im Jahr 2006 publizierte Jean-Marc Prieur (= P.), Straßburger Professor für die Geschichte des Urchristentums, unter dem Titel *La croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles* (Frankfurt a. M., New York, Oxford, Wien [Peter Lang] 2006 [= P., *Croix*]) eine Anthologie antiker Texte zum Thema des Kreuzes in der christlichen Literatur samt meist eigenständiger französischsprachiger Übersetzungen. Das vorliegende Werk ist dessen Übertragung ins Deutsche, die von Ellen Pagnamenta vorgenommen wurde.

Die Rede vom Kreuz stellte für die frühen Christen angesichts paganer Anfragen und innerchristlichen Klärungsbedarfs eine Herausforderung dar. Den Skandal des Kreuzes Christi galt es, theologisch zu interpretieren und apologetisch zu vertreten. Koptische, griechische und lateinische Quellen zu einem derart bedeutsamen Thema des frühen Christentums hat nun P., ein Kenner der Materie, umsichtig zusammengestellt. Dabei berücksichtigte der Kirchenhistoriker, um das Corpus möglicher Texte einzugrenzen, nur solche, die innerhalb der ersten drei Jahrhunderte verfasst wurden und thematisch das Kreuz, nicht aber den Tod Jesu oder seine Kreuzigung behandeln. So geht seine Textsammlung, die sich an eine Einleitung und ein Literaturverzeichnis anschließt, von Stellen des Neuen Testaments (die nur genannt werden, deren Text aber leider nicht angeführt wird) und neutestamentlicher Apokryphen aus, gelangt über Zeugen aus Nag Hammadi u. a. zu Tertullian, Minucius Felix, Clemens von Alexandria, Origenes, Cyprian und schließlich Laktanz. Die Auswahl antiker Texte der ersten drei Jahrhunderte ist erstaunlich umfassend und zahlreich, wenngleich sie im Detail immer diskutabel ist. So bleiben etwa Melito von Sardes, *Paschahomilie* 70 und 104 unberücksichtigt, wo der Kreuzesskandal in das umfassende Ärgernis der Inkarnation hineingenommen und vom ans Holz des Kreuzes geschlagenen Christus gesprochen wird; bei Methodius von Olympus, *Adversus Porphyrium* 1, 7/9 (T [= durchnummerierte Texte des Werkes] 218 [S. 217]) schließlich wäre wohl auch 1, 6 zu nennen gewesen. Dennoch gilt, dass mit P.s Werk eine nützliche Sammlung geschaffen wurde, die antike Quellen, nicht zuletzt aufgrund ihrer Übersetzungen, einem breiteren Publikum zugänglich macht. Die

Zukunft in Universität und Eigenstudium wird mehr solcher zweisprachiger, thematischer Ausgaben benötigen, wie sie beispielhaft *Michael Fiedrowicz, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (= *Traditio Christiana* Bd. 10), Frankfurt a. M., New York, Oxford, Wien (Peter Lang) 1998 in der gleichen Reihe vorgelegt hat.

Für den deutschsprachigen Benutzer wird die Bedeutung des Werkes allerdings durch eine eher ungelenke, zum Teil fehlerhafte Übersetzung des Französischen ins Deutsche und die sich daraus ergebenden Folgen geschmälert. Dies wird sogleich im Einleitungskapitel deutlich, das kurze Kommentare und Erläuterungen zu den nachfolgend behandelten Texten bietet. Fehler des Genus (z. B. XVIII 13: ‚in Gestalt des Andreasakten‘; XXXVI: ‚ihr Epitome‘), der Interpunktion (z. B. XXXI: [...] wertet Clemens wie Hippolyt den Vergleich mit dem Kerzenleuchter, der aufleuchtet aus, [...] u. ö.) und der Syntax (z. B. XXXIII: [...] für die bestimmt, die nicht die Reife besitzen, eine fortgeschrittene zu empfangen [sic!] und die sich über Christus als Weisheit erstreckt, Weisheit, die [...] u. ö.) sind nicht selten und beeinträchtigen die Lektüre wie das Verständnis. Dieser schon hier feststellbare Umstand wird bei der Übersetzung der Quellen besonders problematisch. Denn offenbar hat Ellen Pagnamenta, die Übersetzerin, die Originale weitgehend unberücksichtigt gelassen, was zu Unsicherheiten und Fehlern führte, soweit die eigenen Sprachkenntnisse aus klassischer Philologie hier eine Beurteilung erlauben: Unschärfen des Numerus (T 29 [S. 6]: ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν = durch eure Gebete [P., *Croix*: par vos prières]), unübersetzt bleibende Worte / Passagen (T 105 [S. 76]: ἰσὺά [P., *Croix*: ebenfalls unübersetzt]; T 119 [S. 88]: Quod fecissem, inventus sum brevior esse Iohanni [P., *Croix*: Quand j'eus fait cela, je me rendis compte que j'étais plus petit que Jean]; u. ö.) und falsche Vokabelbedeutungen (T 143 [S. 124]: inauratae cruces = goldene Kreuze [P., *Croix*: des croix dorées]; T 186 [S. 152]: brachia infirma = starre Arme [P., *Croix*: bras engourdis]) sind ebenso zu nennen wie Tempus- (T 188 [S. 154]: non te ergo aliter timebunt, nec aliter tremor tuus veniet super eos, nisi [...] = Sie fürchten dich also nicht, und ihr [sic!] Zittern vor dir kommt nur über sie, wenn [...] [P., *Croix*: Ils ne te craignent donc, et le tremblement devant toi ne viendra sur eux, que (...)]; T 232 [S. 200]: mors unde processit [sic!] = von dem der Tod kommt [P., *Croix*: de là provient la mort]; u. ö.) und Konstruktionsfehler (T 61 [S. 32]: praedicant [...] et ipsam quidem in Pleromati censu remansisse = Sie lehren, dass [...] und wenn sie selbst noch zum Pleroma gehörte, [...] [P., *Croix*: Ils enseignent

que (...) et si elle-même continua d'appartenir au Plérôme, (...); T 232 [S. 200]: O stulti, morte viventes = Oh Törichte, die ihr den Tod erlebt! [P., *Croix*: O fous, qui vivez de la mort]).

Die zu den antiken Autoren angeführten Texteditionen sind hingegen die gegenwärtig zitablen (Ausnahme: Die Briefe Cyprians werden nicht mehr nach G. Hartel, CSEL 3, 2 [1871], sondern nach G. F. Diercks, CCL 3B-D [1994–1999] zitiert) und ermöglichen dem Leser einen schnellen Zugriff auf die Quelle, die oftmals äußerst kurz angeführt wird. Zu deren besserer Einordnung wird der Leser wohl auf das im selben Jahr erschienene Werk P.s., *La croix chez les Pères (du IIe au début du IVe siècle)* (= *Cahiers de Biblia Patristica* Bd. 8), Frankfurt a. M., New York, Oxford, Wien (Peter Lang) 2006 zurückgreifen müssen, wo er eine ausführliche Besprechung der in der Anthologie angeführten antiken Texte findet.

P. hat seine Anthologie auf die ersten Jahrhunderte begrenzt. Dadurch bleiben aber etwa Johannes Chrysostomus, *Homiliae in crucem et latronem* (PG 49, 399/417) und Ephraem der Syrer, *Hymnus de crucifixione* 5. 8f. (CSCO 249/Syr. 109, 48/51. 58/62), um nur wenige Autoren des vierten Jahrhunderts zu nennen, unberücksichtigt, die in einer weitergehenden Betrachtung des Kreuzes in der christlichen Literatur der Antike ohne Zweifel zu behandeln wären. Das gilt besonders deshalb, da erst mit der Konstantinischen Wende „die Geschichte des K.[reuzes] als christliche[m] Symbol“ beginnt, wie es Stefan Heid, Art. Kreuz: RAC 21 (2006) 1123 formuliert, den P. in seinem Literaturverzeichnis wohl nicht mehr berücksichtigen konnte. Trotzdem stellt die Textsammlung eine sehr verdienstvolle Leistung dar, die in diesem Fall zwar durch eine im Detail ungenaue Übersetzung ins Deutsche problematisch, für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Kreuz in der Antike aber bedeutend und wichtig ist.

Bonn

Christian Hornung

Volp, Ulrich: Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 81, Leiden, Verlag Brill, 2006, XI, 466 S., Geb., 90-04-15448-3.

Die „Würde des Menschen“ ist ein insbesondere durch die bio(medizin)ethischen Debatten der letzten Jahre viel diskutierter und auch strapazierter Begriff. Geprägt durch die interdisziplinären Problemstellungen ist auch die begriffliche Auseinandersetzung zunehmend interdisziplinär aufgestellt. Gleichzeitig ist die Frage nach der Besonderheit und Würde

menschlichen Lebens nicht neu und gründet auf einer weit zurückreichenden Tradition, in der Theologie und Philosophie eine tragende Rolle zukommt. Sowohl die systematische als auch die historische Perspektive sind bei den Versuchen angemessener Ausformulierungen, Definitionen und auch Konkretionen der „Würde des Menschen“ von Bedeutung. Ulrich Volp geht in seiner Arbeit von einem interdisziplinären Gespräch über die Frage nach der menschlichen Würde aus, das er mit Juristen, Historikern, Theologen, Ethikern, Philosophen und Naturwissenschaftlern führt. Sein Beitrag zum Gespräch ist ein Antwortversuch auf die Frage nach der Anthropologie in der „Alten Kirche“.

Die Studie, zugleich die Habilitationsschrift des Autors, knüpft zunächst an die Aktualität der Menschenwürde-Diskussion in Bioethik und Rechtswissenschaft (Kontroverse um die Kommentierung Grundgesetz Artikel 1) an. Volp führt hier zunächst kompakt vor, inwiefern die Frage der Menschenwürde historisch vor allem eine Frage der Menschenrechte ist. Viele der Menschenrechtsdokumente des 20. Jahrhunderts beziehen sich, so der Autor, im Wesentlichen auf ein anthropologisches Konzept, das seit dem 17. Jahrhundert in der Literatur Verbreitung finde: die Vorstellung einer menschlichen *Natur*. Ohne zu unterschlagen, dass die christlichen Kirchen der Durchsetzung der Menschenrechte im 18. und 19. Jahrhundert vehement entgegenstanden, geht Volp davon aus, dass ebenso unzweifelhaft die christliche Theologie einen Beitrag zur Entstehung der Menschenrechtsidee geleistet hat.

Auf diesem Hintergrund geht es dem Autor darum zu untersuchen, „inwieweit man im frühen Christentum von der Vorstellung einer spezifisch menschlichen, geschöpflichen ‚Natur‘ sprechen kann, aus welcher ethische Ansprüche im Umgang mit anderen Menschen gefolgert werden“ (4). Insbesondere ethische Anwendungsfelder wie die Lehre des Gerechten Krieges oder die Frage des Umgangs mit Schwangerschaftsabbruch und mit Menschen mit Behinderung behandelt Volp als Themen christlicher Praxis, um zu zeigen, was ein Referenzpunkt „Alte Kirche“ in historischer Betrachtung wie auch hinsichtlich aktueller Fragestellungen austrägt.

Ein wichtiges Ergebnis der Arbeit ist, dass die Entwicklung hin zum Begriff der Menschenwürde, wie wir sie heute verstehen, eine komplexe und teilweise widersprüchliche war, so dass die darin enthaltene Verbindung der in philosophischen und biblischen Vorstellungen gegensätzlichen Anthropologien durchaus bemerkenswert ist. Verständlich wird sie, so der Autor, in der detaillierten Auseinandersetzung

mit den antiken christlichen Denkern, die er eindrucksvoll leistet. Selbstverständlich ist es nötig, hier eine begründete Auswahl zu treffen. Volp bearbeitet zunächst die Vorstellung des Menschen in der paganen Philosophie der Antike, wobei er neben der Beschäftigung mit der Frage der Würde auf das Leib-Seele-Problem eingeht, welches auch in anderen Zusammenhängen von Bedeutung ist und dort entsprechend diskutiert wird. Dann folgt eine Auseinandersetzung mit der biblischen und jüdisch-christlichen Tradition bis zum 2. Jahrhundert, wobei eine schöpfungstheologische, offenbarungstheologische und weisheitliche Anthropologie im Alten Testament beschrieben werden, Philon von Alexandria zu Wort kommt und nach einer Untersuchung der synoptischen Evangelien hinsichtlich der Seele und der Gleichheit der Menschen vor Gott das Johanneische Schrifttum, die Paulinischen Schriften und auch die außerkanonische „apostolische“ Literatur (Clemensbrief, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Ignatius von Antiochien) bearbeitet werden. In der Beschäftigung mit der Würde des Menschen im altkirchlichen Schrifttum untersucht Volp die Themenfelder „Mensch und Gnosis“, „Mensch und Logos“, und „Mensch und Gottes Schöpfung“ anhand der Autoren Irenäus von Lyon, Tatian, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandria, Origenes, Methodius von Olympus, Epiphanius von Salamis, Basilios von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Nemesios von Emesa zunächst im Osten und verfolgt schließlich die westliche Entwicklung mit Tertullian, Munucius Felix, Arnobius von Sicca, Laktanz, Marius Victorinus, Ambrosius von Mailand, Hieronymus und Augustinus. Den Schlusspunkt vor Zusammenfassung und Ausblick bilden Volps Ausführungen zum Menschen in christlichem Kult und christlicher Frömmigkeit in vor- wie nachkonstantinischer Zeit, die mit den vorher beschriebenen drei Beispielen christlicher Praxis verbunden werden. Dies soll den Zusammenhang zwischen altkirchlicher Theologie, Anthropologie, ethischer Praxis und kirchlichem Leben verdeutlichen.

Volp arbeitet sich jeweils so an den Autoren ab, dass er sie auf der Grundlage exegetischer und anthropologischer Grundlagen auf die Vorstellung einer besonderen „Würde des Menschen“ hin befragt. Dabei nimmt er die Fäden auf, die die Autoren in diesem Kontext thematisch anbieten – ein Beispiel wäre der Imago-Dei-Gedanke, aber auch die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier – und verfolgt diese im Hinblick auf den Ertrag für seine Fragestellung.

Die umfangreiche Studie ist sehr informativ und hat ihren besonderen Reiz im interdisziplinären Ausgang der Gesprächssituation, für die sie einen bedeutsamen Beitrag leistet, gleichzeitig auch im sich daraus ergebenden innertheologisch-interdisziplinären Arbeiten. So sind die Erkenntnisse sowohl historisch als auch systematisch von Interesse, so dass ein weiterer Leserkreis davon profitiert.

Tübingen

Katrin Bentele

Cyr, Théodoret de: *Histoire ecclésiastique* tome I (livres I – II). Texte grec de L. Parmentier et G.C. Hansen (GCS, NF 5, 1998²) avec annotation par J. Bouffartigue; introduction par Annick Martin; traduction par Pierre Canivet, revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thelamon (*Sources chrétiennes* 501), Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, 530 S., 2-204-08023-3.

Die fünf Bücher umfassende Kirchengeschichte des Theodoret von Cyrus (ca. 393 – ca. 460 od. 466) zählt zu den herausragendsten Zeugnissen altchristlicher Kirchengeschichtsschreibung, und zwar nicht nur aufgrund ihrer historiographischen Darstellung, sondern auch aufgrund der vielfältigen Quellen und Dokumente, die darin eingefügt und teilweise nur dort erhalten sind. So ist es zu begrüßen, wenn in der renommierten Reihe *Sources chrétiennes* Theodorets Geschichtswerk auf zwei Bände angelegt neu herausgegeben wird, deren erster erschienen ist und die Bücher I und II enthält, welche die Zeit von den Anfängen des arianischen Streites (ca. 318/320) bis zum Tod des Kaisers Constantius (360) umfassen. Allein die Zahl der Wissenschaftler, die sich für den Band verantwortlich zeigen, beweist, dass hier „le résultat d'un travail véritablement collectif“ (S. 7) vorliegt.

Die Einleitung (S. 11–92), verfasst von A. Martin, bietet in ihrem ersten Teil (S. 11–28) einen Überblick über Leben und Wirken Theodorets, der „vraisemblablement en 393“ (S. 11) geboren wurde. Deshalb muss es an der Stelle, wo das Jahr 394 als das Todesjahr Diodors von Tarsus erwähnt wird, heißen, er sei ein Jahr nach („après“) der Geburt Theodorets verstorben und nicht, wie fälschlicherweise S. 21 angegeben, „un an avant la naissance de Théodoret“.

Bei der Frage der Datierung (S. 29–37) setzt Martin die Vollendung der Kirchengeschichte Theodorets auf das Ende der 40er Jahre des 5. Jh. fest, und zwar vor 448 (S. 36).

Der mit „Définition et but de l'histoire ecclésiastique selon Théodoret“ überschriebene Abschnitt (S. 39–55) hebt hervor, dass

sich Theodoret als treuester Fortsetzer der Kirchengeschichte des Euseb von Caesarea charakterisiere und sein Hauptziel darin liege, seine Leser zu erbauen; Theodorets Werk sei – so Martin – eine Mischung aus Historiographie und Hagiographie. Deshalb erwähne Theodoret politische und allgemeingeschichtliche Begebenheiten nur, um kirchliche Ereignisse einzuführen und darzulegen, und verzichte auf präzise Datierungen. Die erwähnten Personen würden dabei von ihrer Stellung zur Orthodoxie her, wie sie Theodoret verstehe, beurteilt. Hinter der sichtbaren Geschichte, in der Häresie und Verfolgung auftreten, sehe Theodoret letztlich den Kampf zwischen Gott und dem Satan am Werk. Martin fasst sodann die Wesenszüge der Kirchengeschichte Theodorets mit folgenden Worten zusammen: „elle est tout à tour apologetique, en ce qu'elle défend la conviction orthodoxe de son auteur, polémique, car fondamentalement dirigée contre l'hérésie arienne, et homilétique, parce qu'elle se veut édifiante“ (S. 55).

Das abschließende Einleitungskapitel befasst sich mit der Anlage, den Quellen und der Methode der Kirchengeschichte Theodorets (S. 57–92). Martin hebt hervor, dass Theodoret sein Werk in Erzähleinheiten gliedert, wobei die zitierten Dokumente einerseits zur Anklage der (arianischen) Häresie dienen und andererseits die (nizänische) Rechtgläubigkeit verteidigen wollen (s. die Tabelle S. 58–61). Dabei spiegle sich in der historiographischen Darstellung Theodorets insofern antiochenisches Kolorit wieder, als er die Orthodoxie der Kirche Antiochiens verteidige, die sich in der Rechtgläubigkeit ihrer Bischöfe zeige. Dies führe bei Theodoret sogar so weit, dass er die realen Verhältnisse in Antiochien verschleierte und die antiochenische Kirche von Eustathius bis Meletius gänzlich nizänisch deute. Das antiochenische Schisma zwischen Eustathianern und Meletianern werde dabei verschwiegen, Meletius von jeglicher Anschuldigung einer homöischen Vergangenheit gereinigt.

Der Hauptteil des Bandes umfasst den griechischen Text mit französischer Übersetzung von Buch I und II der Kirchengeschichte Theodorets (S. 138–499), woran sich wertvolle chronologische Überblicke, Indices und Karten anschließen. Die französische Übersetzung stammt von P. Canivet und wurde von J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri und Fr. Thelamon durchgesehen und kommentiert. Griechische Textgrundlage ist der 1911 von L. Parmentier in GCS 19 mit einem reichhaltigen kritischen Apparat herausgegebene Text, welcher 1998 von G.C. Hansen in dritter durchgesehener Auflage als GCS.NF 5 nachgedruckt wurde; letzterer Band enthält in

einem Anhang eine große Anzahl von Berichtigungen und Ergänzungen, darunter auch viele der Beobachtungen F. Scheidweilers aus der zweiten Auflage von 1954. Der Theodoretband der *Sources chrétiennes* übernimmt den GCS-Text ohne den kritischen Apparat, wobei allerdings von dieser Textfassung an einigen Stellen abgewichen wird. Die dabei angewandten Prinzipien sind von J. Bouffartigue beschrieben (S. 98–101), der auch die jeweiligen Abweichungen in philologischen Bemerkungen erläutert und begründet (S. 107–122), auf welche dann im griechischen Text zurückverwiesen wird.

Auf zwei Passagen aus Theodorets Kirchengeschichte soll im folgenden näher eingegangen werden.

Im Glaubensbekenntnis, das Euseb von Caesarea in Nizäa vorgelegt hat (Thdrt, h.e. I 12,4), wird im zweiten Artikel vom Herrn Jesus Christus, dem Logos Gottes, dem Erstgeborenen aller Schöpfung gesprochen, *δι' οὗ καὶ ἐγένετο πάντα*, was in der französischen Übersetzung mit „par l'intermédiaire de qui tout est advenu“ wiedergegeben ist (S. 241), d.h. das *καὶ* ist nicht übersetzt. Dass das unscheinbare *καὶ*, welches im Nizänum nicht zu finden ist, für Euseb wohl doch größeres Gewicht hat und zumindest den Verdacht aufkommen lassen kann, dass er dem Logos selbst ein Werden von der Art der Geschöpfe zuschreibt, wird unter Einbezug weiterer Eusebestellen deutlich, in denen er die Mittlerstellung und Dienstfunktion des Logos platonisierend metaphysisch von oben, d.h. von Gott her, denkt (vgl. dazu H.J. Vogt, Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d.Gr., in: Dogma und Politik, mit Beiträgen von H. Feld u. a., Mainz 1973, S. 35–61, bes. S. 38–52). Auf jeden Fall ist das *καὶ* zu übersetzen: „durch den auch alles geworden ist“, will man nicht die Besonderheit der Theologie Eusebs vorschnell glätten.

Eine weitere zu besprechende Stelle ist das von Theodoret (h.e. II 8,37–52) überlieferte Bekenntnis der Synode von Serdika 342. Dort bekennen die Väter von Serdika (Thdrt, h.e. II 8,43), dass der Sohn die Kraft (*δύναμις*) des Vaters ist, und sagen anschließend: *Ὁμολογοῦμεν τὸν λόγον θεοῦ πατρὸς εἶναι παρ' ὃν ἕτερος οὐκ ἔστιν*, was die französische Übersetzung so wiedergibt: „Nous confessons que le Logos de Dieu est du Père, en dehors duquel il n'y a personne d'autre“ (S. 371). Nun ist aber von Arius überliefert, er habe zwei *λόγοι* angenommen, den eigentlich gottimmanenten Logos und den Sohn, der nur uneigentlich so bezeichnet wird (vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1, 2., verb. u. erg. Aufl., Freiburg i. Br. u.a 1982, S. 367 mit Anm. 28; Chr. Mark-

schies, „Die wunderliche Mär von zwei Logoi ...“, in: ders., *Alta Trinità Beata*, Tübingen 2000, S. 70–98, bes. S. 80–86). Deshalb wird man das Serdicense an dieser Stelle doch wohl in der Weise verstehen müssen, dass die Einzigkeit des Logos betont wird, der der Logos Gottes, des Vaters, ist, neben dem es keinen anderen Logos gibt, was so aus der französischen Übersetzung nicht hervorgeht.

Im weiteren bezeichnet das Serdicense den Sohn als Einzigerzeugten (*μονογενής*) und als Erstgeborenen (*πρωτότοκος*), wobei die Bezeichnung *μονογενής* auf den ewigen Logos bezogen wird: *Ὁμολογοῦμεν καὶ μονογενῆ καὶ πρωτότοκον ἀλλὰ μονογενῆ τὸν λόγον, ὃς πρῶτον ἦν καὶ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ* (Thdr̄t, h.e. II 8,44). Die französische Übersetzung schreibt so: „Nous confessons aussi que le Logos est monogène et premier-né, mais monogène au sens où le Logos qui était de toute éternité est aussi dans le Père“ (S. 371), bezieht also beide Bezeichnungen auf den Logos und sieht im *μονογενής* eine nähere Bestimmung für den Logos, insofern seine Ewigkeit betont wird; das Ende des Relativsatzes mit *ὃς* scheint dabei nach *ἦν* angesetzt zu sein. Dem Serdicense kommt es aber gerade darauf an, nur das *μονογενής* auf den Logos zu beziehen. Deshalb ist eine genaue Übersetzung des Satzes folgende: „Wir bekennen (ihn) sowohl als einzigerzeugt als auch als erstgeboren, jedoch als einzigerzeugt den Logos, der immer war und im Vater ist“. Dass das *πρωτότοκος* nicht auf den Logos zu beziehen ist, geht auch aus der Fortsetzung des Serdicense hervor, die lautet: *τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρει καὶ τῇ κοινῇ κτίσει ὅτι καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Thdr̄t, h.e. II 8,44). Die französische Übersetzung gibt das folgendermaßen wieder: „Le terme ‘premier-né’ convient à l’homme du fait de la création commune, mais diffère de la création commune, parce qu’il est le premier-né d’entre les morts“ (S. 371), d. h. sie will im *διαφέρω* beide Bedeutungen festhalten: „sich beziehen“ und „sich unterscheiden“. *διαφέρω* mit Dativ meint aber: „sich dagegen beziehen auf“, so dass der ganze Satz so zu übersetzen ist: „Der Begriff ‚Erstgeborener‘ bezieht sich im Gegensatz dazu aber auf den Menschen und die allgemeine Schöpfung, weil er auch Erstgeborener aus den Toten (ist)“. Hinter der auch textkritisch nicht unumstrittenen Passage hat die Forschung den Einfluss der Theologie Markells von Ankyra wahrscheinlich gemacht, so dass sogar anstatt *κοινῇ* die Konjekturen *καὶνῇ* in Betracht zu ziehen ist, wodurch sich dann der Begriff „Erstgeborener“ auf die Neuschöpfung, die in der Auferstehung geschehen ist, bezieht (vgl. K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin–New York 1994, S. 143 mit Anm. 133 u. S. 279; J. Ulrich, *Die*

Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, Berlin–New York 1994, S. 54 u. 73–75; GCS.NF 5, S. 457). Obwohl die direkte Theodoretüberlieferung keine andere Lesart als *κοινῇ* bietet, wäre gerade an dieser Stelle ein gesonderter Hinweis auf die Überlegungen der bisherigen Forschung hilfreich.

Insgesamt bereichert der neue Band der *Sources chrétiennes* die Beschäftigung mit Theodorets Kirchengeschichte und stellt dem der französischen Sprache mächtigen Leser eine handliche Ausgabe des Textes mit Übersetzung zur Verfügung. Wer sich aber wissenschaftlich genauer der Kirchengeschichte Theodorets zuwenden will, wird weder auf den kritischen Apparat von Parmentier (GCS 19 bzw. GCS.NF 5) verzichten können, noch sich die Mühe ersparen dürfen, die französische Übersetzung genau zu prüfen bzw. den Text selbst zu übersetzen.

Horb

Felix Thome

Rosen, Klaus: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart, Verlag Klett-Cotta-2006. 569 S., geb., 3–608–94296–3.

Der emeritierte Bonner Althistoriker Klaus Rosen füllt mit seiner Biographie über Kaiser Julian, die den etwas reißerischen Untertitel „Kaiser, Gott und Christenhasser“ trägt, 569 Seiten. Abzuziehen sind davon allerdings zunächst knapp über 100 Seiten, die vor allem Anmerkungen, ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register füllen. Zieht man dann auch noch das letzte Kapitel des Buches ab, das von Julians Nachwirken vom Ende des 4. Jahrhunderts bis in die Gegenwart handelt, verbleiben „nur“ noch etwa 400 Seiten. Das erscheint dennoch auf den ersten Blick viel für einen Kaiser, der nicht einmal zwei ganze Jahre allein über das Römische Reich herrschte. Aber über Julian und vor allem von ihm selbst sind so viele antike Überlieferungen erhalten (die Rosen dankenswerterweise auch ausführlich zu Wort kommen lässt), dass rasch ein solches Ausmaß zustande kommen kann.

Schwierig ist die Beantwortung der Frage, an welche Zielgruppe sich das Buch wendet. Die Verbannung der (für ganze Absätze geltenden) Anmerkungen an das Ende des Buches, zahlreiche Erläuterungen über antike Personen, Orte oder Sachen (es hat zuweilen den Eindruck als möchte Rosen den Leser an seinem beeindruckenden althistorischen Fachwissen teilhaben lassen), und nicht zuletzt der im positiven Sinne romanhafte (und etwas psychologisierende) Stil zielen eindeutig auf den interessierten Laien. Dieser Laie wird allerdings mit Informationen fast schon überhäuft. So erfährt er zum Beispiel über den in Julians

Gedankenwelt sicher wichtigen Kaiser Marc Aurel (161–180 n. Chr.) einiges, manches davon leider durch die Kürze etwas entstellt. In Bezug auf die Nachfolgefrage hatte Marc Aurel bis zum Tod seiner Gattin Faustina auf den ersten Blick mit jeweils mindestens fünf Söhnen und Töchtern wahrlich mehr als genug getan (S. 245); aber von den zahlreichen Söhnen und damit potentiellen leiblichen Thronfolger lebte zum Zeitpunkt des Todes der Faustina nur noch einer, nämlich Commodus. Auch die einfache Bezeichnung des Lucius Verus als „Bruder“ des Marc Aurel (S. 335f.) ist natürlich nicht falsch, verschleiert aber, dass es sich um Brüder durch Adoption handelt. An solchen Stellen setzt der ausgewiesene Marc Aurel-Kenner Rosen (Marc Aurel, Reinbek 1997, 3. Aufl. 2004) zuviel Spezialwissen voraus.

Auf der anderen Seite sind die zahlreichen Erklärungen grundlegenden althistorischen Wissens für den Spezialisten etwas ermüdend, die Anmerkungen verweisen überwiegend nur auf die Quellenstellen, Hinweise zur Forschung oder gar zu kontroversen Meinungen finden sich fast nicht. Dennoch wird, wer sich mit Julian beschäftigt, Rosens Buch zur Hand nehmen müssen, denn die stupende Verarbeitung der Quellen und der Forschungsliteratur setzt Maßstäbe, auch wenn man nicht in allen Fällen mit den sehr selbstbewusst vorgetragenen Deutungen Rosens einverstanden sein sollte.

Kapitelweise lässt Rosen den Leser die einzelnen Lebensabschnitte miterleben (im chronologischen Ablauf immer wieder unterbrochen durch Vor- und Rückgriffe), wobei sich hinter dem ersten Kapitel „Wer war Julian?“ eine Beschreibung der Hauptquellen verbirgt. Julian entwickelt sich bei Rosen von einem Bücherwurm und intellektuellen Träumer zu einem militärisch erfolgreichen, machtbewussten und durchsetzungsfähigen Caesar unter Constantius II. Diese Position, die Julian sich erarbeitet hatte, und der Wunsch der ihm unterstellten Soldaten, ihren Feldherrn als Augustus zu sehen, führten schließlich zum Konflikt mit Constantius II., als dessen Konsequenz sich ein Bürgerkrieg ankündigte. Genau und auch erst zu dieser Zeit sieht Rosen das einschneidende Ereignis, das den Christ Julian zum Apostaten werden ließ. Der überraschende Tod des Constantius II. und die daraus resultierende gewaltlose Übernahme

der Alleinherrschaft seien von Julian als göttliches Zeichen interpretiert worden:

„Ein Blitz durchzuckte ihn [Julian]: Diese Freiheit verdankte er den Göttern. Sie hatten endlich die Sippe Constantins ausgelöscht. Schon die unwürdige Form, in der zuvor seine anderen Söhne sterben mußten, war Strafe dafür, daß er zum Christentum abgefallen war [...]. Die Götter waren eben doch stärker als der Christengott, auf den Constantin gesetzt hatte.“ (S. 229)

Für sämtliche Quellenstellen, die von der Forschung für eine frühere Abkehr vom Christentum herangezogen werden, kann Rosen eine Interpretation mit Zielrichtung auf seine eigene These bieten, unter anderem mit der sicher nicht von der Hand zu weisenden Begründung, dass julianfreundliche Quellen dem Kaiser im Nachhinein eine frühere Hinwendung zu den alten Göttern zuschreiben wollten (S. 205).

Die gleiche Argumentation steckt nach Meinung Rosens auch hinter der zweiten wichtigen Entscheidung Julians als Alleinherrscher, dem Krieg gegen Persien:

„Schließlich ein Triumph über Sapor – wäre es nicht zugleich ein Triumph über Constantin und Constantius? Dem Onkel Julians hatten die Götter einen Erfolg in Persien mißgönnt und ihn über seinen Kriegsvorbereitungen abberufen. Der Vetter aber hatte mit seiner jahrelangen Defensivtaktik nicht verhindern können, daß im Jahr 359 Amida und im Jahr darauf Bezabde verloren gingen. Wenn nun ihr Nachfolger als Sieger zurückkehrte, so war das für alle Reichsbewohner ein weiterer unwiderleglicher Beweis, daß die Götter mit ihm im Bunde waren und daß er das frühere gute Verhältnis des Reiches zu ihnen wiederhergestellt hatte.“ (S. 261)

Wenn dies tatsächlich Julians Auffassung war, so konnte aber auch er es offensichtlich den alten Göttern nicht recht machen: Julian fiel in einer Schlacht gegen die Perser.

Wer eine Julian-Biographie auch auf dem Sofa lesen können möchte, ist mit Rosens Werk bestens bedient. Vorzugsweise für den Schreibtisch und für den, der es lieber etwas kürzer und konzentrierter auf das eigentliche Thema mag, ist vielleicht eher Klaus Bringmanns „Kaiser Julian“ (erschieden in der Reihe „Gestalten der Antike“, Darmstadt 2004) zu empfehlen.

Tübingen

Stefan Priwitzner

Mittelalter

Angenendt, Arnold: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag. Hrg. von Thomas Flammer und Daniel Meyer. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35). Münster: LIT-Verlag 2005, XII, 489 S. Geb. 3-8258-7505-9.

Dass das zu besprechende Werk innerhalb kurzer Zeit in der zweiten Auflage erschienen ist, ist nicht nur Indiz für das Renommee des emeritierten Münsteraner Kirchengeschichtlers, sondern zeigt ebenso, wie sehr es an umfassenden Darstellungen zum Gottesdienst des Mittelalters mangelt. Es ist sehr zu begrüßen, dass mit vorliegender Aufsatzsammlung im Grunde ein weiteres Kompendium vorliegt, das die sorgfältige Einführung zu den Quellen mittelalterlicher Liturgie durch Cyrille Vogel (*Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen*, O. P. Washington, D.C. 1986) wunderbar ergänzt. Denn der Fokus Angenendts geht weit über im strengen Sinne liturgische Quellen hinaus. Gleich der erste Aufsatz „Religiosität und Theologie“ (3–33) öffnet den Blick auf den Paradigmenwechsel nach Ende der Spätantike, der unter anderem der Liturgie vieles an religionsgeschichtlichen Motiven beschert, deren man sich im Frühen Christentum entledigt hatte, so etwa das Diktum vom „verdienstvollen Sakramentenspender“. „Bonifatius und das Sacramentum initiationis“ (35–87) buchstabiert solche Veränderungen in Bezug auf christliche Initiation aus, die – ausgebildet im Kontext mittelmittelalterlicher Bischofsstädte – nun im agrarisch geprägten Gebiet nördlich der Alpen inkulturiert werden muss. Die bis heute gängige Umstellung der alten Reihenfolge der Initiationssakramente Taufe, Erstkommunion und (dann erst) Firmung kann als Spätfolge damaliger Entwicklungen angesehen werden. Wie sehr die Mühen des Bonifatius, eine romtreue Kirche zu gestalten, vom Karolingerhaus aufgegriffen werden, zeigt der folgende Beitrag „Mensa Pippini Regis“ über die liturgische Präsenz der Karolinger in Alt-St. Peter (89–109). Auf diesen bisher genannten Beiträgen gründet Angenendts Diktum von der „bonifatianisch-karolingischen Liturgieere-

form“. Eine weitere (Spät-)Folge dieser Entwicklung ist die auf den Priester hin abgestimmte „Missa specialis“, der sich der nächste Beitrag widmet (111–190). Unter anderem führt Angenendt hier Studien von Angelus A. Häussling (Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit [LQF 85]. Münster 1973) weiter. Das neue Verständnis der Eucharistiefeyer als „Missa“ speist sich etwa aus alten religionsgeschichtlichen Motiven wie der Vorstellung von „Sühne durch Blut“, so der folgende Artikel, der bis in die Antike ausgreift (191–225). Weitere Motive der karolingischen Reform holt Vf. durch die weiteren Beiträge über die Korrektur liturgischer Bücher („Libelli bene correcti“, 227–243) und „Mit reinen Händen“ über die kultische Reinheit im Mittelalter (245–267) ein. Die Aufsätze „Zur Ehre der Altäre erhoben“ (269–293) und „In porticu ecclesiae sepultus“ (295–309) stellen den spezifischen Umgang mit Toten und Reliquien im Mittelalter dar. Angenendt weist auf die Veränderung durch die karolingische Epoche hin, nun Heiligengräber nicht mehr unangetastet zu lassen, sondern mittels Reliquienentnahme eine der spezifischen Frömmigkeitsformen des Mittelalters begünstigt zu haben. Ein weiterer Beitrag widmet sich Karl dem Großen als „Rex et sacerdos“ (311–332) und – zwar spannend, doch aus dem Gesamtduktus des Buches eher herausfallend – der Liturgie bei Heinrich Seuse (333–353). Es wäre besser gewesen, den nun folgenden Aufsatz über den gallisch-fränkischen Anti-Ikonoklasmus (355–384) an den erwähnten Beitrag über die Reliquien anzuschließen, geht es doch um die politisch-theologischen Hintergründe der dort beschriebenen Praxis. Der Artikel „Pro vivis et defunctis“ (385–395) geht einer Messoration nach und deutet eine der wichtigsten Veränderungen in der Frömmigkeit, die übrigens auch den Messordo betreffen. Waren die bisherigen Beiträge an verstreuten Orten der Wissenschaft zugänglich, ist der letzte Beitrag bislang ungedruckt und trägt den programmatischen Titel „Mediävistik und Liturgie“ (397–417). Er umreißt im Grunde ein

gesamtes Forschungsprogramm, das – nicht zuletzt für die Liturgiewissenschaft – noch aussteht. Der Sammelband bildet zugleich eine Festgabe an den zu Ehrenden. Deshalb finden sich zu Beginn des Werkes nach dem Vorwort der beiden Schüler Angenendts und Herausgeber (III) ein Geleitwort des Bischofs von Münster, Reinhard Lehmann (V), des Dekans der Katholisch-theologischen Fakultät Münster, Thomas Bremer (VII–VIII) sowie eine Tabula gratulatoria (IX–XII). Am Ende des Bandes finden sich Vita und Bibliographie (421–433, letztere bis 2004) sowie schließlich ein Namens-, Orts- und Sachregister (435–489).

Dass einzelne Beiträge hier nach langer Zeit wieder und immer noch zum Abdruck kommen können, zeigt die hohe Qualität und den bislang unüberbotenen Forschungsstand, den Angenendts dokumentiert. Der Liturgiehistoriker nimmt den Band gerne als notwendiges Arbeitsmittel und Kompendium zur Hand. Zugleich aber zeigt er auf, welches das Anliegen Angenendts ist und welches seine Kritik an manchen Formen der Liturgiewissenschaft: Dass man nämlich das Mittelalter als Epoche des Verfalls marginalisierte. – Wenn derzeit innerkirchlich der Ruf nach der sogenannten „alten“ Liturgie wieder laut wird, dann geht es um jene verdrängte Epoche des Mittelalters mit all ihren religionsgeschichtlich bedeutsamen Einsprengseln, die Angenendts darlegt. Von daher wird noch einmal deutlich, was der verdiente Autor meinte, wenn er – bei aller grundsätzlichen Wertschätzung – die letzte Liturgiereform dahingehend kritisierte, sie sei „unter Absehung aller Religionsgeschichte gemacht worden“ (Wie ist Liturgie zu reformieren?, in: Heiliger Dienst 57. 2003, 219–224, hier 222). Spätestens hier werden die hochrangigen Mittelalterforschungen Angenendts hochaktuell – nicht nur für die Liturgiegeschichte.

Tübingen

Andreas Odenthal

Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter*. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart, W. Kohlhammer 2006. 282 S., 16 Abb., Kart., ISBN 978-3-17-017242-5.

Dass die Monarchie vormoderner Prägung (mit Ausläufern bis ins 20. Jh.) eine religiöse Dimension gehabt hat, und zwar in vorchristlicher ebenso wie in christlicher Zeit, ist allbekannt und unbestritten. Gleichwohl fügt sich das Phänomen in der Vielfalt seiner historischen Konkretisierungen und infolge einer reichlich disparaten Quellenlage nicht leicht einer allgemeingültigen Beschreibung,

was zu mancherlei wissenschaftlichen Scheingefechten geführt hat, die auf divergierenden Prämissen beruhen.

Es ist daher zu begrüßen, dass der Passauer (und früher Leipziger) Mediävist nach längerer Vorarbeit eine systematisch konzipierte und diachronisch dargebotene Synthese vorlegt, die von einer dreiteiligen Begriffsbestimmung ausgeht: „zunächst die Vorstellung, daß das Königtum von Gott geschaffen und sein Träger von Gott erwählt sei, daß also die Herrschaft *dei gratia* ausgeübt werde ...; des weiteren der Glaube, daß der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden wirke; und schließlich die Ansicht, daß der König (oder Kaiser) eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm anvertraute Gemeinschaft vor Gott besitze“ (29). Der Zeitrahmen des Buches wird vom Untertitel genauer als vom Haupttitel angekündigt, denn tatsächlich greift E. überblicksartig bis in den Alten Orient, nach Ägypten und zum alttestamentlichen Volk Israel, in die griechisch-hellenistische Geschichte und ins vorchristliche Rom zurück, bevor er bei den spätantiken Kaisern seit Konstantin das Tempo drosselt und näher auf die Anpassungsprobleme eingeht, die sich nach dem notwendigen Verzicht auf herrscherliche Divinität für die Stellung des christlichen Kaisers im Gefüge der Kirche ergaben.

Die resümierende Feststellung, dass sich „für den gesamten Zeitraum der Spätantike und des beginnenden Übergangs zum Mittelalter“ nichts geändert habe „an der Sakralität des gottgewählten christlichen Herrschers, der als Gottes irdischer Stellvertreter handelt und die Menschen – *terrore interposito* – wie ein *paedagogus* unterweist, damit sie vor Gottes Gericht bestehen können“ (79, nach dem Ambrosiaster), bildet einen bewusst gesuchten Kontrast zur anschließenden entschiedenen Abwertung traditioneller Paradigmen von einem germanischen Sakralkönigtum und einem spezifischen „Königshel“ der getauften Herrscher barbarischer Herkunft in der Völkerwanderungszeit. Dabei bezieht sich E. explizit auf die differenzierteren (und bibliographisch opulent untermauerten) Darlegungen des Artikels „Sakralkönigtum“ im Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26 (2004) S. 179–320 sowie den von ihm herausgegebenen Sammelband „Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen“ (Berlin/New York 2005). Zwingend an der geforderten Revision ist gewiss, dass von charakteristischen Gemeinsamkeiten aller Germanen (im Unterschied zu Kelten, Slawen oder anderen Barbaren) außerhalb des sprachlichen Bereichs keine Rede sein kann, während die Einwände, die sich bei einzelnen Völkern auf das Fehlen oder die mangelnde Eindeutig-

keit von (lateinischen) Quellenbelegen für numinose Vorstellungen vom Königtum gründen, angesichts der allgemeinen Überlieferungsbedingungen weniger überzeugend wirken. Mit diesem Vorbehalt mag für die kommende Phase der Diskussion gelten, dass „die germanischen Eroberer, wie in manchen anderen Bereichen ebenfalls feststellbar, auch hinsichtlich der Königs-idee vor allem Rezipienten eines vielschichtigen antiken Vorbildes gewesen“ sind (86).

Davon ausgehend widmet sich E. im zentralen Teil seines Buches den Ausdrucksformen des christlichen Königsgedankens im alten Irland, bei den Westgoten in Spanien sowie bei den fränkischen Merowingern, um sich dann auf die reichlich diskutierte Geschichte der karolingischen und nachkarolingischen Königssalbung einzulassen. Im Abschnitt „Dunkle Anfänge“ (110ff.) hält er an der „Einführung der Salbungshandlung“ beim Dynastiewechsel von 751, am ehesten wohl nach alttestamentlichem Vorbild, fest, macht es sich dabei aber wohl zu leicht mit der Zurückweisung der Sicht von J. Semmler (2003), der unter Hinweis auf den ambivalenten Sprachgebrauch (*consecratio*) des einzigen zeitgenössischen Berichts eher die von Papst Stephan II. 754 in Saint-Denis erteilte Salbung zum Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung hat machen wollen. Das ist zwar auch nicht in striktem Sinne zu beweisen, hätte aber immerhin den Vorteil, die auch von E. konstatierte „imperial-italische Beschränkung“ (115) der weiteren Königssalbungen allein auf den Papst bis weit ins 9. Jh. besser verständlich zu machen. Gegen die gesicherte Faktizität solcher Salbungen 781, 800 und 844 kommt letztlich auch das S.113 angeführte Zeugnis Nikolaus' I. von 864 nicht an, wonach in Rom damals die Personensalbung weder bei Presbytern noch bei Diakonen praktiziert wurde. Ein folgenschwerer „westfränkischer Neuansatz“ (117) war jedenfalls die 848 von Karl dem Kahlen in Orléans empfangene Salbung durch einheimische Bischöfe, die erst wesentlich später (m.E. auch noch nicht 911) in Ostfranken übernommen wurde.

Volle Zustimmung verdienen die beiden folgenden Kapitel über die allgemeine Entwicklung der Herrschaftsvorstellungen unter den Karolingern sowie den Ottonen und frühen Saliern, die sich auf einen breiten Fundus älterer und neuerer Forschung zur theologischen Herrscherparänese des 9. Jh., zur Wiener Reichskrone und zu den Bildquellen (einschließlich Siegeln) des 10./11. Jh. stützen können. Ohne jede Frage wurde den Königen (aber kaum darüber hinaus den Kaisern als solchen) eine gottgewollte Sonderstellung in der Gesellschaft samt einer gesteigerten Heils-

verantwortung zugebilligt, die ohne erkennbaren Widerspruch blieb. Die massive Anfechtung, die durch den Aufstieg des Reformpapsttums seit 1046 ausgelöst und von Gregor VII. 1076/77 auf den Höhepunkt geführt wurde, beschreibt und analysiert E. im abschließenden Kapitel. Er konstatiert, dass „die sakrale Würde des salischen Königs ... ohne alle Zweifel durch den Bußakt von Canossa einen gewaltigen Schlag erhalten“ habe (201), betrachtet dies aber nicht als das definitive Ende des von ihm behandelten Sakralkönigtums, sondern plädiert lieber dafür, „ein wesentliches Merkmal der Wende von Canossa“ habe darin gelegen, dass „die frühere Allgemeinverbindlichkeit der traditionellen Herrscheridee ... für alle Zeiten verloren“ gegangen sei (210). Damit hält er sich den Weg offen, wie S.11 angekündigt, über die Fortentwicklung im späten Mittelalter ein weiteres Buch zu schreiben, das vermutlich einen stärker europäisch vergleichenden Duktus aufweisen wird.

München

Rudolf Schieffer

Wand, Arno: *Das Reichsstift „Zum Heiligen Kreuz“ in Nordhausen und seine Bedeutung für die Reichsstadt 961–1810* (Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung, Bd.17), Heilbad Heiligenstadt: Eichsfeld Verlag 2006, 560 S., 62 Abb., 3 Planskizzen (alle sw), 978-3-935782-08-1.

Die Erforschung der *Germania Sacra* stellt auch rund hundert Jahre, nachdem Paul Fridolin Kehr (1860–1944) das Langzeitprojekt einer geschichtlich-statistischen Beschreibung der Kirche des Heiligen Römischen Reiches 1917 ins Leben rief, ein zentrales Anliegen deutscher Geschichtswissenschaft dar. Gleichwohl drohte jüngst dem wichtigen Vorhaben, das nach Ausweis zahlreicher Publikationen jahrzehntelang äußerst erfolgreich betrieben wurde, im Zuge der Umgestaltung des Max-Planck-Instituts für Geschichte das jähe Aus. Zwar wurde das durch die Initiative Frank Rexroths, Hedwig Röckeleins und Helmut Flacheneckers gerade noch einmal abgewendet, indem nun der Fortbestand des „*Germania Sacra*“-Projekts im Rahmen der Göttinger Akademie der Wissenschaften gewährleistet ist. Doch ist dies nur noch in deutlich abgespeckter Form möglich, was seine Dauer und seinen Umfang anbelangt. Um so mehr müsste sich die weiterhin angezeigte Erforschung der Kirche im alten Reich subsidiär auf Studien stützen, die in Eigenregie Themen des gleichen Kontexts untersuchen. Klassischerweise handelt es sich dabei um Einzelkirchenstudien. Mikrohisto-

risch befassen sich diese mit der Geschichte einer bestimmten Kirche. Erst eine hinreichende Zahl derartiger Einzelkirchenstudien erlaubt im Detail stimmige Synthesen zur Geschichte der Reichskirche überhaupt. Die hier zu besprechende Publikation ist eine ebensolche Einzelkirchenstudie. Arno Wand untersucht darin die Geschichte des Reichsstifts „Zum Heiligen Kreuz“ in Nordhausen und seine Bedeutung für die Reichsstadt von seiner Gründung im Jahre 961 bis zu seiner Aufhebung im Jahre 1810.

Auf Vorwort (S. 5f.) und Einleitung, in welcher der Forschungsstand und die Quellenlage näher vorgestellt werden, (S. 17–31) folgt in einem ersten Teil die Geschichte der Kirche von 961 bis 1219, als hier ein königliches Frauenstift angesiedelt war (S. 32–72). Der Autor geht in diesem Zusammenhang auf die Entstehung Nordhausens, die Gründung des Frauenstifts durch Königin Mathilde und seine weitere Entwicklung in ottonischer, salischer und staufischer Zeit bis zum staufisch-welfischen Thronstreit ein und bespricht zudem die Münzprägungen des Frauenstifts bis 1200. Den zweiten Teil bildet die Geschichte des an die Stelle des Frauenstifts tretenden Kollegiat- und Reichsstifts St. Crucis von 1220 bis um 1500, wobei der Umwandlungsprozess, der äußere und innere Ausbau des Stifts, seine Blütezeit im 14. Jahrhundert und das Verhältnis von Stift und städtischem Frömmigkeitsleben zum Ausgang des Mittelalters Erwähnung finden (S. 73–211). Darauf kommt im dritten Teil die Geschichte des nun in seiner Existenz bedrohten Stifts während der Reformationszeit und im konfessionellen Zeitalter zur Sprache: Die Anfänge der Reformation bis zum Bauernkrieg, der Überlebenskampf des Stifts unter Karls V. Schutz, das katholische Stift im evangelischen Nordhausen und die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, welcher das Stift bald in den Ruin führte, sind die einzelnen Themenfelder dieses Teils (S. 212–296). Die Zeit nach dem Westfälischen Frieden bis 1802, in welcher sich das Stift als autonome Größe zu behaupten wusste, liefert mit der Konsolidierung bis um 1700 und der Darlegung etlicher Prozesse zwischen Stadt und Stift im 18. Jahrhundert den vierten Teil (S. 297–394), bevor im fünften und letzten Abschnitt die Phase der Stiftsauflösung inklusive der Liquidation des Stiftsvermögens nach 1813 und weiterer Nachfolgeregelungen abgehandelt wird (S. 395–404). Jeder Teil ist in lobenswerter Übersichtlichkeit mit einer Zusammenfassung versehen. An den Darstellungsteil schließen sich eine Aufstellung der mehrfach mit Kurztiteln zitierten Werke (S. 405–420), als Anhang I ein Verzeichnis der Stiftsgeistlichen der Jahre 1220 bis 1810

zusammen mit der notwendigen Problematisierung prosopographischer Arbeit (S. 420–486), als Anhang II eine – wirklich – kleine baugeschichtliche Beschreibung der heutigen Stiftskirche (S. 487–490) samt Bildteil (S. 491–515) sowie zu guter Letzt ein Personenregister (S. 516–559) und die Vorstellung des Autors (S. 560) an.

Der Autor, nicht nur von 1981 bis 1992 Pfarrer an der ehemaligen Stiftskirche, sondern nach Ausweis seiner bisherigen Publikationen derzeit wohl der beste lokale Kenner ihrer Geschichte, hat sich, wie wir im Vorwort erfahren, viel vorgenommen. Er wollte eine quellenbezogene Geschichte des Reichsstifts „Zum Heiligen Kreuz“ erarbeiten und anhand dieses Beispiels exemplarisch das allgemeine Verhältnis von Stift und Stadt untersuchen, dabei aber „nicht nur eine gewinnbringende, sondern auch spannende und teils vielleicht auch unterhaltsame Publikation vorlegen“. Des Weiteren lag ihm daran, der besonderen Stellung Nordhausens als „Austragungsstätte deutscher Geschichte“ Rechnung zu tragen, einen Beitrag zur Erforschung der Regionalgeschichte und Landeskunde Thüringens zu leisten und zu guter Letzt die Bezüge zur Geschichte des mittelhessischen Erzbistums Mainz aufzuzeigen. Dieses ehrgeizige Unterfangen ist ihm zum Teil durchaus gelungen, zum Teil gewiss aber auch nicht. Die Studie ist quellennah und faktengeprägt geschrieben, aber es fehlt ihr – vielleicht gerade wegen ihrer angedeutet vielfältigen Ansätze und Fragen – am notwendigen roten Faden, der die Belege auch zu einer über die bloße Befundsammlung hinausgehenden wirklichen Geschichte generierte und vor allem – wie eigentlich von Wand beabsichtigt – in einen größeren Kontext einbettete. Dies gilt insbesondere für den Zeitabschnitt ab 1700, bei dem sich die Darstellung in einer reinen Nacherzählung einzelner Rechtsstreitigkeiten zwischen Stadt und Stift zerfasert. Über deren grundsätzliches Verhältnis zueinander ist damit nichts gesagt, wie zu betonen bleibt. Hier stand offensichtlich Quellennähe, die sich zur Quellenverliebtheit auswächst, dem beabsichtigten Gesamtüberblick im Wege. Weiter fehlt es vielfach an einer Einordnung beobachteter Phänomene: Was steht etwa hinter der Abfassung eines Totenverzeichnisses von 1334? Wie verhält es sich, über einzelne Vertragsabschlüsse hinaus, denn nun mit dem Reichsstift als Wirtschaftsfaktor – nebenbei bemerkt eine momentan vermehrt ins Blickfeld der allgemeinen Stiftskirchenforschung rückende Frage? Welchen Stellenwert hat überhaupt die Parteinahme des protestantischen (!) Königreichs Preußen für das katholische Stift in der Auseinandersetzung mit der Stadtkommune? Eine stärkere

Einbeziehung der allgemeinen Literatur bzw. überlokaler Forschungsergebnisse wäre nicht nur hierbei vonnöten gewesen, sondern sicherlich auch der Prosopographie zugute gekommen, um deren Schwächen der Autor selbst weiß. Dies betrifft sowohl die Art und Weise der Erhebung biographischer Daten als auch deren Einordnung. In diesem Zusammenhang ist z. B. darauf zu verweisen, dass nicht jede päpstliche Provision zugleich bedeutete, dass der betreffende Kleriker auch tatsächlich Angehöriger des Kapitels wurde.

Nicht zuletzt aber hätte eine stärkere Verwendung der allgemeinen Literatur den Autor vor Überbewertungen oder wenig überzeugenden bzw. sogar falschen Schlüssen bewahren können. Am deutlichsten tritt dies bei der Behandlung der entscheidenden Frage zutage, weshalb das Reichsstift über die Reformation hinaus innerhalb einer protestantischen Stadt als altgläubige Instanz bestehen blieb. „Dass sich das Stift der Reformation erfolgreich widersetzen konnte, mag mit an seinem Status als Kollegiatstift gelegen haben. Kollegiatstifte gehörten zu den Institutionen, die sich am längsten der Reformation verweigerten“ (S. 294), lautet Wands Lösungsvorschlag, der landläufigen Beobachtungen freilich gänzlich widerspricht. „Gemeine“ Stifte verweigerten sich nicht mehr oder weniger als Klöster der Reformation. Auf der Folgeseite spricht Wand dann sinnigerweise davon, dass Nordhausen bemüht gewesen sei, Protestantismus und Reichstreue miteinander in Einklang zu bringen. „Das mit kaiserlichen Freiheiten und Privilegien ausgestattete, dem Reich zugeordnete katholische Stift St. Crucis konnte jedoch keinerlei Nutzen aus (der) ‚Reichstreue‘ ziehen“. Gerade das Gegenteil dürfte doch aber der Fall gewesen sein: Nicht weil es sich bei der Kirche um irgendein Kollegiatstift handelte, sondern um ein dem König unterstelltes Reichsstift mit dem Mainzer Erzbischof als Ordinarius und weil seine fortwährende Existenz innerhalb der protestantisch gewordenen Stadt Reichstreue signalisieren konnte, um deren Betonung es den Nordhäusern nach Wands eigenen Worten im besonderen ging, ließ man es wohl bestehen, und insofern hatte das Stift sogar einen ganz besonderen Nutzen aus der Reichstreue der Stadt. Das Stift wusste darum, wie das ikonographische Programm der Kirche belegt, das Königin Mathilde als Stifterfigur am Altar noch im 18. Jahrhundert hervorhob. Leider geht Wand auf diese Bezüge nicht weiter ein.

So steht diese Publikation, die im übrigen gründlicher redigiert hätte werden dürfen – es finden sich viele Schreib- und Tippfehler darin (z. B. Ablassgeldern [S. 11], Nachfolgeregungen [15], Theophano [47], sanctimoniales [54

und noch mehrfach], wisch [139], gemäß des [339], Opell [405], usw.), und die Zitierweise im Literaturverzeichnis ist ärgerlich uneinheitlich –, gewiss erst am Anfang einer weitergehenden und dringend erforderlichen Erforschung der Geschichte des „Ausnahme“-Reichsstifts zum Heiligen Kreuz in Nordhausen, wie es Wand selbst im Vorwort schreibt (S. 6). Es zeigt sich, dass Einzelkirchenstudien wie die hier besprochene zwar durchaus Vorarbeiten bei der Erforschung der *Germania Sacra* leisten können. Die eingehende und adäquate Erforschung durch Fachleute, wie sie nun bei der Göttinger Akademie der Wissenschaften geplant ist, vermögen sie nicht zu ersetzen.

Greifswald

Oliver Auge

Berndt, Rainer (Hrg.): *Schrift, Schreiber, Schenker: Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*. Berlin: Akademie-Verlag, 2005 (Corpus Victorinum; Instrumenta; 1), 394 S., Geb., 3–05–004038–6.

Im Jahr 1108 verließ der damals schon bekannte Magister *Wilhelm von Champeaux* das Kathedraalkapitel von Notre-Dame in Paris und zog sich in eine kleine, dem Hl. Viktor geweihte Einsiedelei auf dem linken Seineufer zurück, um dort zusammen mit einigen Schülern ein kontemplatives Leben nach der Augustinusregel zu führen. Nachdem sich die kleine Klerikerkommunität der kirchlichen Reformbewegung angeschlossen hatte, nahm die Neugründung dank der Protektion von Reformbischöfen und v. a. der französischen Könige, die das Kloster als politisches Mittel zum Ausbau der Stadt Paris als königliches Machtzentrum sahen, einen raschen Aufstieg. 1113 wurde Sankt Viktor zur Abtei erhoben und sowohl mit reichen Gütern ausgestattet als auch mit außerordentlichen rechtlichen Privilegien versehen. Die Abtei entwickelte sich bald zu einem Musterbeispiel eines reformierten Augustinerstifts und trat zunehmend der traditionsreichen und ebenfalls politisch bedeutsamen Benediktinerabtei von Saint-Denis ebenbürtig zur Seite. Weitere schon bestehende Kapitel von Säkularkanonikern übernahmen die religiöse Lebensform der Abtei, der zeitweise 40 Töchterhäuser in einem Gebiet von Wales bis Süditalien angeschlossen waren. Doch Sankt Viktor war nicht nur in politisch-ökonomischer Hinsicht bedeutend, sondern erlebte schnell auch einen außerordentlichen religiösen und intellektuellen Aufstieg. Im anspruchsvollen Bemühen, die überkommene monastische Bildungstradition mit den progressiven Lehr- und Studienmethoden der zeitgenössischen Kathedralschulen

zu versöhnen, gewann die Schule von Sankt Viktor zunehmend an Attraktivität und brachte in der Person *Hugos von Sankt Viktor* (†1141) einen überragenden Lehrer hervor, dessen Werk von seinen Schülern *Richard*, *Andreas* und *Achard* weitergeführt wurde. In der Folgezeit konnte Sankt Viktor diese Stellung jedoch angesichts der aufstrebenden Mendikantenorden und des Ausbaus der Universität Paris nicht halten und büßte zunehmend an Ansehen ein. Auch der Versuch, die Abtei gegen Ende des 15. Jahrhunderts nach dem Windesheimer Modell der *devotio moderna* zu reformieren scheiterte. Im Jahr 1790 erfolgte schließlich ihre Aufhebung. Die Klostergebäude wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts abgebrochen. Somit ist uns heute die versunkene Lebenswelt dieser einst bedeutenden Ordensgemeinschaft nur noch in den zahlreichen Textzeugnissen ihrer literarischen Produktion zugänglich.

Im Jahr 1990 wurde in der vom Jesuitenorden getragenen *Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen* in Frankfurt am Main ein Institut für Quellenkunde des Mittelalters gegründet, das sich als institutioneller Rahmen für die kritische Edition der Schriften *Hugos von Sankt Viktor* versteht und dem gemäß seinen Namen trägt. Seit einigen Jahren bereitet nun das *Hugo von Sankt Viktor-Institut* unter dem Namen *Corpus Victorinum* ein Forschungs- und Publikationsprojekt vor, das sich bemüht, „im Spiegel des Mikrokosmos dieser einen Abtei von Augustinerchorherren, eine intellektuell-spirituelle Topographie des werdenden Europas zwischen dem 12. und dem 18. Jahrhundert zu erstellen und diese wissenschaftlich zu repräsentieren“, wie der Herausgeber *Rainer Berndt* in seiner Einleitung zu dem hier vorgestellten ersten Band schreibt. Daher schließt das Vorhaben neben kirchen- und theologiegeschichtlichen Arbeiten nicht nur Studien zur politischen Geschichte, sondern auch zur Bibliotheks-, Kunst- und europäischen Bildungsgeschichte mit ein. Im einzelnen ruht das umfangreiche Projekt des *Corpus Victorinum* auf drei Säulen: Zunächst die kritischen Textausgaben, die aus der umfangreichen Quellen- und Handschriftenüberlieferung in einem kooperativen Verfahren alle wichtigen Texte aus dem Umfeld der Abtei und der ihr zugehörigen Häuser sowie die Schriften der Viktoriner und ihrer Schüler in zwei Editionsformen versammeln. Während der sog. „textus historicus“ die Textversion eines in einer „geschichtlich greifbaren und heute erhaltenen Handschrift“ überlieferten Werkes darstellt, rezipiert die sog. „ad fidem codicum recollecta“-Ausgabe alle Textzeugen eines Werkes und extrapoliert die Textausgabe aus den Handschriften. Nur

beide Editionsformen zusammen, so betont der Herausgeber, bildeten die vollständige kritische Ausgabe der Schriften *Hugos*. In den *Instrumenta* legt das *Corpus Victorinum* hingegen die für die Editionsarbeiten erforderlichen Arbeitsinstrumente und wissenschaftlichen Studien vor. Sie sollen die Quellen entweder aus der Perspektive der Textgeschichte erschließen oder diese eher in geistesgeschichtlicher Hinsicht untersuchen. Schließlich bieten die *Schriften der Viktoriner* die deutsche Übersetzung der Werke *Hugos von Sankt Viktor* und evtl. anderer Theologen von Sankt Viktor, die den „Viktoriner Mikrokosmos“ einem breiteren Publikum zugänglich machen wollen. Überdies ist noch ein *Lexicon Hugonianum* geplant, das nach dem Vorbild des *Lexique Saint Bonaventure* (Paris 1969) zentrale Begriffe des Denkens von Hugo in einer kommentierend-erklärenden Darstellung verzeichnet. Eine Übersicht über die geplanten Veröffentlichungen des Gesamtprojekts schließt die Einleitung ab. Den Hauptteil des Bandes bilden sieben Beiträge, die jeweils den beiden Teilen „Die Abtei“ und „Die Viktoriner“ zugeordnet sind. Die beiden ersten Beiträge stammen von *Matthias M. Tischler* und sind dem Bibliotheksbestand des Klosters gewidmet, der zu den „geschlossensten und bedeutendsten hochmittelalterlichen Handschriftensammlungen Frankreichs, ja Europas“ gehört. Tischler versucht diesen Bestand partiell zu erschließen, indem er seine Bibelhandschriften bzgl. der Besitz- und Schenkungsverhältnisse anhand der Einträge im älteren Nekrolog der Abtei und der Vermerke in Handschriften beleuchtet und diese unter dem Gesichtspunkt ihrer Auftraggeber, Vorbesitzer und Schenker sozialgeschichtlich untersucht. Der überwiegende Teil der heute bekannten 105 lateinischen Bibelhandschriften von Sankt Viktor gehörte Dom- oder Stiftskanonikern, die diese Werke meist gegen Ende ihres Lebens bzw. testamentarisch dem Kloster vermachten. Eine Ausnahme von dieser Regel, die für die Bedeutung des Klosters spricht, bildet dagegen die französische Königin *Blanca von Kastilien*, die dem Stift eine besonders reich ausgestattete, noch erhaltene Vollbibel schenkte. Auch der folgende Beitrag von *Tischler* befasst sich mit den Viktoriner Bibelhandschriften und bietet erstmals eine Gesamtschau der glossierten Bibeln, die nachweislich aus dem Bestand der Abtei stammen. Der zweite Abschnitt des Buchs über die Viktoriner beginnt mit einer Studie über die Philosophie von *Wilhelm von Champeaux* (†1122), der aus der Feder von *Constant J. Mews* stammt und sich thematisch von den anderen, eher textgeschichtlich-kodikologisch orientierten Beiträgen abhebt. Am Beispiel der

Untersuchung von Wilhelms Logikverständnis gelingt es dem Verfasser, die gemeinhin unterschätzte intellektuelle Bedeutung des Klostergründers herauszuarbeiten, der viele große Denker seiner Zeit wie z.B. *Bernhard von Clairvaux* inspirierte und in seinen Schriften Grundlagen für das später von *Hugo von Sankt Viktor* und *Johannes von Salisbury* entfaltete Wissenschaftsverständnis legte. Überdies kann *Mews* bei einigen Glossen, die in den letzten Jahren Wilhelm zugeschrieben wurden, die These von seiner Verfasserschaft erhärten. Die nächsten drei Beiträge befassen sich mit dem Werk von Hugo von Sankt Viktor. *Ralf M. W. Stammberger* legt in dem umfangreichsten Artikel des Bandes seine Rekonstruktion der verloren gegangenen vierbändigen Werkausgabe vor, die der erste Abt von Sankt Viktor, *Gilduin* (†1155), nach Hugos Tod besorgt hat. *Stammberger* unternimmt dies auf der Grundlage eines mittelalterlichen Werkverzeichnisses und von vier Handschriften, die Abschriften dieser frühesten Werkausgabe von Hugo von Sankt Viktor darstellen. Im Anschluss daran wird noch die Frage der Beweiskraft dieser Ausgabe für die Authentizitätsfragen von Hugos Werken erörtert. Auch der folgende Beitrag ist vom selben Autor verfasst und untersucht die Überlieferung der Schriften Hugos in der Abtei Admont. Diese waren nämlich durch die Bemühungen des Abtes *Gottfried von Admont* (†1165) um die Erweiterung der Bibliothek in das Kloster gekommen, das sich der Hirsauer Reformbewegung angeschlossen und an Werken reformorientierter Theologen der Zeit großes Interesse hatte. Der Frage des Einflusses von Hugos Werk geht auch der Beitrag von *Julian Harrison* nach, der sich mit der handschriftlichen Verbreitung von dessen Schrift *Chronicon* auf den britischen Inseln auseinandersetzt. Üblicherweise hat man diesem Werk, dessen Vorrede den Titel *De tribus maximis circumstantiis gestorum* trägt, einen nur recht begrenzten Einfluss im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts zugebilligt. Dem entgegen kann *Harrison* v.a. anhand von sechs neu aufgefundenen Handschriften insularer Provenienz, die zeitgenössische Abschriften des *Chronicon* sind und in der *British Library* aufbewahrt werden, die deutliche Präsenz von Hugos Werk auf den britischen Inseln aufzeigen: Wenigstens 16 Klöster besaßen Kopien dieser Schrift, darunter auch weniger bekannte Kommunitäten, so dass dem Werk eine weitere Verbreitung zugeschrieben werden muss als bisher angenommen. Der letzte Beitrag handelt schließlich von einem unbekannten Viktoriner, dem Magister und Kanoniker von Notre-Dame *Leonius von Paris*, der kurz vor seinem Tod um das Jahr 1201 in

das Pariser Stift gelangte. Sein literarisches Hauptwerk sind die *Historie veteris testamenti*, das eine umfangreiche Bibeldichtung darstellt und bisher nicht veröffentlicht wurde. *Greti Dinkova-Bruun* bietet in ihrem Artikel eine kurze Beschreibung der acht Handschriften, in der dieses Werk überliefert ist, und gibt einen Überblick über seinen Aufbau. Die Verfasserin legt schließlich noch eine kritische Edition eines Abschnitts des Werks vor, das als Buch 12 in den *Historie* enthalten ist und inhaltlich vom Buch *Ruth* handelt, und vergleicht Leonius' Verse mit den entsprechenden biblischen Dichtungen von *Marbod von Rennes* (†1123) und *Petrus Riga* (†1209). Den Abschluss des Bandes bilden eine Bibliographie der Quellen und der Sekundärliteratur und ein umfangreiches Register, das Bibelstellen, Autoren und Werktitel, Personen, Orte und Handschriften verzeichnet.

Insgesamt handelt es sich beim ersten Band des *Corpus Victorinum* um eine sehr gelungene Veröffentlichung, enthält er doch in seinen thematisch weitgespannten Beiträgen eine Fülle wichtiger Informationen, die das sorgfältig erarbeitete Buch zu einem echten „Instrument“ für die Erforschung des Geisteslebens von Sankt Viktor machen. Dennoch seien zwei Anmerkungen erlaubt: Zunächst hätte der Band noch dadurch gewonnen, wenn man ihm neben den Spezialstudien einen grundlegenden Beitrag über das besondere geistig-religiöse Profil der Viktoriner und ihrer geschichtlichen Bedeutung im Kontext anderer religiöser Ordensgemeinschaften des Mittelalters hinzugefügt hätte. Dieser Aspekt klingt zwar in den Beiträgen immer wieder an, doch wäre ein solcher Artikel gerade auch im Hinblick auf die vom Herausgeber angeordnete grundsätzliche Bedeutung der viktorinischen Quellen für die seit einigen Jahren wieder intensiver geführte Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Grundlagen des heute zusammenwachsenden Europas sinnvoll und wünschenswert gewesen – im ersten Band der Gesamtedition allzumal. Die zweite Beobachtung bezieht sich auf das Verzeichnis der Editionen viktorinischer Autoren, in dem die wichtige, zweisprachige Ausgabe des *Studienbuchs* von Hugo von Sankt Viktor in der Reihe *Fontes Christiani* fehlt. Gewiss handelt es sich dabei um keine kritische Edition, basiert ihr Text doch auf der Ausgabe von *Charles H. Buttner* aus dem Jahr 1939, wie der Herausgeber eingangs in seinem summarischen Hinweis zurecht bemerkt. Jedoch stellt die von *Thilo Offergeld* im Jahr 1997 herausgegebene Edition bei all ihren Grenzen eine der ganz wenigen Schriften der Viktoriner dar, die zum einen noch leicht zugänglich und zum anderen gerade für Nichtspezialisten, die

des Lateinischen nicht oder nicht mehr ausreichend mächtig sind, dank ihrer deutschen Übersetzung sowie der nützlichen Erläuterungen und Hintergrundinformationen sehr wertvoll ist. Daher wäre die Angabe dieser Edition in der Bibliographie sinnvoll gewesen. Diese wenigen Kritikpunkte mindern aber den sehr guten Eindruck des Bandes kaum, der einen vielversprechenden Auftakt des Gesamtprojektes des *Corpus Victorinum* darstellt und für den dem Hugo von Sankt Viktor-Institut und namentlich seinem Herausgeber zu danken ist. Er lässt nicht nur das enorme Erkenntnispotential erahnen, das in den noch weitgehend unerschlossenen Quellen verborgen ist, sondern zeigt auch die wissenschaftliche Qualität und methodische Sorgfalt, mit der das Frankfurter Institut die Erschließung der viktorinischen Quellen betreibt. In diesem Sinne dürften wohl alle, die an der Erforschung der mittelalterlichen Geistesgeschichte interessiert sind, der Veröffentlichung der folgenden Bände des *Corpus Victorinum* mit Erwartung entgegensehen und den Beteiligten für ihr gleichermaßen wichtiges wie anspruchsvolles Unternehmen weiterhin Erfolg wünschen.

Freiburg i. Br.

Michael Becht

Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden, die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz. Bearbeitet von Bernard Andenmatten, Armand Baeriswyl u. a. Redigiert von Petra Zimmer und Patrick Braun (= Helvetia Sacra. Abteilung IV: Die Orden mit Augustinerregel, Band 7, Erster und Zweiter Teil), Basel (Schwabe Verlag) 2006, 1148 S., Ln. geb. ISBN-13: 978-3-7965-2153-9, ISBN-10: 3-7965-2153-3

Der vorliegende zweiteilige Band schließt die den Orden mit Augustinerregel gewidmete Abteilung IV der Helvetia Sacra. Er beinhaltet in der Bearbeitung von 20 Autorinnen und Autoren die Darstellung von sechs in der Schweiz mit 38 Kommenden oder Klöstern sesshaft gewesenen Ordensfamilien mit Einleitungen zu ihrer jeweiligen Geschichte und Provinzorganisation.

Den Hauptteil des ganzen Bandes bildet die Darstellung der im Zusammenhang mit den Kreuzzügen des 12. und 13. Jahrhunderts entstandenen vier geistlichen Ritterorden, in denen sich Mönchtum und Ritterschaft verbanden. An der Spitze steht der in der Schweiz am weitesten verbreitete *Ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem*, kurz *Johanniterorden* genannt, der sich um 1180 aus einer bereits zur Zeit des Ersten Kreuzzugs

bestehenden Gemeinschaft von Spitalbrüdern und -schwestern entwickelt hatte und in der Schweiz 19 Kommenden gründete (S. 31–527). Von diesen gehörten 15 Kommenden, nämlich Basel BS (vor 1206–1806), Biderstein AG (1334–1535), Biel BE (1454/56–1528), Bubikon ZH (1191/98–1528; Aufhebung der Kommende 1789), Freiburg im Üchtland FR (1224/29–1825), Hohenrain LU (um 1175–1807), Klingnau AG (1251–1806), Küssnacht ZH (1358/72–1531), Leuggern AG (1248/51–1806), Münchenbuchsee (Buchsee) BE (1180–1528/29), Reiden LU (vor 1284–1807), Rheinfelden AG (1212–1806), Thunstetten BE (1180/1210–1528), Tobel TG (1226–1806) und Wädenswil ZH (nach 1300–1549), der deutschen Zunge, Compesières GE (1270–1792), La Chaux VD (1315 - um 1539, vor 1223 Templergründung) und Salgesch VS (vor 1235–1655) der Zunge Auvérigne und Contone TI (1198/1209–1569) der italienischen Zunge an. Nur 9 von ihnen überlebten die Reformationsepoch, die übrigen gingen in der Französischen Revolution oder im Zusammenhang mit der Säkularisation unter, als letzte Kommende 1825 die Freiburger.

Der *Templerorden* (S. 531–550), 1120 von Hugo de Payns in Jerusalem zum Schutz der Pilger gegründet und nach neuesten Forschungen (siehe S. 531) der benediktinischen Ordenstradition zuzuordnen (Approbation der Regel 1129 durch das Konzil von Troyes), besaß in der Schweiz nur zwei Niederlassungen, in Genf GE (vor 1277) und in La Chaux VD (vor 1223), die beide nach dem vom König von Frankreich erzwungenen Templerprozess und der Unterdrückung des Templerordens 1312 untergingen. Ihr Besitz wurde den Johannitern übergeben; der Genfer Besitz ging (teilweise) an die Kommende Compesières GE, während in La Chaux eine Johanniterkommende entstand.

Der *Deutsche Orden* (S. 559–807), dessen Anfänge auf den Dritten Kreuzzug (1189–1192) und die Belagerung der Stadt Akkon (1190) zurückgehen, wurde 1199 von Papst Innozenz III. als geistlicher Ritterorden bestätigt und von den Staufer-Kaisern Heinrich VI. und Friedrich II. als Stützen ihrer Politik im Heiligen Land und im Reich stark gefördert. (Der Hochmeister Hermann von Salza [1209–1239] stand Friedrich II. als enger Berater und wichtiger Vermittler in dessen Auseinandersetzungen mit den Päpsten treu zur Seite.) In der Schweiz war dieser dritte und jüngste Ritterorden von gesamteuropäischer Bedeutung mit 8 Kommenden und einem Frauenkloster vertreten, die allesamt zur Ballei Elsass-Burgund gehörten: Basel BS (1282/86–1805), Bern BE (1267–1485) mit dem vor

1301 als Sammlung gegründeten und 1342 dem Deutschen Orden inkorporierten Frauenkloster (1427 aufgehoben), Beuggen, heute Baden-Württemberg (1246–1806), Fräschels FR (1225/28 – nach 1275), Hitzkirch LU (vor 1237–1806), Köniz BE (1226/38–1528, 1552 restituirt, 1729 an Bern verkauft), Summiswald BE (1225/45–1528, 1552 restituirt, 1698 an Bern verkauft) und Tannenfels LU (1344/49 – um 1393). Von ihnen allen überlebte nur die Kommende Hitzkirch im katholischen Vorort Luzern bis an den Beginn des 19. Jahrhunderts.

Die *Lazariter* und ihr weiblicher Zweig (S. 811–942) sind ebenfalls im Zusammenhang mit den Kreuzzügen wohl im dritten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts entstanden. Sie übernahmen als spezielle Verpflichtung die Pflege der Leprakranken im lateinischen Königreich Jerusalem, nahmen aber auch Leprose als vollwertige Mitglieder in ihre Gemeinschaft auf und gaben dem Totengedächtnis in ihrer Spiritualität besonderen Raum. Der Verlust Jerusalems 1187 (durch die Eroberung Sultan Saladins) zwang die Lazariten zu einer Neuorientierung. Sie ließen sich in Akkon nieder, dehnten ihre Aussätzigen- und Spitalpflege auf Europa aus, wo der Orden zur Unterstützung seines Wirkens zahlreiche Schenkungen erhalten hatte und nunmehr ein Netz von Niederlassungen ins Leben rief, und entschieden sich zugleich, auch militärisch aktiv zu werden (was eine innere Umstrukturierung des Ordens und eine entsprechende Reform seiner vor 1187 entstandenen Statuten zur Folge hatte; jetzt wurden auch Laien in den Orden aufgenommen, die ohne Gelübde an den Ordensaktivitäten teilnahmen). So verwandelte sich der Orden „innerhalb von etwa zehn Jahren ... von einer ausschließlich pflegerisch tätigen Institution in eine gleichzeitig militärisch aktive“ (S. 816). Durch sein Mitwirken am bewaffneten Kampf zur Verteidigung des lateinischen Königreichs und zur geplanten Wiedereroberung Jerusalems erwarb sich der Orden, weil den Erwartungen der Zeit entgegenkommend, in Europa mehr Gewicht; er wurde breiter unterstützt und konnte seine Position ausbauen. Der Fall von Akkon 1291 bedeutete dann freilich das Ende der überkommenen Kreuzzugs-idee. Die Lazariter betonten wieder ihre Spitaltätigkeit und vermochten mit dieser Rechtfertigung ihre Weiterexistenz zunächst zu sichern. Doch angesichts der Türkengefahr hob Innozenz VIII. 1489 die Orden der Chorherren vom Heiligen Grab und der Lazariter auf, um mit ihren Gütern die zur Verteidigung Europas vor den Osmanen auf ihrer Veste Rhodos sich rüstenden Johanniter zu unterstützen. Aber nicht die päpstliche Aufhebungs- und Enteignungsbulle, die trotz nochmaliger Einschärfung 1505

durch Julius II. wenig Erfolg zeitigte, sondern die religiösen und sozialen Umbrüche des 16. Jahrhunderts führten in ganz Europa zum Ende der Lazariterniederlassungen.

Ob es bei den Lazariterhäusern allgemein auch Frauenkonvente gegeben hat, ist in der Forschung eine noch ungeklärte Frage (S. 829). Im deutschen Sprachraum, in der *Alemannia*, ließen sich die Lazariter in Thüringen, am Mittelrhein, im Breisgau und in der Schweiz nieder, hier in Seedorf UR (vor 1215?) und in Gfenn ZH (1230/40), und beide Häuser bildeten mit der um 1250 gegründeten Niederlassung Schlatt (heute Baden-Württemberg) einen Regionalverband (unter einem Regionalkomtur). Schlatt wurde 1362 aufgehoben und den Johannitern angeschlossen. Gfenn fiel 1525 der Zürcher Reformation zum Opfer. In Seedorf starb der Brüderkonvent in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts aus. Jedoch hatten an allen drei Orten auch Schwesternkonvente (Lazariterinnen) bestanden (ob von Anfang in Form von Doppelklöstern?), und der von Seedorf überdauerte den Brüderkonvent bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts, als er der Pest zum Opfer fiel (1559 Neubesiedelung durch Benediktinerinnen von Claro TI). Doch nur für Seedorf (an der Gotthard-Straße) ist auch ein Spital nachweisbar, aber weder hier noch an den beiden anderen Orten eine pflegerische Tätigkeit der „sorores“, die vielmehr in ihrer organisierten Form zu Klausur und Chorgebet verpflichtet waren und der Leitung einer Meisterin unterstanden.

Der Rest des umfangreichen Bandes ist den im deutschen Sprachraum nur sporadisch anzutreffenden beiden Orden der Pauliner und Serviten in der Schweiz gewidmet. Die *Pauliner* (S. 945–992), im 13. Jahrhundert aus der Vereinigung von Eremiten und Eremitengemeinschaften in Ungarn entstanden, eine „Mischung der Ordentypen Eremiten, Chorherren, Mönche und Mendikanten“ (S. 948) und erst 1770 von Clemens XIV. endgültig zu Mönchen erklärt, waren in der Schweiz mit zwei Niederlassungen vertreten, sehr kurzfristig (und deshalb völlig bedeutungslos) 1366/67 erst in Blümlistobel TG und danach im Roten Haus zu Muttens BL (1383–1508/12). Beide Häuser gehörten der um 1340 gegründeten Deutschen Provinz der Pauliner an und wurden nachmals von Beginen besiedelt.

Die *Serviten* (S. 995–1042), ein ebenfalls im 13. Jahrhundert gegründeter und vor allem in Italien verbreiteter Bettelorden, fasste in der Schweiz im 15. und 16. Jahrhundert mit drei Klöstern Fuß, in Schöntal BL (1415 durch Übernahme eines Benediktinerinnenklosters), in Mendrisio TI (1451) und in Cugnasco TI

(1512). Schöntal, zunächst der Deutschen Provinz des Ordens zugehörig, aber nach 1480 dem Generalprior in Rom unterstellt, ging 1529 in der Reformation unter, Cugnasco wurde 1653 vom Papst aufgehoben, der Konvent von Mendrisio dagegen blühte nach schwierigen Anfängen auf, unterhielt mit großem Erfolg eine Schule samt Konvikt, bis er 1852 vom Tessiner Großen Rat aufgehoben wurde.

Gemäß der Konzeption der *Helvetia Sacra* steht der Darstellung der einzelnen Ordensfamilien jeweils eine mit Anmerkungen und Literaturhinweisen versehene Einleitung über die Geschichte, Verfassung, Wirksamkeit und Spiritualität des Ordens und der Provinz, der die Schweizer Häuser angehörten, voran, besonders ausführlich und entsprechend informativ bei den wenig bekannten Lazaritern. Auch die Artikel über die einzelnen Kommenen oder Klöster bieten jeweils – nach den einleitenden statistischen Angaben über Lage, Diözesan- und Provinzzugehörigkeit, Namen, Patronat, Gründung und Aufhebung oder Auflösung – eine Geschichte der Niederlassung (samt Beschreibung der Kirche) mit Hinweisen auf die Archive, die archivalischen und gedruckten Quellen sowie auf die einschlägige Literatur. Es folgt die Liste mit den Biogrammen der Oberen (Konture, Prioren, Meisterinnen), bei Darstellung der Balleien und Provinzen auch die Liste mit den Biogrammen der Provinzoberen (Großprioren, Präzeptoren, Landkonture). Eine Karte (nach S. 1044) und ein ausführliches Register der Personen- und Ortsnamen (zur leichteren Orientierung mit Kantonssiglen) und der Namen kirchlicher Institutionen (S. 1045–1144) schließen das Werk ab.

Mit diesem die Abteilung „Die Orden mit Augustinerregel“ vollendenden großen Band legt die Redaktion der *Helvetia Sacra* nach fünfjähriger Vorbereitungszeit wiederum ein in jeder Hinsicht wissenschaftlich fundiertes und im einzelnen exakt informierendes Werk vor, das weit über die Klostergeschichte der heutigen Schweiz seine Bedeutung hat und behalten wird. Den Autorinnen und Autoren, die an diesem Werk mitgearbeitet haben, vor allem aber auch Petra Zimmer, Patrick Braun und Brigitte Degler-Spengler, die gemeinsam dieses voluminöse Werk redigiert haben, gelten Dank und hohe Anerkennung der wissenschaftlichen Fachwelt und aller, die sich mit Klostergeschichte beschäftigen.

München

Manfred Weitlauff

Kompatscher Gufler, Gabriela: Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors. Untersuchung, Edition und Kommentar, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, hrsg. von Peter Stotz, Bd. 39, Bern u. a., Peter Lang-Verlag, 2005, 372 S., Kart., 3–03910–480–2.

Man muss schon genau hinsehen: Hier ist nicht von Bernhard, sondern von Herbert von Clairvaux die Rede. Von ihm, Herbert, wissen wir im Vergleich zu dem, was die Forschung inzwischen über den berühmten Bernhard herausstellen konnte, leider nur wenig. Dabei begegnet uns Herbert in den mittelalterlichen HSS unter verschiedenen Bezeichnungen: Herbert de Mores, Herbertus Turrium Sardiniae Archiepiscopus und Herbertus Archiepiscopus Turritanus. Die diversen Nomen verweisen auf zahlreiche Stationen seines Lebens, die zunächst einmal verwundern: War Herbert nicht Zisterzienser? Lebte er nicht besonders streng nach der Regula Benedicta, die doch auf die „*stabilitas loci*“ verpflichtet? Allerdings müssen wir dieses erste Erstaunen über die Mobilität Herberts zugleich wieder einschränken, wenn wir uns die eher indirekt überlieferten Lebensdaten anschauen: Wir befinden uns mit ihm in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und damit in der Zeit der Nachgründergeneration des Reformordens (Bernhard von Clairvaux starb 1153), einer Zeit, die eine zuvor nicht gekannte Expansionsphase der Zisterzienser darstellt. Der Vergleich mit anderen zisterziensischen Biographien dieser Generation lässt jedenfalls erkennen, dass diese Mobilität keineswegs ungewöhnlich, sondern eher konkreter Ausdruck der rasanten europaweiten Verbreitung ihrer klösterlichen Lebensform ist: Herbert stammte – vermutlich – aus Südfrankreich, lebte zwischen 1153 und 1168/69 in Clairvaux, wo er auch sein Noviziat verbrachte, und avancierte zwischen 1168/69 und 1178 – ebenfalls vermutlich – zum Abt von Mores in der Champagne. Danach sehen wir ihn wieder – bis 1181 – in Clairvaux; und zwar an der Seite des Abtes Heinrich von Clairvaux (1176/77–79). Schließlich aber wird er 1181 als Erzbischof nach Torres auf Sardinien geschickt, „wo er spätestens 1198 stirbt“ (15).

Die Vf.in konzentriert sich auf das Werk dieses rührigen Zisterziensers: auf den „*Liber miraculorum*“ (PL 185, 1273–1384), genauer, auf die von einem anonymen bayerischen Redaktor stammende Kurzversion dieses mittelalterlichen voluminösen Buches (zur Langfassung vgl. Pierre-François Chifflet, *Divione* 1960; Migne PL 185, 1273–1384; Giancarol Zichi u. a. 2007). Der Titel freilich ist irritierend

und trifft nicht genau das Original: In den mittelalterlichen Handschriften der Langform ist von „Mirakeln“, von „Wundern“ überhaupt keine Rede: „Incipit liber visionum Clarevalensium“ heißt es, von „Visionen“ also wird gesprochen. Diese gelten allerdings als Wunder, als „miracula“, wie Herbert selbst bekennt. Dabei wird differenziert zwischen „Visionen“, die einem im Schlaf/Traum, in der Ekstase oder im Wachzustand kommen. Doch wer erscheint wem? Vor allem sind es Zisterziensermönche, denen überwiegend jene erscheinen, die sich bei ihnen, den Angehörigen der Nachgründergeneration, großer Beliebtheit und Verehrung erfreuen bzw. in dem Ruf stehen, Furcht und Schrecken zu verbreiten: immer wieder der heilige Bernhard, aber auch Christus selbst und seine Mutter Maria, Engel und Heilige, aber auch Dämonen und Teufel. Insgesamt liegt hier ein mentalitätsgeschichtliches Dokument vor, das uns tiefen Einblick in die Gedanken und Vorstellungswelt, aber auch – gleichsam en passant – in die konkreten Lebensumstände und Lebensgewohnheiten der Mönche dieser Zeit geben, der gebildeten wie ungebildeten.

Die „ratio edendi“ (Erklärung 58–66) vorliegender Ausgabe (67–288) ist nicht immer nachvollziehbar (58–66). Warum z. B. wurde die Graphie der Handschrift beibehalten? Es erschwert die Lektüre unnötig, vermag ohnehin nicht durchgehalten zu werden und trägt nichts zum Erkenntniswert bei. Ob und wann genau es in den HSS einmal „tercio“ oder „tertio“ heißt, diese zu vermerken, belastet nur den Apparat. Paläographisch ist es in den meisten Fällen sowieso nicht zu entscheiden. Warum kann man sich dann nicht einfach dazu entschließen, grundsätzlich „tertio“ zu schreiben, wenn zuvor auf die Schwierigkeit und Variationsbreite hingewiesen wurde? Der Gebrauch von „u“ und „v“ wurde doch auch normalisiert, die Interpunktion sogar nach den modernen Zeichensetzungsregeln „deutscher Konvention“ vorgenommen. Da die Lateinkenntnisse der Studierenden gering sind (was nicht sie, sondern die Autoren der Lehr- und Lernpläne an unseren Schulen zu verantworten haben), wäre es gut gewesen, auch gleich eine deutsche Übersetzung mitzuliefern; zumal ja schon im Mittelalter Übersetzungsversuche dieses Textes bzw. Exzerpte dieses Textes, kursierten.

Die vorliegende Edition stützt sich auf drei Handschriften; auf die beiden Handschriften der Kurzfassung: Clm 6914, 1 r – 37 r (M₂); Stams, 6 ARC (alte Signatur: Ms. 107, dann: Ms. 67), 1 r – 83 v (St); sowie auf eine der Langfassung: Clm 2607, 1 r – 130 v (M₁). Der zusätzliche Rekurs auf die Langfassung der Münchener Handschrift bedarf der näheren

Begründung: Ziel der Edition ist die Erstellung „einer überlieferungsnahen Edition“ (55), d. h. einer Edition, die nicht primär das Ziel verfolgt, einen Text zu präsentieren, der möglichst dem Ur-Text nahe kommt oder gar entspricht, der aber von kaum jemandem gelesen wurde, sondern einen Text herzustellen, der als „textus receptus“ dem nahe kommt, der im Mittelalter tatsächlich gelesen wurde. Es geht der Editorin also um die Präsentation des „historisch wirksamen Textes“, ein Ziel, das in der Forschung – vor allem aus philologischer Perspektive – nach wie vor umstritten, aber aus kirchen-, theologie- und dogmengeschichtlichen Gründen nachdrücklich zu begrüßen ist; vor allem dann, wenn es sich um das Genre „Visionen- und Wundererzählungen“ handelt (vgl. dazu Ludwig Hödl/Dieter Wuttke (Hrg.), Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte, 1979). Um aber den „textus receptus“ zu eruieren, mussten nicht nur jene Handschriften herangezogen werden, die den Kurztext überliefern, sondern bedurfte es auch jener Langform, die offensichtlich dem Hersteller des Kurztextes tatsächlich vorlag. Konkret: Bei der HS M₂, Provenienz Fürstenfeld, scheint es sich tatsächlich um das Original der Kurzfassung zu handeln. Ihm lag „mit hoher Wahrscheinlichkeit“ (55), die durch den kritischen Blick auf den sorgfältig erstellten Variantenapparat nachvollziehbar ist, die ursprünglich aus Aldersbach stammende Langfassung HS M₁ vor. Dabei zeigt sich deutlich: Der Fürstenfelder Schreiber, wer auch immer er war, exzerpierte nicht nur schlicht einen Text aus seiner Aldersbacher Vorlage. Er schuf vielmehr eine neue Version des Buches, „indem er in die Struktur des Textes eingreift, während der Schreiber der Stamser Handschrift eine reine Abschrift dieser neuen Fassung besorgte“ (58). Mit anderen Worten: Bei der hier geradezu mustergültig gelungenen kritischen Edition der Kurzfassung handelt es sich um einen eigenen „historischen“ Text mit einer eigenen Wirkungsgeschichte. Er stellt im vergleichenden Blick auf die Langform den „textus receptus“ dar, also eine eigene historische Größe, die dem Forscher neben der Langform nicht aus dem Blickfeld geraten darf. Der Vf. in jedenfalls ist für ihre sorgfältige Arbeit herzlich zu danken!

Eichstädt

Manfred Gerwing

Blick, Sarah, Rita Tekippe (Hrg.) Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles (Studies in medieval and reformation traditions. History, Culture, Religion, Ideas, Bd. 104) Leiden – Boston – Tokio: Brill Academic Publishers 2005, 2 Bände, XXXII und 836 Seiten, 348 Abbildungen, 90-04-12332-6.

Das zweibändige Werk zu den Pilgerfahrten des späten Mittelalters im Norden Europas ist kaum zu rezensieren. Bedeutet es für den einen eine Fundgrube, so mag es dem anderen als Rumpelkammer erscheinen. Die Einleitung des umfangreichen Textteiles skizziert die wesentlichen Ziele des Buches. Insbesondere sollen Fragen der „Pilgerkunst“ (in breitem Sinne verstanden) behandelt werden und in Sonderheit für kleinere Orte im Norden Europas. Diese Abgrenzung wird zwar nicht ganz strikt eingehalten, aber gewisse Orte tauchen in den verschiedensten Beiträgen häufiger auf, so z. B. das Pilgerzentrum des Thomas Becket in Canterbury. Viele Beiträge basieren auf Vorträgen, die in verschiedenen Jahren bei den großen Mediävistentreffen in Kalamazoo gehalten wurden.

Die Aufsätze werden in insgesamt sieben Teilen präsentiert, die zumindest kurz vorgestellt seien. Teil 1 handelt zur Reise der Pilger (Vision und Wirklichkeit) und beginnt mit einem aufschlussreichen Aufsatz von Anja Grebe zur Pilgerkleidung, die auch das Pilgergewand Prauns im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg einbezieht. Zwei weitere Beiträge (Vida J. Hull und Jeanne Nuechterlein) beschäftigen sich mit den Darstellungen Hans Memlings zum Ursulaschrein und diskutieren dabei die Frage der geistig-geistlichen Pilgerfahrten. Claire Labrecque widmet sich schließlich der Heiliggeistkapelle in Rue (Picardy). – Der zweite Teil zu Kirchen und Schreinen widmet sich in verschiedenen Beiträgen einigen Pilgerzentren im Rhein-Maas-Gebiet sowie in Chartres. – Teil 3 bietet in drei Beiträgen Interpretationen zu den Portalen in Autun, in Amiens sowie in Canterbury. – Vier Beiträge des vierten Teils beschäftigen sich mit den Vergegenwärtigungen des Urpilgerortes Jerusalem an verschiedenen Orten Europas: es geht um die labyrinthartige Bodengestaltung in Chartres (Daniel K. Connolly), um die Ikonographie von Neuvy-Saint-Sépulcre (Nora Laos), um Reliquiare und Reliquien des Heiligen Kreuzes (Kelly M. Holbert) (in Ergänzung der Studien von Frolow) sowie um verschiedene Darstellungen des Heiligen Grabes in der Île-de-France (Stephen Lamia).

Besonders innovativ scheint der fünfte Teil zu den Pilgerandenken mit Blick auf Bedeu-

tung und Funktion. Hier werden zahlreiche Erkenntnisse zu den Pilgerzeichen verschiedener Orte und vor allem neue Objekte vorgestellt, die die grundlegenden Untersuchungen von Kurt Köster aufs Beste ergänzen. Besonders die Gegenüberstellung der zwei Aufsätze von Marika de Kroon und Sarah Blick zur Ikonographie der Pilgerzeichen, die bei der letztgenannten sogar dazu führt, den nicht mehr bestehenden Schrein des Thomas Becket zu rekonstruieren (vgl. Abb. 212), sind beeindruckend. Weitere Aufsätze handeln zu den Pilgerampullen von Vendôme (Katja Boertjes) sowie zu Canterbury oder sogar zu obsönen Pilgerzeichen (Jos Kolderweij). – Teil 6 bietet Überlegungen zur Politik und Praxis der Kultentwicklungen und beginnt mit einem Aufsatz von Kristen Van Ausdall zu den eucharistischen Hostienwundern in Orvieto und Wilsnack. Es folgen Überlegungen zum Presbyterium von St. Ethelthryth sowie zur Bedeutung des Hauses Valois und den Pilgerfahrten im Zusammenhang mit der Chartreuse de Champmol. Mitchell B. Merback untersucht den Hostienkult im spätmittelalterlichen Deutschland und setzt ihn zur Frage der armen Seelen im Fegefeuer in Bezug. – Schließlich bietet Teil 7 über Kult und Kultpraxis verschiedene Aufsätze zu Schreinen aus dem Rhein-Mosel-Maas-Gebiet und zum Blockbuch des heiligen Servatius von Maastricht. Weiterhin gibt es einen Überblick von Lisa Victoria Ciresi zum Karlsschrein und Marienschrein in Aachen.

Insgesamt ist die Art der Aufsätze ausgesprochen unterschiedlich, kleinere Detailstudien wechseln mit großen ambitionierten Überblicken. Zu den letzteren gehören beispielsweise die Überblicksartikel von James Bugslag (Pilgrimage to Chartres: The Visual Evidence), von Mitchell B. Merback (Channels of Grace: Pilgrimage Architecture, Eucharistic Imagery, and Visions of Purgatory at the Host-Miracle Churches of Late Medieval Germany) sowie von Rita Tekippe (Pilgrimage and Procession: Correlations of Meaning, Practice, and Effects). Der zuletzt zitierte Aufsatz diskutiert verschiedene Aspekte von Prozessionspraktiken, indem die Verfasserin von Translationen, „rogationes“, über Poenitentiale zu Fluchtprozessionen im 9. Jahrhundert von ganzen monastischen Gemeinschaften vor der normannischen Gefahr handelt.

Es ist sicherlich eine gute Idee gewesen, in diesem Band „Pilgerkunst“ in einem weiten Sinne zu interpretieren; dennoch fragt man sich, ob die früheren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um eine spezielle Pilgerkunst ganz aus einem solchen Band herausgehalten werden können. Dazu hätte allerdings die geographische Beschränkung aufgegeben

werden müssen. An einigen Stellen des Bandes ist dies auch geschehen, denn Nordeuropa reicht teilweise weit ins zentralfranzösische Gebiet, zuweilen sogar bis nach Italien hinein. Die begrüßenswerten Beiträge zu den Pilgerzeichen sollten schließlich künftig mit den neuen Studien von Hartmut Kühne und seinem Team ergänzt werden, der auch jüngst einen neuen Sammelband zu Wilsnack vorgelegt hat (Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter, hg. von Felix Escher/Hartmut Kühne [Europäische Wallfahrtsstudien Bd. 2] Frankfurt am Main u. a. 2006). Die lange Sammlung der Beiträge von verschiedenen Kongressen bringt es übrigens überhaupt mit sich, dass der Forschungsstand in manchen der Beiträge etwas aktualisierter als in anderen erscheint. Will man das Werk wissenschaftlich ausschöpfen, so ist für die gekürzt zitierten bibliographischen Titel in den Fußnoten der stete Blick in ein Gesamtliteraturverzeichnis am Ende des ersten Bandes ebenso nötig, wie die sukzessive Nutzung des zweiten Bandes mit den Abbildungen.

Insgesamt liegt aber sicherlich ein wertvolles Werk mit vielen zahlreichen Anregungen vor; der exorbitante Preis des Verlages wird es allerdings verhindern, dass das Buch den Weg in zahlreiche Bibliotheken findet.

Erlangen

Klaus Herbers

Giersch, Paula, Wolfgang Schmid: Rheinland – Heiliges Land. Pilgerreisen und Kulturkontakte im Mittelalter (Armarium Trevirense. Studien und Quellen zur Geschichte des Erzbistums Trier, 1), Trier: Porta Alba Verlag 2004. IX u. 308 S., ill.

Das Werk reiht sich durch seinen Untertitel in die Reihe derjenigen Untersuchungen ein, die sich im Rahmen der historischen Anthropologie mit dem Thema „Begegnung mit dem Fremden“ beschäftigen, wenngleich eine theoretische Verortung innerhalb der Forschungen zu Kulturkontakt/Interkulturalität und zu Reiseberichten nicht ausdrücklich stattfindet.

Die Beziehungen zwischen Rheinland und Heiligem Land werden an drei Themenkomplexen beleuchtet: Sakraltopographie, Reliquien und Heiligenverehrung, persönliche Kontakte der Kreuzfahrer und Pilger mit dem Heiligen Land, wobei letztere im Mittelpunkt des Buches stehen.

Für die Sakraltopographie, die das „Selbstverständnis der Stadt [...] als Abbild des himmlischen Jerusalem“ (5) städtebaulich umsetzt, benennen die Autoren bereits im 1. Kapitel („Trier – Jerusalem an der Mosel“) eine

Fülle von Beispielen, von denen einige im 5. Kapitel des Buches („Monumentale Zeugnisse des Spätmittelalters“) noch einmal aufgegriffen und ausführlicher behandelt werden: die zahlreich im Rheinland und benachbarten Lothringen erhaltenen Heilige Gräber, Kalvarienberge, Kreuzwege und -kapellen sowie Kopien der Grabeskirche. Durch Stilzitate und etwa Nachahmung der originalen Abmessungen des Kreuzweges verlegen sie die Heilstopographie des Heiligen Landes in die heimatische Umgebung. Einige Kunstwerke stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Heiliglandwallfahrten, etwa die „Madonna der Palästinafahrer“ in der Mainzer Liebfrauenkirche, die als Erfüllung eines Gelöbnisses wegen Reiseunbill gestiftet wurde; der Bericht der Stifter (u. a. Breydenbach) über ihre Heiliglandfahrt wird ebenfalls in dem vorliegenden Buch thematisiert. Zeugen des spätmittelalterlichen Kulturkontakts mit dem Hl. Land finden sich auch zahlreich in Stadtansichten Jerusalems im Hintergrund zahlreicher Tafelbilder, in Pilgerporträts, und – interessant, aber nur sehr knapp behandelt – in Kreuzfahrersagen.

Als wesentliche Verknüpfung zwischen Trier und dem Heiligen Land wird gleich im 1. Kapitel („Trier – Jerusalem an der Mosel“) der reichhaltige Bestand Trierer „Heilig-Land-Reliquien“ thematisiert. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang diejenigen Reliquiare, die im Zuge des 4. Kreuzzugs aus Konstantinopel mitgebrachte Kreuzpartikel enthalten und byzantinische Kunstelemente zitieren, wie etwa die Staurothek von St. Matthias. Nicht nur den Autoren stellt sich hier die Frage nach Rezeption und Imitation byzantinischer Kunst im Rheinland.

Persönliche Er-„Fahrungen“ des Heiligen Landes durch Rheinländer lassen die von Trier ausgehenden Heiliglandwallfahrten im 11. Jahrhundert und mehr noch die akribisch durchgeführten Auflistungen von Kreuzzugsteilnehmern, darunter viele Bischöfe, im 3. Kapitel („Das Rheinland und das Heilige Land im Zeitalter der Kreuzzüge“) erkennen.

Kapitel 4: „Rheinische Reiseberichte des Spätmittelalters“ ist als Hauptteil des Buches der Darstellung von Pilgerberichten ausschließlich von Heiliglandfahrten gewidmet. Einen deutlichen zeitlichen Schwerpunkt ihrer Entstehung stellen die Autoren für die 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, besonders in den 80er und 90er Jahren fest, „ein deutlicher Zusammenhang mit der Hochkonjunktur spätmittelalterlicher Frömmigkeit am Vorabend der Reformation.“ (211). Geographisch überwiegt der Mittelrhein, soziologisch der Adel mit fast der Hälfte der Schreiber. Alle Berichte sind in der Volkssprache abgefasst. Bereits die kur-

sorische Analyse der Pilgerberichte offenbart deren Vielfältigkeit, die in dieser Rezension leider nur ansatzweise gewürdigt werden kann. Die in vielen Pilgerberichten anzutreffenden Listen von zu besuchenden Stätten im Heiligen Land und den vor Ort zu erwerbenden Ablässen lassen die religiöse Motivation der Pilgernden und ihrer Berichte erkennen. „Selten findet man eine so reichhaltige und detailreiche Aufzählung der Stellen, die man als Pilger besichtigen konnte. [...] [Z]u jeder noch so kleinen Randbegebenheit der Evangelien konnte man den angeblichen Ort des Geschehens aufsuchen.“ (179), heißt es etwa zu dem Bericht Peter Faßbenders von 1494. Sein Bericht thematisiert explizit die „Türkenfahrt“, ein Thema, das unterschwellig auch in anderen Pilgerberichten angesprochen wird. Die religiöse Motivation wird in einer Reihe von Berichten durch pragmatische Überlegungen wie wirtschaftliche Aspekte des Pilgerns (vgl. die Pilgerfahrt der Grafen Ludwig von Hanau-Lichtenberg, Philipp des Jüngeren von Hanau-Münzenberg und Johann V. von Nassau-Dillenburg 1484) oder auch Entfernungen und Schwierigkeiten des Pilgerweges (Pilgerbericht eines Mainzer Anonymus, um 1473) ergänzt. Als „eine Mischung aus privater Erinnerung, zukunftsorientierter *memoria*, anekdotenhafter Unterhaltungsliteratur und standesbewußter Adelsrepräsentation“ wird der Pilgerbericht des Pfalzgrafen Ottheinrich bei Rhein charakterisiert. Das Datum seiner Reise – 1521 – verortet sie bereits in die Zeit der lutherischen Reformation, zu der sich der Pfalzgraf später bekennen sollte. Noch ein Jahr vor seinem Übertritt zum neuen Glauben gab er zwei großformatige Teppiche in Auftrag, die seine 20 Jahre zuvor erfolgte Wallfahrt thematisieren. Aus dieser interessanten Parallelüberlieferung von Text- und Bild-/Sachquelle schließen die Autoren, „daß Ottheinrich zwischen reformatorischem Glaubensbekenntnis und ablaßbejahendem Pilgern keinen Widerspruch sah.“ (200) Dies ist nicht der einzige von den Autoren untersuchte Pilgerbericht, der auch von Standesbewusstsein und Familientradition diktiert ist. Umfangreiches Wissen, etwa in zahlreichen ethnographischen Diskursen und durch (Erst)Abdruck von Alphabeten nahöstlicher Sprachen, vermitteln die Berichte Ludolfs von Sudheim 1336–1341 und Arnolds von Harff 1496, sowie die besonders hervorzuhebende „Peregrinatio in terram sanctam“ 1483 des Bernhard von Breydenbach. Kritische Reflexion beweist die Konfrontation seiner Idealvorstellung vom Heiligen Land mit der dort erlebten Realität eines weitgehend islamisierten Landes. Dieser „Bestseller der Inkunabelzeit“ (156) entfaltete zusätzlich kunsthistorische Wirkung durch die

Holzschnitte Reuwichs, der als Erfinder der gedruckten Stadtpanoramen gilt. Zu Recht wird diesem Werk breiter Raum in der Darstellung eingeräumt und dem Bedauern der Autoren, dass keine Textausgabe und kein Faksimile vorliegt, kann man sich nur anschließen. Abenteuerlust und Wissbegier, die in den letztgenannten Pilgerberichten aufscheinen, lassen nach Ansicht der Autoren einen Trend zur Individualisierung erkennen, der diese Berichte deutlich von früheren, eher stereotypisierten Darstellungen unterscheidet.

Insgesamt liegt der Verdienst der Untersuchung in der landesgeschichtlichen Forschung. Die Menge der vorgestellten Text- und Sachquellen ist beachtlich, trägt freilich auch gelegentlich zu einem sehr deskriptiven und kompulatorischen Charakter des Buches bei. Jedoch wecken insbesondere die Pilgerberichte das Interesse an weiterer Beschäftigung mit dieser spannenden und inhaltsreichen Quellengattung und regen an, auch spezielleren Fragen nachzugehen, die in diesem Werk noch keine Beachtung gefunden haben.

Trier

Antje Bräcker

McGinn, Bernard: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Vol. IV of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2005, XX, 738 S., Paperback, 0-8245-2345--8.

Theoretiker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Cusanus in einem Handbuch zur Mystikgeschichte zu finden, das kann erklärungsbedürftig erscheinen. Scheinen für diese Autoren doch gute Gründe, sie „aus dem mystischen Strom zu retten“ (Kurt Flasch), mindestens so schwer zu wiegen wie etwa für Eckhart von Hochheim. Methode und Konzeption des vorliegenden Bandes lassen dies schnell erklärt sein. Der vierte Band von McGinns Kompendium zur westlichen christlichen Mystik bietet der zugrundeliegenden Methodologie einen denkbar hartnäckigen Testfall, schon der Materialfülle und regen bis erhitzten Forschungsdebatten wegen. Den Irrwald mittelhochdeutscher Texte des 14. und 15. Jh.s. in ein beerntbares Feld zu verwandeln, das ist Verdienst vor allem der sich hier bewährenden historisch-analytischen Krioteriologie. Sie wurde bereits in Einführung und Anhang des ersten Bandes mit vorsichtig heuristischem Anspruch skizziert. Religiöse Erfahrung ist demnach prinzipiell stets bereits theoriegesättigt, was einfache hermeneutische Distinktionen zwischen mystischer Erfahrung und theologischer Theoriebildung unangemes-

sen macht. *Mystikgeschichte* wird damit grundsätzlich nicht isolierbar von der Entwicklung mystischer *Theologie*. Nicht mutmaßliche Erlebnisqualitäten subjektiver Erfahrungen „mystischer“ Protagonisten sind Erkenntnisinteresse. Es geht um die wirkungsgeschichtliche Reichweite konkreter Texte in ihrem historischen soziokulturellen Bezugsort. Ein als „unmittelbar“ gedeutetes „Bewusstsein göttlicher Gegenwart“ gibt es, so die Ausgangsthese, nur in prinzipiell kontextgebundenen Konzeptualisierungen – wie sie insbesondere auch durch die Ausarbeitungen eines Albert oder Thomas ermöglicht wurden. In *diesem* Sinne wird man ihnen einen Platz in einer Geschichte und historischen *Theologie* christlicher *Mystik* nicht bestreiten wollen (vgl. S. 28).

Das **erste Kapitel** des Bandes skizziert Grundzüge des philosophisch-theologischen Hintergrunds der mystischen *Theologie* Eckharts, deren Darstellung im vierten Kapitel Kernstück des Bandes ist. Dargestellt wird zunächst Alberts Lehre eines ersten, intellektuellen Prinzips und einer formalen Emanation (*fluxus*). Es folgt eine kurze Charakteristik der negativen Attributenlehre des Thomas und seiner Auffassung von *contemplatio* und Gottesschau mit einem kurzen Anhang zu zugrundeliegenden neuplatonischen Quellen (Liber de causis, Liber XXIV Philosophorum, Proclus Latinus). Wie Kurt Flasch in seiner jüngsten Studie, *Arbeiten u.a. von Alain de Libera und Loris Sturlese* aufgreifend, vorschlägt, ließe sich eine Rekonstruktion „deutscher *Mystik*“ in diesen Traditionslinien weiterverfolgen, indem ihre arabischen (und jüdischen) Ursprünge ausführlicher einbezogen würden. Dafür mag ein über gesicherte Forschungsergebnisse informierendes Handbuch noch kein angemessener Ort sein. Gleichwohl wird schon hier ein methodischer und theoretischer Rahmen sichtbar, welcher die eingangs erwähnten Kontroversen mindestens deutlich entschärft.

Diese historische Vergewisserung wird flankiert durch ein **zweites Kapitel** zu Anfängen des Konflikts von *Mystik* und Häretisierung. Keinesfalls sei ein Konflikt mit kirchlicher Hierarchie gleichsam vorprogrammiert, weil *Mystik* *wesentlich* anti-institutionell wäre. Sie sei vielmehr per se *Element* einer spezifischen Religion. Christliche *Mystik* sei notwendig auf „orthodoxe“ Lehre bezogen, insbesondere, sofern diese sich in institutionell organisierter Autorität manifestiert (49uö). Konflikte entstehen zwar auch durch unkonventionelle „mystische“ Lehren wie bei autotheistischen Identitätsmodellen des Gottesverhältnisses, zumal wenn diese eine Kausalität menschlichen Willens negieren. Ursächlich für Kon-

flikte sind derartige Doktrinen aber erst zusammen mit sozialen Faktoren wie der „Demokratisierung“ „mystischer“ Elemente religiöser Lebensformen jenseits monastischer Vergemeinschaftungen sowie veränderten kirchlichen Strukturen (56). Was eine „Häresie“ zu einer solchen macht, sind wesentlich die Verfahrensweisen ihrer Identifikation, also ihrer Häretisierung selbst. Schon in der Abgrenzung von Gnosis und Messalianismus, die zu Anfang des Kapitels kurz skizziert wird, bilden sich zugleich die Identitätskriterien „orthodoxen“ Glaubens aus; – ein Vorgang übrigens, den vor kurzem Johann Hafner methodisch innovativ zu rekonstruieren versuchte. Auch im 14. Jh. produziert die institutionalisierte Identifikation von Häresien mittels inquisitorischer Konventionen und einer moralisch und legalistisch operationalisierten Engführung der Praxis der „Unterscheidung der Geister“ eine vermeintlich homogene Gruppenidentität häretischer „Bewegungen“. Vorsichtig und quellennah – wie durchgehend – wird dies für die als ausgedehnte Bewegung nämlich unbelegbare „Häresie vom freien Geist“ gezeigt, indem die Verfolgung von verdächtigen Einzelpersonen und Werken des 14. und 15. Jh. charakterisiert und Gemeinsamkeiten zu Lehren Eckharts und anderer *Mystiker* festgehalten werden. Neben der philosophisch-theologischen Vorinformation des ersten Kapitels legt diese soziokulturelle und machtgeschichtliche Kontextualisierung eine weitere Grundlage zur Rekonstruktion der *Mystikgeschichte* des 14. und 15. Jh. und führt direkt ins Zentrum des Bandes, nämlich zur Problematik der mystischen *Theologie* Eckharts.

Wie die 2001 vorgelegte, hier überarbeitete und gestrafft eingearbeitete Monographie McGinns zentriert sich das **vierte Kapitel** um Eckharts Metapher des „Grundes“. Sie identifiziert explizit Gott und Seele und kann als Strukturprinzip von Eckharts Formulierungen und Konzeptualisierungen verstanden werden.

Wie schon in früheren Bänden findet McGinn damit eine maßgeblichen Primärtexten selbst entnommene Kennzeichnung, die hier der Zusammenfassung mit Schülern Eckharts wie Seuse und Tauler dient, die in den **Kapiteln fünf und sechs** dargestellt werden – in Abgrenzung etwa zu Mechthild von Magdeburg und anderen *Mystikerinnen* zu Anfang des 14. Jh. Das legitimiert deren gesonderte Behandlung schon im dritten Band (83). In dieser Funktion stellt McGinn die Vorteile gegenüber Kennzeichnungen wie „deutsche *Mystik*“, „rheinländische *Mystik*“, „*Mystik* der deutschen Dominikaner“ oder „spekulative *Mystik*“ heraus (83f).

Auf Seuse und Tauler folgen materialnahe ausgewählte Portraits aus dem weiten Feld der „Diffusion“ spätmittelalterlicher deutscher Mystik, u. a. in Predigten und Predigtsammlungen (Paradisus animae, Johannes von Sterngassen, Marquard von Lindau), in Briefen („Vom verborgenen Gott zum bloßen Gott“), Dialogen (sog. „Schwester Katrei“), Hagiographie (Dorothea von Montau, Katharina Tucher u. v. a.), Gedichten (Granum Sinapis, Vom Überschall) und in der Interaktion von Text und Bild (u. a. in Andachtsbildern, Passions- und bes. Schmerzensmann-Darstellungen, den Rothschild Canticles).

Die vorausliegende und nachfolgende Entwicklung wird dabei jeweils kurz skizziert, wie auch im **achten Kapitel**, das drei ausgewählte Beispiele aus der Traktatliteratur des 14. Jh. vorstellt (De adventu Verbi in mentem von Heinrich von Friemar dem Älteren, das Buch von geistlicher Armut, und die sog. Theologia Deutsch), gefolgt von einem Kapitel zu den rheinländischen „Gottesfreunden“ um Rulman Merswin, dessen Texte nicht „anachronistisch“ als Vorläufer der Reformation und einer neuen Laienfrömmigkeit zu lesen, sondern eben für die mystische Literatur des 14. Jh. typisch seien (427).

Das **Schlusskapitel** stellt Cusanus vor – als einen, wie McGinn ironisch formuliert, laut eigenem Zeugnis gescheiterten „Mystiker“, versteht man „Mystik“ im Sinne außergewöhnlicher subjektiver Erfahrungen. McGinn hingegen geht es dabei um eine dem Wahrheitskriterium und Handlungsperspektiven verpflichtete Vernunftreflexion menschlichen Selbstverständnisses unter unbedingter, kontemplativer Hinsichtnahme *sub specie dei*, wie sie in der cusanischen *docta ignorantia* begriffen wird. McGinn findet bei Cusanus, besonders in Spätwerken, zwar keine Wesensdifferenz, aber einen Primat des Glaubens vor der Vernunft, der Theologie vor der Philosophie – eine, abhängig von zugrundeliegenden Begriffsklärungen, vielleicht disputable Diagnose, wenn gleich er beide Verhältnis letztlich im Sinne Beierwaltes dialektisch qualifiziert. Die Inspiration zu Cusanus' erstem Hauptwerk nimmt McGinn beim Wort, aber nur, um die Differenz zu den konkreten Vorstellungswelten sonstiger Visionsberichte zu betonen: allenfalls ist es ein nicht-sehendes Sehen, was ihm zur hohen See geschieht, und lässt uns, die wir heute noch am Ufer stehen, lediglich ausblicken aufs Meer (vgl. 434). Erörtert werden v. a. die Kontroverse mit Wenck und die cusanische Stellungnahme angesichts der in monastischen Kreisen virulenten Kontroversen um Dionysius-Interpreten wie Thomas Gallus, Hugo von Balma und Johannes Gerson.

Keine Monographie zu einem derart weiten Themenfeld kann Vollständigkeit anstreben; das vorliegende Werk geht überzeugend den Weg quellennaher Einzelportraits – anstatt sich etwa in forcierten Aktualisierungen oder spekulativen Erklärungsmodellen großräumiger Zusammenhänge zu verlieren. Das hat zur unvermeidlichen Folge, dass für speziellere Interessen etwa an dezidiert sozial-, mentalitäts- oder philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen teilweise auf speziellere Literatur zurückzugreifen ist, die im umfangreichen Apparat des Werks zumeist bereits zielführend verzeichnet ist. Überhaupt bedarf die Gelehrsamkeit eines Verfassers, der seit Jahrzehnten die internationale Mystikforschung prägt, keiner weiteren Erwähnung; dass die Masse an Forschungsliteratur in ihren verschiedenen Sprachen fast durchgehend erschlossen ist, beeindruckt gleichwohl gerade hier, wo ein Gutteil der Primär- und Sekundärtexte deutscher Sprache ist, auch wenn ähnliches aus den drei vorhergehenden Bänden bereits vertraut ist. Auch ein Überhang etwa zugunsten im angelsächsischen Raum vorherrschender Forschungsmeinungen ist praktisch nicht beobachtbar – was sich umgekehrt ebenfalls nicht immer von vergleichbaren Darstellungen behaupten lässt. Übrigens sind auch McGinns Übersetzungen überzeugend (einige Satzfehler v. a. bei deutschen Zitaten und Literaturangaben wird der Verlag sicher in Folgeauflagen beseitigen). – Eine angemessenere zeitgenössische Theologie der Mystik sei nur möglich auf der Grundlage einer befriedigenderen Geschichte christlicher Mystik, schrieb McGinn in der Einleitung des ersten Bandes; die hohen Erwartungen, die man an seinen eigenen Versuch einer solchen Geschichte zu stellen gewohnt ist, hat auch sein vierter Band eingelöst; es sind kaum Leserkreise denkbar, die von einer Lektüre nicht profitieren werden.

Tübingen

Christian Ströbele

Enea Silvio Piccolomini (Pius II.): Beschreibung Asiens. Übersetzt von Raimund Senoner, hrsg. von Wilhelm Baum. Wien/Klagenfurt 2005, 256 S., Kart., 3–902005–55–6.

Als Enea Silvio Piccolomini geboren wurde, soll ein Bote zu seinem auf dem Felde arbeitenden Vater gekommen sein und ihn zur Eile gedrängt haben, seinen Sohn zu schauen, worauf dieser erwidert habe: „Ist mir den ein Papst geboren, dass solche Eile vonnöten ist?“ – eine Legende natürlich, aber eine, die gewiss zu der außerordentlichen Persönlichkeit von Enea Silvio Piccolomini passt, jenes Papstes, der aus seinem Heimatdörfchen die Renaissanceidealstadt Pienza

schuf (vgl. Pieper: Pienza. Der Entwurf einer humanistischen Weltansicht. Stuttgart 1997). In der von ihm gestalteten Kirche vermutet Jan Pieper u. a. das Programm einer Aussöhnung und Vereinigung der Religionen unter dem Banner des Christentums – offenbar nicht zuletzt bestimmt von der Schrift „De pace fidei“ des päpstlichen Freundes Nikolaus von Kues.

In diesem Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Islam als weltlicher und geistlicher Macht ist auch die „Beschreibung Asiens“ zu lesen. Pius II., der vor seinem Pontifikat bekanntlich auch als Humanist und galanter Schriftsteller wirkte und Zeit seines Lebens einen eisernen Arbeitswillen mit einer Liebe zur Feder verband, will mit seiner „Beschreibung Asiens“ zeigen, welchen Anspruch ein christliches Europa auf dieses Asien hat. Zu diesem Zwecke instrumentalisiert der Papst zum Beispiel den Gründungsmythos von Rom – dabei nicht zuletzt mit seinem Namen spielend: Wenn mit Aeneas, der das brennende Troja verließ, der legitime Herrschaftsanspruch auf den ‚römischen Aeneas‘ überging, dann gehört Asien legitim zu Europa. „Aeneas“ wird hier in gleicher Weise politisch instrumentalisiert, wie es auch mit dem Europa-Mythos geschieht (vgl. dazu sehr instruktiv: Herold, Norbert: Ist Europa noch Asiens Tochter. Zum Verhältnis von Individualität und Konsens in der Moderne. In H. Schwaetzer/H. Stahl (Hrg.): Der Traum Europas. Regensburg 1999. 201–218). Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, beinhaltet die Beschreibung von Asien und Europa, wie Pius II. sie vorlegt, vor allem ein politisches Programm. Zwar lehnt sie sich äußerlich an die Tradition der „Historia“ seit der Antike an, aber gerade indem sie vor allem eine Verbundenheit mit dieser Tradition und weniger einen auf zeitgenössische historische Karten und Quellen sich stützenden Bericht gibt, verrät sie, dass ihr eigentliches Interesse kein bloß historisches ist.

Unter diesen Aspekten könnte eine kommentierte Übersetzung von Enea Silvio Piccolominis „Beschreibung der Welt“ bzw. ihres Teils „Beschreibung Asiens“ einen wichtigen Beitrag liefern, um den Papst, Humanisten und Politiker Pius zu verstehen. Bereits Berthe Widmer hatte thesenartig diesen Sachverhalt in ihrer ausgezeichneten Einleitung angedeutet (siehe: Widmer, Berthe (Hrg.): Enea Silvio Piccolomini. Papst Pius II. Ausgewählte Texte aus seinen Schriften. Basel 1960. Vgl. hier vor allem: 119f.). Da sie aber leider kaum auf die Kosmographie eingeht, ist es – und bleibt es – ein Desiderat, die Bedeutung des Werkes in den Kontext des Piccolomini-Papstes einzuordnen. Ihre richtige These lautet: „Auch seine

„Asia“ löst sich auf weiteste Strecken dem vergleichenden Blick in Zitate aus antiken Geographen auf. Neu war die Blickrichtung und das Interesse, weniger die eigene Diktion“ (ebd. 120).

Leider beschränkt sich die zehn Seiten umfassende Einleitung von Wilhelm Baum auf den ersten Teil der These, die Frage nach dem Neuen wird hingegen vollständig ausgespart. Die Einleitung bildet insgesamt ein aneinandergereihtes, ziemlich ungeordnetes Material. Man erfährt einiges über die Autoren, die Pius II. gelesen hat und auf die er sich stützt, einiges darüber, dass er Kartenmaterial, welches er bei den Humanisten seiner Umgebung gefunden hätte, nicht verwendet hat und dergleichen durchaus Wissenswertes mehr. Dieser Teil der Einleitung nimmt sich wie eine Fußnotensammlung zu Widmers erstem Thesenteil aus.

Nichts hingegen erfährt der Leser über den zweiten Teil, das Neue, die Bedeutung einer „Beschreibung der Welt“. Die Einleitung lässt einen mit der Frage allein, die auch schon Pius selbst in seiner Einführung vorwegnimmt: „Woher kommt, werden einige sagen, solche Freizeitarbeit dem Pontifex in den Sinn, wo er doch die Arbeit, die er beim Schreiben aufwendet, dem Christenvolk entzogen hat?“ (15) – zumal der Papst, nimmt man das Gesamtbild der Einleitung zusammen, für Baum völlig dilettantisch und rückständig verfährt: aktuelles Material nicht sichtet, an die Historizität des Trojanischen Krieges glaubt und dergleichen mehr. Der Zugriff von Baums Einleitung erschließt das Werk nur rudimentär und seinem tatsächlichen Gehalt nach inadäquat.

Zudem verliert sich die Einleitung vielfach in Einzelheiten, die dem Leser nicht einmal schlüssig dargeboten werden. So heißt es eingangs über den Entstehungszeitpunkt der Schrift: „Anlass für die Abfassung [sic] des Werks war der Besuch Tivolis im Juli 1461, wo er mit Federigo von Urbino, dem Befehlshaber seiner Truppen, ein Gespräch über die Bedeutung des trojanischen Krieges und die bei Homer und Vergil erwähnten Waffen führte und dabei über die Grenzen Kleasiens diskutierte. Bei der Beschreibung Trapezunts erwähnt er die Eroberung durch die Türken im Jahre zuvor; demnach muss das Werk im Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein“ (5). Will Baum damit sagen, dass das Werk zum Zeitpunkt seines Anlasses bereits im Wesentlichen abgeschlossen war? Worauf bezieht sich die Aussage „bei der Beschreibung Trapezunts“? Der Logik des Satzes nach muss sie sich auf das zuvor erwähnte Gespräch beziehen, der Logik der Sache nach auf die „Beschreibung der Welt“. Will man im Register nachschlagen, an welcher Stelle Pius II. über Trapezunt

berichtet, so wird man enttäuscht: Es gibt nur ein Personenregister. Findet man dann den Bericht über Trapezunt, so lautet sie in der Übersetzung: „Die Türken nämlich besitzen alles außer der Küste von Trapezunt, die seinem Herrscher offensteht, einem Anhänger des christlichen Glaubens, wenn er auch ein Grieche ist und mit manchen Irrlehren versehen, gegen den heuer Mehmed gezogen sein soll und dessen Herrschaft geschwächt haben soll“ (231f.). Für „heuer“ findet sich im lateinischen Text „hoc anno“. Offenbar also behauptet Pius II., dass Trapezunt „hoc anno“ noch *nicht* gefallen ist. Was also bleibt damit von Baums Datierung?

Angesichts der Einleitung fragt man sich, wie Herausgeber und Übersetzer überhaupt auf die Idee verfallen konnten, das dilettantische Produkt eines Papstes zu übersetzen? Nach der Einleitung von Baum müsste man vielmehr erwarten, dass er dafür plädiert, diesen Text nicht zu übersetzen, da es vergebene Zeit wäre.

Auf diese Einleitung folgt eine Übersetzung von Raimund Senorer, die sich dicht am Text hält, ein wenig sympathisch altertümlich, im

Ganzen aber – von unvermeidlichen Kleinigkeiten, die man an Übersetzungen immer benörgeln kann, abgesehen – zuverlässig scheint. Damit liegt immerhin der Text der „Asia“ in einer Form vor, die es demjenigen, der nicht des Lateinischen kundig ist, erlaubt, sich ein Bild von der Schrift zu machen – das ist die erfreuliche Seite dieser Publikation.

Die Schrift bietet eine kleine Kommentierung, aber leider werden hier nicht mehr als Namen angegeben, mit Lebensdaten versehen etc. Die Kommentierung weist keinerlei Quellen nach. Zwar wäre dieses eine sehr mühsame Aufgabe gewesen und hätte die Edition sicherlich viel mehr Zeit gekostet, aber ein wissenschaftliches Lesepublikum hätte den Editoren einen großen Dank geschuldet. Trotz der deutschen Übersetzung bleibt der Text wissenschaftlich gesehen unerschlossen. Immerhin, sollte die Übersetzung darauf aufmerksam machen, dass in dieser Schrift ein theologisch-politisches Programm steckt, welches zu entschlüsseln sich lohnte, dann hätte sie ihren Zweck erfüllt.

Trier Tom Müller, Harald Schwaetzer

Reformation und Frühe Neuzeit

Asendorf, Ulrich: *Heiliger Geist und Rechtfertigung*, Göttingen (V&R unipress) 2004, 691 S., kt., 3-89971-147-5.

Das vorliegende umfangreiche Werk des bekannten, kürzlich verstorbenen Lutherforschers († 9.9.2006) ist – nach Regin Prenter, *Spiritus Creator*, 1954 – die erste, groß angelegte und weit gespannte Darstellung der Pneumatologie des Reformators. Sie verdient schon deswegen besondere Aufmerksamkeit, weil sie einerseits – mehr als in der bisherigen Forschung – die altkirchlichen Wurzeln der Theologie Luthers zur Sprache bringt, andererseits aber auch die aktuelle ökumenische und zugleich systematische Bedeutung seiner Pneumatologie sichtbar macht. – Das dem schwedischen Forscher Anders Nygren (1890–1978) und der von ihm entwickelten logischen Voraussetzungsanalyse gewidmete Werk versteht sich selbst als systematische Untersuchung der Theologie Luthers, die ihr besonderes Interesse auf dessen biblische Hermeneutik richtet unter der Frage, „ob nicht Luthers Hermeneutik historisch und systematisch in einer Doppelstruktur zu verstehen sei (13)“. Wie Luthers Auslegung des

Sacharjabuches aus dem Jahr 1527 zeigt, richtete sich dessen hermeneutisches Interesse vor allem auf das Wirken des geschichtlich konkreten Geistes und wendet sich damit auch gegen „ein mögliches spiritualistisches Missverständnis des Wortgeschehens (14)“. Aus der Perspektive einer neuen Systematik, die den Heiligen Geist als Mitte und Vermittlung der Extreme begreift (*coincidentia oppositorum*), eröffnet sich für Asendorf (= A.) ein neuer Zugang zur altkirchlichen Zweinaturenlehre und einer angemessenen Rede von der Trinität bis zu einer Synthese des Unendlichem mit dem Endlichen im Sinne Hegels.

Der aus dem Alten Testament übernommene Geistbegriff schafft dabei eine kritische Distanz zu Schleiermacher und zum Neuprotestantismus, ermöglicht aber dadurch auch, Geist und Geschichte stärker zusammen zu denken. Für A. ist es das Kennzeichen jener Doppelspur in der Theologie Luthers, für die die Querverbindungen zwischen Predigt und akademischer Schriftauslegung charakteristisch sind. Die Grundlage für die biblische Hermeneutik ist für Luther darum auch nicht das Kerygma, sondern der Text der Heiligen Schrift, in deren Buchstaben der Geist ver-

borgen ist. Den Schlüssel zum Verständnis des Wortes Gottes im überlieferten Text liefert das Dogma, das in der Regel als die klassische Anleitung für das Verständnis der Schrift verstanden wird. Dogma ist danach nicht einfach das Wort Gottes im Allgemeinen. Seine Wahrheit erweist sich vielmehr in der Kohärenz von Schrift und Dogma bzw. in der Schriftgemäßheit des Dogmas. Das trinitarische und das christologische Dogma verstand Luther „als Summarium der Heiligen Schrift“, das ihm vor allem im altkirchlichen Bekenntnis begegnete, insbesondere im Apostolikum. Eine nähere Beschäftigung mit dem Text des „Nizänums“ bzw. dem Nizäno-Konstantinopolitanum von 381 findet man bei Luther jedoch nicht.

Nach A. ging es Luther vor allem um das Dogma der Zweinaturenlehre, das zwar dem modernen Menschen schwer zu vermitteln sei, das jedoch – in Verbindung mit dem trinitarischen Dogma – den Zusammenhang von Christologie und Rechtfertigung neu bewusst machen kann. Für A. steht fest: „Auch die Rechtfertigung fällt ohne Trinität und Zweinaturenlehre gewissermaßen lautlos in sich zusammen“ (15). „Luther begründet die Zweinaturenlehre pneumatologisch und richtet sie zusammen mit der Rechtfertigungslehre trinitarisch aus“ (16) Wo es im Spannungsfeld von Schrift und Dogma um das Miteinander von Erlösung und Versöhnung geht, verbindet Luther auf neue, ökumenische Weise die östliche und die westliche Tradition, indem er das scholastische Schema von Natur und Gnade durch eine neue Verbindung von Rechtfertigungslehre und Pneumatologie überwindet. Mit Hegel fordert A. eine philosophisch neu zu formulierende Verhältnisbestimmung des Unendlichen und des Endlichen als Anstrengung des Begriffs entsprechend dem von Luther neu formulierten Verhältnis von immanenter und ökonomischer (so muss es S. 17, Z. 14 v. o. doch wohl heißen!) Trinität.

Asendorf geht methodisch so vor, dass er in einem ersten Teil A (19–257) unter dem Stichwort „Prolegomena“ die ihm gestellte Aufgabe näher untersucht und dabei die aktuelle Lutherforschung einer kritischen Betrachtung unterwirft. Der zweite Teil B (259–679) behandelt Luthers Pneumatologie in ihren Grundzügen. – Der erste Teil besteht aus sechs Kapiteln, in denen systematische und historische Fragen zu Luther und seiner Theologie untersucht werden: I.) systematische Schwerpunkte in Luthers Schrifttheologie im Spannungsfeld der verschiedenen Phasen von Luthers theologischer Entwicklung (26–29: Luther als ‚Doktor der Heiligen Schrift‘ und Prediger). – II.) Luthers Kampf gegen die Schwärmer und der Neuanfang seiner Hermeneutik (29–31). – III.) Die doppelte Epochen-

schwelle nach vorwärts und nach rückwärts (31–39 – in der Überwindung der Scholastik). – IV.) Systematische Positionsbestimmung. Theologie als Wissenschaft vom Ganzen (41–74: unter der besonderen Berücksichtigung der Philosophie Hegels) und V.) Das Ganze der Schrift aus der Sicht der Pneumatologie (74–85) mit einem Schlussabschnitt über Das Evangelium von Jesus Christus als Sinn und Bedeutung der Schrift (80–85). Das anschließende umfangreiche Kapitel VI gibt eine Übersicht über den Gang und den Stand der Forschung (85–257) – von Rudolf Otto über Regin Prenter und Eilert Herms bis zu Gerhard Ebeling, Paul Althaus und Werner Elert, Wilfried Joest, Walther von Loewenich und Karl Holl bis zu Bernhard Lohse. Dieser Teil endet mit abschließenden Erwägungen zum Thema Pneumatologie und Christologie im Schnittpunkt von Heiligem Geist und Rechtfertigung (228–257). Damit legt A. den Grund für den zweiten Teil seiner Untersuchung, der Luthers Pneumatologie im einzelnen gewidmet ist.

Dieser zweite Teil gliedert sich in fünf größere Abschnitte: A. beginnt mit einem Überblick über Schwerpunkte von Luthers Pneumatologie in ihrer Entwicklung und mit ihren ekklesiologischen Konsequenzen auf der Grundlage von Augustins Pneumatologie ab 1521 (259–319). Dazu gehören die Auseinandersetzung über den Geist und den Buchstaben (vgl. Augustin, *De spiritu et littera*), der Streit mit Emser und die Weiterführung des Themas in der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel“. Es folgt der Streit mit den „Schwärmern“ in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ und die antispiritualistische Deutung des Abendmahls im Abendmahlsstreit und mündet ein in die systematische Zusammenfassung in Luthers Großem Katechismus. – Der zweite Abschnitt (319–407) behandelt exegetische Schwerpunkte, wobei die Auslegung des Propheten Sacharja aus dem Jahr 1527 mit seiner Botschaft über Israel und die Völker und die Deutung des Steins mit den sieben Augen (Sach 3,9) einen Wendepunkt markiert. Es folgen Schwerpunkte von Luthers Geisttheologie nach den Predigten von 1527 (344ff.), die die seelsorgerliche Dimension des antispiritualistischen Kampfes Luthers deutlich macht. Das betrifft auch die Menschwerdung Christi über das Kreuzesleiden bis hin zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wobei Luther die christologische Einheit von Gottheit und Menschheit im Sinne des christologischen Dogmas der Alten Kirche zugleich in seiner soteriologischen Bedeutung herausstellt. A. schließt den Abschnitt mit Ausführungen zu Luthers „vom Ganzen ausgehenden

und zum Ganzen hinführende Theologie vor dem Hintergrund Augustins“ (399ff.). – Der folgende Abschnitt (407–539) trägt die Überschrift: „Luthers Pneumatologie im Schnittpunkt von Genesis, johanneischen Abschiedsreden und Biblischen Vorreden“. Ausgangspunkt sind hier Luthers Genesispredigten des Jahres 1527 (vgl. dazu auch Luthers spätere Genesisvorlesung 1535–1545), in denen seine Pneumatologie in besonderer Weise hervortritt, in der Geschichte Noahs und Abrahams, Isaaks und Josephs, deren Geschichte vom Heiligen Geist geschrieben wurde (zu Gen 37 vgl. S. 467ff.). – In den Predigten von 1531 über die johanneischen Abschiedsreden geht es Luther um die verborgene Macht des Heiligen Geistes in der Passion Christi. Geist – bezogen auf den Heiligen Geist – ist dabei kein anthropologischer, sondern ein theologischer Grundbegriff. Das zeigt u. a. der Rückbezug auf die Taufe (479ff.), vor allem aber der Zusammenhang mit der Passion Christi. Denn der Heilige Geist ist es, der das Kreuz Christi zum Zeichen der Freiheit macht. Erst durch das Wirken des Heiligen Geistes werden Kreuz Christi, Rechtfertigung und neues Leben einander zugeordnet. Das Kreuz Christi und die Rechtfertigung des Sünders sind für Luther das Zentrum der biblischen Verkündigung. Der Heilige Geist verweist dabei zugleich auf die Heilsbedeutung des Wortes; er ist der wesentliche Beziehungspunkt von Gesetz und Evangelium. Nur der Heilige Geist vermittelt die *miracula Dei*, nämlich den gestorbenen, auferstandenen und den Tod besiegenden Herrn, der uns von allen Sünden befreit. Diese *miracula* sind zugleich die Eckdaten für eine umfassende Erneuerung der Kirche, die in der Kraft des gepredigten und geglaubten Wortes und Sakraments ihren Ursprung hat. – Nach einer Analyse von Luthers Vorreden der biblischen Bücher geht A. dann auf die systematischen Konsequenzen ein, die sich für ihn aus den neu gewonnenen Einsichten über Luthers Pneumatologie ergeben, und zwar unter der Überschrift: „Trinität und Heiliger Geist. Der Heilige Geist als Impuls zu einer perichoretischen Theologie der Rechtfertigung“ (539–636). Hier geht es um die Frage nach einem Gesamtentwurf von Heiligem Geist und Rechtfertigung als Kern der Lehre von der Heiligen Schrift und dem Dogma der Kirche bzw. um die ökumenische Relevanz der Theologie Luthers. Methodisch orientiert sich A. in diesem Kapitel am kirchlichen Festkreis und fragt von da aus nach der Einheit und Wirkung des Heiligen Geistes und der Bedeutung der altkirchlichen Dogmen – in fünf Bereichen des Heiligen Geistes: a) im Weihnachtskreis und in der Passion (im Zusammenhang mit den johanneischen Ab-

schiedsreden) – b) Auferstehung Christi und Heiliger Geist im Osterfestkreis – c) Pfingsten: als Fest des Heiligen Geistes mit Christus als Sieger – d) die Rechtfertigungslehre im Kontext altkirchlicher Liturgie, Mariologie und Christologie, bzw. der Zusammenhang von Heiligem Geist, hypostatischer Union und Sündenvergebung – und e) Christus im Heiligen Geist als Pantokrator. Im Pantokrator realisiert sich die Liebe des Vaters zu seinem Sohn und zu allen Geschöpfen (615). In kritischer Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Rahner zum Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität (618ff.) kommt A. zu dem Ergebnis: „Luthers trinitarische Rechtfertigungskonzeption, zusammen mit seiner Pneumatologie ist die klassische Herausforderung gegenwärtiger Theologie schlechthin“ (628). Dabei gehören Heiliger Geist und Rechtfertigung wie die Einheit der Trinität und die der beiden Naturen Christi für Luther aufs engste zusammen. – Das ist dann das Thema des Schlusskapitels über: „Christologie und Trinität im Blick auf die Rechtfertigung“ (636–679). A. entfaltet das Thema in zwei Richtungen: a) in der prinzipiellen Bedeutung der Taufe Jesu für Christologie und Trinitätslehre und b) als trinitarische Tauftheologie im Rahmen der Wort-Gottes-Theologie. In beiden Fällen erweist sich der Heilige Geist als notwendiger Vermittler des Heils. Er muss dafür sorgen, dass die Erlösung immer wieder gepredigt wird – vom Gottesknecht nach Jes 53 bis zur Ausgießung des Geistes. Der Geist ist es, der die Sünde vergibt, Tote auferweckt und das ewige Leben schenkt. Dies alles geschieht durch die Taufe. Sie ist es, die die Gläubigen mit dem Mysterium der Trinität verbindet. Durch sie werden Heiliger Geist und Rechtfertigung untrennbar miteinander verbunden. Der Geist schenkt nicht nur den Glauben, er ist auch der einzig zuverlässige Hermeneut für die biblische Botschaft. Der zum Himmel aufgefahrene Herr sendet den Geist, um seine Gemeinde zur Einheit zu führen und in Ewigkeit zu vollenden. Luthers Pneumatologie richtet sich insofern gegen jede Form des Spiritualismus, aber auch gegen das römische Papsttum und seine Ekklesiologie.

A. gehört zu den herausragenden Lutherforschern, und er ist bekannt für seine profunde Kenntnis der Predigten und exegetischen Werke Luthers. Diese bildet denn auch die Grundlage der vorliegenden Untersuchung. Neu ist allerdings der Versuch, die altkirchlichen Wurzeln der Theologie Luthers, seine Christologie und vor allem seine Pneumatologie im Zusammenhang mit dem trinitarischen Dogma und in ihrer Bedeutung für die reformatorische Rechtfertigungslehre –

nicht zuletzt aus ökumenischem Interesse – genauer zu ergründen. Die altkirchlichen Grundlagen der Theologie Luthers wurden zwar auch früher schon erkannt. Aber ihre weit reichende Bedeutung für Luthers Lehre vom Heiligen Geist auf der Basis des Alten Testaments und ihre Auswirkungen auf seine Christologie und Soteriologie werden in dieser Arbeit erstmals überzeugend herausgearbeitet. In diesen Zusammenhang gehört auch A.s Kritik an Schleiermacher und dem Neuprotestantismus, die verbunden ist mit dem Hinweis darauf, wie sehr Luthers Theologie dem Alten Testament und der Patristik verpflichtet ist. – Das vorliegende Buch beeindruckt nicht nur durch seinen Umfang und seine Gelehrsamkeit, die in einem reichhaltigen Quellen- und Literaturverzeichnis zum Ausdruck kommt (681–691), sondern überzeugt auch durch seine klare und verständliche Sprache. Leider fehlen Indices, die die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschung erleichtert hätten. Gleichwohl handelt es sich bei diesem Werk um einen eindrucksvollen Beitrag zur Lutherforschung, der in seinem systematischen Ansatz nicht nur auf die Kirchenväter und den Einfluss der Patristik auf Luthers Theologie aufmerksam macht, sondern durch die Einbeziehung der Systematik Hegels auch die aktuelle und zugleich ökumenische Bedeutung von Luthers Theologie unterstreicht.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Estes, James M.: Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon 1518–1559. Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas. Leiden, Verlag Brill, 2005, XVIII, 234 S., Geb., 90-04-14716-0.

Ein für das Verständnis der Reformation und ihrer Wirkungen in der Geistesgeschichte der Neuzeit grundlegendes Problem ist das Verhältnis der Theologie Melancthons, des wirkungsmächtigsten Schülers Luthers, zu der des Urreformators selbst. Anfängen von einigen Zeitgenossen bis hin zu Karl Holl und seinen Schülern und Enkelschülern im 20. Jahrhundert wurde viel Scharfsinn darauf verwendet, mögliche Abweichungen des Schülers vom Meister zu entdecken und zu brandmarken. Die Differenzen wurden nicht nur in der Abendmahlslehre gesehen, wo Melancthon zusammen mit Martin Bucer der auch von Luther tolerierte Vertreter einer ökumenisch tragfähigen Mittelposition zwischen Luthertum und Reformiertentum ist, oder in den theologischen Feinheiten der Prädestina-

tion und der Einschätzung der Fähigkeiten des menschlichen Willens gesucht, sondern auch in der historisch so handfesten Frage des landesherrlichen Kirchenregiments gefunden, wo Karl Holl in einem viel beachteten Aufsatz zum Thema den Reformator von dieser seit dem 19. Jahrhundert unerträglich gewordenen Verfassungsstruktur der evangelischen Landeskirchen „entlastete“ und die „Schuld“ dafür im Denken des insgesamt höchst unsympathischen Humanisten Melancthon fand, eine Sicht der Dinge, die – meist unbewusst – bis in kirchenpolitische Entscheidungen der Gegenwart nachwirkt.

Der kanadische Historiker Estes hat sich dieses wichtigen Themas angenommen und nach vorbereitenden Studien über den Lutherschüler und Melancthon-Freund Johannes Brenz eine vergleichende Untersuchung aus dem Bereich der politischen Ethik der beiden Wittenberger vorgelegt. Sie ist in fünf Kapiteln chronologisch-literarisch angelegt, d.h. die einschlägigen Schriften werden nacheinander abgefragt, zuerst die Luthers von 1517 bis zu den Visitationen 1528, wobei einführend mit den landesherrlichen Reformen schon des 15. Jahrhunderts die historischen Voraussetzungen in die Erinnerung gerufen werden.

Die nächsten drei Kapitel sind Melancthon gewidmet, der ja aus bekannten Gründen an den politischen Ereignissen, die jeweils deutlich gemacht werden, viel mehr beteiligt war als Luther. Die Summe seines Denkens und Handelns hat er, vorbereitet in den *Loci* von 1535, 1539 in „*De officio principum*“ dargelegt, also zu Lebzeiten Luthers. Bemerkenswert, dass unter den insgesamt neun Aufgaben der Regenten sowohl die *cura religionis* als auch die Pflicht des *praecipuum membrum ecclesiae* erscheinen.

Das letzte Kapitel wendet sich dem Luther der Jahre 1530 bis 1545 zu und bietet als Ergebnis den Vergleich der beiden Reformatoren. Dabei stellt Vf. eine große Übereinstimmung fest. Beide vertraten die (später sogenannte) Zweireichelehre, beide hielten die Visitationen für eine notwendige Aufgabe des Landesherrn, nachdem die kirchlichen Obrigkeiten ihre Pflichten vernachlässigten. Auch für Luther blieben jene nicht nur „Notbischöfe“, sondern seine Exegese alttestamentlicher Texte ließ auch ihn die *cura religionis* als genuine Aufgabe der weltlichen Obrigkeiten verstehen.

Damit hat Vf. überzeugend die Übereinstimmung des Obrigkeitsverständnisses von Luther und Melancthon in der reifen Gestalt nachgewiesen. Die einseitige Betonung mancher neueren Theologen einer (nicht von Luther) sogenannten Zweireichelehre führt zu Missverständnissen und in die Irre. Es

geht bei beiden Reformatoren nicht um ein Handeln Gottes „zur Rechten“ und „zur Linken“, sondern die ganze Fürsorge des Schöpfers und Erhalters für die Menschen bedient sich der weltlichen Obrigkeiten ebenso wie der Kirche. Der theologische Hintergrund dieser Lehre gelangt freilich in der vorliegenden wie in den meisten anderen einschlägigen Untersuchungen nach Meinung des Rez. nicht deutlich genug in den Blick. Es ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als hermeneutischem Grundsatz zum Verständnis der biblischen Offenbarung. Die den Obrigkeiten anvertraute *cura religionis* gehört in den Bereich des Gesetzes, in Melanchthons Terminologie zum *usus politicus legis*. Nicht ohne Grund hat er seinen Traktat *De officio principum* in den zahlreichen Ausgaben seiner philosophischen Ethik, die er vom Evangelium nachdrücklich unterscheidet, wieder abdrucken lassen. Damit ist augenfällig gemacht, dass diese Tätigkeit der Fürsten keine Heilsbedeutung hat.

Heidelberg

Heinz Scheible

Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Michael Sievernich, mit Kupferstichen von Peter Paul Rubens und Jean Baptist Barbé, Wiesbaden, Marix Verlag 2006.

Was Ignatius von Loyola (1491 – 1556) am Ende seines Lebens seinen Mitarbeitern diktierte, ist keine Autobiographie im üblichen Sinn, sondern eine spirituelle Reflexion über seinen geistlichen Weg. Ziel war es, dem Jesuitenorden eine Art geistliches Testament mitzugeben, das den Ordensmitgliedern helfen sollte, das Charisma des Gründers zu verstehen und zu bewahren. Der Text hat keinen Titel, wird aber heute meist treffend als „Bericht des Pilgers“ publiziert, denn Ignatius schreibt – um seine Erfahrung zu verallgemeinern – über sich in der dritten Person, und er bezeichnet sich als „der Pilger“. Der Text war lange kaum zugänglich und ist erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts bekannt geworden. Seither wurde er in alle wichtigen Sprachen übersetzt und zum spirituellen Klassiker. In seiner eher trockenen, aber präzisen Sprache ist er eine Grundlage für das, was man heute „ignatianische Spiritualität“ nennt.

Die zuletzt wichtigste deutsche Übersetzung ist die mehrfach publizierte von Peter Knauer. Sie unterscheidet sich von früheren, recht unvollkommenen Versuchen durch gute philologische Kenntnis, große Genauigkeit, enge Worttreue. Ihre Präzision geht ein wenig auf Kosten der guten Lesbarkeit, denn Knauer ahmt im Deutschen die sprachlichen Eigen-

heiten, vor allem die heute geschraubt klingenden Sätze, des ignatianischen Spanisch genau nach. Wodurch rechtfertigt sich nun die Neuübersetzung Sievernichs? Sein Deutsch ist besser lesbar, eingängiger, literarisch ausgefeilter. Ist es deswegen ungenauer?

Einige Beispiele seien vorgestellt: Die Kämpfer von Pamplona ergaben sich „*salvas las vidas*“ (Nr. 1); Knauer: „bei Zusicherung ihres Lebens“, Sievernich übersetzt diese Worte nicht; ist das ein Fehler oder die Meinung, im „sich ergeben“ sei die Zusicherung des Lebens schon enthalten? Knauer ist hier zumindest genauer. „*Se conhortaban con su ánimo...*“ (1); Knauer: „sie wurden durch seinen Mut ... mitgerissen“, Sievernich: „denen er mit seinem Mut ... Hoffnung gab“, Knauer ist kräftiger, direkter, sinnlicher. „*Cayendo él*“ (2); Knauer: „als er ausfiel“, Sievernich: „als er hinstürzte“, Sievernich ist wörtlicher, konkreter, weniger abstrakt, m.E. besser. „*Haber estado*“ (2); Knauer: „nachdem er 12 Tage... in Pamplona gewesen war“, Sievernich: „... geblieben war“, Sievernich ist m.E. besser, da eine ablaufende Zeit gemeint ist, die man *bleibt*; danach geht man weiter. „*Litera*“, Knauer: „Tragbett“, Sievernich: „Tragbahre“, letzteres ist das gebräuchliche und passendere Wort. „*Mal puestos*“, Knauer: die Knochen seien schlecht „zusammengesetzt“ worden; Sievernich: „zusammengefügt“, es geht um mehrere Knochen, die – das ist besser – zu einem Ensemble zusammengefügt sind. „*Carneceria*“, Knauer: „Schlächtere“, Sievernich: „Gemetzler“, letzteres passt m.E. zur Beschreibung einer blutigen Operation besser. In Nr. 42 wird berichtet: Ignatius pflegte, wenn er zum Essen eingeladen war, nicht selbst zu sprechen, sondern zuzuhören und einige Dinge aus dem Gespräch herauszugreifen, die er als Gelegenheit nehmen wollte („*tomase*“, das Vorhaben ist gemeint; nicht „nahm“, so Sievernich), von Gott zu sprechen; und weiter: „*acabada la comida lo hacía*“, Sievernich schreibt: „Nach der Mahlzeit macht er es ebenso“, Knauer: „Nach Beendigung der Mahlzeit tat er es“. Sievernich übersetzt schöner, aber nicht ganz richtig, denn Ignatius „machte“ es nicht „ebenso“, also nochmals so, sondern nach der Mahlzeit sprach er erstmals. – Die Liste ließe sich fortsetzen.

Fazit: Bisweilen ist die eine Übersetzung besser, bisweilen die andere. Für wissenschaftliche Zwecke ist im Ganzen wohl Knauer besser, für die Lektüre mit spirituellem oder literarischem Ziel Sievernich. Die neue Übersetzung rechtfertigt sich leicht aus der pastoralen Absicht und aus der angestrebten größeren Verbreitung. Sie ist ein großes Verdienst und wird ihre dankbare Leserschaft finden.

Aus der Feder Sievernichs schließt sich an den Text des Pilgerberichts ein Essay über Ignatius und seine „mystische Autobiographie“ an. Dieser Aufsatz wirft einen Blick auf die Zeitgeschichte und das Leben des Ignatius, er stellt den „Pilgerbericht“ literarisch vor und erläutert theologisch einige Stichworte seiner Mystik. Er ist historisch sehr fundiert und gut geschrieben. Für unkundige Leser bietet er eine knappe und gelungene Einführung in den ignatianischen Geist.

80 Kupferstiche zum Leben des Ignatius sind dem Buch beigegeben. Sie wurden wesentlich von Peter Paul Rubens konzipiert und erschienen in Buchform zuerst 1609 und 1622. In Originalgröße werden sie nun, erstmals in einem neueren deutschsprachigen Werk, vollständig reproduziert. Die knappen und treffenden lateinischen Bildunterschriften sind ins Deutsche übersetzt. Inhaltlich sind die Bilder von barockem Geist geprägt und stellen teilweise historisch treu Szenen aus dem Pilgerbericht dar, teilweise sind sie mehr hagiographischer Natur. Die künstlerische Qualität ist ausgezeichnet, die Reproduktion gut gelungen. Sie machen die vorliegende Ausgabe zu einem geistlichen Buch, in dem Wort und Bild gleichermaßen in die ignatianische Spiritualität einführen. Insgesamt ist dem Autor ein sowohl historisch wie pastoral wertvolles (und erstaunlich preisgünstiges) Werk gelungen.

Nürnberg

Stefan Kiechle SJ

Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln: Böhlau Verlag 2006, XIII, 483 S.

Auf dem Schutzumschlag – warum nur dort? – „Eine Biographie“ genannt, ist dieses Buch seit längerem das erste umfassende Werk über Ignatius von Loyola (1491–1556). Im Vorwort (XI) beschreibt der Autor selbst den Charakter des Buches als „essayistisch“; den „begründeten, aber gleichwohl subjektiven Mutmaßungen“, die bei einem solchen Werk „notwendig“ seien, will der Autor „Legitimation geben“; dennoch beruhe das Werk auf „sorgfältigen Quellenanalysen“; „Erwägungen dogmatischer, ideologischer oder kirchenpolitischer Natur“ sollen „keine Berücksichtigung“ finden. – An diesem von Feld selbst erhobenen und sicher komplexen Anspruch ist das Buch zu messen.

Die Kapitel II bis VII und IX sind biographisch angelegt. Sie gehen eng entlang am „Bericht des Pilgers“, der von Ignatius diktierten Autobiographie, die für lange Strecken des Lebenswegs die bei weitem wichtigste Quelle ist. Feld paraphrasiert auf weiten Strecken diesen Bericht und „füllt“ ihn mit allerhand

historischem Material auf; Zeit- und Kulturgeschichte kommen allerdings kaum vor. Eine Würdigung der Persönlichkeit des Ignatius fehlt. Er wird zwar mehrfach als „großer Denker“ bezeichnet, aber Feld zeigt nicht auf, worin die denkerische Leistung besteht. Die mehrfach aufgestellte Behauptung, Ignatius lehne die scholastische Philosophie und Theologie ab, wird kaum begründet; jedenfalls sind die Exerzitien von scholastischer Theologie durchtränkt, und der Jesuitenorden hat bald nach Ignatius die Scholastik zur Grundlage der Studien des Ordensnachwuchses bestimmt – Feld selbst bekam dies während seiner Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in den 50er-Jahren mit.

Kapitel X stellt einige Zeitgenossen des Ignatius vor; die Auswahl wird nicht gerechtfertigt und erscheint eher beliebig. Warum bringt Feld 10 Seiten über Calvin? Ähnliches gilt für die Portraits großer Jesuiten des „alten“ Ordens (Kap. XII,4) und für die des „neuen“ Ordens (Kap. XIII,3). Bei letzteren bekommt man teilweise den Eindruck, der Autor erzählt mehr anekdotisch von persönlichen Begegnungen. Unverständlich bleibt dem neutralen Beobachter der Lobgesang auf P. Wilhelm Klein („bedeutender Gelehrter“, XI, „einer der letzten großen Gelehrten des Ordens“, 22, „genialer Denker“, „sokratische Gestalt“, und das trotz „kruder Gedanken“, 338) und ebenso mit umgekehrtem Vorzeichen der Abgesang auf Karl Rahner („strotzen einige seiner Schriften von tief sinnig klingenden Allgemeinplätzen“, „den Historiker stören... methodische Defizite“, 327 ff.); dieser Abschnitt ist durchaus voll von „subjektiven Mutmaßungen“ und – gegen die Absicht des Autors – „ideologisch“. Was diese teils durchaus informativen und gut zu lesenden Portraits in einer „Biographie“ des Ignatius suchen, bleibt ebenfalls unverständlich.

Obwohl Feld das umstrittene Werk von Meissner („Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen“) kritisiert, übernimmt er doch einige Thesen kritiklos, z. B.: Ignatius habe ein „stark psychotisches Verhältnis zu Frauen“ gehabt (6); sein Weinen habe „exzessive und pathologische Formen“ angenommen und führe zu dem Verdacht eines Mangels „an (mütterlicher) Zuwendung“ (138 f.) – wie sind diese „Mutmaßungen“ außer durch psychoanalytische Spekulation begründbar?

Zu den Exerzitien schreibt Feld: Sie haben eine eigene „Radikalität“, die heute auch von Jesuiten meist nur verwässert, da nach dem Originaltext unvollständig, gegeben werde (42). Die „Dunkelheit“ der Ersten Woche, v. a. die Höllenbetrachtung, werde den Exerzitianten meist von den modernen Exerzitienmeistern erspart (44), allerdings kritisiert

Feld auch die „Skrupulosität“ von Manresa. Die „von Ignatius empfohlenen emotionalen und physischen Marterinstrumente“ sind dazu geeignet, „schwere Störungen psychotischer Natur anzurichten“ (48). Das Partikularexamen habe „pathogene Züge“ (67). In den Kirchenregeln sei ein „latenter Zynismus“ (71), Exerzitien seien „gefährlich“ (72). Es bleibt unklar, was Feld sagen will: Soll man die Exerzitien nun original geben oder gerade nicht? Sind sie bei diesen Folgen überhaupt empfehlenswert? Und worin, wenn nicht in den Exerzitien, ist Ignatius ein „großer Denker“? Feld ist hier nicht kohärent. Und wieder ist unklar, welchen Platz diese Ausführungen in einer „Biographie“ haben sollen.

Für den heutigen Orden vertritt Feld die These vom „offenbar unaufhaltsamen Zerfall der Gesellschaft Jesu“ (341). Diese zieht sich durch sein ganzes Werk. Er habe seine frühere Disziplin und seinen elitären Geist verloren und müsste einige „krankhafte Elemente“ „beseitigen“; damit meint er den „Kadavergehorsam“, die „Jungfräulichkeits- und Zölibatsideologie“ und den „Beichtzwang“ (342). Also was soll nun gelten: die frühere Strenge und Disziplin und bloß keine modernistische Verwässerung oder eben doch das noch lange nicht ausreichend vollzogene Abschneiden alter Zöpfe – bei denen man sich fragt, was Feld davon wirklich verstanden hat; von einem „Beichtzwang“ ist der Orden zumindest seit 40 Jahren meilenweit entfernt. Man hat den Eindruck, dass hier ein Germaniker einerseits seine vorkonziliare Vergangenheit verklärt, andererseits sich an einigen aus den 50er-Jahren verbliebenen Traumata abarbeitet. Vom eingangs zitierten Selbstanspruch des Werkes bleibt im Wesentlichen der essayistische Charakter. Nur den von Feld gegen Jesuitenautoren erhobenen Vorwurf des „hagiographischen Schwachsinn“ (5) kann man nicht gegen ihn selbst richten.

Das Buch ist vor allem peinlich: für den sich als Historiker ausweisenden Autor, für den Verlag und sein wohl kaum existierendes Lektorat, für die sicher wohlmeinenden Geldgeber (XIII).

Nürnberg

Stefan Kiechle SJ

Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag hrg. von Johanna Loehr, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2001, 2., unveränderte Auflage 2005, 978-3-7728-2189-9.

Der Theologe Melanchthon. Hrg. von Günter Frank, Stuttgart, Thorbecke, 2000 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 5), 3-7995-4806-8.

Die „Dona Melanchthoniana“ (DM) und „Der Theologe Melanchthon“ (TM) gehören zusammen, denn auch dieses zweite Buch ist Heinz Scheible gewidmet, aus Anlass der Verleihung des Melanchthonpreises der Stadt Bretten an ihn im Jahr 1997. Enthält DM eine „Bibliographie Heinz Scheible 1960–2000“ (bearbeitet von Joachim Miltenberger), so TM eine „Laudatio“ von Johannes Schilling und eine eindrucksvolle „Dankesrede des Preisträgers“, die Scheible als eine „Rechen-schaft vor mir selbst“ (16) versteht. Die Beiträge in DM sind nach dem Alphabet der Verfasser(innen) geordnet (mit Ausnahme des Schlussbeitrages von Walter Thüringer, der die Geschichte der „Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg“ erzählt), und es bietet sich an, sie gut melanchthonisch wie die in TM grob nach *Loci* zu gliedern, zumal elf der Autor(innen) an beiden Werken beteiligt sind, ja, z. T. dieselben Themen in unterschiedlicher Perspektive behandeln.

In zwei umfassend angelegten, aspektreichen Beiträgen bietet Günter Frank „Bilanz und Perspektiven der Forschung“ zu Melanchthon (M.) als „Universalgelehrte(m) des 16. Jahrhunderts“ (DM 103–118) und M.s „theologische(r) Philosophie [...] im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne“ (TM 67–81).

Generell mit M. als Theologen befassen sich Oswald Bayer (dieser Beitrag erschien abgesehen von minimalen, unerheblichen Differenzen schon 1994 im Buch „Theologie“ des Verfassers, Siegfried Wiedenhofer und Martin H. Jung (DM 171–192; dazu s. u.), Wiedenhofer neutralisiert „nach knapp dreißig Jahren“ (TM 49) nochmals M.s „reformatorische Theologie“ als „ökumenisch gesehen erheblich offener und vielfältiger [...], als dies die spätere konfessionalistische Interpretation erwarten lässt“ (65; ganz ähnlich DM 496). Die richtige Antwort darauf ist das historisch begründete Schlussurteil von Timothy J. Wengert (Melanchthon's Last Word to Cardinal Campeggio): „This brand of honest confession in encounters with other Christians may not stand him in good stead with some ecumenically minded Christians today“ (DM 483). Auch die Beiträge zu „M. als Politiker“ (Günther Wartenberg, TM 153–168) und zu M.s Schrift *De officio principum* von 1539 (James M. Estes, DM 83–101) zeigen: „M.s politisches Handeln vollzog sich stets unter theologischer Praedisposition [...]“ (TM 167); „namely that the so-called 'middle way' was in fact the persistence in error“ (DM 98); diese im Zentralen unnachgiebige Haltung M.s gegenüber Rom erweisen auch die Religionsgespräche, wie die Beiträge von Cornelis Augustijn verdeutlichen (TM 213–226 und

DM 25–39). Martin H. Jung behandelt in einem vergleichenden Durchblick die Anleitungen zum Theologiestudium von M., Johann Gerhard und August Hermann Francke. An M.s „Studienanweisungen“ hebt er, analog zu M.s Theologie (s. o.), besonders „die in ihnen enthaltenen Hinweise für die Frömmigkeitspraxis“ (DM 173) hervor (andere Akzente setzt Marcel Nieden: Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006, 69–79). Ulrich Köpf tritt dem immer noch verbreiteten, von Wilhelm Maurer bekanntlich auch Melanchthon entgegengebrachten (DM 251), auf einem zu engen Theologiebegriff beruhenden Vorurteil entgegen, Humanisten hätten keine ernstzunehmenden theologischen Beiträge hervorgebracht (zu DM 250, Anm. 19 vgl. TM 56, Anm. 26 den, leider z. T. fehlerhaften, Hinweis auf das ausdrücklich der „Humanistischen Theologie“ gewidmete Pirckheimer-Jahrbuch 1993; Sebastian Castello übrigens wird in diesem Zusammenhang nirgends erwähnt). Hierhin gehört auch Markus Wriedts leider anfangs etwas oberflächliche Untersuchung „Zur theologischen Begründung der bildungsreformerischen Ansätze bei Philipp M.“; doch verdienstlich ist seine dann folgende überzeugende Rehabilitierung von „M.s Verständnis der Kirche als *coetus scholasticus*“ (DM 510), welches Albrecht Ritschl 1876 bekanntlich verdammte (unverantwortlich ist angesichts meiner DM 501, Anm. 2 zitierten Untersuchung von 1999 der Umgang Wriedts mit der Bezeichnung „*Praeceptor Germaniae*“). Zu Melanchthons Kommentierung antiker Autoren schreiben Johanna Loehr und Agnes Ritoók-Szalay: jene zeigt, dass „Pindars Begriff der Charis“ M. als „Konzept der engen Einbindung des Menschen in eine göttliche Ordnung [...] sicher gefallen haben“ mag (DM 276); diese ediert (leider mit mindestens fünf Lesefehlern) einen 1558 entstandenen Text von Peter Bornemisza, der zeigt, wie M. die „Electra“ von Sophokles ebenfalls christlich verstanden hat (DM 325–337). Nach Günter Frank sollte die „duografische Perspektive“ (TM 7) vermieden werden; gleichwohl gibt es lesenswerte Beiträge zum Verhältnis M.s und Luthers (Martin Brecht, TM 83–101; Ulrich Köpf, TM 103–127). Einen originellen Beitrag liefert Helmar Junghans, wenn er M. als „einen Staatssekretär“ der Reformation zu verstehen vorschlägt (TM 152). Das ist nicht so „anachronistisch“, wie es klingt, wenn man an die ‚Ratsschreiber‘ schweizerischer Städte denkt (etwa Nikolaus Zurkinden in Bern). Unter der Voraussetzung, dass die von M. verfassten Bekenntnisse „als Staatsschriften bezeichnet

werden könnten“ (Anm. 155), lassen sich die Beiträge zur Bekenntnisbildung lesen. Christian Peters bietet eine „Geschichte der CA zwischen 1529 und 1541“ (TM 170). Gottfried Seebaß zeigt überzeugend, dass M. mit dem „Abendmahlsartikel der CA Variata“ konfliktvermeidend nichts anderes beabsichtigte, als „eine Formulierung, die den faktischen Vollzug der Abendmahlsfeier anhand der einschlägigen Schriftstellen umschrieb“ (DM 423). Irene Dingel zeigt kenntnisreich, dass in der „Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses [...] zunächst der integrativ-konsensbildende Aspekt des Bekenntnisses vorherrscht“, um im Verlauf „von nur wenigen Jahrzehnten [...] schließlich von de(m) abgrenzend-identitätsstiftenden überholt zu werden“ (DM 61, 63), und mit dieser „Verschränkung von Normsetzung und apologetischer Begründung“ wird insbesondere M.s *Corpus doctrinae christianae* von 1560 verständlich gemacht (TM 195–211). M.s Beziehungen zur Schweiz werden von zwei Autoren untersucht (Ulrich Gäbler, TM 227–242; Beat R. Jenny, DM 147–169). Allzu harmonisierend fällt Christian Peters’ Nacherzählung der „Freundschaft in Briefen“ zwischen M. und Johannes Brenz aus (DM 277–311; vgl. aber M., Studienausgabe 6, 485, 24–26, auch 9, 4–6 und dagegen Johannes Brenz, Christologische Schriften 1, Tübingen 1981, 6, 6–16, allerdings auch 372, 29–32; Zeugnisse, denen der Verfasser keine Beachtung schenkt).

Speziell zu Melanchthons eigener Übersetzung seiner *Loci* schreibt Johannes Schilling (TM 243–257); darauf greift Ralf Jenet, der Bearbeiter der 2002 erschienenen Edition der erhaltenen Handschrift von M.s *Heubartikel Christlicher Lere* (Leipzig 2002) zurück (48, Anm. 90). Henning Ziebritzki beklagt das Fehlen von „neueren theologischen Arbeiten zu M.s Ethik“ und weist auf, wie M. sich bemüht, „einen einheitlichen, in der Rechtfertigungslehre begründeten Tugendbegriff zu denken“ (TM 359, 360, 373). Auch M.s „Ethik als Explication der *lex naturae*“ (363) fand das Interesse nur weniger Forscher (Clemens Bauer; Guido Kisch). In einer sorgfältigen Studie eröffnet Christoph Strohmann nun erneut „Zugänge zum Naturrecht bei M.“ (TM 339–356). Merio Scattolas dazu zu vergleichende Behandlung der „Naturrechtslehre M.“ (Das Naturrecht vor dem Naturrecht, Tübingen 1999, 29–55; vgl. auch seinen Beitrag in: Melanchthon und die Marburger Professoren, hrsg. von Barbara Bauer, Marburg 1999, 2. Aufl. 2000, 865–882) war Strohmann noch nicht bekannt. Von Günter Frank ist eine Edition von M.s Kommentar zur Nikomachischen Ethik angekündigt. Die auch von Heinz Scheible geteilte Meinung, dass „M. als Über-

setzer der Makkabäerbücher“ zu betrachten sei, wird von Birgit Stolt infrage gestellt (DM 425–431).

Noch wenig erforscht ist M.s. *Wirkungsgeschichte*. Urteile der „ersten Jesuiten, und Canisius voran“ (TM 408) über M. werden von Jos E. Vercruysse vorgeführt (die Übersetzungen TM 397f. und 400 sind fehlerhaft). Vor allem aber ist auf den hervorragenden Beitrag von Ludwig Knopp zu verweisen, der „eine vollständige Bibliographie [...] der Druckwerke und Handschriften, in denen Melancthon-bezogene Kompositionen enthalten sind“, mit einem „Kommentar“ vorlegt (TM 411–432). Eine der Vorlagen der Kommentaristen ist Paul Ebers Übersetzung von M.s. *Hymnus De sanctis angelis. Dicimus grates tibi: „Herr Gott dich loben alle wir“* (419, 428). Neben diesem Lied werden auch alle anderen von Paul Eber gedichteten von Martin Rößler eingehend behandelt (DM 339–380). Von Heinz Scheible erfahren wir, dass es diesem Autor zu verdanken ist, dass zwar nicht mehr Ebers Nachdichtung des Engelliedes M.s., aber doch die Nikolaus Hermans ins Evangelische Gesangbuch aufgenommen und so „ein letztlich auf M. zurückgehendes Lied nicht ganz entfernt wurde“ (TM 22f.)! Einen anderen Schüler M.s., Johannes Drach (Draconites), stellt Johannes Schilling vor, zusammen mit einer Edition seiner Marburger *Oratio de pia morte Doctoris Martini Lutheri* vom 11. März 1546. Zwei ebenfalls innovative Forschungsbeiträge verdanken wir Hans-Peter Hasse. In TM behandelt der Autor detailliert „Melancthons Theologie im Spiegel seiner Bucheintragungen“ (291–338; zu 303–313 vgl. von mir „Das Herborner Melancthon-Autographon“, in: M. und die Marburger Professoren [s.o.], 37–61). In DM führt uns Hasse den „Liebenwerdaer Superintendenten Paul Franz“ (1540?–1596) als bisher unbekannten „Kompilator, Epitomator und Propagator des ‚Corpus doctrinae Philippicum‘“ vor (119–146). Franz gehört noch 1590 zu den konsequenten Wittenberger Melancthon-Schülern, die zuerst 1571 von Nikolaus Selnecker als „heimliche Calvinisten“ bezeichnet und 1574 vertrieben wurden (über ihre Christologie handelt jetzt erschöpfend die Dissertation von Johannes Hund, Göttingen 2006). Ernst Koch erklärt aus ungedruckten Quellen, wieso sich ausgerechnet an der Universität Jena von 1573 bis 1580 philippistische Theologen noch halten konnten, und macht nach Theodor Pressel (1877) noch einmal die Entlassung Jakob Andreaes aus kursächsischen Diensten (1581) verständlich (DM 217–245). Und Christoph Strohm zeigt, besonders auf dem Gebiet der Ethik, mit vielen Quellenbelegen „Melancthon als Vor-

läufer und Gewährsmann des Calvinismus“ (DM 434).

Nur zwei Beiträge sind lediglich indirekt auf M. bezogen. Helmut Claus, der Bearbeiter einer noch unvollendeten „Primärbibliographie“ zu M. (DM 523), informiert über das Eindringen früher Reformationsdrucke in Tirol (DM 41–59). Und Wolfgang Close, der verdiente Bibliograph der Stammbücher des 16. Jahrhunderts (vgl. TM, Register), erklärt, warum vermutlich „Stammbücher in Italien und Frankreich kein Interesse fanden“ (DM 215).

Burgdorf bei Bern Theodor Mahlmann

Brendle, Franz, Anton Schindling (Hrg.): *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*. Münster, Aschendorff Verlag, 2006, 566 Seiten, Kart., 3-402-06363-7.

Anknüpfend an den im Jahr 2001 erschienenen Sammelband „Das Strafgericht Gottes: Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreissigjährigen Krieges“ ist die hier vorzustellende Veröffentlichung zu den „Religionskriegen im Alten Reich und in Alteuropa“ die zweite Publikation, die im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 437 „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ im Teilprojekt „Religion und Krieg im Alten Reich“ erscheint. Mit seinen insgesamt 26 Beiträgen, die größtenteils auf einer Tagung im Februar 2004 als Referate gehalten worden sind, verspricht der Band einen breiten räumlichen und zeitlichen Überblick über die Problematik der Religionskriege im Europa der Vormoderne zwischen Spätmittelalter und frühem 19. Jahrhundert.

Nach einer Einleitung der beiden Herausgeber zum Begriff, zur Wahrnehmung und Wirkmächtigkeit der Religionskriege, in der die erkenntnisleitenden Fragen der Tagung und des Sammelbandes ausführlich dargelegt werden, folgt ein erster Abschnitt „Reformationskrieg oder Landfriedenexekution“, der sich vor allem dem 16. Jahrhundert widmet: Peter Hilsch beschäftigt sich mit den Hussitenkriegen, Franz Brendle mit den Reformationskriegen der deutschen Protestanten, Gabriele Haug-Moritz fragt nach dem Charakter des Schmalkaldischen Krieges und Rainer Babel nach den Kriegserfahrungen in den französischen Religionskriegen. Abgerundet werden diese Beiträge durch einen differenzierten Kommentar von Manfred Rudersdorf; leider ist es den Herausgebern jedoch nicht gelungen, die Kommentare zu allen Tagungssektionen in Druck zu bringen.

Im Teilbereich „Glaubenskrieg oder Ständekampf“, der Beiträge zum 17. Jahrhundert zusammenfasst, analysiert Axel Gotthard den böhmischen Aufstand in der Wahrnehmung des evangelischen Deutschlands, Wilhelm Kühlmann beschäftigt sich mit Grimmelshausens „Simplicissimus“ und dem Dreißigjährigen Krieg, Frank Kleinhagenbrock berichtet von der Anwendung eines erfahrungsgeschichtlichen Konzepts bei der Untersuchung der Grafschaft Hohenlohe im Dreißigjährigen Krieg, Andreas Holzem behandelt den Dreißigjährigen Krieg am Beispiel Rottweils, István György Tóth fragt nach den Kriegserfahrungen der katholischen Missionare in Ungarn im 17. Jahrhundert, Robert Bartzak untersucht die Kriegserfahrungen in der polnisch-litauischen Adelsrepublik anhand von Tagebuchaufzeichnungen (1656–1667); abschließend fragt Julian Kümmerle auf der Grundlage von Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ nach den radikal-pietistischen Deutungsmustern der Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts.

Unter dem Titel „Mächtekrieg oder Glaubenskampf“ werden in einem dritten Bereich vor allem Themen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und aus dem frühen 19. Jahrhundert zusammengeführt: Wolfgang Mährle stellt Krieg und Religion im Werk Niccolò Machiavellis vor, Antje Fuchs behandelt den Siebenjährigen Krieg als „virtuellen Religionskrieg“, Eric Godel thematisiert den religiös-konfessionell geprägten Patriotismus in der Zentralschweiz während der Helvetik (1798–1803), Claude Muller analysiert den Krieg der Revolution gegen die Religion im Elsass (1789–1802), Gregor Maier fragt komplementär nach Katholizismus und Kriegserfahrungen im Elsass während der napoleonischen Kriege und Ute Planert beschäftigt sich mit dem Stellenwert der Religion in den Kriegen der Französischen Revolution und Napoleons.

Der abschließende vierte Abschnitt umfasst unter dem Titel „Triumph oder Opfer“ Beiträge zu den Religionskriegen und Glaubensflüchtlingen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts (Matthias Asche), zu den jüdischen Geschichtsdeutungen der Khmelnytsky-Verfolgung in Polen-Litauen (Frauke von Rohden), zur dänischen Interpretation des verlorenen „Emperor's War“ von 1625 bis 1629 (Gunnar Lind), zum Verhältnis von Religion und Kriegserfahrung in der Schlacht am Weißen Berg im Jahr 1620 (Olivier Chaline) und zu den bayerischen Truppen als Opfer des napoleonischen Russlandfeldzuges (Julia Murken). Der folgende Kommentar von Gerrit Walther rundet nicht nur diesen Abschnitt, sondern mit zahlreichen weiterführenden

Überlegungen auch den Band insgesamt anregend ab.

Die in jeder Hinsicht sauber gefertigte und mit umfangreichen Orts- und Personenregistern vorbildlich erschlossene Veröffentlichung hat sich als Ziel gesetzt, durch eine vergleichende Betrachtung zu einer Phänomenologie und Typologie der Beziehungen von Konfession und Krieg im Alten Reich und in Alteuropa zu gelangen. Dieser Anspruch, der in vielen der interessanten Beiträge durchaus auch erfüllt und in verschiedene Richtungen weitergeführt wird, umschreibt den Inhalt des Bandes weitaus besser als es die allzu plakative Betitelung „Religionskriege“ vermag, durch die beim potenziellen Leser zunächst andere Erwartungen geweckt werden. Erst bei genauerer Lektüre des facettenreichen Buches erschließt sich letztendlich die eigentliche Zielsetzung.

Wolfenbüttel

Jens Bruning

Selderhuis, Herman J., Wriedt, Markus (Hrsg.): *Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe Bd 27), 320 + VIII S., ISBN 3-16-148931-4.

Die Forschung zum frühneuzeitlichen Kleirus erfreut sich mittlerweile wachsender Beliebtheit. Während lange Zeit allenfalls spezialistische Arbeiten verfasst wurden, boomt das Feld in letzter Zeit geradezu. Dieser Trend ist umso erfreulicher, als er die lange fällige Annäherung von Kirchen- und Allgemeingeschichtsschreibung illustriert, zugleich aber durch die verstärkte kultur- und mentalitätsgeschichtliche Schwerpunktsetzung auch über einen eng gefassten Konfessionalisierungsansatz hinausgeht. Der Blick auf die Personengruppe der Geistlichen erlaubt es zumindest potentiell, die religionsgeschichtliche Strukturbeschreibung des frühneuzeitlichen Europas um eine „Innenperspektive“ wichtiger Akteure zu erweitern. Die Untersuchung der Theologen geht deshalb mittlerweile über die rein sozialgeschichtlichen Aspekte – wirtschaftliche Situation, Anteil an der Bevölkerung, Heiratsverhalten etc. – hinaus und bezieht Fragen nach den identitätsbildenden und weltbildgenerierenden Einflüssen auf diese Personengruppe mit ein. Dass zahlreiche Arbeiten insbesondere die Ausbildungswege der Geistlichen zum Thema haben, liegt deshalb auf der Hand.

Dies ist der Forschungskontext, in dem der hier zu besprechende Sammelband, Ergebnis einer Tagung von 2003 in Mainz, anzusiedeln ist. Um es vorneweg zu sagen: Der Eindruck

fällt durchwachsen aus. Manche Texte bauen eingangs umfangreich konzeptionelle Gerüste auf, die dann aber nicht immer heuristisch weiterführend eingesetzt werden. Eine Strafung hätte an verschiedenen Stellen gut getan. Einige Beiträge wurden auch im Formalen nicht sorgfältig lektoriert. Wichtiger ist, dass der Begriff der „Bildung“ wenig reflektiert wird. Ein diesbezüglich hilfreicher methodischer Hinweis, der nicht von allen Studien gleich intensiv aufgegriffen wird, findet sich in Andreas Wendlands Überblick über die Bildungswege der Kapuziner (Geschulte Bettler? Armutsgebot, Ausbildung und Theologie bei den Kapuzinern des 16. Jahrhunderts (277–291)). Wendlands Gang durch die Ordensregularien zeigt, dass das Verhältnis von Klerus und Bildung/Theologie prekär und wandelbar war. Wenngleich dies eine konfessionelle (oder ordensbezogene) Besonderheit sein mag, so wäre als methodische Leitlinie dennoch festzuhalten, dass das Verhältnis von Geistlichkeit und Bildung für jedes Fallbeispiel neu bestimmt werden müsste. Insofern ist bereits der Untertitel des Bandes verräterisch: Dort wird von „Theologenausbildung“ gesprochen – aber war es uneingeschränkt selbstverständlich, dass tatsächlich jeder Pastor (um die es doch in den einzelnen Beiträgen dann meistens geht) „Theologe“ sein sollte? An verschiedenen Stellen des Bandes wird deutlich, dass diese Gleichsetzung allenfalls eingeschränkt gilt. Die Frage danach, was das Wissen des Geistlichen sein sollte und wie diese Auswahl begründet war (bzw. inwieweit sie – wie bei Wendland sichtbar – umstritten war), wird in den Beiträgen kaum systematisch gestellt.

Themen und Gegenstände der einzelnen Beiträge sind oftmals absehbar, wenngleich die meisten Aufsätze zu ihren Gegenständen neues Material bringen. Einzelne Universitäten (Herman J. Selderhuis: Eine attraktive Universität. Die Heidelberger Theologische Fakultät 1583–1622 (1–30)) oder reformierte Hohe Schulen (Wim Janse: Reformed Theological Education at the Bremen Gymnasium Illustre (31–49)) werden vorgestellt. Das theologische Milieu dieser Bildungsanstalten wird intensiv beleuchtet, allerdings bleibt die Verbindung dieser letztlich ideengeschichtlichen Präsentationen zur Frage der Lebenswelt der Geistlichen nach Amtsantritt ausgespart. Weitere klassische Untersuchungsmethoden werden herangezogen, insbesondere die Vorgehensweise, das theologische Personal einer Untersuchungsgegend auf seine Studienorte und -dauern hin zu befragen (Rainer Postel: Hamburger Theologenausbildung vor und nach der Reformation (51–60); Johannes Kistenich: Studienorte der in den Grafschaften Mark

und Ravensberg während des 16. Jahrhunderts tätigen lutherischen Geistlichen (104–129)). Andere Autoren (Sven Tode: Bildung und Wissenskultur der Geistlichkeit im Danziger Frühen Neuzeit (61–101)) kombinieren diese klassische Frage mit einer schul- und lehrplangeschichtlichen Darstellung. Nicht nur bei Frank Kleinhagenbrock („Ansehnliche“ und „geübte“ Personen für die Seelsorge an der Grenze zum Papsttum. Lutherische Pfarrer in fränkischen Reichsgrafenschaften um 1600 (131–157)) wird auf das fehlende Theologiestudium vieler Pfarrer hingewiesen. Die daraus aber resultierende Frage (die z. B. Amy Nelson Burnett in ihrer jüngsten Monographie über Basler Geistliche ins Zentrum gerückt hat), wie viel theologische Bildung die Amtsträger dann aber trotzdem hatten und woher diese ggf. außerhalb der theologischen Fakultäten kommen könnte, wird kaum gestellt. Ebenso wenig fragen die Beiträger des Bandes übrigens nach dem spirituellen Wissen ihrer Protagonisten oder nach dem praktisch-alltagsbezogenen know-how, das doch für die Verwaltung zumal großer Gemeinden unverzichtbar gewesen sein dürfte.

Julian Kümmerle geht in seinem Aufsatz über „Wissenschaft und Verwandtschaft. Protestantische Theologenausbildung im Zeichen der Familie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert“ (159–210) den familiären Beziehungen der Gelehrten nach. Der bisweilen etwas langatmige Durchgang durch eine Reihe von Universitäten und Gelehrtenfamilien bringt weitere Belege für die bekannte These, dass solche familialen Netzwerke die Gelehrten in die breiteren Gesellschaftsformationen einband. Freilich würde sich der Leser über diese allgemeinen Feststellungen hinaus wünschen, das konkrete Funktionieren dieser Netzwerke einmal aus der Nähe beobachten zu können. Wie genau erzeugte ein Familiennetzwerk Dauerhaftigkeit? In welchen alltäglichen Verhaltensweisen lässt sich der Einfluss der Familien nachweisen? Im übrigen müsste auch genauer bedacht werden, dass und ob solche Netzwerke nicht auch – aus Sicht des Fürsten – destabilisierend wirkten (anders 175). Machte sich hier nicht eine Machtbasis erkennbar, die potentiell dem Einfluss des Fürsten entgegenwirken konnte?

Marcel Nieden bietet in seinem Aufsatz (Rationes studii theologici. Über den bildungsgeschichtlichen Quellenwert der Anweisungen zum Theologiestudium (211–230)) einen quellenkritischen und auf Forschungsperspektiven konzentrierten Überblick über eine bislang vernachlässigte Quellengattung. Die Ausführung der hier skizzierten Analysemöglichkeiten sind mittlerweile in Form von Niedens Habilitationsschrift veröffentlicht (im gleichen

Verlag als folgender Band dieser Reihe). Ähnlich bietet auch Anja-Silvia Göing in ihrem Beitrag (Die Ausbildung reformierter Prediger in Zürich 1531–1575. Vorstellung eines pädagogischen Projekts (293–310)) eine Skizze mit Fragestellungen eines aktuellen Forschungsprojekts. Frank van der Pol (Ysbrandus Trabijs' Het Cleyn Mostertzaet (1590). Aspekte der Theologenbildung in einer reformierten Predigt (231–244)) geht in seiner Analyse des zugrundeliegenden Textes zwar klassisch textimmanent vor. Zumindest in einigen Andeutungen werden hier aber Ansatzpunkte für eine Geschichte der Mentalitäten und Weltansichten der Geistlichen erkennbar.

Am meisten beeindruckt hat mich Peter Walters Beitrag (Humanistische Kritik am Seelsorgeklerus und Vorschläge zu dessen Reform (245–276)), der die humanistischen Reden anlässlich der Mainzer Diözesansynoden untersucht. Auch wenn die Untersuchung der Texte von Agricola, Wimpfeling u. a. nicht zu einem einheitlichen Ergebnis kommt, so ist hier doch die Einbettung der ‚großen‘ Texte in ein konkretes institutionelles, soziales und historisches Milieu gut gelungen. Es wäre interessant zu sehen, wie (und ob) sich die Tradition über die Reformation hinaus fortsetzt und was dies für Qualität, Form und Inhalt der Reden bedeutete.

Insgesamt findet der interessierte Leser ohne Zweifel eine reiche Menge an neuen und unbekannten Details. Die Aufsätze sind durchweg aus den meist reichhaltig benutzten Quellen gearbeitet, manche Übersicht und statistische Auswertung hat Pioniercharakter für das jeweils betrachtete Gebiet. Dennoch bewegen sich die Forschungsansätze und Fragestellungen meistens im Rahmen des bereits erfolgreich Erprobten. Der von Tode gebrauchte Begriff der „Wissenskultur“ hätte dabei helfen können, das geistige Profil der Pfarrer näher aufzuschlüsseln, auch und gerade im Hinblick auf die Wissenspraxis – allerdings wird er kaum heuristisch fruchtbar gemacht. Eine Anbindung der Geistlichkeitsforschung an moderne Formen der Wissensgeschichte, die Exzerpt- und Lesepraktiken, Buchannotationen und Zettelkästen bzw. *loci communes*-Bücher zu ihren Gegenständen macht, unterbleibt. Auch allgemeiner gestellte Fragen nach der konkreten Wissensorganisation, der intellektuellen Arbeitspraxis, der Balance von theoretischem und praktischem Wissen, der administrativen Amtsführung, der Rolle von Frömmigkeit in der Aus- und Weiterbildung, der Beziehung von säkularer und religiöser Bildung, der sozialen Einbeziehung der Geistlichen in die *res publica litteraria* und viele andere Fragen, die die soziale Praxis

des geistlichen Wissens aufhellen könnten, bleiben ausgeblendet. Eine moderne Wissens- und Bildungsgeschichte des Klerus im überregionalen Vergleich bleibt auch weiterhin zu schreiben.

Frankfurt a. M.

Markus Friedrich

Janse, Wim, Pitkin, Barbara (eds.): *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe, Dutch Review of Church History*. Nederlands archief voor kerkgeschiedenis, Vol. 85, Leiden, Brill-Verlag, 2006, VII, 569 S., Geb., 90–04–14909–0.

Die vornehmlich im deutschsprachigen Raum unter den Begriffen Konfessionsbildung und Konfessionalisierung beschriebenen, umfassenden Entwicklungsprozesse innerhalb der frühneuzeitlichen Gesellschaften werden zunehmend in anderen europäischen Ländern und den USA unter Rückgriff auf sozialgeschichtliche bzw. soziologische Zugriffsweisen erforscht. Der von Wim Janse und Barbara Pitkin herausgegebene, aus zwei Tagungen des Jahres 2004 hervorgegangene Sammelband problematisiert in drei Sektionen die Formierung und Brüche klerikaler und kommunaler Konfessionsidentitäten sowie deren Interdependenzen. Die Herausgeber verzichten bewusst auf eine homogenisierende Thetisierung der 24 Beiträge. Vielmehr beabsichtigen sie, die Ambivalenzen innerhalb der konfessionellen Identitätsbildungskonzepte deutlich werden zu lassen und damit herauszustellen, wie wenig monolithisch alle sich über längere Zeiträume entwickelnden Konfessionen tatsächlich waren. Ebenso bedingen Komplexität und innere Differenzierung der jeweiligen Konfessionen die Notwendigkeit eines interdisziplinären Forschungszugriffs. Während eine solche Annäherungsweise – jedenfalls aus Sicht der deutschsprachigen Konfessionalisierungsforschung – in der Tat keineswegs neu ist, dürfen Herausgeber und Autoren für sich verbuchen, hoch interessante Beiträge zur Vertiefung der Forschungsproblematik geliefert zu haben.

Die erste Sektion problematisiert die Funktion konfessionell orientierter Ausbildung, ihrer Wurzeln und gesellschaftlichen Bedeutung. Mit einem ausschließlichen Schwerpunkt auf dem reformierten Bildungssektor wird dabei von Riemer Faber und Stefan Ehrenpreis die Verwurzelung des protestantischen Bildungsverständnisses im humanistischen Gedankengut aufgezeigt. Diese Kontinuität setzte sich auch an der Schwelle zum Aufklärungszeitalter fort, wie Frits Broeyer nachweist. Zugleich wurde bei den Reformierten stärker auf eine Neuausrichtung von Bildung hin zu einer aktiven Rolle des Gläubigen in der Welt

hingearbeitet. Wie wenig konkreter gesellschaftlicher Einfluss aus solchen Bemühungen resultieren konnte, zeigt Leendert Groenendijk unter Hinweis auf den relativen Misserfolg der Reformierten in den Niederlanden während des Goldenen Zeitalters. Während dort die obrigkeitliche Unterstützung nicht selten ausblieb, war sie in den reformierten Territorien des Reiches essentiell, wie Maags Mühling und Wim Janse verdeutlichen. Denn hier war die Herausbildung einer neuen sozialen bzw. politischen Führungselite mit Strahlkraft für Europa bei gleichzeitiger Beschränkung auf den religionspolitischen Sektor beabsichtigt. Der sich damit bereits andeutende Eindruck der Multiformität des europäischen Calvinismus wird durch Karin Maags Beitrag zur Theologenausbildung in Genf und Frankreich, die durch interne Konflikte und Hindernisse in ihrer Wirkkraft beeinträchtigt wurde, verstärkt.

In der zweiten Sektion, die sich mit der konfessionspezifischen Schriftinterpretation und Predigt auseinandersetzt, untersuchen Raymond Blacketer, Sujin Pak und Barbara Pitkin das Verhältnis zwischen reformierter Theologie und Exegese. Insbesondere Calvins Schriftinterpretation steht dabei im Vordergrund. Zusammen mit Rady Roldán-Figueroas Analyse der Spanischen Bibel des Casiodorus de Reina wird somit die Verbindung spezifischer Schriftinterpretation und Formierung konfessioneller Identität problematisiert. Ergänzt wird dieser Ansatz durch Robert Christmans Darstellung des Flaccianer-Streits zwischen rivalisierenden Predigerfraktionen in der Grafschaft Mansfeld, wobei der Autor weniger die Inhalte als die Formen des Konflikts – insbesondere die Form der Werbung um die Gläubigen – analysiert, die Aufschluss über das prinzipielle klerikale Rollenverständnis zu geben vermag. Sven Tode zeigt die Selbstpositionierung des calvinischen Predigers Jacob Fabritius und sein Eintreten für gesamtprotestantische Geschlossenheit in Danzig auf. In ähnlicher Weise forderte Franz von Sales eine geschlossene katholische Front zum Erhalt des gesellschaftlichen Friedens. Wie Jason Sager darlegt, entwarf Sales dabei das Bild einer als geeinte Monarchie agierenden Papstkirche, die er als dem Staat übergeordnet begriff, obwohl sie sich doch nicht gegen ihn auflehnen sollte. Kontinuität und Wandel der nachtridentinisch-katholischen Predigt erweist sich in Emily Michelsons Beitrag zu den italienischen Mendikantenpredigern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, insofern es zu einer Neubestimmung des primären Zielpublikums und einer inhaltlichen Neukonzentrierung durch die Amtskirche kam, was im Falle der Mendikanten nicht gleichzusetzen ist mit der

völligen Aufgabe traditioneller Vermittlungsweisen und -inhalte.

In der letzten Sektion werden die Ansätze der ersten beiden Abschnitte zur Frage hingeleitet, wie sich theologische Ausbildung und Predigt als normative Konstrukte in der praktischen Umsetzung bewährten bzw. im Kontext von Sozialbeziehungen auswirkten. Dabei wählen die hier versammelten Beiträge unterschiedliche analytische Zugänge: Während Robert Scully und Gary Jenkins die katholischen – insbesondere jesuitischen – Strategien im Umgang mit der anglikanischen Mehrheit im englischen Königreich und damit die sozial differenzierte Untergrundarbeit eines durchaus elitären Klerus in sozial elitären Kreisen untersuchen, stellen die Essays von Ellen Macek, Patrick O'Banion und Kathleen Comerford die Spannung zwischen den von den kirchlichen Obrigkeiten gewünschten Normen und deren Erfüllung durch Kleriker im Gemeindealltag in den Vordergrund. Neben dem unvermeidlichen Ergebnis der Unvollkommenheit der Implementation von Normen erscheint die klerikale Professionalisierung als ein auf die Gläubigen ausgerichteter Prozess, der ebenso Effekte auf die Konfessionsbildung bei diesen besaß wie er von diesen evaluiert wurde. Entsprechend kritisiert Wietse de Boer den gängigen Forschungszugang und stellt den Parametern Konfessionalisierung und Professionalisierung die gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitszusammenhänge von Klerikern entgegen. Das derart problematisierte konfessionsgeschichtliche Forschungsfeld sozialer Interaktion bei der Konfessionsbildung wird um die Ebene der Gemeindekollektive durch die Beiträge von Margo Todd zur alltäglichen nachreformatorischen Konfessionsrealität in Perth, von David Freeman zu den Behauptungs- und Formierungsstrategien von Lutheranern im calvinischen Wesel und von Gerrit Voogt zur antikirchlich ausgerichteten Kollegiantenbewegung in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts erweitert.

Die Lektüre des Bandes ist durchaus weiterführend. Dies gilt jedenfalls für die ersten beiden Sektionen, insbesondere für die zweite, während die Ergebnisse der dritten Sektion nichts wirklich Neues erbringen. Bedauerlich ist die Schwerpunktsetzung auf dem Calvinismus, insofern die der Konfessionsforschung implizite Vergleichsebene zu wenig berücksichtigt wird. Eine sorgfältigere Kenntnisnahme neuerer Forschungen zur katholischen Konfessionsentwicklung auch und gerade in Deutschland wäre hierfür gewinnbringend gewesen.

Gießen

Alexander Jendorff

Sommer, Wolfgang: *Die lutherischen Hofprediger in Dresden*. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2006, 318 S., Abb., Geb., 3–515–08907–1.

Im Gegensatz zur zweifelsohne konstitutiven Bedeutung des gepredigten Wortes, der *viva vox evangelii*, für die lutherische Theologie und Kirche steht die geringe Zahl wissenschaftlicher Untersuchungen, die sich bislang mit der lutherischen Predigtgeschichte auseinander gesetzt haben. Dies ist umso bedauerlicher für die Geschichte der lutherischen Hofprediger, in deren Gegenüber zum jeweiligen Regenten sich auch das Verhältnis von Staat und Kirche in der frühen Neuzeit spiegelte. Wurde für den Bereich der reformierten Hofprediger im letzten Jahrhundert mit der Arbeit von Thaddens (*Die Brandenburgisch-Preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin 1959) zumindest teilweise diese Lücke geschlossen, so bestand sie für den lutherischen Bereich der Territorien des Alten Reiches unvermindert fort. Diese Lücke zu schließen und der weit verbreiteten Ansicht, die lutherischen Hofprediger hätten kein Kritikpotential ihrer Obrigkeit gegenüber besessen, nun erstmals mit einer Darstellung der Quellen zu begegnen, ist die Aufgabe, der sich der emeritierte Neudettelsauer Kirchenhistoriker Wolfgang Sommer mit dieser Studie gestellt hat. Er tut dies in räumlicher und zeitlicher Beschränkung, indem er die Geschichte der Hofprediger am bedeutendsten lutherischen Hof der frühen Neuzeit untersucht: „Indem wir die Zeugnisse aus der bewegten Geschichte der lutherischen Hofprediger am Dresdner Hof vor allem in ihrer Verkündigung wahrzunehmen versuchen, möchten wir sowohl für die Geschichte der lutherischen Predigt im konfessionellen Zeitalter, wie für die lutherische Hofpredigergeschichte einen Beitrag leisten, der sich dem so notwendigen Zusammenhang von kirchen- und theologiegeschichtlicher wie sozialgeschichtlicher Frühneuezeitforschung verpflichtet weiß.“ (10f)

Die Untersuchung beginnt mit der Amtszeit des ersten evangelischen Kurfürsten Moritz von Sachsen (1547–1553) und reicht bis zum Ende des „Augusteischen Zeitalters“, dem Frieden von Hubertusburg (1763). Die Studie stellt in zwölf Kapiteln die kursächsischen ersten Hofprediger (ab dem Dreißigjährigen Krieg: „Oberhofprediger“) in chronologischer Reihenfolge vor und analysiert dabei, an einer Auswahl der gedruckten Predigten entlanggehend, deren Obrigkeitstheologie, ihr daraus erwachsendes Selbstverständnis als Hofprediger und das Maß an politischer Einflussnahme auf den sächsischen

Kurfürsten. Vorgeschaltet ist ein einleitendes Kapitel, das die kulturelle und architektonische Entwicklung Dresdens darstellt.

Mit der gut 200jährigen Epoche frühneuzeitlicher Geschichte, die Sommer als Gegenstand gewählt hat, sind die theologischen Strömungen der lutherischen Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung untrennbar verbunden, unter deren Einfluss die Dresdner Hofprediger ihr Amt versahen und ausübten. Bezogen auf das kritische Potential gegenüber dem Kurfürsten übten nach Sommer die „Theologen des älteren Luthertums [...] ein die Obrigkeit in ihren schwierigen Regierungsaufgaben förderndes und unterstützendes, jedoch vor allem auch kritisches und mahnendes Wächteramt aus.“ (297) Diese Mahnerfunktion zeige sich vor allem in der nicht zu überhörenden Kritik eines Nikolaus Selnecker (1558–1565) an der Jagdleidenschaft des Kurfürsten, über die er seine gottgewollte Aufgabe nicht mehr angemessen ausführen könne (50–52, 56–60), der Warnung Polykarp Leyssers d. Ä. (1594–1610) vor den Lehren Niccolò Machiavellis und seiner beißenden Kritik an der Ausbeutung der Armen im Lande (120f), sowie in der Kritik Samuel Benedikt Carpzovs (1692–1707) an der unehelichen Verbindung Kurfürst Johann Georg IV. mit seiner Mätresse, seiner Kritik am maßlosen Absolutismus und dem zu seiner Zeit zunehmenden Atheismus im Land (241–244). Die Hofprediger zur Zeit der lutherischen Orthodoxie hätten allesamt, geschult an der Zweiregimenter-Lehre Luthers, über ein erhebliches kritisches Potential ihrem Kurfürsten gegenüber verfügt, das im Pietismus des Oberhofpredigers Heinrich Pipping (1709–1722) und noch stärker in der Aufklärungstheologie des Oberhofpredigers Johann Gottfried Hermann (1746–1791) zunehmend verloren gegangen sei. Von ihren Hofpredigern hätten die absolutistischen Kurfürsten Friedrich August I. und sein Sohn keine Kritik mehr zu erwarten gehabt. Valentin Ernst Löschner (1673–1749), Superintendent von Dresden und „heimlicher Oberhofprediger“ hingegen habe mit den wohl deutlichsten Worten in der Geschichte der Dresdner Oberhofprediger in seinen Predigten Kritik am zunehmenden Machtzentrismus geübt.

Sommer kommt mit seiner Studie das Verdienst zu, die Dresdner (Ober-)Hofprediger erstmals für die frühe Neuzeit vollständig anhand ihrer Predigten dargestellt und ihre Theologie analysierend vorgestellt zu haben. Zusammen mit anderen Veröffentlichungen der letzten Jahre (Vgl. etwa Joachim Hahn, *Zeitgeschehen im Spiegel der lutherischen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg*; das Beispiel des kursächsischen Oberhofpredigers

Martin Geier (1614–1680), Leipzig 2005) hat er überdies das Bild einer angepassten lutherischen Obrigkeitstheologie gründlich revidiert. Jedoch leistet Sommer mit dieser Untersuchung kaum einen Beitrag zur Konfessionalisierungsdebatte der letzten Jahre, was umso bedauerlicher ist, als der Gegenstand seiner Untersuchung gewiss weitergeführt hätte. Die Geschichte der konfessionellen Prägung von Territorialstaaten, dargestellt an den Hofpredigern als Beitrag zur Konfessionalisierungsdebatte wäre somit ein Thema, das, provoziert durch die Arbeit Sommers, gewiss lohnenswert und gewinnbringend zu bearbeiten wäre.

Mainz

Johannes Hund

Panzer, Stephan: Observanz und Reform in der belgischen Karmelitenprovinz 1623–1649 (= Textus et Studia Historica Carmelitana 25). Rom, Edizioni Carmelitane, 2006, 418 S., 88-7288-083-1.

Von der Geschichte der katholischen Orden im 17. Jahrhundert ist eher wenig bekannt. Ordenshistoriker interessieren sich mit Vorliebe für die heroischen Zeiten der Gründung oder für Phasen von Kämpfen mit äußeren Gegnern, und davon hat die Barockzeit wenig zu bieten. Nach der Zeit der Anfechtungen durch die Reformation und der Neugründungen von Orden in der frühen Phase der Gegenreformation im 16. Jahrhundert scheinen die Orden bis zum Aufklärungszeitalter etablierte und gesicherte Institutionen gewesen zu sein, die immer genügend Nachwuchs hatten und in Ruhe ihren Aufgaben nachgehen konnten, zumal in Ländern, in denen der Katholizismus relativ gefestigt war. Um festzustellen, dass dem nicht so war, dass gerade Orden mit langer Tradition in dieser Zeit oft heftige innere Krisen durchlebten, bedarf es bewusster Arbeit von Historikern und intensiver Beschäftigung mit den Quellen.

Der Karmelit Stephan Panzer hat sich in seiner Bamberger Dissertation mit dem Kampf um eine Reform seines Ordens in Belgien in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts beschäftigt. Es geht hier um den Stammorden der beschuhten Karmeliten, von dem schon 1593 durch Papst Clemens VIII. die Reformbewegung der unbeschuhten Karmeliten abgetrennt und zu einem selbstständigen Orden erhoben worden war. Doch auch im Stammorden dauerten danach Bemühungen um eine innere Reform an, die als „Tourainer Reform“ zunächst von Westfrankreich ausging, auf die spanischen Niederlande übergriff und von dort in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts auch nach Deutschland gebracht wurde. Parallel dazu bildete sich die belgische Provinz der be-

schuhten Karmeliten überhaupt erst heraus, zunächst 1597 durch die Abtrennung der wallonischen Klöster von der französischen Provinz als neue Provinz „Belgica“ und 1630 durch den Anschluss der Klöster in Flandern, die bis dahin zur niederdeutschen Provinz gehört hatten, an die Belgica. Die spanischen Niederlande entwickelten sich in dieser Zeit zu einem eigenständigen politischen Gebilde, das von Frankreich, den nördlichen Niederlanden und dem Reich unabhängig war, und dabei entstand auch im Karmelitenorden eine Dynamik, die Provinzgrenzen an die politischen Grenzen anzupassen (1663 wurde die Provinz allerdings wieder in eine Flandro-Belgica und eine Gallo-Belgica geteilt). Die enge Verquickung zwischen Religion und Politik zeigte sich auch daran, dass die Regenten der spanischen Niederlande, insbesondere das Erzherzogspaar Albrecht (1596–1621) und Isabella (bis 1633) sich intensiv für die Reform des Karmel in ihren Ländern engagierten.

Diese Reform ließ sich nur in wechselvollen, sich über Jahrzehnte hinziehenden Kämpfen durchsetzen, bei denen Anhänger und Gegner der Reform unter den Ordensanhängern sich die Vorherrschaft in den einzelnen Konventen gegenseitig abzujagen versuchten. Der größte Teil der Arbeit Panzers ist der detailgenauen Schilderung dieser Auseinandersetzungen gewidmet, wobei sich der Autor vor allem auf ordensinterne Quellen aus Archiven in Mecheln und Brüssel stützt, die er neu erschlossen und sehr sorgfältig ausgewertet hat.

Die Arbeit leidet jedoch gerade darunter, dass sie sich zu sehr darauf konzentriert, das vorgegebene Quellenkorpus abzuarbeiten. Es ist sicher grundsätzlich eine spannende Sache, die wechselnden Erfolge der Reform in der belgischen Karmelitenprovinz zu verfolgen, zumal eine ganze Reihe von Instanzen in diesen Prozess involviert waren und ihn zu beeinflussen versuchten: neben den Mönchen der Provinz und der Provinzleitung auch die Ordensleitung der Karmeliten in Rom, die Päpste, die Kardinalprotektoren des Ordens, die Kongregation für die Ordensleute, die päpstlichen Nuntien in Brüssel, die weltlichen Regenten der südlichen Niederlande und die Magistrate der Städte, in denen Karmelitenkonvente bestanden. Teilweise wurde auch versucht, die Reform durch Entsendung von Patres aus anderen Provinzen zu befördern. Doch die Darstellung dieser Vorgänge führt hier zur Einführung zahlreicher Personen, zu einem ständigen Wechsel von Schauplätzen, Zeiten und Themen, auch zu zeitlichen Rücksprüngen und Wiederholungen, bei denen es schwer ist, den Überblick zu behalten, und die für sich auch keinen Einblick in das große Ganze ermöglichen. Erläuterungen

dazu, was die Reformbewegung eigentlich anstrebte, finden sich nur vereinzelt, wenn in den Quellen einmal entsprechende Bemerkungen auftauchen. Erst das Schlusskapitel geht auf die Ziele der Reform intensiver ein (und vielleicht sollte man künftigen Lesern empfehlen, die Lektüre damit zu beginnen), doch auch hier finden sich kaum Einlassungen, zu den Motiven, die die Beteiligten zu ihrem Handeln bewegten. Der Autor selbst sympathisiert sichtlich mit der Reformbewegung, kann aber zu den Missetänden, die zu ihr geführt haben sollen, nur das weitergeben, was er darüber in seinen Quellen vorfindet und was offensichtlich die Verhältnisse nur andeutet. Dazu geht Panzer so gut wie gar nicht auf die Beweggründe der Gegner der Reform ein. Es ist schwer vorstellbar, dass diese den Vorwurf auf sich sitzen ließen, sie seien von den ursprünglichen Regeln des Karmels abgewichen. Die Schilderung der komplizierten Machtkämpfe zwischen den Parteien hätte wesentlich gewonnen, wenn man dabei mehr über die ideologischen Auseinandersetzungen erfahren hätte, die im Hintergrund standen.

Der Versuch, die Reform im Rahmen des katholischen Konfessionalisierungsprozesses zu verorten, wie ihn Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard beschrieben haben, kann nur teilweise befriedigen, denn Ordensreformen, die die Rückkehr zu einer ursprünglichen Regelstrenge anstrebten, hat es auch schon in der Zeit vor der Reformation gegeben, und sicher wird man den Gegnern der Reform im Orden nicht unterstellen können, sie hätten den Protestanten nutzen wollen. Zudem stellt Panzer selbst fest, dass die Reformer die kontemplative Ausrichtung der Karmeliten stärken und Ordensmitglieder aus Seelsorgstellen abziehen wollten (351 ff.), was den angeführten Merkmalen katholischer Konfessionalisierung doch wohl eher entgegensteht.

Weniger ins Gewicht fällt es dagegen, dass relativ viele orthographische und semantische Fehler stehengeblieben sind. Das Thema und das Buch hätten vor allem durch eine stärkere Lösung von den Quellen und eine weitere Perspektive gewonnen.

Freiburg i.Brs.

Martin Faber

Albrecht, Ruth: Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 45, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 432 S., hardcover, 3-525-55830-9.

Eine der bedeutendsten Frauen des Pietismus erhält hier die angemessene Untersuchung. Die Hamburger theologische Habilitationsschrift

ist auch dem Interesse verpflichtet, Johanna Eleonora Petersen geb. von und zu Merlau ihr eigenständiges Gewicht und Profil zu geben bzw. zu lassen. Das ist durchzuhalten auch gegenüber der Überschätzung von der ‚anderen Seite‘ her, die in Albrecht Ritschls bekanntem, bei Ruth Albrecht natürlich nicht übergangenen Votum zum Ausdruck kommt: „das Pietistische an [Johann Wilhelm] Petersen war seine Frau.“ Bei der Vf., mit vielfältigen Studien zur Frauenforschung über fast 20 Jahre (379/380) hervorgetreten, darf man J. E. von und zu Merlau, verh. Petersen gut aufgehoben wissen. Die Unterrichtung über die Forschungslage ist breit und eingehend, markiert Fortschritte, Rückschritte (z. B. 29/30) und Defizite und darf auch über den speziellen Themenrahmen hinaus als erhellend gelten. V. a. wird der Blick auf die bisherigen Bemühungen nicht in einem vorangestellten Passus soz. erledigt, sondern ist ständige Begeleitung durch die Untersuchung hindurch [19–32 (37) und 128–155 freilich ausdrücklich thematisiert].

Der Gang der Untersuchung ist schnörkellos transparent: Biographie – Geschlechterproblematik – Werke: auch in der Umfangszuordnung der drei Teile Zeichen setzend; 63/79/158 Seiten. Die Biographie sucht nun nicht wiederum vor schwierigen Phasen mit komplizierter und undurchsichtiger Quellenlage zu stoppen (wie drei einschlägige Studien zum Ehepaar Petersen, zu Johann Heinrich Horb und zu Johann Winckler). Sie reicht bis zu Tod, Bestattung und Nachwirkung (114–120). Im biographischen Teil können alle Versuche einer feinen Unterscheidung, gar Trennung der beiden Lebensläufe J. W. und J. E. Petersens nur misslingen! Das Interesse wird sich möglicherweise auf den Teil II/5., die Zeit nach der Amtsenthhebung J. W. Petersens konzentrieren, an welcher Stelle seinerzeit Markus Matthias in seiner Erlanger Dissertation von 1988 abgebrochen hat. Rahmenbedingungen („Die Religionspolitik Brandenburg-Preußens“) und bis in die lokalen Verhältnisse vordringende Darstellung zeigen das aner kennenswerte Bemühen um detaillierte Klärung der Umstände, ohne den Blick auf das ‚Ganze‘ zu verlieren. Die ‚Frauenperspektive‘ kommt dabei nicht zu kurz (z. B. 102/103). Den durchschnittlichen jeweils gut eine halbe Seite umfassenden Anmerkungsapparat kontinuierlich mitzulesen stoppt freilich den flüssigen Lektüregang.

Der Mittelteil zur Geschlechterproblematik macht es sich ebenfalls nicht leicht, reicht zurück bis in die neutestamentliche Grundlagendarstellung und die Darstellung der Ansichten zum „Geistlichen Priestertum“. Der Rückgriff auf Johann Heinrich Feustking ist stark, der mit seiner orthodoxen Frauen-, Kirchen- und Ketzerhistorie „... der falschen

Prophetinnen ...“ von 1704 ja einen Markstein in der kontroversen Debatte gesetzt hatte (368 nicht genannt der 1998 von der Vf. betreute Reprint in APTGF 7).

„Das theologische Werk Johanna Eleonora Petersens“ wird anhand ihrer 15 Schriften (358–363) dargestellt. Der ‚Autobiographie‘ ist ein eigener Unterabschnitt gewidmet (III/4.4; doch s. dazu auch 2.2. – „J. E. Petersen, Leben, 1718“ meint die textkritische und kommentierte Neuausgabe von 2003, 363 unscharf „Nachdruck“ genannt). Auch in dem großen Kapitel III führt Vf. wieder ihr Eindringen in Problembereiche vor, die für eine Darstellung, hier der literarischen Hinterlassenschaft J. E. Petersens, bedeutsam sind, etwa zur Frage „Erbauungsliteratur“ (204–207). Bei ihren Erbauungstexten, theologischen Werken und dem autobiographischen Material ist die jeweilige gegenseitige Durchdringung gar nicht zu übersehen. Denn Erfahrung („Erfahrung des göttlichen Offenbarungshandelns“) und Schriftstellerei lassen sich bei J. E. Petersen schlechthin nicht trennen (201, auch 354f.). Und das Miteinander der beiden Petersen reicht bis in die Veröffentlichungen der J. E. Petersen hinein. Es handelt sich um einen „jeweils ... unverwechselbaren Ausdruck“ (!) gemeinsam entwickelter Ideen: „weder wurde sie seine, noch er ihr Mitarbeiter.“ (354)

Die Schriftgruppen werden unter Chiliasmus – Apokatastasis – Christologie geordnet, im wesentlichen auch der zeitlichen Abfolge entsprechend. Überschriften in die jeweils beiden anderen Gruppen verstehen sich. Die Einzeldarstellungen bieten einen guten Einblick in die jeweilige Gedankenführung, lassen Fragen wie diejenige der Annäherung an Philipp Jacob Spener nicht außer Acht (277), übergehen aber auch erhebliche Kontroversen nicht (258ff.; Mitbeteiligung J. W. Petersens).

Das Fehlen eines Sachregisters ist wegen reichlich angeschnittener weitreichender Fragen nur zu bedauern ist. Die Ausstattung des Buches mit den einschlägigen Verzeichnissen und Personenregister aber ist angemessen.

„Fehler/Setzversehen/Addenda fallen nicht unangenehm häufig auf. Editionen (z. B. 377 Spener, Klagen 1685: 1984 und 1996), auch Reprints (358 „Hilfsmittel“; hier ist inzwischen der Hinweis auf z. T. komfortabel recherchierbare Internetfassungen – Zedler! – hilfreich!) fehlen manchmal. „ABD“ für ADB klärt sich. Einen Blick in den Petersen-Bibliotheks-katalog hätte man einmal erwartet (125 A. 16). Dem 166 A. 225 genannten Johann Baptist Crophius ist 1990 (wieder 2003) in der FS Hans Pörnbacher eine Studie gewidmet. Ein Verweis auf ebenfalls 2004 erschienene J. E. Petersen-Korrespondenz hätte so wie 135 A. 74 auch 46 A. 58 und 211 A. 55 erfolgen sollen.

Zu wünschen ist nun die Publikation einer gültigen Gesamtbibliographie der beiden Petersen – unter Einschluss diverser andernorts, v. a. (ungedruckt!) in der genannten Dissertation M. Matthias' geleisteten Vorarbeiten und unter Einbeziehung der bekannten Korrespondenz beider (inklusive der hoffentlich wieder greifbaren Korrespondenz in der KB Kopenhagen). Damit wäre der derzeit mögliche Überblick über das literarische Werk und der ebenso nötige Einblick in das dichte Beziehungsnetz beider Petersen gewährleistet. An Ruth Albrechts Beitrag nicht nur dazu, sondern zur Kenntnis – cum grano salis gesprochen: J. W. und – Johanna Eleonora Petersens wird man inskünftig nicht vorübergehen können.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Dejung, Christoph: *Franck, Sebastian, Sämtliche Werke*. Bd. 1: Frühe Schriften: Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2005, 600 S., Geb., 3-7728-2233-9.

Zu der bereits 1992/1993 von Peter Klaus Knauer herausgegebenen kritischen Neuedition der Schriften Sebastian Francks ist nun der erste Kommentarband erschienen, den Christoph Dejung als ausgewiesener Kenner der Materie zu den Frühschriften dieses „vielleicht bedeutendsten Philosophen der deutschen Renaissance“ (S. 6) verfasst hat. Bei den Frühschriften, zu denen die *Diallage*, der *Klagbrief*, die *Chronica vnnnd Beschreibung der Türckey*, die *Deklamation* sowie die Schrift *Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit* gezählt werden, handelt es sich überwiegend um bemerkenswerte Übersetzungsleistungen, die auf eindrückliche Art und Weise dokumentieren, dass Francks Tätigkeit als Bearbeiter und Übersetzer am Ende der 1520er Jahre mehr und mehr an Konturschärfe gewinnt, da er zunächst als vorwiegend lutherisch gesinnter Prediger, dann aber als ein frei gewordener Denker des „linken Flügels der Reformation“ seiner schriftstellerischen Zukunft entgegen geht. Dass viel Akribie und fachliches Wissen gefragt ist, um angesichts dieser Sachlage die Auffassungen in den jeweiligen Vorlagen gegenüber den eigenwilligen Übersetzungen und Interpretationen des sich auf dem Weg in den Spiritualismus befindenden Autors auseinander halten zu können, muss nicht eigens betont werden. Unmittelbar einleuchtend ist, dass bei einer Kommentierung dieser komplexen Texte Konzentration auf das Wesentliche angezeigt ist: Dejung hat seinen Kommentar grundsätzlich so angelegt, dass Hinweise auf die Sekundärliteratur gegenüber der Vergleichung der Übersetzungen mit der Bibel zweitrangig er-

scheinen. Der Fokus liegt auf dem Biblizismus des Autors, auch wenn neben den zahlreichen biblischen Zitaten auch dialektale und merkwürdig geschriebene Ausdrücke nachgewiesen und erklärt werden.

Die verschiedenen Kommentarteile zu den einzelnen Werken werden durch umfangreiche Kapitel eingeleitet, in denen nicht nur die Entstehungsbedingungen der einzelnen Schriften beschrieben oder wichtige Forschungspositionen referiert werden, sondern auch das methodische Vorgehen Francks skizziert sowie das für die Übersetzungen und Bearbeitungen massgebliche Spektrum von humanistischer Philosophie, reformatorischer Theologie und täuferischer Sozialethik genauer ausgeleuchtet wird. Dejungs Ausführungen zeigen, dass Franck bei seiner Übersetzung von Althamers *Diallage* nicht mehr so eindeutig wie bisher angenommen auf die Rolle eines Apologeten des reformatorischen Schriftprinzips festgelegt werden kann. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Franck, in dessen Bearbeitungsverfahren stets mit Ironie, Spott und unausgesprochenen Hintergedanken gerechnet werden müsse, bereits in diesem Erstlingswerk eine eigene Theologie entwickelt, in der sich mystische, pantheistische, neuplatonische Formeln sowie spiritualistische und reformatorische Anklänge gleichermaßen ausmachen lassen. Im *Klagbrief* hingegen, einer gegen das Ende des Jahres 1529 erschienenen Übersetzung eines Meisterwerks englischer Literatur, der so genannten *Supplicacyon* des Simon Fish, werde auf eigentümliche Art und Weise sowohl für alle gegen die reformatorische Bewegung Partei ergriffen. Die hier im Vordergrund stehenden Komponenten, nämlich scharfe Kirchenkritik und antirömische Politik, bringen nach Dejung einen starken Aktualitätsbezug zum Ausdruck, der auch für alle anderen frühen Schriften, besonders für die *Chronica vnnnd Beschreibung der Türckey* charakteristisch sei. Das zuletzt genannte Werk, in dem Franck erstmals mit der ganzen Wahrheit seines parteiunabhängigen Standpunktes an die Öffentlichkeit tritt, wird von Dejung entschieden als bisher als wichtige Wegmarke innerhalb der Entwicklung Francks zum Historiker gewürdigt. Franck habe hier vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse rund um den Augsburger Reichstag deutlicher noch als später in seiner *geschichtbibel* seine Ansichten über Staat und Religion, Paradoxie und Geschichte, Toleranz und Wahrheit, Ketzerei und Sekten vertreten. Als wenig spektakulär wertet Dejung hingegen Francks Übersetzung der *Deklamation* des Filippo Beroaldo des Älteren, die abgesehen von der ganz in ironischem Ton gehaltenen Vorrede keinerlei nennenswerte Abänderun-

gen enthält. Die Schrift *Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit*, die nach Dejungs Untersuchungen zeitlich nach der *Diallage*, aber sicherlich noch vor *Chronica vnnnd Beschreibung der Türckey* entstanden sein muss, dokumentiere in erster Linie Francks Ablösung von der nürnbergischen Kirche. Entgegen der bislang in der Forschung vertretenen These, wonach Franck in diesem Werk angesichts seiner enttäuschten ethischen Besserungserwartung an die reformatorische Bewegung einer eigentlichen Bannpraxis das Wort rede, geht Dejung davon aus, dass Franck die Forderung des Banns zur Zeit der Entstehung der Schrift gar nicht mehr wirklich vertritt.

Die skizzierten Leitgedanken des vorliegenden KommentARBandes zeigen, dass Dejung mit seinen thesenreichen Ausführungen und Beobachtungen überholte Forschungsmeinungen auf der Basis gründlicher Nachforschungen hinterfragt und mit seinen Gedanken der Franck-Forschung zahlreiche neue Impulse gegeben hat.

Bern

Yvonne Dellsperger

Johann Andreas Gottfried Charlier: *Geschichte und Nachrichten der Evangelisch-Reformierten Gemeinde zu Frechen. – Geschichte und Nachrichten der Evangelisch-Reformierten Gemeinde zu Köln am Rhein von 1545 bis 19. May 1805*. Mit einer Auswahl von Briefen und Aufzeichnungen hrg. von Ferdinand Magen (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 167), Bonn (Rudolf Habelt) 2005, VIII, 295 S., geb., ISBN 3-7749-3323-5.

Ferdinand Magen legt eine sehr sorgfältig gearbeitete Edition zweier lokal-kirchengeschichtlicher Werke von Johann Andreas Gottfried Charlier vor, der, 1742 in Wesel am Niederrhein geboren, von 1767 bis 1818 reformierter Pfarrer in Frechen bei Köln war. Die Edition umfasst Charliers 1805 abgeschlossene „Geschichte und Nachrichten der Evangelisch-Reformierten Gemeinde zu Frechen“, die im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Frechen überliefert ist, nachdem sie nach dem Zweiten Weltkrieg als Folge kriegsbedingter Auslagerungen als verschollen galt, und seine kürzere „Geschichte und Nachrichten der Evangelisch-Reformierten Gemeinde zu Köln am Rhein von 1545 bis 19. May 1805“. Deren durch die Erwähnung bei Joseph Hansen in seinen „Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution 1780–1801 (Bd. 1, 1931) bekanntes Manuskript ist im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Köln überliefert, inzwischen aber nicht mehr auffindbar, so dass Magen sich

mit seiner Edition auf eine Abschrift von fremder Hand stützen muss. Hinzu kommen Briefe und Aktenstücke aus dem pfarramtlichen Alltag Charliers in Frechen. Die historischen Aufzeichnungen Charliers sind streckenweise von mehr als nur lokalgeschichtlichem Interesse, weil Charlier für die Zeit, die für ihn Zeitgeschichte oder Gegenwart war und mit dem Untergang des Ancien Régime und der Angliederung der linksrheinischen Gebiete und damit auch Frechens und Kölns an Frankreich ein von Zeitgenossen für beispiellos gehaltenes Ausmaß an Veränderungen brachte, aus eigenem Erleben berichtet. Natürlich war das ein Erleben aus protestantischer Sicht, wie denn von ihm die Aufhebung der zahlreichen Klöster der katholischen Reichsstadt Köln und andere Säkularisationsmaßnahmen der französischen Behörden nur als protestantische Gewinne wahrgenommen werden: „Doch dieser Unterschied zwischen den Römisch Catolischen und protestantischen Bürgern [in Köln] fiel auch dardurch hinweg, daß die französische Regierung, nachdem Ihr in dem Luneviller Friedens Schluß vom 9. Februar 1801, das lincke Rhein Ufer abgetrett[en] worden, den Protestanten so wohl im alten Frankreich als in den neu eroberten Landen ofentlich freye Religions Übung und Schulen verstattete und Sie dabey in den Organisations Articklen vom 23 Fructid 9 Jahrs (10 September 1801 a[lt]e[r] St[ill]) zu sichern versicherte, ja Ihnen selbstn dazu, von den aufgehobenen Klöstern und Kirchen der Romisch Katolisch[en] Religion einige nebst den darin befindlichen Organen und Glocken großmüthig schenckte. [...] Oben gemelte Bezznahme der Antoniter Kirche [an der Schildergasse in Köln], und alles was deßhalb gemeldet worden, geschahe ohne die mindeste Unruhe von Seiten der R[ö]misch Katolischen Einwohner. Und den Feyerlichkeiten wohnten alle civil und Militair Gewalten bey“ (255f.). Charlier verfasste seine Schriften in der Erwartung, dass sie von seinen Amtsnachfolgern fortgeführt würden, wozu es, von Ansätzen abgesehen, aber nicht kam, obwohl Charlier eigens leere Blätter hatte mit einbinden lassen.

Köln

Harm Kluiting

Ströbele, Ute: *Zwischen Kloster und Welt.*

Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (= Stuttgarter Historische Forschungen, Bd. 1), Köln: Böhlau Verlag 2005, 347 Seiten, Geb., 3-412-11105-8.

Historische Forschungen zum Thema „Religion und Säkularisation“ setzten sich bislang allenfalls am Rande mit geschlechterspezifischen Fragestellungen auseinander.

Die Stuttgarter Dissertation (WS 2003/04) von Ute Ströbele greift hingegen dieses zum Verständnis der Religions- und Kirchengeschichte der Neuzeit wichtige Thema auf und leistet einen Beitrag zur längst fälligen Debatte um die Bedeutung der „weiblichen Komponenten des Säkularisationsprozesses“ (2). Anhand der Aufhebung von Frauenklöstern unter Kaiser Joseph II. in den damals zu Vorderösterreich gehörenden Teilen Südwestdeutschlands wird nach der Bedeutung und den Intentionen kirchenpolitischer Maßnahmen für die Lebenssituation von Frauen in religiösen Gemeinschaften gefragt. Konsequenter als beispielsweise das konfrontativen Haltung gegenüber der katholischen Kirche stets verächtliche Königreich Preußen löste das habsburgische Kaiserreich bereits zwei Jahrzehnte vor der Säkularisation von 1803 Klöster in seinem Herrschaftsgebiet auf. Ströbele untersucht 12 Terziarinnenklöster, die vorwiegend in Schwäbisch-Österreich und dem Bistum Breisgau beheimatet waren, wobei sie sich explizit auch für die „nachklösterliche Existenz“ (2) der Terziarinnen – Angehörigen des Dritten Ordens des Hl. Franziskus – interessiert. Die quellengesättigte Studie basiert neben Archivalien einiger Klöster und Stadtarchive insbesondere auf den Quellen der vorderösterreichischen Regierung sowie der Überlieferung der Bistümer.

Nach „Einleitung und Problemstellung“ [1] und einem „Literatur- und Forschungsüberblick“ [2] behandelt die Autorin ihr Thema in sechs Kapiteln. Den Auftakt macht eine „Fallstudie“ [3], in der es um die staatlich verfügte Zusammenlegung zweier Terziarinnenklöster in Rottenburg und Horb geht. Gezeigt wird hier, dass schon vor den Klosteraufhebungen von 1782 staatliche Eingriffe in die klösterliche Autonomie üblich waren. Frauenklöster wurden mit den Vorwürfen der Nutzlosigkeit und des Verfalls der Sitten konfrontiert.

In den beiden sich anschließenden Kapiteln befasst sich die Autorin mit den „Klosteraufhebungen in den Vorlanden“ [4] und der „Aufhebung der kontemplativen Klöster 1782“ [5]. In zwei Phasen (1782 und 1783–1787) wurden die Maßnahmen umgesetzt, wobei zwischen 700 und 800 Klöster im habsburgischen Reich geschlossen wurden. Begründet wurde dies damit, dass die Einrichtungen die „staatlichen Nützlichkeitskriterien nicht erfüllten“ (63). Die Aufhebung der Terziarinnenklöster in den Vorlanden gestaltete sich dennoch derart kompliziert, dass die Behörden auf die vorgesehene zweite Phase der Auflösung verzichteten. Dem Leser werden die Rahmenbedingungen des Aufhebungsdekretes, die durchführenden Instanzen, die „Inbesitznahme“ der Klöster, die „personelle und wirt-

schaftliche Abwicklung“ sowie die „administrative Abwicklung“ erläutert und das rigorose Vorgehen der beteiligten Personen gegen die Klosterfrauen hervorgehoben.

Das nächste Kapitel trägt den Titel „Rezeption und Reaktion. Resistenzstrategien und lokale Solidarität?“ [6] und untersucht anhand ausgewählter Beispiele (Stockach, Günzburg, Welden, Ehingen, Reute und Villingen) die Verwurzelung der Konvente in den jeweiligen Kommunen, die Haltung der Regierung in Freiburg und des zuständigen Bischofs in Konstanz. Lediglich in zwei Fällen (Ehingen und Villingen) gelang es, die Aufhebung zu verhindern, obwohl die meisten Klöster sich auf einen starken Rückhalt in ihren Gemeinden hätten berufen können. Allerdings mangelte es häufig an der vehementen Unterstützung von Seiten der Bischöfe, die sich stärker für männliche Klöster einsetzten (124).

Das siebte Kapitel des Buches befasst sich mit der Situation der „Klostergemeinschaften am Vorabend ihrer Aufhebung“ [7]. Dieses ausgesprochen interessante Kapitel ist unverständlicherweise als Exkurs deklariert, obwohl es m. E. zum Kernbereich der Studie gehört. Geschildert werden die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Klosterfrauen, die ihren Lebensunterhalt durch Arbeit und Almosen sicherstellen mussten und die sich aus diesem Grund sowohl gegen strenge Klausurvorschriften wie auch gegen die Verpflichtung zur institutionellen Wohltätigkeit oder zu Bildungsaufgaben wehrten. Die Autorin führt außerdem zahlreiche Argumente gegen die von aufgeklärten Kreisen oft behaupteten Krisen- und Verfallserscheinungen der Klöster an: ihre rege Bautätigkeit, die demographische Zusammensetzung der Klosterfrauen, deren vor der Auflösung und vor dem Verbot der Aufnahme von Novizinnen leicht gestiegene Zahl, schließlich deren Mobilität. Ute Ströbele kommt zu dem Schluss, dass sich die „Konvente als durchaus vitale und lebensfähige Einrichtungen“ darstellten, die für die Frauen eine „konkrete Alternative zum gängigen Heiratsmodell“ (177) und einen „idealen Rückzugsraum für unverheiratete Frauen“ bedeuteten.

Im umfangreichsten letzten Kapitel werden schließlich die „Nachklösterlichen Existenzen“ [8] der ehemaligen Klosterfrauen untersucht. Im Gegensatz zur Säkularisation nach 1803 seien durch Joseph II. die Klöster „nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in ‚personeller‘ Hinsicht säkularisiert“ (179) worden. Die Frauen hatten ihre Klöster zu verlassen und verloren damit sowohl ihren persönlichen wie den kollektiven Besitz. Pensionszahlungen mit zahlreichen Beschränkungen kompensierten diese Verluste nur unzureichend. Zudem

wurden sie von der Kirche in der Regel zur Einhaltung der Gelübde verpflichtet. Diese und weitere von Ströbele geschilderte Restriktionen setzten den Handlungsoptionen der Frauen Grenzen. Sie mussten sich im „Spannungsverhältnis der beiden konkurrierenden Machtssysteme Kirche – Staat“ (199) behaupten. Trotz dieses engen Rahmens entwickelten einige Frauen einen „erstaunlichen Aktionsradius“ (281). So wählten zwar fast 70% der untersuchten 277 Klosterfrauen ein Leben „in der Welt“ und nur ein gutes Viertel trat einer anderen Frauengemeinschaft bei. Die Terziarinnen glaubten den Anforderungen anderer Institute nicht gewachsen zu sein. Die Ergebnisse des intensiven Quellenstudiums hinterlegt die Autorin im Anhang des Buches mit detaillierten Tabellen zu den biographischen Daten der Klosterfrauen aus den 15 untersuchten Klöstern.

Ute Ströbele weist überzeugend nach, dass der Staat keineswegs eine durchgängig stringente Klosterpolitik verfolgte. So herrschten unklare Vorstellungen von der nachklösterlichen Existenz der Frauen: Die Frauen wurden in tätige religiöse Gemeinschaften gedrängt, obwohl man eigentlich von der Vorstellung einer „vollständigen Integration in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozess“ der Frauen ausgegangen war. Diese aber sei – so Ströbele – am „hartnäckigen kirchlichen Widerstand“ gescheitert. Aber reicht das als Erklärung aus, zumal in Zeiten, in denen von „bürgerlicher Gleichstellung“ (279) für Frauen nicht die Rede sein konnte? Gerade die Kombination von religiöser Lebensweise und säkularer Berufstätigkeit sollte im 19. Jahrhundert zu einer akzeptablen Alternative zum Leben „in der Welt“ werden. Einen Weg, den Frauen auch schon im 16. und 17. Jahrhundert gingen, wie die einschlägige Studie von Anne Conrad unter dem gleichnamigen Titel belegt. (Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991.)

Die Lesbarkeit der Studie wäre durch mehr Stringenz erhöht worden. Irritierend sind die verwirrenden Aufzählungen von Ortsnamen angesichts der ohnehin komplizierten geographischen und politischen Lage der Vorlande (17, 81) oder prätentiose Formulierungen („brutalen Aufhebungssituation“, 88 oder „Schlagkraft der Sachargumente“, 97). Die manchmal saloppe Sprachwahl („gruppendynamische Prozesse“ in Konventen, 210) mag noch eine Geschmacksfrage sein, aber es ist doch sehr gewagt, die Auswertung historischer Quellen ohne Umschweife als Diskursanalyse (201, 280, 289) zu bezeichnen. Auch die Gliederung überzeugt nicht in jedem Punkt: Die Relevanz der Fallstudie für die gesamte

Untersuchung wird nur unzureichend erläutert. Den sich anschließenden drei Kapiteln hätte eine Straffung und klarere Strukturierung sicherlich gut getan. Die Lebensweise der Klosterfrauen vor und nach der Auflösung wäre so stärker ins Blickfeld gerückt. Sieht man

von diesen Einwänden ab, arbeitet Ute Ströbele eindrucksvoll heraus, dass das spezifische Klosterleben der Terziarinnen von den Frauen selbst gewählt worden war und sich nicht nach Belieben weltlicher Herrscher verändern ließ.

Berlin

Relinde Meiwes

Neuzeit

Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München (C.H. Beck) 2005, 466 S., Ln., 3-406-53526-7.

Der Bochumer Historiker Lucian Hölscher will „der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung einen Gegenentwurf an die Seite ... stellen“ (11), indem er die Geschichte des Protestantismus aus der Perspektive der Frömmigkeit nachzeichnet. Nicht die kirchliche Institutionengeschichte und die Religionspolitik sollen das Bild bestimmen, sondern das sich wandelnde „Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt“ (11) – so H.s Definition von „Frömmigkeit“. Mit Recht weist er nachdrücklich darauf hin, dass dieser Begriff ebenso wie der des „Religiösen“ selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegt; er zeigt im Verlauf der Darstellung eindrucklich wie der Wandel des Begriffs und der Wandel der Phänomene korrelieren. Daraus ergibt sich ein plausibler pragmatischer Zugang zu den Erscheinungsformen von Frömmigkeit, der auch säkulare und feindselige Weltdeutungen einbezieht, die als „Teil einer christlichen Kultur“ (15) erscheinen. Wie sich die Begriffe „christliche Kultur“ und „protestantische Frömmigkeit“ zueinander verhalten, bleibt freilich unklar. Der Protestantismusbegriff wird von H. nicht näher erläutert; als „protestantisch“ erscheint damit im Grunde alles, was nicht katholisch ist und irgendwie zur christlichen Kultur gehört. Die Frage, ob der fraglos weite und offene Begriff des Protestantischen nicht doch gewisse normative und profilierende Elemente enthält, drängt sich so schon bei der Lektüre der Einleitung auf und wird durch die folgende Darstellung weiter verstärkt.

Die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit will „die Innenperspektive vergangener Welterfahrung“ ausleuchten (12), ja „die Innenausstattung der Seele“ nachvollziehbar „rekonstruieren“ (13). Diesem Ziel dient die Gliederung in vier epochale Einheiten nach

dem Kriterium der „zu einer Zeit dominierenden Zukunftsvorstellungen“ (15). So behandelt H. die Zeit von Reformation und ungebrochener Konfessionalität (1520–1680) als „Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt“ (17–87), den folgenden Zeitraum (1680–1800) als „Zeitalter der Aufklärung“ (89–174) und widmet schließlich über die Hälfte seiner Darstellung dem „langen“ 19. Jahrhundert (1800–1914) unter der Überschrift „Das Zeitalter der Kirche“ (175–400), abgeschlossen mit einem „Ausblick: Die religiöse Lage zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (401–407). Den nicht mehr in die Darstellung einbezogenen vierten Zeitraum sieht H. durch „die Wahrnehmung einer fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft“ bestimmt (16). H.s Epochengliederung besticht durch ihre Fokussierung auf die Zukunftsperspektiven, die es ermöglicht, die Vielfalt religiöser Phänomene einem Leitkriterium von Frömmigkeit zuzuordnen und so die vielen von H. referierten Facetten religiösen Lebens und Denkens tatsächlich als Ausdrucksformen eines geschichtlich prägenden Bewusstseins zu verstehen erlaubt. Wie jede Epocheneinteilung hat auch diese ihre Grenzen; ich nenne drei Anfragen: 1. H.s Gliederung macht den Pietismus als bedeutendste nachreformatorische Frömmigkeitsbewegung im Protestantismus faktisch unkenntlich; eine zusammenhängende Würdigung dieser Bewegung sucht man vergeblich (unbeschadet der erhellenden Bemerkungen zum pietistischen Frömmigkeitsverständnis im Aufklärungskapitel, 125 ff.). Statt dessen werden pietistische Akzente einerseits im Zusammenhang vorausgeklärter Frömmigkeit vergegenwärtigt (z. B. 70 ff. 77), andererseits steht Speners „Aussicht besserer Zeiten“ am Beginn des „Zeitalters der Aufklärung“ (91) – übrigens ohne dass H. die Gelegenheit wahrnehme, genauer auf die Verbindung von christlicher Eschatologie und moderner Zukunftserwartung, also auf die Transformierung chiliastischer Motive, einzugehen. 2. Die Bezeichnung des dritten Zeitraums als „Zeitalter der Kirche“ lenkt als provokante Formulierung die Aufmerksam-

keit auf die Neuartigkeit von Konzepten der „Kirchlichkeit“ des Protestantismus. Die parallelen, von H. gezielt in den Blick genommenen Säkularisierungsprozesse lassen sich mit dieser Überschrift kaum sinnvoll der Geschichte christlicher Frömmigkeit zuordnen. Das Gemeinsame und Neue kirchlicher, kulturprotestantischer und säkular-religiöser Tendenzen im 19. Jahrhundert liegt m.E. am ehesten darin, das Christentum bzw. dessen eigentlichen Sinn als Gestaltungsaufgabe zu begreifen – ein Indiz dafür ist z. B. die Bildung des Begriffs der „Reich-Gottes-Arbeit“ und die Konjunktur der zugehörigen Metaphorik. 3. Ob das Jahr 1914 wirklich eine brauchbare Zäsur unter dem Gesichtspunkt von Zukunftsperspektiven im Umkreis des Protestantismus darstellt, erscheint mir zweifelhaft. Zwar wird der kirchliche und kulturelle Gestaltungswille im Protestantismus durch das Erleben des Ersten Weltkriegs erschüttert; die Nachhaltigkeit dieser Erschütterung dürfte von den Zeitgenossen aber doch wohl überschätzt worden sein. In jedem Fall bestimmt das Konzept der Kirchlichkeit des Protestantismus sowohl unter volkkirchlichen Vorzeichen („Das Jahrhundert der Kirche“) als auch in Gestalt der Bekennenden Kirche vor und nach 1945 die protestantische Frömmigkeit in erheblichem Maße. – Diese Anfragen markieren auch eine gewisse Skepsis, ob es wirklich gelingt, mit dem Leitkriterium „Zukunft“ allen Erscheinungsformen von „Frömmigkeit“ gerecht zu werden.

In den drei großen Kapiteln gelingt es H. immer wieder, die bekannten Grundzüge protestantischer Christentumsgeschichte zu vergegenwärtigen und in sie eine Fülle von detaillierten Einzelinformationen einzuzeichnen. Das macht die Lektüre des Buches anregend, erhellend und belehrend. In allen drei Epochen setzt H. bei den kirchlichen Strukturveränderungen ein und betrachtet von da aus verschiedene Aspekte von Frömmigkeit. Die reformatorische und frühneuzeitliche Religiosität erschließt H. von der Gemeindeerfahrung aus, im Kern von der Erneuerung des Gottesdienstes. Trotz mancher Ungenauigkeiten (z. B. hat sich die reformatorische Gottesdienstpraxis keineswegs „auf den sonntäglichen Hauptgottesdienst“ beschränkt [38] und ist das Abendmahl natürlich nicht als „einziges“ Sakrament von der Reformation beibehalten worden [57]) und theologischer Unklarheiten (insbesondere trifft H. nicht den Kern der innerreformatorischen Abendmahlskontroverse [s. 36, 58]) entsteht unter Stichworten wie Schriftorientierung, Beichte und Seelsorge, Hausgemeinde, religiöse Erziehung, Kirchenzucht, Atheismus und Aberglaube ein eindruckliches Bild christlichen Glaubens und

Lebens, das dort noch an Strahlkraft gewinnt, wo H. sich – eher ausnahmsweise – auf die Ebene der Frömmigkeitsinhalte begibt (insbesondere 64ff. zu den Kirchenliedern). Unklarlich bleibt, dass H. zwar dem akademischen Atheismus Aufmerksamkeit schenkt (85ff.), die Dissidenten des Protestantismus, Täufer und Spiritualisten, aber nicht einmal erwähnt. Kurioserweise tauchen die Mennoniten als Freikirche im Abschnitt „Religiöse Entzweiung“ des Kapitels über das 19. Jahrhundert auf (352f.), in dem beiläufig auch der Name Jakob Böhmes fällt (345). Wer in der neueren Zeit Sozialisten, Wagnerianer und Vegetarier unter protestantischer Frömmigkeit subsumiert, sollte im 16. und 17. Jh. Thomas Müntzer und Balthasar Hubmaier, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck und Valentin Weigel, Jakob Böhme, Quirinus Kuhlmann und Christian Knorr von Rosenroth – um nur einige Namen zu nennen – als profilierte Vertreter protestantischer Frömmigkeit würdigen. Dann würde auch deutlich, dass die Differenzierung des Protestantischen schon vor dem 19. Jahrhundert stärker ist, als es bei H. den Anschein hat.

Für den Aufklärungszeitraum widmet H. sich dem Strukturwandel unter anderem im Blick auf den Rückgang des kirchlichen Teilnahmeverhaltens, auf Liturgiereformen und die Neubestimmung der Predigt wie der Gesangbücher (die auch hier wieder Ansatzpunkt für die Darstellung von Frömmigkeitsinhalten sind [118ff.]). Prägnant entwickelt H. die Neubestimmung des Frömmigkeitsbegriffs in der Auseinandersetzung von Pietismus und Aufklärung (125ff.) als einer ersten „Gruppenbildung, die sich nicht auf unterschiedliche Dogmen und Institutionen gründete, sondern allein auf das Kriterium der Glaubwürdigkeit des jeweiligen Frömmigkeitsanspruchs.“ (128) Dass Schleiermacher mit seinen „Reden“ das Ende dieser Wandlungen markiert (136), ist richtig gesehen; dass er eine „Gleichsetzung von Theologie mit Religion und Frömmigkeit“ propagiert habe (137), stellt ein Missverständnis dar: Religion und Frömmigkeit sind Gegenstand, Ausgangspunkt der Theologie, aber diese ist gerade nicht mit ihnen identisch. Das Referat der religiösen Vorstellungswelt (143ff.) gewinnt dort an Farbe, wo lebensgeschichtliche Grundfragen zum Vorschein kommen – im Blick auf Tod und Unsterblichkeit (150ff.; vgl. 120ff. zum Begräbnis). Wieder geht H.s Blick erstaunlicherweise an protestantischen Sondergruppen vorüber, allen voran an der Herrnhuter Brüdergemeine, deren eigenständige Frömmigkeitspraxis und -theorie in einer Geschichte der protestantischen Frömmigkeit nicht fehlen dürften – zumal angesichts ihrer Ausstrahlung auf den kirchlichen Protestan-

tismus wie auf die christliche Kultur. Zinzen-dorf erscheint erst im dritten Kapitel als Vorläufer der Erweckungsbewegung (347) und die Herrnhuter Losungen werden ein passant in anderem Zusammenhang erwähnt (382), obwohl doch gerade sie als das neuzeitliche protestantische Andachtsbuch schlechthin Anlass böten, den Wandlungen der Bibelfrömmigkeit im Protestantismus nachzugehen.

Für den dritten Zeitraum konstatiert H. einen grundlegenden, durch die Französische Revolution ausgelösten Mentalitätswandel zu einer pessimistisch grundierten Sicht der Situation des Christentums, die einerseits Zukunftsängste freisetzt, andererseits den „Kampf gegen Irreligiosität und Anarchie“ (177) zur Frömmigkeitsperspektive erhebt. Hinsichtlich der Wandlungen im kirchlichen Leben (181–207) fällt helles Licht auf die Folgen der Urbanisierung (194ff.) und den Wandel der Lebensriten (201ff.), wobei die „Durchsetzung der kirchlichen Beerdigungs-„sitte“, die dem im übrigen zu konstatierenden „Entkirchlichungstrend“ entgegenläuft (204), besonders hervorgehoben zu werden verdient. Was H. anschließend über den Bekenntnisstand (208–238) und den Neubau der Kirchenverfassungen (239–280) ausführt, informiert über Voraussetzungen und Hintergründe von Frömmigkeit, dringt aber kaum zu den Phänomenen gelebter Frömmigkeit vor. Leider schenkt H. hier – anders als in den vorangegangenen Kapiteln – dem Kirchenlied bzw. der religiösen Dichtung keine nähere Aufmerksamkeit, wodurch die in den Kirchen bzw. christlichen Gemeinschaftsbildungen gepflegten Frömmigkeitsinhalte aus dem Blick geraten. Einen eigenen Abschnitt widmet H. der religiösen Sozialisation (281–314), die er anhand autobiographischer Literatur erschließt. Das macht die Darstellung anschaulich, bleibt freilich schichtengebunden und tendiert zur Anekdote (z. B. 292f.). Unter der Überschrift „Religiöse Kontroversen“ (315–329) behandelt H. die Debatten um die Personalität Gottes, um Gebet und Wunder sowie um Tod und Jenseits. Dabei bewegt er sich auf der Ebene der theologischen Diskussion (der Abschnitt beginnt mit den Worten „Theologische Kontroversen“, ohne dass die Verschiebung gegenüber der Überschrift erläutert würde) – wie diese die Frömmigkeit beeinflusste, bleibt undeutlich. Der letzte Abschnitt des Kapitels ist der „religiösen Entzweiung“ gewidmet (330–400), im Grunde der Auflösung protestantischer Frömmigkeit in eine diffuse „Vielzahl weltanschaulicher Gruppen und Bewegungen“ (330). Diesem Vorgang ordnet H. so unterschiedliche Erscheinungen zu wie die territoriale Konfessionsmischung, die Frei-

maurer, die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, die Freikirchen, die Freigeister, den Sozialismus, die Bildungsreligionen, die Lebensreformbewegungen und die Anthroposophie. Das so entstehende Bild ist bunt; was im einzelnen ausgewählt wird, erscheint aber auch eher zufällig. Die Beziehung mancher der genannten Bewegungen zu „protestantischer Frömmigkeit“ müsste deutlicher geklärt werden. Unklar bleibt, warum die völkisch-antisemitische Bewegung hier nicht erscheint oder warum ein so bedeutender Frömmigkeitsaufbruch wie der der Pfingstbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts unerwähnt bleibt. Am Ende des Kapitels fragt man sich überdies irritiert, wieso nur im 19. Jahrhundert Bezüge zu Kunst, Musik und schöner Literatur hergestellt werden. Von der Kirchenmusik als der größten frommen Kulturleistung des Protestantismus schweigt H. (Bach kommt nur ein passant bei der Behandlung der Wagner-Verehrung vor!, 386) ebenso wie von Malerei und Kirchenbau, die doch allemal als frömmigkeitsgeschichtliche Quellen ersten Ranges anzusehen sind.

Ungeachtet aller kritischen Anmerkungen erweitert H.s. durch Register (450–466) vorzüglich erschlossene Darstellung die historische Wahrnehmung, regt zum Weiterdenken an und gibt überdies hilfreiche Literaturangaben (421–449). Sie trägt Aspekte des Wandels christlicher Frömmigkeit im Umkreis des Protestantismus zusammen und erschließt sie im Blick auf die ihnen innewohnenden Perspektiven. Den Anspruch einer Geschichte der „Innenperspektive vergangener Welterfahrung“ (12) löst H. freilich nicht ein. Die von ihm eingangs zurückgewiesene Skepsis gegenüber der historiographischen Möglichkeit eines solchen Unternehmens (s. 12f.) wird durch das Buch vielmehr bestärkt: Auch für H. führt kein Weg von der Außenperspektive der Quellen in die „Innenausstattung der Seele“. Das sei nur an einem Beispiel illustriert, dem sich andere zur Seite stellen ließen: H. widmet sich im ersten Kapitel unter der Überschrift „Beichte und Seelsorge“ (67ff.) eingehend der reformatorischen und nachreformatorischen seelsorglichen Literatur und berücksichtigt damit einen frömmigkeitsgeschichtlich außerordentlich wichtigen Quellenkomplex. Das Referat dieser Texte erschließt freilich nicht die frommen Gefühle, Gedanken und Handlungen der durch sie Bekehrten. H. stellt nicht einmal die Frage, welche Veränderungen im frommen Bewusstsein z. B. durch den Wegfall der Pflichtbeichte, durch die reformatorische Sünden- und Gnadenlehre oder durch das den Rezipienten in diesem Kontext vermittelte Christusbild entstanden sein mögen. Solche Fragen wenigstens zu stellen, hieße doch wohl,

bis zu den Grenzen einer historischen Erschließung der frommen Innenperspektive vorzudringen. H. macht durchweg bereits vorher halt, weil er die historische-theologische Perspektive ausschaltet und darauf verzichtet, Leitbegriffe protestantischer Frömmigkeit – z. B. Glaube, Sünde, Freiheit, Wort Gottes – in ihrem Wandel zu verfolgen. In dieser Hinsicht ist die Aufgabe einer Geschichte der protestantischen Frömmigkeit mit dem Werk von H. nicht erledigt.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Gailus, Manfred, Hartmut Lehmann (Hrg.): Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 214), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 472 S., 3-525-35866-0.

Dieser Sammelband ist aus einer Tagung des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte hervorgegangen, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, „Kontinuitäten und Diskontinuitäten im nationalen Denken deutscher Protestanten in den hundert Jahren zwischen der Reichsgründung und dem Beginn der drastischen Säkularisierung aller Lebensverhältnisse im Nachkriegsdeutschland“ (S. 7) herauszuarbeiten.

Sehr weit sind die Tagungsorganisatoren und Herausgeber dabei nicht gekommen. Gewiss: Frank Becker bietet einleitend, von einem konstruktivistischen Ansatz ausgehend, einen überzeugenden Überblick über die Entwicklung der Hauptlinie des Verhältnisses von Nationalismus und christlicher Religion im deutschen Protestantismus von der Reichsgründung bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung. Im Vordergrund stand danach zunächst der liberale Protestantismus, der die Schaffung eines vorwiegend evangelischen Nationalstaats als Sieg über päpstliche Restaurationsambitionen und moralische Dekadenz begriff. Wachsende Säkularisierungsängste und ein neuartiger Kampfgeist führten dann zur Dominanz eines konservativen Protestantismus, der sich mit den herrschenden Werten des wilhelminischen Reiches vollständig identifizierte. Entsprechend radikal fiel der Einsatz für den Sieg im Ersten Weltkrieg aus, entsprechend groß der Schock der Niederlage und die Begeisterung für die Überwindung der verhassten Republik 1933. Frank-Michael Kuhlemann fügt präzisierend hinzu, dass vor allem der Kriegsschuldparagraph des Versailler Vertrages traumatisierend wirkte und bis dahin vorhandene Ansätze zur Aussöhnung mit der republikanischen Wirklich-

keit verschüttete. Für die Zeit nach 1945 verweist er auf veränderte Kontexterfahrungen, vor allem positive Erfahrungen mit den Alliierten und der Ökumene, die eine allmähliche Überwindung des Traumas begünstigten.

Weitere Präzisierungen und Erklärungen von Kontinuitäten und Diskontinuitäten sucht man jedoch vergebens. Die meisten der insgesamt 16 Beiträge thematisierten einzelne Aspekte des Verhältnisses von Nationalismus und Protestantismus in Deutschland, ohne sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Günter Brakelmann führt einmal mehr erschreckende Beispiele für militante Kriegspredigten 1870/71 und 1914–18 vor, freilich ohne sie theologiegeschichtlich einzuordnen. Thomas Kaufmann betont in einer detaillierten Vergleichsstudie der Harnacks und der Seeberts, dass man von einem nationalprotestantischen Ausgangspunkt (der Begriff wird nicht weiter erläutert) sowohl zu vernunftrepublikanischen Positionen wie Adolf von Harnack gelangen konnte als auch zur vollständigen Identifizierung mit der NS-Ideologie wie Reinhold Seeberg. Manfred Gailus weist auf den „massenhaften Vorgang einer protestantischen Selbsttransformation“ im Zuge des nationalsozialistischen Aufbruchs 1933/34 hin und unterstreicht die „Vielfalt synkretistischer Religiositäten, die Christliches und Deutschgläubiges in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen miteinander verbanden“ (S. 254). Mehrere Beiträge thematisieren die Grenzen des Widerstands der Bekennenden Kirche, die der nationalprotestantischen Tradition geschuldet waren, und beklagen das nahezu völlige Fehlen eines Eintretens für die verfolgten Juden.

Schließlich verweist Clemens Vollnhals in einem quellengesättigten Beitrag auf die Beharrungskraft der nationalkonservativen Orientierung im deutschen Protestantismus auch nach dem Zusammenbruch von 1945. Die verbreitete Abwehr der halbherzigen Stuttgarter Schuldklärung, überzogene Kritik an den Maßnahmen der Besatzungsmächte, eine regelrechte Kampagne gegen die Entnazifizierung und fehlende Parteinahme in der Auseinandersetzung zwischen westlicher Demokratie und kommunistischer Diktatur sind für ihn Indizien für „das nahezu ungebrochene Fortleben nationalprotestantischer Traditionen und einer im politischen Sinne deutsch-national geprägten Mentalität“ (S. 428). Detlef Pollack will demgegenüber in individuellen Schuldeingeständnissen und angesichts der politischen Praxis der Alliierten wachsender Unterstützung für den Nationalsozialismus Belege für einen Bruch mit der nationalprotestantischen Vergangenheit sehen. Das ist wenig überzeugend; allerdings machen

Pollacks Einlassungen in Verbindung mit Kuhlmanns Hinweisen auf veränderte Kontexterfahrungen und die Kritik der jungen Bruderschaften die Notwendigkeit deutlich, den Ablösungsprozess vom deutschnationalen Weltbild genauer zu untersuchen.

Eine Bilanz der Beiträge fehlt, ebenso eine Systematisierung der verschiedenen Ausprägungen nationalprotestantischer Synthesen. Sie pauschal als verfehlt zu deklarieren, wie es das von den Herausgebern gebrauchte Bild einer „babylonischen Gefangenschaft“ des Protestantismus durch den Nationalismus nahe legt (S.9), kann die notwendige und weiterhin ausstehende Differenzierung nicht ersetzen.

Essen

Wilfried Loth

Kohler, Oliver: Zwischen christlicher Zionssehn-sucht und kaiserlicher Politik. Die Entstehung von Kirche und Kloster Dormitio Beatae Mariae Virginis in Jerusalem. St. Ottilien, EOS-Verlag, o.J. [2005], XXI, 637 S., Geb., 3-8306-7181-4.

Kurz vor der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Jerusalem gehört zum Osmanischen Reich. In der wirtschaftlich weit abgeschlagenen Region manifestieren sich auf religiösem Gebiet Machtansprüche europäischer Nationen, die um eine symbolisch wichtige Vorherrschaft ringen. Frankreich beansprucht dabei, die Schutzmacht der Katholiken im Heiligen Land zu sein.

In Deutschland wiederum konsolidieren sich die Katholiken nach dem Ende des Kulturkampfes. Neugegründete Vereine finden rasch Zulauf – darunter auch zwei Vereine, die sich um deutschen katholischen Einfluss im Heiligen Land bemühen. Der aus beiden hervorgehende „Deutsche Verein vom Heiligen Lande“ strebt den Erwerb des Abendmahlssaals in Jerusalem an, eine prestigeträchtige Stätte unter muslimischer Verwaltung, die sich über dem von Juden und Muslimen verehrten Davidsgrab befindet. Die Anstrengungen, diese heilige Stätte zu erwerben, scheitern. Als realistischeres Ziel wird nun die Errichtung eines deutschen Klosters in unmittelbarer Nachbarschaft auf dem Zion angestrebt, wo der Tradition nach Maria gestorben sein soll – hier werden später tatsächlich das Kloster und die Kirche „Dormitio Beatae Mariae Virginis“ stehen. Der Verein sucht bei der deutschen Regierung um Vermittlung beim Erwerb des Grundstücks nach und erhält diese auch. Zur Palästinareise des Kaisers im Jahre 1899 sind die Verhandlungen abgeschlossen und das Grundstück wird vom Kaiser für die deutschen

Katholiken in Besitz genommen – ein konfessioneller Ausgleich einige Stunden nach seiner Teilnahme an der Einweihung der protestantischen Erlöserkirche neben der Grabeskirche in der Jerusalemer Altstadt. Auf dem Gelände wird ein Kloster gebaut, in das deutsche Benediktinermönche einziehen und das auch zum Ziel von Pilgerfahrten wird. Oliver Kohler stellt diese Ereignisse anschaulich und ausführlich dar.

Er mutet seinen Lesern dabei allerdings einiges zu. Kenntnisse in muslimischem Bodenrecht setzt er genauso voraus wie Vertrautheit mit der osmanischen Verwaltung. Die minutiöse Beschreibung der Vorgänge, die zur Errichtung der Dormitio geführt haben, lässt die Ereignisse lebhaft vor Augen stehen und macht Lust auf mehr – aber mit diesem Wunsch wird der Leser oft allein zurückgelassen. Man hätte ja beispielsweise schon sehr gern gewusst, wie und warum es zur Fusion der deutschen katholischen Palästina-Vereine kam. Oder wie und vor allem warum aus der vom Kaiser zurückhaltend zugesagten politischen Vermittlung beim Erwerb des Grundstücks durch den „Deutschen Verein vom Heiligen Lande“ eine Schenkung wurde. Oder auch, warum der Vereinsvorstand von der Entwicklung der Ereignisse während der Kaiserreise offenbar so überrascht wurde, dass er Mühe hatte, noch rechtzeitig geeignete Repräsentanten zur Grundstücksübergabe zu entsenden. Und dann wüsste man auch gerne, warum ein Mitglied des in Deutschland verbotenen Lazaristenordens zunächst als ein solcher Repräsentant aus der Auswahl ausgeschlossen und schließlich doch entsandt – und vom Kaiser trotz seiner Ordensmitgliedschaft als solcher akzeptiert wird.

Statt dessen ist man entweder gezwungen zurückzublättern, um Informationen im Nachgang zusammenzubringen, oder man bekommt das gleiche Zitat gleich mehrfach in unterschiedlichen Kontexten präsentiert – leider ohne dass diese Kontexte wiederum im Zusammenhang ausgedeutet würden, eine Folge der mitunter sehr kleinteiligen Gliederung. Die Zitate werden auch nicht immer in erschöpfender Weise ausgedeutet: Man liest von der Enttäuschung des Kaisers angesichts der konfessionellen Spaltung der Christen, die er in Jerusalem erlebt, vom Ablauf der religiös-symbolischen Akte, an denen er teilnimmt, von den Tätigkeiten des Vereins nach der Kaiserreise. Und man hätte sich doch eine tiefergehende Analyse der Abläufe gewünscht, eine ausführlichere Einordnung in die gesellschaftlichen und religiösen Zusammenhänge, eine weiter über den Zitertext hinausgehende Auswertung der darin transportierten Über-

zeugungen und Hoffnungen, Weltbilder und Zukunftsvisionen.

Mit den Ausführungen zur Ortstradition reißt der Autor manches davon an – leider erst am Schluss des Buches. So können diese Ausführungen kaum die Kraft entfalten, die Bedeutung des zuvor Dargestellten für die handelnden Personen angemessen ins Wort zu bringen. Das ist ausgesprochen schade, denn der Autor hat mit der Auffindung, Zusammenstellung und Veröffentlichung der Quellen und der im Anhang abgedruckten Pläne und Bilder gute Arbeit geleistet. Dem Buch sind Leser zu wünschen, deren Vorbildung es ihnen erlaubt, die Brücke zum ideologischen Überbau, zur Bedeutung der symbolischen Handlungsebene und zum gesamtgesellschaftlichen Kontext selbst zu schlagen. Und die sowohl über die uneinheitliche Transkribierung arabischer Namen als auch über den aus diesem Grunde unvollständigen Index hinwegsehen. Mit der Darstellung von Abläufen, die trotz des vergleichsweise geringen zeitlichen Abstands sehr fern anmuten, bietet das vorliegende Buch jedenfalls detaillierte Beschreibungen, die für Kenner der Materie durchaus interessant sein können.

Baden (Schweiz)

Annette Jantzen

Bauer, Gisa: Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950). Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 17, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 417 S., Geb., 3–374–02385–1.

Protestantische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, historische Bürgertumsforschung und Frauengeschichte – die Autorin Gisa Bauer (B.) diagnostiziert dort, wo die Enden dieser drei Forschungsfelder zusammenlaufen, ein Forschungsdefizit. Biographische Annäherung soll zu einer übergreifenden Perspektive verhelfen. Speziell durch mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen erhofft B., über den Einzelfall der porträtierten Agnes von Zahn-Harnack (AZH) hinaus verallgemeinerbare Aussagen über den Zusammenhang von liberaler Theologie, „kulturprotestantischer Frömmigkeit“ und politischem Engagement im Sinne einer weltzugewandten praxis pietatis machen zu können (21). Auf der Basis umfangreichen, aufwendig recherchierten biographischen Materials rekonstruiert B. den Lebensgang der Tochter Adolf von Harnacks, die gleichzeitig Pioniergestalt und Epigonin war: 1926 Mitbegründerin und Erste Vorsitzende des Deutschen Akademikerinnenbundes, wurde AZH nach vielfältigem frauenpoliti-

ischem Engagement – etwa als Delegierte in internationalen Komitees des Völkerbundes – 1931 zur Ersten Vorsitzenden des Bundes deutscher Frauenvereine (BDF) gewählt; sie war eine prägende Gründergestalt der ‚ersten‘, bürgerlichen Frauenbewegung. Gleichzeitig repräsentiert AZH ein Milieu im Niedergang: Nach Biographie und Lebenswerk bleibt sie dem Kulturprotestantismus der Jahrhundertwende verhaftet, der in den 1920er Jahren, zum Zeitpunkt der größten öffentlichen Wirksamkeit von AZH, bereits theologisch marginalisiert und organisatorisch zersplittert war (353). Die Leistung der B.schen Arbeit besteht darin, das Dilemma zwischen gleichzeitigen und innerlich zusammengehörigen Orientierungen und ungleichzeitiger gesellschaftlicher Resonanz aufzuzeigen. B. findet eine Erklärung: Frauen blieben offensichtlich länger liberalen Leitbildern verhaftet (357), da in ihrer Mentalität eine Aufstiegsgeschichte – die der vollständigen weiblichen Integration ins Gesellschaftsleben – eher noch voraus lag. Die Krise des liberalen Protestantismus blendeten Frauen wohl leichter aus, darauf reagierende theologische Neuansätze ignorierten sie eher (182), zumal sie die „Minderschätzung von ethischem Handeln, Kultur, Geschichte und Bildung“ ablehnten, die sich im Programm der Dialektischen Theologen abzeichnete (228; 223 ff. wird sehr ausführlich die Auseinandersetzung mit Gogartens Schrift ‚Die Schuld der Kirche gegen die Welt‘ nachgezeichnet). Nach 1933 geriet der liberale Flügel der protestantischen Frauenbewegung auf diese Weise in einen „Zweifrontenkampf“ (228) – nun auch gegen den Nationalsozialismus und dessen Auswüchse v. a. in der Frauen- und Bildungspolitik.

Doch bereits viel früher zeichnete sich das „Scheitern des Lebenswerkes“ AZHs ab, das auf „Zusammenführung von Protestantismus und Frauenemanzipation“ zielte (351): B. zeigt, dass AZH und der liberalprotestantische Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung nach wie vor in kulturprotestantischer Manier die Frauenfrage als Teil der Sozialen Frage sahen. Die ideellen Ziele ihrer Frauenarbeit – Hebung der ‚Sittlichkeit‘ und Ausbildung zu freier Individualität (65 f.) – verloren angesichts einer sich rapide verändernden sozialen Wirklichkeit und gewandelter Lebenseinstellungen der jüngeren Generation an Attraktivität und Akzeptabilität (vgl. auch 145). Einleuchtend beschreibt B., wie demgegenüber in der Gesamtentwicklung Frauen- und soziale Frage spätestens seit 1918 auseinandergeringen. Sie vermutet, dass für christlich-liberale Frauenrechtlerinnen infolge dieser Trennung und durch den Bedeutungsrückgang des Kulturprotestantismus ein „Leerlauf“ entstand, „der

mit Rückbezügen auf Vorstellungen der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts notdürftig überbrückt wurde“ (57). Wie sehr bürgerlichen Funktionärinnen vom Schlege der früh im Evangelisch-sozialen Kongress sozialisierten AZH die Frauenorganisationen als eine selbstverständliche, erfolgreiche Fortsetzung des bereits in einer schweren Krise befindlichen liberalen Verbandprotestantismus erscheinen mussten, hätte B. klarer herausarbeiten können. Adolf von Harnacks Stellung zur Frauenbewegung und die Bereitwilligkeit, mit der er sich den Ansichten seiner Tochter in frauenpolitischen Fragen anschloss, finden Erwähnung (v.a. 85f.). Mehr Information hätte sich der Leser über AZHs enges Verhältnis zu Martin Rade (176), der vielleicht noch einflussreicheren Führungsgestalt im liberalprotestantischen Milieu, gewünscht.

Als Verbandsvorsitzende verantwortete AZH im Krisenjahr 1933 die freiwillige Selbstauflösung des BDF und seiner Teilorganisationen an entscheidender Stelle mit. Ausführlich beschreibt B. die insgesamt wohl kluge und sehr verantwortungsvolle Strategie AZHs hierbei (229ff.). Was folgte, war – von der öffentlichen Wirkung abgesehen, die AZH mit der großen Biographie des Vaters (295–307) erzielte – ein weitgehender Rückzug ins Private. AZHs literarisches Verstummen charakterisiert B. mit einer angreifbaren Formel als „Widerstand durch Verweigerung“ (356). Die nach dem Krieg erhobenen Antisemitismus-Vorwürfe gegen AZH hält B. für gegenstandslos. Sie kommt zu dem Fazit, AZH habe „gegenüber protestantischen Frauen jüdischer Abstammung keinerlei Ressentiments“ gezeigt und orthodoxe Jüdinnen zwar als kulturell fremd, doch in keiner Weise als minderwertig eingeschätzt (277). Anstatt die Stellung AZHs zu ihren jüdischen Zeitgenossen an mehreren vereinzelt Stellen zu beleuchten (221f.; 247f.; Forschungsgeschichte und gegenwärtige Diskussionslage werden 270–278 nachgereicht), hätte dem Thema allerdings ein prominenterer und klarer zu identifizierender Platz in der Darstellung eingeräumt werden müssen.

Überhaupt: Die Herausforderung jedes Biographen, die darin besteht, eine Schilderung des allgemeinen Lebensganges gekonnt mit der eingehenderen Behandlung spezieller Themen zu verbinden, scheint im vorliegenden Fall nicht immer überzeugend gelöst (die Biographien der Kinder AZHs etwa – 187ff. – sprengen schlicht den Rahmen der Darstellung). Zwar kein reines Lesevergnügen, bietet die Monographie doch in der Summe eine beachtenswerte neue Deutungsperspektive: Die spätestens seit 1968 verbreitete Kritik, die frühe bürgerliche Frauenbewegung habe ausschließlich ein ‚konservatives‘ Frauenbild

vertreten (40), muss angesichts des Beispiels AZHs erheblich differenziert werden: Nur ein Teilspektrum der führenden Funktionärinnen vertrat dezidiert konservative gesellschaftspolitische Ideen, daneben stand eine Reihe eindeutig liberal-demokratisch Positionierter wie AZH. Sie wirkte – u.a. als Mitglied und Kandidatin der DDP – an dem ideenpolitischen Versuch mit, die traditionelle bürgerliche, moderat-konservative Sicht zu erweitern, die der Frau einen Platz lediglich in der Sphäre der ‚Kultur‘ zuwies. Nach AZH ist auch die – zur Kultursphäre komplementär verstandene – ‚Demokratie‘, d. h.: das politische System, auf nachhaltiges Engagement der Frauen – der primären Trägerinnen des Bildungs- und Sittlichkeitsgedankens – angewiesen (141–152). B. zeigt insgesamt, wie ein von liberalprotestantischer Ethik motiviertes Handeln vorübergehend gesellschaftliche Prägekraft auch außerhalb des kirchlichen Kontexts entfalten konnte (178ff.).

Mainz

Johannes Wischmeyer

Nickel, Monika: Die Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift. Ein Standesorgan des bayerischen Klerus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 53). Passau 2004, 617 S., 3-932949-38-2.

Die Habilitationsschrift, bei Anton Landersdorfer in Passau entstanden, verdient insofern besondere Beachtung, als bislang nur wenige der im vergangenen Jahrhundert sehr zahlreichen katholischen Zeitschriften historisch bearbeitet und ausgewertet wurden. Die vorliegende Untersuchung widmet sich einem Standesorgan des bayerischen Klerus zwischen 1891 und 1920. Die Verfasserin verfolgt dabei das Ziel, die theologischen Paradigma und berufsspezifischen Denkschemata der Zeitschrift und ihrer Mitarbeiter herauszuarbeiten, sie in den konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen der damaligen Zeit zu verorten und sie zugleich als Mitursache ihrer zunehmenden Modifizierung zu verstehen. Gleichzeitig erschließt sie damit einen Großteil der insgesamt 3715 in der Theologisch-praktischen Monatsschrift (ThPM) erschienenen Artikel.

Der Anweg, den Monika Nickel wählt, ist lang. In drei Kapiteln stellt die Autorin ausführlich die kirchliche, staatliche und gesellschaftliche Entwicklung im 19. Jahrhundert, die Geschichte des katholischen Pressewesens und die katholische Zeitschriftenlandschaft ab 1848 dar. Freilich gelingt ihr so die Einordnung der Passauer Theologisch-praktischen Mo-

natschrift in einen komplexen, von politischen, mentalen und persönlichen Faktoren geprägten Entstehungskontext. Nach den Konflikten während des bayerischen Kulturkampfes setzte um 1890 eine Stabilisierung und Konsolidierung des Verhältnisses von Staat und Kirche ein. Im Klerus wurden dadurch zahlreiche Aktivitäten freigesetzt, die unter anderem auch zur Gründung der ThPM führten, zumal Passau nach dem abschwellenden Priestermangel der Kulturkampfzeit über die nötigen personellen Ressourcen verfügte. Herausgeberschaft, Redaktion und namhafte Autoren rekrutierten sich aus dem Umfeld von Lyzeum und Domkapitel; junge Geistliche konnten sich während ihres langen Wartens auf eine Pfarrei durch journalistische Tätigkeit für die ThPM Meriten sowie eine finanzielle Aufbesserung ihres Gehalts erwerben. Im Hintergrund der Gründung standen innerkatholische Kämpfe um die politische Ausrichtung der katholischen Publizistik, das Bedürfnis nach „Rückeroberung“ verlorenen Terrains und nach Vertretung der Standesinteressen des Klerus. Dass – nur wenig zeitlich versetzt – in Trier und Paderborn vergleichbare Zeitschriften entstanden (*Pastor Bonus* und *Der katholische Seelsorger*), zeigt, wie sehr hier ein breites Bedürfnis vorhanden war und nur auf einen entscheidenden Impuls wartete. Von wem dieser in Passau tatsächlich ausging, konnte nicht zweifelsfrei geklärt werden. Eine auf jeden Fall entschieden fördernde Rolle spielte der in Theologie, Pädagogik und Kirchenverwaltung erprobte Bischof Michael Rampf, der im Laufe seiner Amtszeit auch selbst mehr als 50 Rezensionen beisteuerte. Wesentlich wichtiger für das Unternehmen war jedoch der Dommelstadler Pfarrer und spätere Domkapitular und Generalvikar Ludwig Heinrich Krick; dieser war bis 1894 als Mitherausgeber und vermutlich während der ganzen Erscheinungszeit als Mitredakteur tätig. Eine öffentliche „Unterstützergemeinschaft“ von 76 bekannten Personen, vor allem Professoren und Privatdozenten der Universitäten München und Würzburg, Lyzealdozenten, Seminarregenten und Domkapitularen aller bayerischen Diözesen (mit Ausnahme Speyers) sollte dem Unternehmen nicht nur zu Verbreitung und Akzeptanz beim Klerus verhelfen, sondern den Klerus auch an dem „in der ganzen gebildeten Welt entbrannten Ringkampf um den Sieg des Geistes und um den Preis in der Wissenschaftlichkeit“ beteiligen. Programm und Ausrichtung der ThPM waren im Ganzen apologetisch geprägt und lagen auf der offiziellen kirchlichen Linie. Allerdings ließ der „Forumscharakter“ der Standeszeitschrift gegensätzliche Äußerungen und Stellungnahmen zu, wie etwa der Diskurs um die „Causa“

Herman Schells – der übrigens auch zur anfänglichen „Unterstützergemeinschaft“ der Zeitschrift gehörte – zeigt.

Die Zeitschrift umfasste folgende Rubriken: 1. „Wissenschaftliche Abhandlungen“; sie sollten der theologischen Fortbildung des Klerus dienen. 2. Besprechung pfarramtlicher, pastoraler und liturgischer Fragen; hier kam der Forumscharakter der Zeitschrift am deutlichsten zum Vorschein. 3. Erlasse und rechtliche Mitteilungen aus Verwaltung, Gerichten und römischen Kongregationen. 4. Rezensionen („Literarische Novitätenschau“), die häufig anonym erschienen. Ab 1896 wurden die ersten beiden Rubriken zusammengefasst („Wissenschaft und Seelsorge“) und umfangmäßig ausgebaut. Gleichzeitig erfolgte eine Verlagerung zur Praxis hin, womit vermutlich der Interessenslage des Leser- und Mitarbeiterstabes in größerem Maße Rechnung getragen wurde.

Die Gesamtentwicklung der Zeitschrift hing, wie Nickel zeigen kann, vor allem von den kirchenpolitischen Ereignissen ab und war insofern ein Spiegel der innerkirchlichen Entwicklung. Hatten für den ersten Jahrgang der Zeitschrift noch über 100 verschiedene Autoren Beiträge geliefert, so reduzierten sich Mitarbeiterzuwächse und Gesamtautorenzahl ab dem fünften Jahrgang immer drastischer. Da gleichzeitig die Zahl der Seelsorgegeistlichkeit unter den Autoren zunahm, sank das Niveau der Zeitschrift rasch auf Mittelmaß. Zwischen 1897 und 1901 war die Zahl derer, die pseudonym oder anonym publizierten, ausgesprochen hoch, was möglicherweise mit dem innerkirchlichen Klima und den beginnenden Wirren um den „Reformkatholizismus“ erklärt werden kann. Die Seelsorgegeistlichkeit zog sich auffallenderweise aus dem literarischen Sektor zurück, was von bischöflicher Seite begrüßt wurde. Zunehmend machte der ThPM die wachsende Konkurrenz durch andere katholische Zeitschriften und ein Generationswechsel innerhalb der Autorenschaft zu schaffen. Bei Autoren, Gesamtzahl der Artikel und Beziehen der Zeitschrift erfolgte 1903 ein jäher Einbruch, 1905 war die Talsohle erreicht. Auch wenn ab 1902 einige Artikel durchaus die reformkatholische Problematik berührten, hielt sich die Zeitschrift in „kirchlichen“ Bahnen; der „Gewerkschaftstreit“ oder der „Literaturstreit“ wurde, wenn überhaupt, nur am Rande aufgegriffen. Trotzdem hatte sich Bischof Rampf bereits 1892 und 1899 gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit der Zeitschrift gegen den Eichstätter Bischof Leonrod verwahren müssen; 1905 setzte man sich gegen Albert Maria Weiß OP zur Wehr, der die Zeitschrift als „Handlangerin des Reformkatholizismus“ bezeichnet hatte. Dass

man 1910 Pius X. ein Exemplar der Zeitschrift überreichen ließ und versicherte, „wie bisher so auch in Zukunft den heiligen katholischen Glauben und die Rechte unserer heiligen katholischen Kirche nach Kräften zu vertreten und zu verteidigen“, darf als Versuch gewertet werden, einen noch engeren Anschluss an die kirchlichen Vorgaben zu suchen. Der Zeitschrift selbst half dies wenig. Nach einer kurzen und eher verhaltenen Aufschwungphase setzte – freilich auch kriegsbedingt – 1914 das Sterben der Zeitschrift ein, bis sie 1920 eingestellt wurde. Wiederbelebungsversuche wurden offenbar keine unternommen.

Im zweiten, thematisch orientierten Teil ihrer Studie wertet Nickel die ThPM unter den Überschriften „Facetten priesterlicher Existenz“, „Seelsorge in einer sich wandelnden Gesellschaft“, „Predigt“, „Der Priester in Schule und Katechese“ sowie „Klerus und theologische Wissenschaft“ aus. Mit diesem Gliederungsschema beschränkt sie sich sachgerecht auf die traditionellen Themenbereiche einer priesterlichen Standeszeitschrift. Erst die Untergliederung zeigt jedoch, was sich hinter den Chiffren alles versteckt. Hier werden „übernatürliche Erscheinungen“ ebenso thematisiert wie „Krieg als Herausforderung für die Seelsorge“, das gespannte Verhältnis zwischen Pfarrern und Lehrern ebenso wie katechetische Methodendiskussionen, der Modernismustreit ebenso wie die kirchlich-theologische Auseinandersetzung mit Evolutionstheorie und Monismus. So weitet sich die Studie unversehens zu einem Panoptikum der an Umbrüchen reichen Kirchen-, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte zwischen 1890 und 1920.

Die Darstellung ist klar, übersichtlich und kenntnisreich. Die einzelnen Kapitel werden jeweils durch Zusammenfassungen abgeschlossen. Dem Rezensenten zu knapp ausgefallen ist das Resümee am Ende der Studie. Zu gerne würde man hier noch einmal kompakt Antworten auf die eingangs (S.3) gestellten Fragen lesen. Insbesondere hätte unter Einbeziehung der inhaltlichen Analyse der Zeitschrift nach den „inneren“ Gründen für das 1920 erfolgte Ende des Standesorgans und nach möglichen Rückschlüssen auf die Situation des Klerus gefragt werden können. Neben einem Personenregister bietet Nickel im Anhang ihrer inhaltsreichen Untersuchung zahlreiche Tabellen und Diagramme, in denen Artikel und Autoren nach Inhalt („wissenschaftlich“ – „praktisch“), Umfang, fachwissenschaftlicher Zuordnung und funktionspezifischer Gruppenzugehörigkeit aufgeschlüsselt werden (zur Grundlage vgl. S.5, Anm.23). Wer weiß, wie viel Mühen ein Sachregister bereitet, verzeiht das Fehlen eines

solchen; dem Band hätte man es jedoch gewünscht.

Würzburg

Dominik Burkard

Sévenet, Jacques: Les paroisses parisiennes devant la séparation des Églises et de l'État 1901-1908, préface de Valentine Zuber, Paris, Letouzey & Ané, 2005, 316 S., Kart., 2-7063-0233-X.

Diese historische Rekonstruktion des Lebens katholischer Gemeinden in Paris zu Beginn des 20. Jahrhunderts stützt sich auf eine reichhaltige und vielfältige Quellenbasis: Gemeindeakten, kirchliche Nachrichten, Bücher der Kirchenverwaltung, Zeitungen, Protokolle von öffentlichen Konferenzen, Polizeiberichte usw. Der rezensierte Band veröffentlicht die Ergebnisse einer religionswissenschaftlichen Dissertation. Der Autor, ein Pfarrer im Großraum Paris, beginnt mit einem Exposé zur Situation der katholischen Kirche in Paris am Vorabend der Trennungsgesetze. Zu dieser Kirche zählten 70 Gemeinden in der Stadt selbst und 78 Gemeinden im Banlieue, welche wiederum in drei Archidiakonate aufgeteilt waren. Der Klerus entstammte weitestgehend den ländlichen Regionen Frankreichs und hatte die Bevölkerung bei ihrer großen Landflucht in Richtung Hauptstadt begleitet. Unmittelbar vor Verabschiedung der Trennungsgesetze wurden die Kirchen nur teilweise vom Staat finanziert, aber dessen moralische und politische Vormundschaft wog schwer. Die Untersuchung der Haltungen des Klerus, insbesondere gegenüber dem ihn umgebenden Antiklerikalismus zeigt, dass die katholischen Kreise angesichts einer strukturellen Entchristianisierung gekennzeichneten Zeitlage weit davon entfernt waren, gegenüber der laizistischen Politik eine einmütige Haltung einzunehmen.

Danach stellt der Autor die katholischen Handlungsträger der Periode vor, beginnend mit Kardinal Richard, Erzbischof von Paris. Danach erstellt er Portraits einiger exemplarischer Priester und beschreibt „den Gemeindekalendar eines außergewöhnlichen Jahres“. Die Untersuchung dieses Jahresverlaufs zeigt, dass das Trennungsgesetz zwar in den Köpfen gegenwärtig, jedoch im Rahmen der dringlichsten Angelegenheiten der Gemeinden zweitrangig war. Von großer mentaler Bedeutung war die Furcht vor einem Schisma der französischen Kirche angesichts der zugsplitzten Konfliktlage.

In einem dritten Kapitel zeigt der Autor die Konflikttypologie der beiden „Frankreiche“, wie sie sich in den öffentlichen Zusammenkünften zeigte, die in Paris im Lauf des Jahres

1905 abgehalten wurden. Während sich auf der einen Seite das katholische und nationalistische Frankreich mobilisierte, ging auf der anderen Seite das emanzipierte Frankreich der militanten Antikleriker, vor allem die Mitglieder von Freimaurergesellschaften, zum Angriff über. Eine Mittelposition wurde von den Katholiken eingenommen, die sich „emanzipieren“ wollten, wie das *Mouvement du Sillon* und die *Action libérale*; sie versuchten mit dem Staat einen Kompromiss auszuhandeln.

Das darauffolgende Kapitel widmet sich der Inventur der Pariser Kirchengüter. Der Autor erinnert daran, dass eine solche Inventur in den Zeiten des Konkordatssystems eine gängige Praxis war, was vielfach bereitwillig übersehen wird. Wenn auch die Mehrheit der Gemeinden sich damit abfand, eine Inventur vornehmen zu lassen (übrigens gemäß den Anweisungen des Erzbischofs), war das dennoch nicht überall der Fall: einige Priester protestierten geschlossen und die Gemeindemitglieder zögerten in einigen Fällen nicht, sich mit Unterstützung von außen entschieden den Vertretern des Staats zu widersetzen. Die durch die Trennung geschaffene Situation hat in der Kirche zu einer Haltung der Verzweiflung und des Verlassenheitsgefühls geführt, welche sich fragte, was mit der eben erhaltenen Freiheit anzufangen sei und wo sie das für ihr Leben notwendige Geld finden sollte. Die Gemeindemitglieder suchten Rat bei ihren Pfarrern, um eine politische Wahlentscheidung treffen zu können. Der Ertrag der Kirchensteuer, die 1906 eingerichtet wurde und ihr grundlegendes Auskommen sichern sollte, ist bis zum Ersten Weltkrieg stetig gesunken. Also musste man andere Einkünfte finden und einige zögerten nicht, eine reguläre Erwerbsarbeit der Priester in Betracht zu ziehen. Noch besorgniserregender schien sich die Frage nach Gemeindeverbänden auszuwirken, deren Gründung vom Heiligen Stuhl abgelehnt worden war. Hier und dort ließen sich glückliche Einigungen finden. Die Priester gründeten Gemeindeverbände nach dem Verbandsgesetz von 1901. Deren Existenz bestimmte Briand, den Präsidenten des Regierungsrates, unklare Punkte im Gesetz von 1905 zu präzisieren, während der Pariser Erzbischof die Verantwortlichen der Gemeinden darauf einstimme, Gemeinderäte zu ernennen und zu unterstützen. Die Gründung von Priestergewerkschaften in den Pariser Vororten hatte hier ihren Ursprung, um solidarische und finanziell tragfähige Lebensformen zu ermöglichen. Die Gründung des Priesterrates, der die Interessen des Klerus vertrat, und der Vollversammlung der französischen Bischöfe waren ebenso Antworten auf die neuen Erforder-

nisse. Der Autor untersucht den Diskussionsverlauf: Gegenangriffe der „grünen Kardinäle“, Gründung einer Arbeitskommission durch Kardinal Richard, erste Vollversammlung des Episkopats und die Reaktion Roms auf die Art und Weise, in der die dortige Ablehnung der sog. „Kultgemeinschaften“ umgangen wurde, Befangenheit der „Laien“, zweite Vollversammlung des Episkopats und Einschreiten der Kanonisten, Debatte im „*Ami du clergé*“, die Zurückweisung von schismatischen Kultgemeinschaften. Daraufhin organisierte sich die Kirche von Paris und ihre Gemeinden. Angesichts des rechtsfreien Raumes, der durch die Ablehnung von Kultgemeinschaften entstanden war, wurde am 2. Januar 1907 ein neues Gesetz verabschiedet, welches das Gesetz von 1905 den Gegebenheiten anpasste und den Begriff der Kultausbübung präziserte. Dies mobilisierte die Gemeinden erheblich. Die Pariser Priestergewerkschaft, deren Engagement der Autor vorführt, baute eine Kirche auf, welche Teil der Zivilgesellschaft war und ähnlich breite Themenfelder wie die zeitgenössische Presse behandelte: vor allem Unterstützung bei der Erwerbsarbeit, Widerstand gegenüber Handelsmonopolen, der Kampf um die Eroberung des Marktes. Der Autor stellt durchaus auch Fragen zur Entwicklung des Priesterbildes: Welcher Priestertyp entstand hier, und für welche Mission und Aufgabe?

Der Autor resümiert in einem langen Schlusskapitel den „Konflikt der beiden Frankreiche“ (S. 247–269). Die Trennung sollte den Pariser Priestern die Befreiung von der administrativen Vormundschaft und die Entwicklung von Gemeindeorganisationen ermöglichen, vor allem in den am stärksten benachteiligten Stadtvierteln. Zudem zeigt der Autor, dass die Neutralität des Staats keineswegs eine Proklamation von Gleichgültigkeit gegenüber der zeitgenössischen religiösen Lebenswelt darstellte. Mit der Trennung hatte die katholische Kirche an Dynamik dazu gewonnen, welche die Priester in ihrer Rolle als Missionare bestätigte und die Unabhängigkeit von Berufungen und Priesterkarrieren erlaubte, welche nur auf gesicherten Broterwerb gezielt hatten; alles das ermöglichte neue Reflexionen über das Bekehrungs- und Missionsengagement der Kirche. „Dem Kampf um die Trennung wird das Verdienst zuzusprechen sein, dass die katholische Kirche lernte, dass sie nicht unbedingt verlieren muss, wenn sie sich dem Staat widersetzt. Zudem konnte das republikanische Frankreich sehr wohl religiöse Strömungen integrieren, ohne einen Verlust seiner Identität zu riskieren“ (S. 269). Dennoch wurde die Trennung zweifelsohne ein Faktor für die Dechristianisierung des Landes.

Am Ende der Untersuchung ist eine Bibliographie (S. 271–289) angefügt. Eine erste Anlage zeigt die Pariser Gemeinden der Zeit, die zweite Anlage enthält den Text des Gesetzes vom 9. Dezember 1905. Der Gesetzestext vom 2. Januar 1907 jedoch fehlt, obwohl er auf S. 221 angekündigt ist. Es folgt ein Personenregister.

Paris

Dominique Le Tourneau

Klein, Michael: Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963, Tübingen: Mohr Siebeck 2005 (Beiträge zur historischen Theologie. 129), XVI, 427 S., 3–16–148493–2.

Die Wuppertaler kirchengeschichtliche Habilitationsschrift behandelt die Stellung des Protestantismus zu den politischen Parteien in der jungen Bundesrepublik. Als Untersuchungszeitraum wird die Adenauer-Ära gewählt, mithin eine Zeitspanne, in der die deutsche Gesellschaft nach dem Nationalsozialismus erst langsam begreifen musste, was es mit „Demokratie“, „Parlamentarismus“ und „Parteien“ eigentlich auf sich hatte. Denn nicht nur im Protestantismus, wenngleich dort besonders ausgeprägt, war die Anti-Parteien-Rhetorik aus der Weimarer Zeit noch lebendig, die aus dem Kaiserreich stammte, dem Liberalismus insbesondere in seiner westeuropäischen und atlantischen Spielart feindlich gesonnen und entweder an der traditionellen Thron-und-Altar-Mentalität oder an der vormals modernen Idee der Volksgemeinschaft orientiert war. Der Katholizismus hingegen stand dem Parlamentarismus und Parteiensystem näher, denn er verfügte seit der Reichsgründungszeit über die Zentrums-Partei, um im protestantisch dominierten borussischen Kleindeutschland seine Interessen zu wahren und sich gegen den Anspruch des Kulturprotestantismus auf Definition der „Leitkultur“ im Kaiserreich behaupten zu können.

Aus der Geschichte im kleindeutschen Reich, einschließlich des Bekenntnischristentums seit 1934, ist zu lernen: Die liberale Ordnung eines Gemeinwesens und der Liberalismus als Ordnungsprinzip für Gesellschaft, politisches System und Regierung (nicht aber als Partei!) waren dem Protestantismus zutiefst fremd. Im Kern war es ihm nicht gegeben, zwischen Kirche und theologischer Verkündigung hier und pluralistischer Gesellschaft dort zu differenzieren. Daraus erklärt sich die Neigung zur Orientierung auf einheitliche Ordnungsmuster, sei es die Monarchie mit dem *summus episcopus*, sei es die Volksgemeinschaft mit dem säkularen Führer als Verkörperung des Gesamtwillens der Volks-

gemeinschaft. Die Kategorie „Pluralismus“ blieb den deutschen Protestanten bis in die 1960er Jahre fremd und beraubte sie der Chance, staatsbürgerliche Toleranz und politischen *common sense* aus evangelischer Überzeugung praktizieren zu können. Vielleicht hängt damit zusammen, dass das Machtinteresse protestantischer Gruppen oder Einzelner oftmals eifernde Züge aufwies, die dem Katholizismus bei seiner entschiedenen Orientierung an politischer Macht in der Gesellschaft fremd waren.

Michael Klein bietet sorgsam gegliederte und umsichtig präsentierte Informationen über die Entstehung dieser Konstellation und deren Problemgeschichte in der Ära Adenauer. Er skizziert in einem ersten Teil die Entwicklungslinien aus dem 19. Jahrhundert bis 1945 und wendet sich dann im zentralen zweiten Teil dem Geschehen in den Westzonen und der Bundesrepublik zu. Den Schwerpunkt legt er mit gutem Grund auf das Verhältnis von Protestantismus und Unionsparteien, um dies dann an Heinemanns Gesamtdeutscher Volkspartei (GVP) und dem Weg des politischen Protestantismus in die SPD zu spiegeln. „Letztlich war die ablehnende Haltung zur CDU (...) ein Ergebnis der barthianischen Theologie und der in ihr vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Kultur, die bekanntermaßen auf eine Diastase hinauslief“ (S. 393), schreibt er im abschließenden Kapitel über Evangelische Kirche und Theologie in ihrer Haltung zu den Parteien.

Kennzeichen der Arbeit sind der sorgfältige Tatsachenbericht und die umsichtige Präsentation theologischer Positionen. Eine theoretische Reflexion über die Funktion von Parteien in der Gesellschaft unterbleibt jedoch, so dass die Phänomene des Wandels in sozial-ökonomischer und politischer Hinsicht – Industrialisierung und Parlamentarisierung – nur über den Begriff der „Modernisierung“ ins Gesichtsfeld kommen. Dass in der Moderne seit der Hochindustrialisierung eine zunehmende gesellschaftliche Pluralisierung zu beobachten ist und der *Pluralismus* die zentrale Kategorie für das Verständnis von Parteien und Parteiendemokratie im Kontext der „Modernisierung“ bildet, wird nicht systematisch akzentuiert. Pluralismus und liberale Gesellschaft bedingen einander jedoch, und der sozialkulturelle, ideologisch begründete Ekel des deutschen Protestantismus vor einer liberalen Ausdifferenzierung der sozialen Welt hat bis über die Schwelle von 1960 dazu beigetragen, einen beträchtlichen Teil des westdeutschen Protestantismus auf Distanz zu den politischen Gegebenheiten der Adenauerära zu halten.

Aufgrund seiner hohen informativen Qualität bietet Kleins Studie eine gute Grundlage für die zeithistorische Analyse der politischen Ideologie des westdeutschen Protestantismus. Sie war und blieb demokratiefreundlich, und nur einzelne Ausnahmestellen wie etwa Gustav Heinemann waren in der Lage, zwischen politischer Positionsbestimmung des Staatsbürgers und der religiösen Überzeugung des evangelischen Christen so rational zu trennen, dass sie *als Protestanten* tatsächlich die parlamentarische Demokratie gestärkt und gefördert haben.

Tübingen Anselm Doering-Manteuffel

Zumholz, Maria Anna: *Volksfrömmigkeit und katholisches Milieu*. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940, Schriften des Instituts für Geschichte und Historische Landesforschung, Bd. 12, Cloppenburg, Verlag und Druckerei Runge, 2004, 745 S., Kart., 3-926720-31-X.

Vorliegende Arbeit hat sich vorgenommen, einen Beitrag zur Erforschung des katholischen Milieus, speziell im Emsland, zu erbringen. Im Mittelpunkt stehen dabei die Marienerscheinungen in Heede in den Jahren 1937 bis 1940, also während der Zeit des Nationalsozialismus. Doch die Autorin der im Laufe von mehr als zehn Jahren entstandenen Arbeit greift weiter aus. Ihre Forschungen greifen ins 19. Jahrhundert zurück, zugleich reichen sie in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinein, wobei bis heute diskutierte Phänomene wie die Marienerscheinungen von Heroldsbach oder das „Engelwerk“ ins Blickfeld geraten. Alles ist gründlich belegt und das Quellenverzeichnis beweist, dass die Autorin mit großem Fleiß an ihre Arbeit gegangen ist. Dasselbe gilt von der Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, die durchaus kritisch unter die Lupe genommen wird, vor allem soweit es sich um die so genannte Milieudiskussion handelt, die während der Entstehungszeit der Arbeit die wissenschaftliche Diskussion beherrschte. Dass die Fülle des beigebrachten Materials die Arbeit auch zu einer wertvollen Fundgrube macht, braucht nicht eigens betont zu werden. Von besonderem Interesse erscheint jedoch die ausführliche Schilderung der „katholischen Alltagsgeschichte“ in der Zeit des Dritten Reiches, die im Zusammenhang mit der Beurteilung der Marienerscheinungen mit all ihren Widersprüchen dargestellt wird.

Dennoch ist Kritik angebracht. So sehr der Fleiß der Autorin zu bewundern ist, so wenig ist es ihr immer gelungen, ihre Stofffülle methodisch zu bewältigen. Es fehlt nicht an

zahlreichen Wiederholungen, so wenn etwa die Erscheinungen von Heroldsbach an den verschiedensten Stellen immer wieder auftauchen. Auch ist eine klare Gedankenführung und eine straffe Gliederung nicht gerade die Stärke der Verfasserin. Vor allem aber erliegt sie vielfach der Versuchung der „Anfängerin“, alles, was sie weiß, unbedingt weiterzuerzählen: hier eine Legende oder Sage aus dem Emsland, dort eine Einzelheit zu Beruf und Stellung handelnder Personen, anderswo wieder die Schilderung einer Volksmission der Redemptoristen, alles Dinge, die durchaus interessant sein mögen, aber nur bedingt zur Thematik gehören. So fragt man sich, warum die die Arbeit betreuenden Professoren nicht darauf gedrungen haben, die Verfasserin möge da und dort gehörig straffen und streichen. Der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit wäre dies zugute gekommen. Es gilt nun einmal, dass sich der Meister „erst in der Beschränkung“ zeigt.

Nach diesen kritischen Vorbemerkungen sei kurz der Inhalt des Buches im Einzelnen vorgestellt. Ausgehend von der Tatsache, dass auch im Zwanzigsten Jahrhundert (und bis heute) wunderbare Erscheinungen, insbesondere Marienerscheinungen, im katholischen Bereich eine große Rolle spielen, wird im Anschluss an Michael Ebertz die These aufgestellt, dass der Glaube an diese Erscheinungen ein wichtiges Element der Volksfrömmigkeit darstellt, wobei allerdings innerhalb des katholischen Milieus neben einer weitgehenden unkritischen emotionalen Zustimmung beim Kirchenvolk bei kirchlichen Funktionsträgern eine kritische rationale Distanz sichtbar wird.

Die Autorin wendet sich anschließend der Analyse des emsländischen Katholizismus zu und schildert das Emsland als katholische Agrarregion, als möglicherweise „vorzeitiges“ und „verzaubertes“ Land und geht der Formierung, Konsolidierung und Bewährung des emsländischen katholischen Milieus unter der hannoverschen Herrschaft, während des Kulturkampfes und während der Weimarer Republik nach, um schließlich in der Zeit des Nationalsozialismus anzukommen. Geschildert werden das Aufkommen des Nationalsozialismus im Emsland und die dort wie anderswo anzutreffenden Versuche, in den ersten Jahren der Illusionen Brücken vom Katholizismus zum nationalsozialistischen Regime zu bauen, aber auch die zunehmende Resistenz des katholischen Milieus, schließlich die Aufgipfelung der Konflikte, Anklagen, Verurteilungen im Jahre 1937 – bis sozusagen der Himmel selbst eingreift, als einigen Mädchen aus Heede, nachdem sie sich über Marienerscheinungen unterhalten haben,

während des Betens des „Totius-quotius-Ablasses“ im Friedhof bei der Kirche die Mutter Gottes erscheint. Auch wenn da und dort skeptische Stimmen hörbar werden, sind nicht wenige Bürger des Ortes von den wunderbaren Ereignissen fasziniert. Ein Kult entsteht, Wallfahrten setzen ein.

Dass die staatlichen Behörden in der NS-Zeit Maßnahmen gegen den beginnenden Kult ergriffen, war zu erwarten. Die Verfasserin kann jedoch auf Grund der Akten zeigen, dass die Reaktion auf Seiten der Vertreter des Regimes keineswegs einheitlich war, womit sie einen wichtigen Beitrag zur „gelebten Geschichte“ dieser Zeit leistet. Während die örtlichen Behörden sich oft nur halbherzig gegen die Erscheinungen aussprachen und selbst Repräsentanten der Partei sich ausdrücklich zur Kirche bekannten, ging das Geheime Staatspolizeiamt in Berlin scharf gegen die Kundgebungen am Friedhof zu Heede vor und verfügte eine psychiatrische Untersuchung der Mädchen. Nicht uninteressant ist jedoch, dass der behandelnde Arzt, der sich im Unterschied zu vielen seiner Kollegen auch gegen die Tötung von geistig Behinderten aussprach, vernünftig argumentierte. Völlig anders einzustufen ist das Vorgehen der Gestapo, in deren Maßnahmen sich die kirchen- und religionspolitischen Zielsetzungen führender Männer des Regimes, angefangen von Alfred Rosenberg, spiegelten. Diesen Zielsetzungen ist ein langer, allerdings da und dort (etwa in dem Exkurs über Therese Neumann) zu weit ausufernder Abschnitt der Arbeit gewidmet.

Die Erscheinungen von Heede riefen jedoch auch die kirchlichen Behörden auf den Plan, deren Vertreter mit wenigen Ausnahmen den Ereignissen zurückhaltend begegneten, und zwar sowohl in den Jahren nach der ersten Erscheinungsphase bis zum Ende des NS-Regimes wie in der Zeit danach. Gegner und Befürworter der Erscheinung standen einander, verkörpert einerseits im Diözesanbischof, andererseits im Ortpfarrer von Heede, wenig verständlich gegenüber, und es dauerte bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts, bis schließlich in einem Kompromiss zwischen dem Bischof mit seiner Weisungsbefugnis und dem wundergläubigen Volk Heede (wie ähnlich Heroldsbach oder Marienfried bei Neu-Ulm) als „Gebetsstätte“ anerkannt wird.

Für die Autorin bilden diese Auseinandersetzungen den Beweis für die eingangs aufgestellte These, dass auch im zwanzigsten Jahrhundert der Glaube an außergewöhnliche Erscheinungen, zumal an Marienerscheinungen, in Deutschland wesentlich zur Volksfrömmigkeit gehört. In gleicher Weise sieht sie bestätigt, dass das katholische Milieu nicht

einheitlich ist, sondern dass starke systemimmanente Spannungen bestehen, die in den Auseinandersetzungen zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den Anhängern des Wunderglaubens zum Ausdruck kommen. Die Frage ist allerdings, ob diese These für den deutschen Volkskatholizismus tatsächlich zutrifft oder ob nicht zum Mindesten vereinfachend argumentiert wird, zumal wenn Traditionslinien bis in die jüngste Gegenwart hinein gezogen werden. Was für Apulien und Neapel noch Gültigkeit besitzen mag, dass nur der gut katholisch ist, der an das Januariuswunder und an Padre Pio glaubt, gilt heute nicht unbedingt für die Volksfrömmigkeit in Deutschland. Mit anderen Worten: unter den zahlreichen frommen Wallfahrern, die nach Maria-Vesperbild pilgern, sind viele, die zwar an der dortigen Lourdesgrotte den Rosenkranz beten und die Beichtstühle belagern, aber deswegen noch lange nicht nach Medjugorje fahren. Hinsichtlich Heroldsbachs kann der Rezensent, der den Heroldsbachrummel nach dem Zweiten Weltkrieg aus nächster Nähe miterlebt hat, bestätigen, dass es sich bei den hartnäckigen Anhängern der Erscheinungen häufig nicht um einfältige fromme Gläubige, sondern um exzentrische wundersüchtige Betschwärtern gehandelt hat. Was jedoch das Engelwerk anlangt, so ist dieses primär nicht ein Produkt der Volksfrömmigkeit, sondern trug von Anfang an elitäre Züge und wandte sich vorwiegend an Priester und Akademiker. Die „Mutter“ des Werkes Gabriele Bitterlich war eine hoch gebildete Frau, die sehr wohl mit der Kabbala vertraut war, und die Gnosis des Engelwerkes hatte denn auch mehr Ähnlichkeit mit der Kabbala als mit der Volksfrömmigkeit. Alles in allem: selbstverständlich gab es und gibt es innerhalb des katholischen Milieus zahlreiche Mikromilieus, ja man fragt sich, ob für die Katholiken der Milieubegriff im Sinne eines Lepsius im Zwanzigsten Jahrhundert überhaupt noch greift. Aber um dies zu veranschaulichen, scheint die Bezugnahme auf die Stellung des Kirchengvolkes zu Marienerscheinungen – jedenfalls für die Zeit nach 1950 – nur bedingt stichhaltig.

Wien

Otto Weiß

von Hauff, Adelheid M. (Hrsg.): *Frauen gestalten Diakonie. Bd. 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.* Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart 2006. 467 S. ISBN 3-17-019324-4.

Es ist unübersehbar: Frauenbiographien haben auf dem theologischen Literaturmarkt Konjunktur. Dabei wird zumeist in Sammelwerken der spezifische Beitrag von Frauen zur

Entwicklung der religiösen und kirchlichen Kultur gewürdigt. Diesem Trend folgt auch der von Adelheid von Hauff herausgegebene zweite Band der Reihe *Frauen gestalten Diakonie*, der – nachdem der erste Band den Bogen von der biblischen Zeit bis zum Pietismus spannte – nun Frauengestalten aus dem 18. bis 20. Jahrhundert in den Blick nimmt. Flankierend dazu hat die Pädagogin von Hauff Unterrichtsmaterialien für die Klassen 1–6 sowie die Sekundarstufe 1 entwickelt.

Erklärtes Ziel von Hauffs ist es, besonders solche Frauenfiguren vorzustellen, „die aus eigenem Antrieb heraus“ in der Diakonie tätig wurden und damit dem nach wie vor verbreiteten Klischee selbstlos dienender Diakonissen widersprechen (S. 11). Aus diesem Grund fanden auch die Lebensbeschreibungen Friederike und Karoline Fliedners keinen Eingang in den Sammelband. Welche Schwierigkeiten es zuweilen aber bedeutet, das Auswahlprinzip konsequent zu verfolgen, zeigt etwa der Beitrag über Wilhelmina Clasina Blazejewski. Sie gründete Ende des 19. Jahrhunderts gemeinsam mit ihrem Mann im ostpreussischen Borken ein Schwesternhaus der Gemeinschaftsbewegung. Blazejewski fand im vorliegenden Sammelband vor allem deswegen Berücksichtigung, da sie in der kirchenhistorischen Forschung bislang eher unbekannt geblieben ist.

Insgesamt versammelt der Band 35 Lebensbilder. Sie zeigen, wie unterschiedlich die Motivlagen für diakonisches Engagement von Frauen sein konnten und zugleich wie mannigfaltig ihre Tätigkeitsfelder und Ansätze zur sozialen Arbeit im kirchlichen Raum ausfielen. Der Sammelband liefert damit wichtige Einblicke in Lebensentwürfe von Frauen in der Diakonie der vergangenen drei Jahrhunderte. Dieser Eindruck verstärkt sich noch einmal durch die internationale Perspektive, die von Hauff auf das Thema Frauen in der Diakonie wirft. So beschränkt sie sich nicht allein auf die Präsentation diakonisch engagierter Frauen aus Deutschland, sondern bezieht u. a. die USA, England, Frankreich, Schweden, Österreich, die Schweiz, das Baltikum und die Slowakei ein. Allerdings versäumt von Hauff dabei, auf die besondere historiographische Herausforderung, die das Nebeneinander unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher und religiöser Kulturen bedeutet, in ihrem Geleitwort konzeptionell einzugehen.

Ebenso vermisst man die Einbettung der Biographien in die aktuellen Diskussionen auf dem Feld der kirchenhistorischen und historischen Genderforschung. So führt etwa schon die chronologische Anordnung der Biographien sofort vor Augen, dass sich die weibliche Diakonie seit Beginn des 20. Jahrhunderts im

Niedergang befand; nur knapp ein Drittel der vorgestellten Frauengestalten entfaltete ihre Wirksamkeit nach dem Ersten Weltkrieg. Über die Ursachen dieses Niedergangs werden die Leser und Leserinnen des Buches indes weitgehend im Unklaren gelassen.

Sollen Buchprojekte – über den Aspekt des Bewahrens und Erinnerns an den vielfältigen Beitrag von Frauen in der Diakonie hinaus – die kirchenhistorische Genderforschung auch methodisch und inhaltlich voranbringen, so werden sie an einer eingehenderen Reflexion ihres Gegenstandes, der Entwicklung übergreifender Fragestellungen künftig nicht vorbeikommen.

Bochum

Beate von Miquel

Feldmann, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie., Reinbek b. Hamburg, Rowohlt Verlag, 2006, 255 S., Abb., Geb., 3–498–02115–3.

Nach den beiden spektakulären Deutschlandbesuchen Papst Benedikt XVI., dem Besuch des Weltjugendtags 2005 in Köln sowie der Reise durch Bayern im September 2006, sind Publikationen über den deutschen Papst auf dem Markt wohlfeil. Katholische Verlage produzieren ein Hochglanz-Buch nach dem anderen. Schon jetzt nimmt die öffentliche Wahrnehmung dieses Papstes hagiographieähnliche Züge an. Angesichts dieser Jubel-Publikationen tut Ernüchterung gut, kritische Distanz. Der Journalist Christian Feldmann legt eine „Kritische Biographie“ über „Papst Benedikt XVI.“ vor, und zwar nicht in einem katholischen, sondern in einem säkularen Verlag: bei Rowohlt in Hamburg.

Bei Feldmann, Jahrgang 1950, handelt es sich um einen „Insider“. Schon der erste Satz des Buches, zum Auftakt eines „persönlichen Vorworts“, lautet: „Er war mein Lehrer“. Feldmann kennt Ratzinger aus Studienzeiten an der Universität Regensburg. Er hat bei ihm Vorlesungen gehört, hat viele seiner Bücher gelesen, kennt Anekdoten und Witzchen rund um den schon damals berühmten Professor. Und vor allem: Feldmann hat Ratzingers atemberaubenden Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie biographisch mit verfolgt: vom Regensburger Dogmatiker zum Erzbischof und Kardinal in München und schließlich zum Präfekt der römischen Glaubenskongregation.

Und weil hier ein Insider nachkonziliarer katholischer Kirche und Theologie schreibt, bestehen neun der vierzehn Kapitel in der detaillierten Rekonstruktion des zwiespältigen Wirkens von Ratzinger in kirchlichen Machtpositionen. Kapitel 1 und 2 sind den bayeri-

schen Wurzeln („Der Bayer“) und der Kriegserfahrung („Der Hitlerjunge, der keiner war“) gewidmet. Die letzten drei Kapitel („Der Überraschungspapst“, „Der Versöhner“, „Der Professor Petrus“) gelten dem Wirken von Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.

Ratzingers Wirken als Münchner und Römischer Kardinal? Feldmann rekonstruiert noch einmal die spektakulärsten Konfliktfälle, die den Weg dieses Mannes gesäumt haben: den Fall des suspendierten Jesuiten-Paters Bisclager ebenso wie die Fälle von Hans Küng, Johann Baptist Metz und Charles Curran. Vom Informationswert ist dies alles nicht neu. Das las man bei Hermann Häring und seinem Buch „Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger“ (Düsseldorf 2001) gründlicher und theologisch präziser.

Bemerkenswert ist an Feldmanns Buch freilich dies: Er widersteht der Versuchung einer Abrechnung mit der Politik Joseph Ratzingers, der Versuchung vor allem, ihn nur im Schema von Herrscher – Opfer, Dogma – Pastoral, Hierarchie – Basis zu diskutieren. Man lese das Kapitel XI: „Der Zerrissene“, und man wird den Versuch eines Psychogramms aufschlussreich finden. Immer wieder durchzieht die Darstellung die Rede von „zwei Seelen in der Brust des Kardinals“: die „Liebe zum freimütigen Dialog und die Angst vor Kontrollverlust“, ein Kampf, „der nie so richtig entschieden wurde“ (S. 82). Oder noch deutlicher: „In Joseph Ratzinger, in seinem genialen Kopf und vielleicht noch mehr in seinem demütigen Herzen, liegen zwei Menschen, zwei Mentalitäten, zwei Lebenserfahrungen in ewigem Zwist“ (S. 180). Zugleich aber zeigt sich Feldmann bei aller kritischen Durchleuchtung von Ratzingers Dogmatik und Kirchenpolitik immer wieder angetan von der Kunst „begnadeter Formulierungen“ (S. 69), von „schlüssigen Gedankengängen“ (S. 109), die in dem Urteil gipfeln: „Man muss Ratzinger nicht zustimmen – aber seine ernsthafte

Argumentationsweise verdient es, dass man sich damit auseinandersetzt“ (S. 110).

Dabei hätte man dem Buch selber mehr theologischen Tiefgang gewünscht. Es ist in schlechter Journalistenmanier stellenweise zu flott geschrieben. Da ist von Ratzinger als „Elefantenhäuptling“ (S. 79) die Rede, von einem „bedingungslos Romtreuen Startheologen“ (S. 75), von einem „lupenreinen Intellektuellen“ (S. 111). Solch flotte Schreibe schadet eher dem ernsthaften Anliegen dieses Buches: die Person „Ratzinger“ und vor allem dessen inhaltliches Grundanliegen bei der Auseinandersetzung mit einer säkular-nachchristlichen Moderne besser zu verstehen. Das gilt vor allem für das Grundanliegen eines vernünftig verantworteten Glaubens, in dem Glaube und Vernunft in ein gegenseitig kritisches Verhältnis zueinander gesetzt sind. Das gilt aber auch für Ratzingers Eintreten für den interkulturellen und interreligiösen Dialog, wie es vor allem in der Erklärung zum Ausdruck kommt, die nach dem Treffen mit Hans Küng im September 2005 veröffentlicht wurde.

Gewiss: Feldmann formuliert auch unmissverständlich die bleibende Notwendigkeit innerkatholischer Reformen. Ist es doch nach seiner Beobachtung unter dem langen Pontifikat Johannes Pauls II. „zu einem ziemlichen Reformstau in der katholischen Kirche gekommen“ (S. 211). Die kritischen Rückfragen an den Pontifikat dieses Papstes bleiben: „Wohin geht die Reise?“ Aber auch diese satzsaftig bekannte Reformagenda wird eingebettet in den größeren Zusammenhang der kirchengeschichtlichen Entwicklungen. Erwartungen an diesen Papst werden vermittelt mit dem Profil, das er bisher auf seinem Lebensweg zeigte. Feldmann ist nicht an dualistischer Konfrontation, gar Aburteilung interessiert, sondern an begründeter Hoffnung: „Die Welt ist noch nicht fertig, die Kirche, 2000 Jahre jung, erst recht nicht“ (S. 239).

Tübingen

Karl-Josef Kuschel

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. Lilie, Ralph-Johannes. *Einführung in die byzantinische Geschichte*, Urban Taschenbuch, Bd. 617, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 360 S., Kart., 978-3-17-018840-2
2. Bernet, Claus. „Gebaute Apokalypse“. Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Bd. 215, Mainz, Philipp von Zabern, 2007, VIII, 518 S., Geb., 978-3-8053-3706-9)
3. Altermatt, Urs, Franziska Metzger (Hrg.): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Religionsforum, Bd. 3, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 255 S., Paperback, 978-3-17-019977-4
4. Weilandt, Gerhard, *Die Sebalduskirche in Nürnberg*. Bild und Gesellschaft im Zeitalter der Gotik und Renaissance, Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 47, Petersberg, Michael Imhof, 2007, 782 S., Abb., Geb., 978-3-865-68-125-6
5. Wolf, Hubert (Hrg.), *Verbotene Bücher*. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 11, Paderborn u. a., Ferdinand Schöningh, 2008, 453 S., Geb., 978-3-506-76326-6
6. Göggelmann, Walter, *Ein Haus dem Reich Gottes bauen*. Diakonie und Sozialform in Gustav Werners Hausgenossenschaft, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Bd. 32, Heidelberg, Winter, 2007, 360 S., Brosch., 978-3-8253-5369-8
7. Hausmann, Andreas (Bearb.), *Die kaiserlichen Korrespondenzen*. Bd. 7: 1647–1648, Acta Pacis Westphalicae. Serie II Abt. A, Münster, Aschendorff, 2008, XCIII, 464 S., Geb., 978-3-402-05001-9
8. Schmitt, Sebastian (Bearb.), *Die kaiserlichen Korrespondenzen*. Bd. 8: Februar–Mai 1648, Acta Pacis Westphalicae. Serie II Abt. A, Münster, Aschendorff, 2008, LXXXIII, 444 S., Geb., 978-3-402-05000-2
9. Kleinjung, Christine, *Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume*. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Bd. 1, Korb, Didymos, 2008, 368 S., Geb., 978-3-939020-21-9
10. Siebe, Daniela (Hrg.), „Orte der Gelahrtheit“. Personen, Prozesse und Reformen an protestantischen Universitäten des Alten Reiches, Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 66, Stuttgart, Franz Steiner, 2008, VIII, 267 S., Geb., 978-3-515-09108-4
11. Conrad, Anne: *Rationalismus und Schwärmerei*. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung. Religionsgeschichtliche Studien, Bd. 1, Hamburg, Dokumentation und Buch. 2008 217 S., 12 Abb. Paperback 3-934-632-25-4
12. Junghans, Helmar (Hrg.): *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*. Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, Bd. 31, Stuttgart, Franz Steiner, 2008, 364 S. Geb. 978-3-515-09125-1
13. Kruppa, Nathalie, *Pfarreien im Mittelalter*. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 238, Studien zur Germania Sacra, Bd. 32, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 635 S., Geb., 978-3-525-35892-4
14. Hägermann, Dieter, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits*, Päpste und Papsttum, Bd. 36, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2008, XI, 247 S., Geb., 978-3-7772-0801-5
15. Fellner, Michael, *Katholische Kirche in Bayern 1945–1960*. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 111, Paderborn u. a., Schöningh, 2008, 353 S., Geb., 978-3-506-76466-9
16. Schweizer, Stefan, *Anthropologie der Romantik. Körper, Seele und Geist*. Anthropologische Gottes-, Welt- und Menschenbilder der wissenschaftlichen Romantik, Paderborn, Schöningh, 2008, 788 S., Geb., 978-3-506-76509-3
17. Neuhold, David, *Franz Kardinal König – Religion und Freiheit*. Ein theologisches und politisches Profil, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 8, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 376 S., Geb., 978-3-17-020327-3
18. Aubrun, Michel, *La Paroisse en France des origines aux XV^e siècle*, Paris, Picard, 2008, 254 S., Paperback, 978-2-7084-0826-5
19. Wendebourg, Dorothea (Hrg.), *Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik*. Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, VIII, 374 S., Geb., 978-3-16-149589-2

Zwei Häresien in einer Stadt

Die Anhänger von Waldensern und Katharern in Montauban (Quercy) im 13. Jahrhundert

Von Jörg Feuchter

Einleitung

Die Klage über das simultane Auftreten vieler Ketzereien gehörte seit der Spätantike fest zu den Topoi der antihäretischen Polemik. Denn gemäß katholischer Anschauung war es geradezu ein Wesensmerkmal von Häresie, dass sie in Vielheit und Uneinigkeit existierte, im Gegensatz zur Einheit und Einigkeit der römischen Kirche. Entsprechend gebrauchten mittelalterliche Autoren für die häretische Gefahr gerne das biblische Bild von den dreihundert Füchsen, die Samson mit paarweise zusammengebundenen Schwänzen und daran befestigten Brandfackeln in die Kornfelder, Weinberge und Olivenhaine der feindlichen Philister sandte, um diese mit Feuer zu verheeren (Ri. 15,4f., oft in Verbindung mit Hld. 2,15).¹ Tatsächlich müssen etwa ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nicht wenige mittelalterliche Menschen, insbesondere Stadtbürger, mit zwei oder mehr Häresien zugleich an einem Ort Erfahrungen gemacht haben. Dies dürfte etwa in der sprichwörtlichen „Ketzergrube“² Mailand und anderen Städten in Norditalien, in denen damals das Waldensertum, der Katharismus und die anderen großen populären religiösen Dissidenzen verbreitet waren, häufig der Fall gewesen sein. Aber auch nördlich der Alpen, etwa in Trier, sollen am Anfang der 1230er Jahre drei verschiedene häretische Gruppen zugleich gewirkt haben.³ Am besten überliefert ist die Präsenz mehrerer Häresien

¹ Vgl. dazu Herbert Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in: *Kultur- und Universalgeschichte*. W. Goetz zu seinem 60. Geburtstag, Leipzig–Berlin 1927, 91–107, wieder in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1: *Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976, 313–327, hier 320f. und ders., *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 45. 1953, 129–164, wieder in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1: *Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976, 328–363, hier 340f.

² Vgl. zur Entstehung dieses Beinamens Paulo Montanari, *Milano „Fovea haereticorum“*. Le fonti di un'immagine, in: Marina Benedetti/Grado Giovanni Merlo/Andrea Piazza (Hgg.), *Vite di eretici e storie di frati*, Mailand 1998, 33–74.

³ Vgl. den Bericht der *Gesta Treverorum*, hg. von Georg Waitz, MGH SS XXIV, 401.

jedoch an einem Ort in Südwestfrankreich. In Montauban, nördlich von Toulouse, hatten die beiden großen populären heterodoxen Bewegungen der Zeit, die Waldenser und die Katharer, großen und etwa gleich starken Zulauf gefunden, und eine umfangreiche Inquisitionsquelle, das Bußverzeichnis des Dominikaners Petrus Cellani für die Bistumsgrafschaft Quercy aus dem Jahr 1241, gibt uns darüber Aufschluß.⁴

Die Betrachtung eines ‚doppelhätetischen‘ Falles ist besonders reizvoll, weil sie außergewöhnliche Erkenntnischancen zum Verhalten mittelalterlicher Individuen in religiös vielfältigen Situationen bietet. Denn durch das Vorhandensein zweier Ketzerereien wird eine üblicherweise geltende quellenmäßige Beschränkung aufgehoben. Die Dokumente gewöhnlicher, nur von einer Häresie geprägter Inquisitionsfälle berichten uns nur von einer religiösen Seite eines Individuums, nämlich der häretischen. Die katholischen Anteile der individuellen Religiosität in Glauben und Praxis erscheinen in Inquisitionsquellen generell nicht, lediglich die Abweichungen. Ob jemand sein Leben lang fleißig den Kirchengang gepflegt hatte, schlug sich nicht in den Inquisitionsakten nieder, sondern nur, ob er Häresiekontakte gehabt hatte, seien sie auch noch so flüchtig und wenig repräsentativ für die Person. Wenn jedoch wie in Montauban zwei Häresien in einer Stadtgesellschaft präsent waren, also jeder Bürger beiden begegnet sein konnte und der Inquisitor jeden Verhörten auch nach seinem Verhältnis zu beiden befragte, eröffnet sich die Möglichkeit, die religiöse Position des Einzelnen im Spektrum zwischen zwei Polen zu verorten. Tatsächlich erhielten zahlreiche Montalbaner ihre Buße nicht nur für Kontakte zu einer Häresie, sondern zu beiden zugleich. Wir können für die vom Inquisitor verurteilten Einwohner des ‚doppelhätetischen‘ Montauban also viel genauer als bei den Menschen in anderen Inquisitionsfällen erfahren, wie stark sie den Häresien wirklich verbunden waren. Kombiniert man das Inquisitionszeugnis noch mit den reichen städtischen Quellen Montaubans, so kann außerdem gefragt werden, ob und wie die Nähe zu einer der beiden Häresien mit außerreligiösen Eigenschaften korrelierte.

Waldenser und Katharer im Languedoc zu Anfang des 13. Jahrhunderts

Im westlichen Languedoc, grob umschrieben als der Raum zwischen dem Flußlauf der Garonne und der Mittelmeerküste, hatte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die dualistische Heterodoxie des Katharismus weit verbreitet und eine eigene Kirchenstruktur mit Bistümern, entsprechenden personalen Hierarchien (Bischöfen, Diakonen etc.) und sogar mit konziliaren Versammlungen ausgebildet.⁵ Um die Wende zum 13. Jahrhundert trat zumindest in einigen Regionen

⁴ Das Bistum von Cahors war bis zu einer Bistumsreform im Jahr 1317, bei der das neugegründete Bistum von Montauban ausgegliedert wurde, koextensiv mit dem Gebiet der karolingischen Grafschaft Quercy. Man spricht deshalb bis dahin von einer Bistumsgrafschaft („*évêché-comté*“). Im folgenden werden, wenn es um das Gebiet geht, die Ausdrücke „Bistum Cahors“ und „Quercy“ austauschbar verwendet.

⁵ Für einen neueren Überblick zum Katharismus vgl. Malcolm Lambert, *Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung*, Wiesbaden 2001 [The Cathars, Oxford–Malden (Mass.) 1998]; zur Entwicklung im Languedoc: Jean-Louis Biget, *Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120–vers 1320*, in: Jacques Berlioz (Hg.), *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris 2000, 17–79.

und Orten des Languedoc noch die Armuts-, Buß- und Laienpredigerbewegung der Waldenser hinzu, die dogmatisch kaum von der römischen Kirche abwich und deren Ursprünge vermutlich sogar in einer Reforminitiative des Erzbischofs von Lyon in den 1170er Jahren lagen,⁶ die aber dennoch seit 1184 als häretisch galt.⁷

Beiden Gruppen wurde weder von den großen weltlichen Herren, den Trencavel-Vizegrafen von Albi, Carcassonne und Béziers und den Raimundinergrafen von Toulouse, noch von der katholischen Kirche in der Region wirkungsvoll Einhalt geboten. So entstand in dieser Gegend zu Anfang des 13. Jahrhunderts eine religiös heterogene Situation, die sich *de facto* nicht hinreichend als eine mehr oder minder großzügige pragmatische ‚Toleranz‘ abgegrenzter und minderberechtigter Minoritäten (etwa der Juden oder der Mudéjaren in Spanien) durch eine hegemoniale Normalreligion beschreiben läßt, wie sie für religiös heterogene Lagen im Mittelalter als typisch gilt.⁸ Vielmehr lebten im Westen des Languedoc bereits dreihundert Jahre vor der Reformation Gruppen mit divergierenden religiösen Überzeugungen und Praxen in offener Pluralität nahe zusammen.⁹ Unter ihnen bestand dabei keine wechselseitige Indifferenz, sondern ein offen ausgetragener Antagonismus. Dessen bester Ausdruck waren die zahlreichen interreligiösen öffentlichen Disputationen, die erstmals für das Jahr 1165 bezeugt sind, vermehrt aber zu Anfang des 13. Jahrhunderts.¹⁰ Für diese Religionsgespräche trafen sich Vertreter der katharischen Hierarchie und des katholischen Klerus, aber auch Katharer und Waldenser untereinander sowie mitunter auch alle drei Richtungen, um vor Laienpublikum und Laienrichtern über zuvor festgesetzte Themen und nach einem regelhaften Ablauf zu streiten. Jede Seite trat gleichberechtigt zu diesen Disputationen an und mußte auch eine mögliche Niederlage gewärtigen. Sogar vom Papst in die Region entsandte Kleriker wie der spanische Bischof von Osma, Didacus (Diego), und sein Domherr Dominikus von Caleruega ließen sich darauf ein, derart „zu den Bedingungen der

⁶ Vgl. Michel Rubellin, *Au temps où Valdès n'était pas hérétique: Hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170–1183)*, in: Monique Zerner (Hg.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nizza 1998, 193–218.

⁷ Einen jüngeren Überblick zum Waldensertum bis zum Ende des 13. Jhs. bietet Carlo Papini, *Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270)*, Turin 2001. Zum Waldensertum in Südwestfrankreich vgl. Martin Schneider, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, Sozialer Hintergrund*, Berlin–New York 1981.

⁸ Zur Toleranz im Mittelalter vgl. Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hgg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998; Cary J. Nederman/John Christian Laursen (Hgg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia 1998; Cary Nederman, *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100–c. 1550*, University Park (PA) 2000.

⁹ Daneben gab es viele Juden im Languedoc. Zu ihnen vgl. Linda M. Paterson, *The World of the Troubadours. Medieval Occitan Society c.1100–c.1300*, Cambridge 1993, 175–182; Gustave Saige, *Les juifs en Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, Paris 1881; Joseph Shatzmiller, *Les juifs du Languedoc avant 1306*, in: Berlioz, *Le Pays cathare* (wie Anm. 5), 174–182. In Montauban werden im 12. und 13. Jh. nur einmal Juden erwähnt (Archives Municipales de Montauban, AA1: Livre Rouge, fol. 83v, Ausweisung und Wiedereinlassung der Juden Mairona und Bonjocus durch die Konsuln im Jahr 1282).

¹⁰ Vgl. Abriß bei Jörg Feuchter, *Ketzer, Konsuln und Büßer. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*, Tübingen 2007, 234–238.

Laienkultur“¹¹ zu streiten.¹² Größere blutige interreligiöse Konflikte, Pogrome gar, wie sie sich in typischen mittelalterlichen ‚Toleranz‘-Situationen immer wieder ereigneten, kamen hingegen nicht vor.

Ketzerverfolgung im Languedoc

Schließlich erfolgte im Jahr 1209 ein gewaltsamer Eingriff von außen, durch den ersten gegen religiöse Feinde im Inneren des Abendlandes gerichteten Kreuzzug.¹³ Trotz einiger Anfangserfolge zog sich der Krieg gegen die „Albigenser“¹⁴ allerdings bis 1229 hin, und auch die endgültige militärische Niederlage des Grafen von Toulouse gegen den König von Frankreich führte nicht von selbst zur allgemeinen Verdrängung der Häresien. Vielmehr beschrieb der dominikanische Chronist Guillelmus Pelhisso auch die Situation unmittelbar nach 1229 noch als eine häretische Hegemonie über den Katholizismus, und offenbar handelte es sich dabei nicht um eine grobe Verzerrung.¹⁵ Grundlegend änderte sich die Situation erst ab 1233, als Papst Gregor IX. eine neue Weise der Ketzerverfolgung erfand und den Predigerorden beauftragte, das Personal dafür zu stellen. Die Dominikaner sollten als päpstlich delegierte Richter und Ermittler zugleich tätig sein, um effektiver gegen die Häretiker vorzugehen.¹⁶ Im Winter 1233/1234 nahmen sie im Languedoc ihre

¹¹ Jan Rüdiger, Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter, Berlin, 2001, 133.

¹² Bei dem Chronisten Guillelmus von Puylaurens erscheint die Teilnahme an den Streitgesprächen in den „castra“ (befestigten Siedlungen) des westlichen Languedoc geradezu als die Hauptbeschäftigung von Diego und Dominikus, neben der er nichts anderes erwähnt: „superstitionem hereticorum in altitudine Sathane gloriantium, cum omni humilitate, abstinencia, patientia ceperunt aggredi, non pomposa aut equestri multitudine, sed calle pedestrico ad indicatas disputationes de castro in castrum, nudis plantis et pedibus ambulantes“, J. Beyssier (Hg.), Guillaume de Puylaurens et sa chronique, in: Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté des lettres 18. 1904, 85–175, hier 127.

¹³ Zum Albigenserkrieg vgl. Joseph R. Strayer, The Albigensian crusades. With a new epilogue by Carol Lansing, Ann Arbor 1992; Jonathan Sumption, The Albigensian Crusade, London 1999, Jörg Oberste, Der „Kreuzzug“ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003. Zum Kreuzzugscharakter vgl. grundlegend Helmut Roscher, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969, 214–259, und jüngst Mario Meschini, Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument im Kampf gegen die Häresie, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 61. 2005, 537–583.

¹⁴ Zum Begriff „Albigenser“ vgl. Jean-Louis Biget, ‚Les Albigeois‘. Remarques sur une dénomination, in: Zerner, Inventer l’hérésie? (wie Anm. 6), 219–255 sowie Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 425f.

¹⁵ Er schreibt in seiner Chronik der tolosanischen Inquisition über die Jahre zwischen 1229 und 1233/34: „Cum enim tunc temporis Ecclesia credidit habere pacem in terra ista, tunc heretici et horum credentes magis ac magis armaverunt se multis conatibus et astuciis contra eam et contra catholicos, ita quod etiam multa plura mala fecerunt heretici in Tholosa et in terris illis quam tempore guerre fecerant“, Guillaume Pelhisson, Chronique (1229–1244) suivie du récit des troubles d’Albi (1234), hg. u. ü. v. Jean Duvernoy, Paris 1994, 38. Vgl. auch ebda., 48: „Deprimebantur autem illis temporibus in terra illa catholici“. Diskussion der Glaubwürdigkeit dieser Beschreibung bei Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 281–283.

¹⁶ Vgl. Peter Segl, Einrichtung und Wirkungsweise der „inquisitio haereticae pravitatis“ im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter, Köln–Weimar–Wien 1993, 1–38; Winfried Trusen, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses

Arbeit auf. In der Folge wurde die Region zum großen „Versuchslabor der Inquisition“,¹⁷ in dem die ersten systematischen Massengerichtsverfahren der mittelalterlichen Geschichte zu einer weitgehenden Verdrängung beider Heterodoxien führten.¹⁸

Zu den Männern der ersten Stunde zählte auch der betagte Petrus Cellani aus Toulouse, ein früherer Dienstmann der Raimundinergrafen, der sich im Winter 1214/1215 dem Dominikus von Calaruega angeschlossen und ihm sein häusliches Anwesen übereignet hatte, um der erste Bruder des von Dominikus ebendort gegründeten Predigerordens zu werden.¹⁹ Nach Stationen in Paris (1219/20) und Limoges (ab 1220) kehrte Cellani als Ketzerverfolger nach Toulouse zurück und führte von dort aus im Quercy in der Mitte der dreißiger Jahre ein großes Inquisitionsverfahren durch, das erste überhaupt, das ein ganzes Territorium planmäßig erfaßte, nämlich den von den Grafen von Toulouse unmittelbar beherrschten Teil der Bistumsgrafschaft.²⁰ Mit dem Quercy war Cellani bereits vertraut, sowohl durch seine frühere weltliche Tätigkeit für die Raimundinergrafen²¹ wie als Gründer des Dominikanerkonvents von Cahors (1226) und zuletzt als „coadiutor“ des Bischofs von Cahors, als der er uns im Jahr 1231 begegnet.²² Als nunmehr um die siebzig Jahre alter Inquisitor absolvierte er zwischen 1234 und 1236 drei Reisen in das Quercy, gemeinsam mit wechselnden Kollegen. Ab der zweiten Reise im Sommer 1235 gaben ihm die Einwohner des Quercy bereitwillig Auskunft, denn nachdem die zunächst von den tolosanischen Inquisitoren verfolgte Strategie des ‚Terrors‘²³ im wesentlichen nur zu Mißerfolgen geführt hatte, waren die Ketzerverfolger durch den

zum Verfahren bei der *inquisitio haeretica pravitatis*, in: Die Anfänge (wie oben), 39–76; Dietrich Kurze, Anfänge der Inquisition in Deutschland, in: Die Anfänge (wie oben), 131–194; Peter Segl, *Quoniam abundavit iniquitas*. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem *negotium inquisitionis* durch Papst Gregor IX., in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 17. 1998, 53–65.

¹⁷ Gerd Schwerhoff: *Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*, München 2004, 26.

¹⁸ Die grundlegende Studie zur Inquisition im Languedoc ist: Yves Dossat, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233–1273)*, Bordeaux 1959; für die Folgezeit: James B. Given, *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca (New York) – London 1997.

¹⁹ Vgl. Biographie des Petrus Cellani in Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 257–278. Zur Ordensgründung im Haus des Petrus Cellani 269f.

²⁰ Vgl. Nachweis der Identität der von Cellani der Inquisition unterzogenen Gebiete mit den gräflichen Verwaltungsdistrikten (*Bailien*) bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 294–297.

²¹ Cellani hatte als junger Mann eine Rolle in den kriegerischen Auseinandersetzungen der späten 1180er Jahre zwischen seinem Herrn, dem Graf Raimund V. von Toulouse, und Richard, dem Grafen des Poitou (und späteren König Richard Löwenherz von England) gespielt, die in und um das Quercy stattfanden, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 259–262.

²² Vgl. die bisher nicht bekannte, von Cellani selbst ausgestellte Urkunde vom 1. März 1231 in den *Archives Départementales de Tarn-et-Garonne*, G 599, ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang VII, (539–541), Diskussion des Inhalts und der Bedeutung der „coadiutor“-Funktion Cellanis auf 273–278.

²³ Vgl. Lothar Kolmer, „... ad terrorem multorum“. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich, in: *Die Anfänge* (wie Anm. 16), 77–103, bes. 92f. und 101.

päpstlichen Legaten Johannes von Vienne²⁴ in den ersten Monaten des Jahres 1235 dazu veranlaßt worden, ihr Repertoire um eine Taktik der Milde zu erweitern. Es wurde das „tempus gratiae“ eingeführt, eine Gnadenfrist, innerhalb der ohne schwere Sanktion blieb, wer innerhalb von acht Tagen nach einem öffentlichen Aufruf wahrhaftig („sine fraude“) und vollständig („bene et plene“) seine Häresiedelikte freiwillig eingestand. Ihm drohten weder Verbannung noch ewige Haft noch die mit ihr einhergehende Konfiskation, sondern nur (vergleichsweise) leichte Bußen.²⁵ Die in Cellanis Bußverzeichnis aufgeführten Menschen hatten fast ausnahmslos diese Frist genutzt.²⁶ In Montauban, der größten Stadt in der Südhälfte des Quercy, hatten die Bürger Cellani allerdings 1235 noch nicht gestanden.²⁷ Sie folgten damit wohl dem Vorbild der Tolosaner, denn zu dieser Zeit widersetzten sich die Einwohner der Metropole des westlichen Languedoc noch den Ketzerverfolgern, zunächst passiv durch Aussageverweigerung, dann auch aktiv: Im Herbst verwiesen die tolosanischen Konsuln den Inquisitor Guillelmus Arnaldi sogar der Stadt. Als sie daraufhin von ihm exkommuniziert wurden, replizierten sie gleichsam mit einem säkularen Interdikt,²⁸ nämlich einem allgemeinen städtischen Kommunikationsverbot gegenüber der den Inquisitor unterstützenden lokalen Welt- und Ordensgeistlichkeit. Der offene Widerstand war jedoch nicht von langer Dauer. Bereits im März 1236 mußten die Ketzerverfolger durch das Eingreifen Gregors IX. wieder nach Toulouse eingelassen werden. Nun, Ende März/Anfang April 1236, konnte Cellani auch in Montauban Aussagen unter den Bedingungen des ‚tempus gratiae‘ sammeln. Dennoch schloß er sein Verfahren im Quercy erst in den Jahren 1241/42 ab. Die lange Zeit, die seit den Verhören in der Mitte der dreißiger Jahre vergangen war, läßt sich zunächst durch die Vordringlichkeit der Ketzerverfolgung in Toulouse erklären, wo die früher so ehernen ‚Schweigekartelle‘²⁹ ab dem April 1236 einer großen Aussagebereitschaft gewichen waren, die zu vielen erfolgreichen Prozessen führte, sowie durch die

²⁴ Nach Guillelmus von Puylaurens war es ausdrücklich der Legat, der diese und andere Maßnahmen anordnete, damit die Inquisition besser funktionierte, vgl. Beyssier, Guillelmus (wie Anm. 12), 159. Der Dominikanerchronist Pelhisson, der selbst als Inquisitor beteiligt war, verschweigt dies bezeichnenderweise, vgl. Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 64.

²⁵ Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 68.

²⁶ Es werden nur wenige Ausnahmen erwähnt: Raymundus Arpa (Bibliothèque Nationale de France, Fonds Languedoc-Doat 21, fol. 186v: „fuit captus pro haeresi et non fuit in tempore gratiae“); er erhält die schwerste Buße überhaupt: acht Jahre Dienst in Konstantinopel und Franciscus Clericus (ebd., fol. 219v-220r: „non venit in tempore gratiae“). Petrus de Penna (ebd., fol. 217rv: „dixit etiam quod adoravit haereticos quod prius negaverat iuratus et requisitus“) hatte offenbar in seiner ersten Aussage nicht die volle Wahrheit gesagt.

²⁷ Vgl. Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 289–305, mit Etablierung des Datums.

²⁸ Vgl. die treffende Anmerkung Jean Duvernoys in einer Anmerkung zu seiner Edition Pelhissos: Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 79: „Les consuls appliquaient aux Dominicains l'interdit frappant les hérétiques“.

²⁹ „Verumtamen credentes hereticorum quasi nihil volebant dicere illo tempore, immo colligebant se ad negandum“, Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 46, bei der Schilderung des Vorgehens des Inquisitors Arnaldus Cathalanus in Albi, jedoch durchaus mit Bezug auf die Lage aller Kollegen in der Region. Vgl. auch die Bemerkung des Guillelmus von Puylaurens über das Konzil von Toulouse 1229: „[sc. die der Häresie Verdächtigen] „se invicem, ne quicquam contra se dicerent, precluserunt, quod satis patuit ex post facto: nichil enim vocati ad testimonium fatebantur“, Beyssier, Guillelmus (wie Anm. 12), 155.

anschließende politisch bedingte Unterbrechung jeglicher inquisitorischer Aktivität im Languedoc ab Mai 1238.³⁰ Erst ab dem April 1241 konnte Cellani den Einwohnern des Quercy ihre Sanktionen in Bußpredigten erteilen. Zu diesem Zweck hatte er kurz zuvor die „Paenitenciae fratris Petri Sillani“ erstellt, sein Verzeichnis der Häresiedelikte der Einwohner der Bistumsgrafschaft und der entsprechenden Bußen, das uns detailliert Auskunft über Waldensertum und Katharismus im Quercy gibt.³¹

Die Quelle: Das Bußverzeichnis des Petrus Cellani

Überliefert ist die Quelle wie die meisten anderen languedokischen Inquisitionsquellen³² nur dank des großen Abschreibeunternehmens, das Jean-Baptiste Colbert, der Finanzministers Ludwigs XIV., in südwestfranzösischen Archiven in den Jahren 1665 bis 1670 durchführen ließ und dessen Ergebnis als „Collection Doat“ bekannt ist.³³ Es liegt eine vollständige, jedoch stark fehlerbelastete Edition durch Jean Duvernoy vor³⁴ sowie meine Neuausgabe der die Stadt Montauban betreffenden Teile.³⁵ Die im vorliegenden Beitrag gegebenen Belege zu den Montalbaner Paenitenciae beziehen sich auf meine Edition und ihre Gliederung in durchgezählte Bußen (p. 1, p. 2 etc.). Für die Teile der Paenitenciae, die andere Orte im Quercy betreffen, wird unmittelbar auf die Handschrift rekurriert.³⁶

Das Dokument besteht aus 653³⁷ Namen mit kurzen Texten (zwischen fünf und ca. 200 Worten), die jeweils in einen Delikt- und einen Bußteil zerfallen. Der Delikt-

³⁰ Zu den Hintergründen vgl. Dossat, *Crises* (wie Anm. 18), 137–140 und 145 sowie Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 65 und 292.

³¹ Zur Datierung vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 63–66.

³² Vgl. den Überblick über die bekannte Textproduktion der languedokischen Inquisition bis zum Jahr 1273 bei Dossat, *Crises* (wie Anm. 18), 29–55.

³³ Nach dem mit der Leitung des Unternehmens betrauten Beamten Jean de Doat. Zur Genese der Collection Doat vgl. Lothar Kolmer, Colbert und die Entstehung der Collection Doat, in: *Francia* 7. 1979, 463–489. Die Collection wird heute als ‚Fonds Languedoc-Doat‘ in der Bibliothèque Nationale de France in Paris aufbewahrt. Die „Paenitenciae“ stehen im Band 21 der Collection auf den Blättern 185r–312v, zwischen zwei anderen Texten, bei denen es sich ebenfalls um Bußen oder Strafen handelt. Abgeschrieben hatten sie die Kopisten Doats aus einem Pergamentband im Dominikanerkonvent von Toulouse, bei dem es sich möglicherweise um eine Sammelhandschrift von Dokumenten inquisitorischer Sanktionen handelte. Die Geschichte des Textes der Paenitenciae zwischen 1241 und der Frühen Neuzeit ist nicht zu rekonstruieren. Es konnte aber gezeigt werden, dass der Text bereits vor der Collection Doat mehrfach transkribiert wurde, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 54–75.

³⁴ Jean Duvernoy (Hg.), *L'inquisition en Quercy. Le registre des pénitences de Pierre Cellan* 1241–1242, Castelnau-la-Chapelle 2001.

³⁵ Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang I (453–489).

³⁶ Die entsprechende Seitenzahl und ggf. abweichenden Lesungen in Duvernoys Edition werden ebenfalls angegeben.

³⁷ Dies ist das Ergebnis meiner eigenen Zählung. Die Angaben in der Literatur schwanken: Duvernoy, *Inquisition* (wie Anm. 34), 25 zählt 622; Jean Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le registre des pénitences de Pierre Sellan*, in: *Moissac et sa région. Actes du XIXe Congrès d'études régionales tenu à Moissac les 5 et 6 mai 1963*, hg. von der Fédération des Sociétés académiques et savantes de Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Albi 1964, 110–121, zählt 671. Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 8, nennt die Zahl 641 (bzw. 646 auf Seite 12), Edouard

teil faßt die Verhöraussage des Büßers zusammen, der Bußteil nennt die zu erteilende Sanktion.³⁸ Es ist dabei unverkennbar, dass die Deliktabschnitte der *Paenitentiae* noch recht nahe am Wortlaut der Niederschriften dieser Verhöre liegen. Tatsächlich beginnen sie nach der Namensnennung häufig mit der Wendung „dixit, quod“.³⁹ Danach folgt eine Aufzählung der Berührungen des Büßers mit Häretikern, wobei jeweils Art und Häufigkeit in einer standardisierten Sprache genannt werden. Vermutlich war bereits der Fragekatalog des Inquisitors so monoton und systematisch strukturiert. Vergleicht man die Deliktteile der *Paenitentiae* etwa mit den Verhörprotokollen der wenig später (1245/46) durchgeführten großen Inquisition von Bernardus de Cautio im Lauragais,⁴⁰ so zeigt sich die große Ähnlichkeit in Textstruktur, Syntax und Wortwahl. Beide Texte gliedern die Geschichte der Befragten mit der Häresie in genau klassifizierte Kontakte, die chronologisch vom ersten bis zum letzten geordnet sind, wobei jeweils ein Satz die Kontakte innerhalb eines Zeitabschnitts sammelt. Der größte Unterschied zu den Verhören liegt im weitgehenden Fehlen von konkreten Zeitangaben und von Namen Dritter in den *Paenitentiae*. Diese Angaben waren weder für die Bestimmung des Bußmaßes noch für die Verkündigungspredigten nötig. Obwohl die *Paenitentiae* formal zu den inquisitorischen Urteilsdokumenten und nicht zu den Verhörsakten gehören, haben sie also einen hybriden, diese Gattungen gleichsam vereinigenden Charakter und lassen deshalb breite Aufschlüsse über Art und Umfang der Häresiekontakte der Verurteilten zu (sowie über die Bußmessung durch den Inquisitor). Dies unterscheidet sie von allen anderen languedokischen inquisitorischen Bußdokumenten des 13. Jahrhunderts, die ausschließlich die Sanktionen nennen, nicht die Delikte.⁴¹

Petrus Cellani interessierte sich in seinen Verhören, wie wir sie durch die *Paenitentiae* erschließen können, kaum für die ketzerischen Lehren und Dogmen, sondern nur für die Häresie als soziales Ereignis zwischen Anhängern und Häretikern bzw. als

Albe, *L'hérésie albigeoise et l'inquisition en Quercy*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 1. 1910, 271–293, 412–428, 460–472, hier 289, gibt 732 an. Die Unterschiede erklären sich v. a. aus der doppelten Nennung von 90 Büßern in Gourdon bzw. dem Grad, zu dem verschiedene Forscher diese „Doubletten“ erkannt und ausgeschieden haben (vgl. dazu unten Anm. 49). Eine weitere Ursache für Divergenzen ist die Zählung von Absätzen statt von zu Bußen verurteilten Personen, denn acht Absätze der *Paenitentiae* enthalten Bußen jeweils für zwei Personen (Ehe- und Geschwisterpaare). Dies ist fünfmal in Moissac der Fall (fol. 286v, 293r, 299r und zweimal auf 300v) und dreimal in Montauban (p. 48/p. 48a, p. 76/p. 76a, p. 188/p. 188a).

³⁸ In der Terminologie der (allerdings erst einige Jahrzehnte später verfaßten) Inquisitionsprozeßlehre des Bernard Gui lassen sich die Deliktteile der *Paenitentiae* der Textsorte der „*brevis extractio*“ zuordnen. Gui beschreibt diese als summarische, abstrahierte Wiedergabe des sanktionsrelevanten Gehalts der Aussage, die zwei Zwecken diene: Zum einen war sie die Grundlage für die Bußzumessung, zum anderen sollte sie bei der öffentlichen Bußverkündung verlesen werden (*Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis*, hg. v. Célestin Douais, Paris 1886, 83). Genau zu diesen beiden Zwecken wurden wohl auch die *Paenitentiae* gebraucht.

³⁹ „Dixit, quod“ wird dabei niemals in relativierendem Sinne verwendet. Für das Vermerken seiner Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Aussagen verfügte der Inquisitor über zwei andere Wendungen: „*ut dixit*“ und seltener „*dixit tamen*“.

⁴⁰ *Bibliothèque Municipale de Toulouse*, Ms. 609, ausführlich analysiert durch Dossat, *Crises* (wie Anm. 18).

⁴¹ Überblick Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 315–320.

Kette und Struktur aus solchen Ereignissen. Er fragte nahezu ausschließlich nach Kontakten mit den Ketzern.⁴² Dabei scheinen nach allem, was wir über die Katharer und Waldenser wissen, die Kategorien, nach denen Cellani und seine *languedokischen* Inquisitorenkollegen die Leute abfragten, keineswegs abwegig gewesen zu sein. Die Inquisitionstexte aus dem *Languedoc* des 13. Jahrhunderts enthalten nichts dem Katharismus oder dem Waldensertum offensichtlich Wesensfremdes.

Daraus ergibt sich freilich noch keineswegs, dass in diesen Verhören die ‚Wahrheit‘ aufgeschrieben wurde. Vielmehr stehen sie wie alle Inquisitionstexte unter dem starken Vorbehalt, dass die Aussagen der Verhörten bereits in ihrer mündlichen Form zutiefst durch die prinzipiell asymmetrische Sprechsituation geprägt waren.⁴³ Allerdings kamen gerade die den *Paenitentiae* zugrundeliegenden und in ihnen reflektierten Verhöre unter Bedingungen zustande, die der Wahrhaftigkeit und Umfassendheit viel zuträglicher waren als es bei anderen Inquisitionsverhören der Fall war: Denn wie oben bereits erwähnt, hatten die Einwohner des Quercy die Gnadenfrist des „*tempus gratiae*“ genutzt und massenhaft freiwillig und zugleich ausgesagt. Diese Frist galt ja für alle nur für wenige Tage; wer danach aussagte, profitierte nicht mehr von der Bußmäßigung.⁴⁴ Jeder Aussagende war sich dessen bewußt, dass auch alle anderen aussagen würden. Das Verschweigen von einzelnen Häresiekontakten war unter diesen Umständen wenig sinnvoll. Vielmehr mußte es den von Cellani im Quercy Verhörten darum gehen, möglichst alles auf den Tisch zu packen. Für einige Personen aus Montauban kann die Wahrhaftigkeit und Umfassendheit der Aussagen sogar zumindest stichprobenhaft erhärtet werden, da wir sie mit den unabhängig von den *Paenitentiae* entstandenen Verhören einer Katharerin im Status einer „Vollkommenen“ aus Montauban vergleichen können. Die Prüfung ergibt, dass sämtliche Büsser der Stadt, die mit dieser „*perfecta*“ in Berührung gekommen waren, vor Cellani ausgesagt hatten und keinen einzigen Kontakt verschwiegen hatten.⁴⁵ Dies taten sie (unter den genannten Umständen) freiwillig, denn die Vollkommene namens Arnalda de la Mota lebte 1236 nicht mehr im Quercy und wurde erst viel später (1243) von den Inquisitoren gefangengenommen.

⁴² Und wenn er nach dem Glauben fragte, so nicht nach dem Glauben als Inhalt oder Lehre, sondern nach dem Glauben als persönliches Vertrauen in diesen Inhalt bzw. diese Lehre.

⁴³ Zur Problematik der Interpretation von Inquisitionsquellen vgl. Herbert Grundmann, Ketzer-Verhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 21. 1965, 519–575; Carlo Ginzburg, Der Inquisitor als Anthropologe, in: Rebekka Habermas/Nils Minkmar (Hgg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992, 42–55; Alexander Patschovsky, Probleme ketzergeschichtlicher Quellenforschung, in: Mittelalterliche Textüberlieferungen und ihre kritische Aufarbeitung. Beiträge der Monumenta Germaniae historica zum 31. deutschen Historikertag Mannheim 1976, München 1976, 86–91; Arnold Esch, Mittelalterliche Zeugenverhöre als historische Quelle. Innenansichten von Zeiterfahrung und sozialem Leben, in: Winfried Schulze/Ralf-Peter Fuchs (Hgg.), Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit, Münster 2002, 43–56.

⁴⁴ Die Ausnahmen verzeichnet Cellani ausdrücklich: Raymundus Arpa, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 186v) „et fuit captus pro haeresi et non fuit in tempore gratiae“; Franciscus Clericus (fol. 220r) „Item non venit in tempore gratiae“.

⁴⁵ Vgl. Nachweis bei Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 75–78.

Für die von ihm festgestellten Häresiedelikte vergab Cellani Bußen, die nur im Vergleich zur Gefängnishaft und zur Konfiskation ‚milde‘ zu nennen waren. Der Dominikaner erlegte den betroffenen Einwohnern des Quercy meist mehrere und große Wallfahrten auf, die sie je nach dem Maß ihrer Schuld etwa nach Le Puy, St. Gilles, Santiago, St. Denis, Canterbury oder Rom führten. Zahlreiche Männer – alleine in Montauban waren es dreißig – verpflichtete er sogar zur jahrelangen Teilnahme an der Verteidigung des lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel.⁴⁶ Wie die Sanktionen tatsächlich erfüllt wurden, steht allerdings auf einem anderen Blatt. Mehrere Büsser aus Montauban absolvierten ihre Konstantinopelfahrten jedenfalls nachweislich nicht. Auch die Wallfahrtsbußen wurden wohl höchstens zum Teil in der vorgeschriebenen Form abgeleistet, zum anderen Teil jedoch durch Geldzahlungen ersetzt oder in andere, leichtere Pflichten kommutiert.⁴⁷ In Montauban fand man bereits kurz nach der Bußverkündigung eine kollektive Weise der Expiation, den kommunalen Neubau der Stadtkirche St. Jacques. Die Bußen wurden in Geldbeiträge zu diesem frommen Werk umgewandelt. Eine solche gemeinschaftlich-gemeindliche Lösung ist später auch für andere Städten des Languedoc verbürgt, etwa für Laurac, Najac und Gaillac.

Cellani vergab seine 653 Bußen an insgesamt neun Orten des Quercy, bei denen es sich jeweils um die Hauptorte der Baillien, also der weltlichen Verwaltungseinheiten des gräflich-tolosanischen Quercy⁴⁸ handelte. Auf Montauban entfielen mit 256 Bußen rund zwei Fünftel des Gesamtzahl, dann folgten Gourdon im Nordwesten der Bistumsgrafschaft mit 144,⁴⁹ Moissac mit 101, Montcuq mit 84 sowie fünf weitere kleine Orte mit durchweg geringen Zahlen. Montauban war dabei nicht die einzige Stadt im Quercy, in der Katharer und Waldenser zugleich präsent waren. Auch in Gourdon im Nordwesten der Bistumsgrafschaft und Montcuq im Zentrum des Bas-Quercy⁵⁰ war dies der Fall. Hingegen wurden in den anderen sechs in den Paenitentiae genannten Orten im Quercy kaum Waldenser erwähnt. In Moissac etwa hatten nur drei der 101 Büsser mit ihnen Berührung gehabt.⁵¹

Zur Einzeluntersuchung bietet sich unter den drei ‚doppelhätetischen‘ Orten im Quercy Montauban gleich aus mehreren Gründen an: Es ist die bei weitem größte der drei Städte und zugleich auch diejenige, in der mit Abstand die meisten Bußen vergeben wurden. Die Zahl der sanktionierten Personen in dieser Stadt ist sogar die

⁴⁶ Zum historischen Kontext, der in der Zeit der Verhöre, nicht jener der Bußerteilung zu suchen ist, und zur Frage, warum Cellani als einziger languedokischer Inquisitor diese Buße vergab, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 325–330.

⁴⁷ Vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 353–361.

⁴⁸ Große Gebiete im nördlichen Teil der Grafschaft (nördlich des Flusses Lot) unterstanden nicht der Herrschaft der Raimundinergrafen von Toulouse, auch nicht die Metropole Cahors selbst.

⁴⁹ Die Paenitentiae für den Ort Gourdon, die am Anfang der gesamten Paenitentiae stehen (Doat (wie Anm. 26) 21, f. 185r–213v) weisen Doppelungen von 90 Namen von Büssern auf (auf fol. 191r–213r) auf, vgl. Analyse bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 69–72. Die Zahl 144 ist bereits um die 90 Doppelungen bereinigt.

⁵⁰ Das Quercy wird durch den Fluß Lot in das südliche Bas-Quercy und das nördliche Haut-Quercy geteilt.

⁵¹ Guillelmus de Berencs, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 286r), Arnaldus de Lafargua (289v), Arnaldus Fabri filius S. Fabri (296r).

höchste überhaupt, die in den Inquisitionsquellen des 13. Jahrhunderts aus dem Languedoc für einen einzelnen Ort gegeben ist.⁵² An der Gesamtbevölkerung, die damals wohl bei einigen tausend lag,⁵³ machten die Büsser Cellanis einen beträchtlichen Anteil von etwa fünf bis zehn Prozent aus. Zudem hatten sich hier die Waldenser besonders fest installiert, wie noch darzulegen sein wird. Schließlich existiert für Montauban im Gegensatz zu Gourdon und Montcuq auch eine reiche städtische Urkundenüberlieferung, die in Abschriften im ältesten mittelalterlichen Chartular Montaubans gesammelt ist, dem ‚Livre Rouge‘.⁵⁴ Durch ihre Auswertung wird die Verortung der Büsser im politisch-sozialen Gefüge der Stadt möglich.

Katharer und Waldenser in Montauban

Im Jahr 1144 von Graf Alfons-Jordan von Toulouse als Plansiedlung⁵⁵ gegründet, war Montauban in den sechseinhalb Jahrzehnten bis zum Beginn des Albigenserkrieges (1209) bereits zu einer der wichtigsten Städte im westlichen Herrschaftsgebiet der Raimundinergrafen von Toulouse herangewachsen. Am äußersten Südrand des Quercy auf dem Hochufer des Flusses Tarn angelegt, sicherte der Ort die Verbindung von Toulouse in die nördlichen und östlichen Gebiete der Grafen. Im Albigenserkrieg war Montauban neben Toulouse die einzige Stadt der Grafen, die nie militärisch von den Kreuzzüglern eingenommen werden konnte. Spätestens 1195 hatte die junge Siedlung die für Okzitanien typische oligarchische Konsulatsverfassung ausgebildet und eine weitreichende Autonomie gegenüber den beiden Stadtherren, dem Grafen und dem Abt der nahegelegenen Benediktinerabtei von St. Théodard, erlangt. Die zehn jährlich benannten Konsuln der Stadt rekrutierten sich aus den Kreisen der „probi homines“ (okzitanisch „prohome“) genannten städtischen Eliten, die in den Montalbaner Urkunden der ersten Hälfte des 13. Jhs. prosopographisch faßbar werden.

Innerhalb der katharischen Kirchenorganisation gehörte Montauban zum Bistum von Toulouse. Der nächste Sitz eines dualistischen Diakons dieser Diözese lag in Villemur, zwanzig Kilometer flußaufwärts am Tarn. Dort sollen vor dem Albigenser-

⁵² Vgl. Überblick bei Jean-Louis Biget, *L'extinction du catharisme urbain: les points chauds de la répression*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20. 1985, 305–340, bes. 317–319, und Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 68.

⁵³ Vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 163f.

⁵⁴ Archives municipales de Montauban, AA 1, nicht ediert. Unvollständige Transkription der datierten Urkunden bis 1280 durch Mauricette Couteau, *Edition critique des cartulaires AA 1 (Livre rouge) et AA 2 (Livre des Serments) de Montauban*, *Mémoire de Maîtrise* (masch.), Toulouse, o. J. Regestenartiges Verzeichnis des gesamten Inhalts in Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang V (537–563).

⁵⁵ Montauban war mit seinem orthogonalen Straßenmuster und dem Platz im Zentrum der Prototyp für die spätmittelalterlichen südwestfranzösischen Bastiden („l'ancêtre des bastides“, Jean Lartigaut, *Histoire de Quercy*, Toulouse 1993, 119) und ist zugleich bis heute die größte Siedlung dieses Typs. Zur Stadtgeschichte vom 12. bis zum 14. Jh. vgl. Annie Lafforgue, *Naissance d'une ville (12e–13e siècle)*, in: Daniel Ligou (Hg.), *Histoire de Montauban*, Toulouse 1984, 25–50; Jean-Claude Fau, *Au temps des frères Bonis (fin 13e–1re moitié du 14e siècle)*, in: Ligou, *Histoire* (wie oben), 51–71 und Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 111–203 und 362–422.

krieg einhundert männliche und weibliche Vollkommene gelebt haben und sämtliche Einwohner galten als Anhänger der Katharer.⁵⁶ Wie wir aus den *Paenitenciae* wissen, wurden mehrfach Todkranke aus Montauban auf Booten nach Villemur überführt, um dort das *Consolamentum* zu empfangen und zu sterben.⁵⁷ Auch die bereits erwähnte Arnalda de la Mota wurde als junges Mädchen nach diesem Ort in die Häuser weiblicher Vollkommener gebracht, um dort ihr ‚Noviziat‘ zu beginnen.⁵⁸ In Montauban selbst gab es jedoch auch Häuser, in denen Vollkommene wohnten, denn die Deliktteile der *Paenitenciae* erwähnen mehrfach „*domus cuiusdam haereticae*“⁵⁹ bzw. „*domus haeticarum*“.⁶⁰ Weibliche Vollkommene lebten auch als Dauergäste in Häusern von Anhängern.⁶¹ Einmal wird sogar erwähnt, dass auf einem Landhof („mansus“) bei Montauban eigens ein Haus für sie errichtet wurde.⁶² Nur zweimal ist in den *Montalbaner Paenitenciae* von den „domus“ männlicher Vollkommener die Rede.⁶³ Sie scheinen also nur eine geringe Rolle gespielt zu haben. Die Häuser, in denen die Katharerinnen (gleich in welcher Form) lebten, waren hingegen wichtig für die religiöse Praxis. Dort wurden Predigten gehalten (von den Männern, nicht von den Frauen), und sie wurden auch von den Katharerhierarchen, die Montauban besuchten, frequentiert,⁶⁴ etwa von Bernardus de la Mota, dem überhaupt in Montauban am häufigsten erwähnten männlichen Vollkommenen.⁶⁵ Bernardus entfaltete eine überaus rege Reisetätigkeit im gesamten Ketzergebiet, die wir dank des Zeugnisses seines mit ihm fahrenden ‚Novizen‘ Raymundus Iohannis über mehrere Jahre

⁵⁶ Vgl. die Aussage der Bernarda Tarqueira, einer ehemaligen Vollkommenen aus Castelsarrasin vor Bernardus de Cautio vom 30. November 1243, Doat (wie Anm. 26) 22, fol. 2rv. Villemur blieb auch nach dem Kreuzzug eine Hochburg des Katharismus (vgl. bes. ebda., fol. 47r–56r).

⁵⁷ p. 16, 185, 221, 231, 244.

⁵⁸ Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 3v–5v.

⁵⁹ „venit ad domum cuiusdam haereticae“ (p. 77), „venit ad domum cuiusdam haereticae“ (p. 122), „comedit in domo cuiusdam haereticae“ (p. 179), „dixit quod in domo dicti haereticae [sc. Ioanna de Avinione] vidit B. de Lamota et socios eius haeticos“ (p. 182), „comedebat in domo cuiusdam haereticae“ (p. 220), „audivit sermonem eorum et hoc in domo cuiusdam haereticae“ (p. 232).

⁶⁰ „ivit multoties ad domum haeticarum“ (p. 103), „venit pluries ad domum haeticarum“ (p. 106), „comedit in domo et iacuit ubi morabantur haeticae“ (p. 109), „associavit haeticos ad quamdam domum haeticarum“ (p. 114), „posuerunt eum in quadam domo ubi morabantur haeticae“ (p. 155).

⁶¹ p. 8 und 56.

⁶² „Gaubertus Sicart de Coranda dixit quod in terra sua fuit aedificata domus pro haeticis mulieribus. Item haeticae miserunt uxori suae bis vel ter vinum et haeticae dederunt sibi viginti solidos quia receperat eas in terra sua.“ Vgl. die Bestätigung in der Buße seines Sohnes (p. 14): „R. Sicart dixit quod vidit haeticas stantes in manso patris et habuit inde pater suus viginti solidos.“

⁶³ „venit ad domum cuiusdam haetici“ (p. 224); „dixit quod in domo cuiusdam haetici vidit B. de la Mota et Guillelmum de Solaria et socios eorum haeticos et audivit praedicationem eorum et adoravit eos et vidit ibi dictos haeticos bis“ (p. 231).

⁶⁴ p. 114, 182, 224, 232.

⁶⁵ p. 18, 182, 226, 231; vgl. auch die Aussagen der Arnalda de la Mota [ed. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), Anhang II A (490f.)] und Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 3v und 7r [ed. Gottfried Koch, Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter, Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.–14. Jahrhundert), Berlin 1962, 186f. und 189] sowie die Aussage von Raymundus Iohannis de Abia nepos Iohannis Seminoret [ed. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), Anhang II B (491–493)].

(1223–1226) minutiös nachverfolgen können.⁶⁶ Raimundus schildert auch einen Besuch in Montauban im Jahr 1223: Bernardus reiste mit weiteren Vollkommenen aus Villemur an, wohnte zunächst für zwei bis drei Tage im Haus der weiblichen Vollkommenen Iohanna de Avinione, dann im Haus des Engilbaudus und seiner Frau Dulcia,⁶⁷ einer Schwester der Arnalda de la Mota (beide Eheleute wurden später Büsser Cellanis), um anschließend wieder bei zwei Katharerrinnen Logis zu nehmen. In allen drei Häusern erhielten Bernardus und seine „socii“ jeweils den Besuch verschiedener Montalbaner Bürger, darunter wieder einige spätere Büsser. Leider gibt uns Raimundus keine Angabe über die Gesamtdauer des Verweilens in Montauban, doch müssen es mehrere Wochen gewesen sein. Schließlich zog Bernardus de la Mota von Montauban weiter nach Moissac.

Im Gegensatz zum languedokischen Katharismus ist über die regionalen Strukturen und personellen Hierarchien der Waldenser kaum etwas bekannt.⁶⁸ Die Paenitentiae sind selbst die Hauptquelle für den westlichen Languedoc in dieser Zeit und können kaum mithilfe anderer Texte eingeordnet werden.⁶⁹ Auffällig ist jedoch, dass im Gegensatz zu den Katharervollkommenen keiner der Waldenser in den Paenitentiae für Montauban namentlich genannt wird. Auch als Verwandte der Büsser werden sie nur in einem Fall bezeichnet,⁷⁰ im Unterschied zu zahlreichen Vollkommenen der Katharer. Beides könnten Indizien dafür sein, dass unter den Waldensern und Waldenserinnen wohl (noch) niemand war, der aus der Stadt selbst kam – vielleicht, weil sie im Vergleich zu den Katharern recht neu in der Gegend waren? Dennoch hatten die Armen von Lyon in der Stadt bereits eine Infrastruktur aufgebaut. Sie besaßen dort nämlich ein eigenes Gebäude, das als Anlaufpunkt für Kontaktsuchende fungierte. Mehrere Bußen erwähnen ausdrücklich eine „domus valdensium“.⁷¹ Noch öfter ist einfach die Rede davon, „ad valdenses“ zu gehen, sie zu besuchen oder jemanden zu ihnen zu bringen oder zu schicken.⁷² Dass es auch bei solchen Erwähnungen um jenes Waldenser-Zentrum⁷³ geht und nicht um verschiedene Häuser, wird daran deutlich, dass es auch „hospitale“⁷⁴ genannt (ein Reflex

⁶⁶ Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 260v–273v, Edition des Montauban betreffenden Abschnitts bei Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), in Anhang II B, 491–493. Vgl. zu Bernardus de la Mota Michel Roquebert, *L'Épopée cathare*, Bd. 4: Mourir à Montségur, Toulouse 1989, 108, 115, 130 („infatigable voyageur“), 169 und 255.

⁶⁷ p. 223 und p. 227.

⁶⁸ Überblick bei Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 7–55.

⁶⁹ Vgl. Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 8f.: „Die wichtigste Quelle für südfranzösisches Waldensertum in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“.

⁷⁰ p. 83 „Arnalda Textrix recepit pluries fratres suos valdenses in domo sua et dedit eis ad comedendum“.

⁷¹ p. 44 („venit aliquando ad domum ipsorum“), 58 („venit ad domum in qua manebant“), 59 („venit in die parasceves ad domum valdensium“), 204 (und 205) („multotiens venit ad domum“).

⁷² p. 37 (gehen), 107 (besuchen), 169 (schicken), 213 (gehen), 215 (gehen), 218 (gehen), 221 (bringen), 236 (gehen), 240 (gehen).

⁷³ Ausdruck nach Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 20.

⁷⁴ p. 96 („venit ad valdenses in hospitali“).

der medizinischen Tätigkeit der Waldenser⁷⁵) oder als „scolas valdensium“⁷⁶ angesprochen wird (in die man ging, um „mit den Waldensern zu lesen“).⁷⁷ Außerdem besaßen die Waldenser einen eigenen Friedhof.⁷⁸

Katharische Rituale und waldensisches Heilen

Unter den Kontakten, die in den *Paenitentiae* geschildert werden, stechen bezüglich der Katharer deren spezifische Rituale ins Auge: Siebenunddreißig Büsser haben die katharischen Vollkommenen – in der Diktion des Inquisitors – „angebetet“ („adorare“).⁷⁹ Die Katharer selbst nannten diese Bitte um Segen und Fürbitte „Melioramentum“.⁸⁰ Dabei beugte der Nichtvollkommene dreimal das Knie vor dem Vollkommenen und ersuchte um seinen Segen und um seine Interzession: Er möge Gott anflehen, den sündigen Nichtvollkommenen zu einem guten Christen zu machen und an ein gutes Ende zu führen. Der Vollkommene erfüllte die Bitte sofort. Durch die Kniebeuge trug das Ritual auch den Charakter einer großartigen Ehrenbezeigung⁸¹ gegenüber den Vollkommenen, deren Nichtausführung als grobe Unhöflichkeit empfunden wurde. Das zeigt das Beispiel des Montalbaners B. Capel, den man durch Zerren an der Kleidung vor den Vollkommenen in die Knie zwang,⁸² oder außerhalb der *Paenitentiae* der Fall des Knaben Petrus de Auca, dem dies mit einem kräftigen Backenstreich vermittelt wurde.⁸³ Auch am Ende der Katharerpredigt wurde es durch die Zuhörer ausgeführt.⁸⁴

⁷⁵ Vgl. besonders deutlich p. 221 („duxit quemdam puerum infirmum ad valdenses ter vel quater et habuerunt curam ipsius“).

⁷⁶ Vgl. etwa p. 58: „[...] venit ad domum in qua manebant et audivit praedicationem eorum et multoties ivit ad eos pro quodam infirmo. Item in die parasceve venit bis ad valdenses [...]“ oder p. 96 („venit ad valdenses in hospitali“). Davon abzusetzen sind vielleicht die Fälle, in denen nur vom Aufsuchen eines einzigen Waldensers die Rede ist (p. 113, 123).

⁷⁷ p. 24 („venit ad scolae valdensium et legebat cum eis“). Auch Poncius Seguni (p. 216) las in Büchern der Waldenser (die „Schule“ wird aber nicht erwähnt).

⁷⁸ Er ist zweimal belegt: p. 15 („uxor sua dedit se valdensibus in morte et fuit sepulta in cimiterio eorum“) und 245 („fuit ad sepulturam valdensium“).

⁷⁹ p. 1, 8, 13, 16, 17, 20, 45, 54, 56, 57, 61, 109, 111, 132, 138, 139, 145, 148, 150, 151, 159, 160, 161, 164, 175, 182, 185, 197, 201, 203, 223, 224, 226, 227, 229, 231, 234.

⁸⁰ Bzw. auf okzitanisch „meliorament“. Vgl. zum Melioramentum Arno Borst, *Die Katharer*, Freiburg–Basel–Wien 1991, 145 und Lambert, *Geschichte* (wie Anm. 5), 153f.

⁸¹ Borst, *Katharer* (wie Anm. 80), 145.

⁸² „audivit praedicationem eorum et flexit genua coram haereticis tractus tamen a quodam per vestes ut dixit“ (p. 1). Vgl. auch die Buße des Poncius Engilbaudi (p. 224): „venit ad domum cuiusdam haeretici et invenit ibi duos haereticos et ad mandatum illius haeretici adoravit illos“.

⁸³ Doat (wie Anm. 26) 22, fol. 76v: „Item dixit quod [...] et omnes excepto ipso teste adoraverunt haereticos flexis genibus et quia ipse testis nolebat illos haereticos adorare, Sicardus Bou praedictus dedit magnam alapam ipsi testi et tunc ad instanciam dicti Sicardi ipse testis flexit genua illos haereticos sed non dixit benedicite“.

⁸⁴ Vgl. zahlreiche Erwähnungen des „adorare“ unmittelbar nach dem Hören der Predigt: p. 1, 13, 16, 17, 109, 111, 138, 139, 145, 148, 150, 151, 159, 161, 175, 185, 201, 231. Offenbar fragte der Inquisitor Petrus Cellani nach jeder Erwähnung einer Predigt durch einen Büsser nach, ob er danach ‚adoriert‘ habe. Den Reflex dieser Frage zeigt noch die Buße des Engilbaudis (p. 223): „audivit sermonem eorum et non recordatur si adoravit eos ibi“. Vgl. aber auch gleiche Abfolge Predigt–Melioramentum beim obigen Zitat von Arnalda de la Mota, Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 3r.

Das „Consolamentum“, die Aufnahmezeremonie in den Vollkommenenstatus und gewiß das bekannteste katharische Ritual, wurde in den Montalbaner Paenitenciae nur neun Mal erwähnt,⁸⁵ und dabei handelte es sich jeweils nicht um den Beginn einer Karriere als Vollkommener. Vielmehr wurden die erwähnten Aufnahme-rituale in den Montalbaner Paenitenciae meist ausdrücklich an Schwerkranken vollzogen, die ihren Tod vor Augen hatten. Dieses „Kranken-Consolamentum“⁸⁶ verschaffte dem Sterbenden die Hoffnung, den Kreislauf der Wiedergeburten zu durchbrechen. Für das Consolamentum wurde offenbar eine Geldzahlung erwartet. So bezahlte Arnalda de la Garriga aus Montauban für das ihres Ehemannes 40 Schillinge,⁸⁷ und der kranke Poncius de Vacaressa ließ als Entgelt für das empfangene Consolamentum ein Legat von 100 Goldmünzen für die Katharer in sein Testament aufnehmen.⁸⁸

Bei den Kontakten mit den Waldensern fällt als erstes ihre außerordentliche Beliebtheit als Heiler auf.⁸⁹ Nicht weniger als 77 Büsser aus Montauban hatten die medizinischen Dienste der Armen von Lyon in Anspruch genommen und sich oder ihren Angehörigen mit Salben, Kräutern, Pflastern und Ratschlägen helfen lassen.⁹⁰ Außer mit ihrer Heilkunst halfen die Waldenser auch als ‚Sterbebegleiter‘. Der moderne Ausdruck scheint durchaus treffend, denn es ging um das Anwesendensein beim Sterben, um die Totenwache und um das Trösten der Hinterbliebenen.⁹¹

Jenseits der katharischen Rituale und der waldensischen Heilkompetenzen aber scheinen sich die Kontakte der Büsser zu den beiden Häresien, wie sie in den Paenitenciae erfaßt wurden, oberflächlich betrachtet kaum zu unterscheiden: Es ging sowohl hinsichtlich der Waldenser wie der Katharer um die materielle und immaterielle Unterstützung, um das Hören der Predigt und um das gemeinsame Essen der Anhänger mit den Ketzern. Tatsächlich bestanden jedoch auch bei diesen auf den ersten Blick so ähnlich anmutenden Berührungen große Unterschiede in der Beziehung der Häresien zu den Stadtbevölkerungen.

⁸⁵ p. 6, 16 (zwei consolamenta), 19, 185, 195, 221, 231, 244 (hier geht es wahrscheinlich um dieselbe Person wie in p. 221, nämlich Guillelmus Faiditus). In p. 195 wird nicht ausdrücklich die Geisttaufe erwähnt, der Zusammenhang ist durch die stolze Summe, die der herbeigerufene Vollkommene erhielt, jedoch eindeutig: „Arnalda de la Garriga dixit quod quidam haereticus venit ad domum eius pro viro suo infirmo quem ipsa sciebat esse haereticus [!] et dictus haereticus habuit inde quadraginta solidos“.

⁸⁶ Ausdruck nach Borst, Katharer (wie Anm. 80), 146.

⁸⁷ p. 195.

⁸⁸ p. 19. Er gesundete allerdings wieder und bezahlte nicht.

⁸⁹ Zur Heiltätigkeit der Waldenser, v. a. auf Grundlage der Paenitenciae, vgl. ausführlich Peter Biller, *Curate infirmos: the Medieval Waldensian Practice of Medicine*, in: *Studies in Church History* 11. 1982, 55–77.

⁹⁰ p. 4, 5, 16, 20, 21, 25, 29, 30, 31, 35, 36, 38, 43, 58, 59, 62, 69, 74, 76, 76a, 77, 78, 80, 82, 85, 86, 88, 90, 92, 95, 97, 104, 107, 113, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 136, 140, 153, 159, 163, 166, 169, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 186, 187, 189, 191, 194, 195, 199, 200, 208, 213, 219, 221, 230, 231, 236, 238, 243, 244, 246, 248, 251. Diese Zahl weicht ab von den Angaben bei Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 26 (gibt 74 an) und bei Biller, *Curate* (wie Anm. 89), 61 (gibt 84 an).

⁹¹ „Ioanna uxor quondam Lombardi Tornerii dixit quod mortuo viro suo quidam valdensis vigilavit ibi de nocte et praedicavit astantibus et in crastinum comedit ibidem.“ (p. 82); „Item consuluit valdenses pro infirmitate filii sui et quidam valdensis erat fere cotidie in domo sua qui praedicabat ei et consolabatur eum de morte filii sui [...]“ (p. 181).

Zwei Ökonomien des Geleites, der Gaben und des Geldes

Die Vertreter beider Häresien pflegten engen Kontakt zu der Stadtbevölkerung, waren oft in den Häusern der Montalbaner und empfangen Geld und Gaben von ihnen. Dennoch herrschten im Verhältnis der Büssern zu den Waldensern einerseits und den Katharern andererseits ganz verschiedene Ökonomien der immateriellen und materiellen Unterstützung.

Die Dualisten konnten in Montauban auf ein Netzwerk engagierter Gastgeber zählen, die sie bereitwillig bei sich aufnahmen, etwa auf Engilbaldus, in dessen Haus der Hierarch Bertrandus de la Mota Station bei seinem oben referierten Aufenthalt in Montauban gemacht hatte, und in dessen eigener Buße erwähnt wird, dass er Vollkommene, die offenbar neu in Montauban waren, nicht nur zum Essen eingeladen, sondern sie persönlich zu sich nach Hause geführt hatte und ihnen auch den Keller gezeigt hatte, wohl als sicheres Versteck.⁹² Die Verweildauer der Katharer bei den Montalbanern, soweit sie erwähnt wird, reicht von beinahe einem Jahr⁹³ über zwei Monate,⁹⁴ mehrere Tage,⁹⁵ eine Nacht⁹⁶ bis hin zu einem kurzen Besuch zum Essen. Ganz im Gegensatz dazu wird bezüglich der Waldenser nur einmal das zweckfreie (d. h. nicht mit einem Krankenbesuch verbundene) Übernachten bei einem Büsser erwähnt.⁹⁷ Die Verben der Aufnahme, also „recipere“ und seltener „tenere in domo“, werden fast ausschließlich im Zusammenhang mit den Dualisten verwendet.⁹⁸ Die Armen von Lyon wurden aber immerhin zum Essen und Trinken eingeladen.

Ebenso deutlich sind die Unterschiede, wenn es um das Geleit geht: Knapp zwanzig in den Paenitenciae aufgeführte Montalbaner führten bzw. begleiteten die Katharer („ducere“, „conducere“, „associare“).⁹⁹ Die Spanne der Hilfeleistungen, die Büsser den Vollkommenen unterwegs zukommen ließen, war dabei groß. Sie reichte vom bloßen Wegweisen (besonders zu anderen Anhängern)¹⁰⁰ bis zu langdauernder Begleitung und Unterstützung bei der Suche nach Aufnahmemöglichkeiten,¹⁰¹ vom

⁹² p. 223.

⁹³ p. 8/56 (Eheleute Arnaldus de Sapiac senior und Guillelma de Sapiac). Sie haben auch noch anderweitig Vollkommene aufgenommen, ohne Zeitangabe (vgl. p. 56).

⁹⁴ p. 110/126 (Eheleute Amelia und B. Bort de Cambisa).

⁹⁵ p. 57, 75, 188/188a (einmal drei, einmal zwei Tage lang), 231.

⁹⁶ In diesen Fällen von „recipere“ werden keine Angaben zu Dauer gemacht, sondern lediglich „et iacuerunt“ hinzugefügt. Es handelt sich also um ein einmaliges Übernachten. p. 76, 135, 150 (zweimal eine Nacht), 156.

⁹⁷ p. 52 „B. Sabater recepit quendam valdensem in domo sua et iacuit ibi per noctem“.

⁹⁸ Die Ausnahmen: ein Mann lädt die Waldenser ein („invitavit“, p. 5), vier Personen nehmen die Waldenser bei sich zuhause auf, wobei bis auf p. 52 (s. oben) keine Übernachtung erwähnt wird, sondern wohl eher ein kurzer Besuch: p. 93 „Domina Sedeira duas valdenses recepit in domo sua pluries“, p. 185 „dixit quod pluries dedit valdensibus panem et vinum et dixit quod tunc recipiebat eos etiam“, p. 216: ein abbrechender Satz, der sich jedoch wohl auf einen Waldenser bezieht.

⁹⁹ Vgl. neben den folgenden Einzelbelegen noch p. 13, 16, 61, 106, 114, 130, 148, 175, 184, 185, 223 und 234 (insgesamt 17 Fälle).

¹⁰⁰ Vgl. p. 128 „indicavit eis quemdam quem quaerebant“.

¹⁰¹ Vgl. etwa die oben bereits angeführte Sorge des B. Remon (p. 61) um Aufenthaltsmöglichkeiten für seine Schwester, die er als gerade geweihte Vollkommene aus Toulouse abgeholt hatte und mit ihrer Gefährtin zusammen auf einen Hof bei Montauban führte, dessen Besitzer er 50 Schillinge in Aussicht stellte.

Gang innerhalb der Stadt von Haus zu Haus,¹⁰² oder vom Führen außerhalb auf längeren Strecken.¹⁰³ Die Waldenser hingegen werden kaum um ihrer selbst willen „geführt“, sondern höchstens einmal, um sie zu kranken Angehörigen zu bringen.¹⁰⁴

Auch hinsichtlich der Gaben gibt es einen wesentlichen Unterschied: Zwar erhalten beide Gruppen von den Montalbanern Lebensmittel, doch nur die Katharer schenken ihrerseits auch den Anhängern zurück: Brot, Fische, Früchte, Wein und Kuchen gingen so gut hin wie her.¹⁰⁵ Die Waldenser sind hingegen durchweg reine Empfänger.

Für beide Häretikergruppen wurden Sammlungen durchgeführt, aber nur hinsichtlich der Waldenser ist dafür der Ausdruck „Almosen“ („eleamosinae“, „eleamosinas dare/facere“) üblich,¹⁰⁶ während die Sammlung zugunsten der Katharer nur einmal so genannt wird.¹⁰⁷ Es ist allerdings möglich, dass dies auf eine Einseitigkeit des Fragekatalogs des Inquisitors zurückgeht. Für die Katharer scheint nur Geld gesammelt worden zu sein,¹⁰⁸ bei den Waldensern hingegen Lebensmittel. Eine gute Handvoll Montalbaner Bürger schenkte individuellen Vollkommenen Geld.¹⁰⁹ Wenn die Katharer ihrerseits den Anhängern Geld aushändigten, war es keine Gabe, sondern für den Einkauf im Auftrag der Vollkommenen oder als Lohn für deren Aufnahme bestimmt.¹¹⁰ Kredite gewährten sich Katharer und Büsser jedoch wechselseitig. Guillelmus Geraldus senior¹¹¹ und P. Guitart¹¹² hatten bei Vollkommenen für 50 bzw. 100 Schilling Schulden gemacht. G. Macips hatte einen Vollkommenen als Bürgen für einen Kredit von 15 Schilling gestellt, sich aber auch bereit gezeigt, seinerseits einem Katharer einen Kredit zu gewähren.¹¹³ Solche gefälligen Kreditangebote, die „servicium“, d. h. eigentlich: „Zins“,¹¹⁴ genannt wur-

¹⁰² „de domo ad domum“, p. 62, „eundo ad domos“, p. 112. Gemeint sind wohl die Häuser der Anhänger, nicht die der Katharer.

¹⁰³ p. 150, p. 160.

¹⁰⁴ Ein Mann führt sie in sein Haus, damit sie sich um den kranken Bruder und dessen Tochter kümmern („adduxit valdenses ad domum suam“, p. 30), ähnlich p. 29, 69, 117, 136, 189, 200, 221. Ausnahmen, in denen Waldenser ohne „eigennützigen“ Anlaß des Büssers das Geleit gegeben wurde: p. 129, 215

¹⁰⁵ Anhänger geben Katharern: p. 45, 54, 61, 64, 150, 182, 197, 223, 226. Katharer geben Anhängern: p. 8, 110, 111, 126, 130, 182, 130.

¹⁰⁶ p. 11, 12, 15, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 44, 46, 58, 65, 66, 67, 68, 76, 76a, 77, 78, 80, 81, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 103, 107, 108, 122, 123, 124, 127, 180.

¹⁰⁷ p. 109.

¹⁰⁸ p. 18: „dedit denarios illis qui quaerebant pro haereticis credens quod ad opus haereticorum quaerebant“.

¹⁰⁹ p. 10, 16, 109, 175, 234.

¹¹⁰ Über die oben geschilderten Fälle im Zusammenhang mit der Aufnahme von Ketzern hinaus (p. 9, 14 und 110, 126): p. 54 „pluries emit pisces et alia necessaria haereticae de mandato eius et de denariis eius“, p. 75 „haereticis emebat necessaria de denariis eorum“.

¹¹¹ p. 3: „et obligavit se eis pro quinquaginta solidis quos postea solvit eis“.

¹¹² p. 48a: „P. recepit mutuo a quadam haeretica centum solidos et venit ad eam et solvit ei“.

¹¹³ p. 78.

¹¹⁴ Vgl. Mireille Castaing-Sicard, *Les contrats dans le très ancien droit toulousain* (Xe–XIIIe siècle), Toulouse 1957, 249.

den, machten den Katharern noch zwei weitere Montalbaner, A. Folcaut und Bertrandus de la Mota.¹¹⁵

Bei den Waldensern ist hingegen viel seltener von Geld die Rede. Überhaupt scheinen sie sich durch eine gewisse Bescheidenheit ausgezeichnet zu haben. So wollte Guillelmus de Catus den Waldensern ein Almosen geben, doch mochten sie es nicht annehmen.¹¹⁶ Naberengueira hätte den Waldensern noch mehr Brot gegeben, „wenn sie es denn hätten annehmen wollen“.¹¹⁷ Eine andere Frau, Raimunda de Vairac, war von den Waldensern von ihrer Krankheit geheilt worden und „gab ihnen Wein und Brot, weil sie keine Denare annahmen“.¹¹⁸ Allerdings verweigerten die Waldenser nicht grundsätzlich die Annahme von Geld, wie mehrere Bußen zeigen, in denen ihnen solches ausgehändigt wurde.¹¹⁹ In zwei Fällen erhielten sie Geld ausdrücklich mit dem Verwendungszweck „für Wein“.¹²⁰ Einmal bekamen sie ein Legat ausgezahlt.¹²¹ Von Kreditgeschäften ist bei den Armen von Lyon nie die Rede.

Die Predigt: Waldensische Öffentlichkeit und katharische Häuslichkeit

Das bei weitem am häufigsten genannte ‚Delikt‘ in den *Paenitenciae* ist die Predigt. Fünfundsechzig Büsser haben die Predigt der Katharer gehört,¹²² über einhundert die der Waldenser.¹²³ Auf die Inhalte der katharischen Predigt eröffnen uns die Mon-

¹¹⁵ A. Folcautz (p. 76) „promisit cuidam servitium suum rogatus ab alio haeretico“ [jener cuidam war also auch ein Vollkommener], Bertrandus de la Mota (p. 234) „et praesentavit ei servitium suum“. Dass es sich bei diesem „Dienst“ tatsächlich um ein freundliches Kreditangebot handelt, zeigt eine *Paenitencia* aus Montcuq: Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 225v–226r: „Gaubertus d’Arcmeia [...] et cum Vigoroso de Bacona haereticus salutasset eum per quemdam nuncium praesentavit per eundem nuncium dicto Vigoroso servitium suum usque ad quinque solidos quos misisset dicto haeretico sicut dixit si mandasset ei“; vgl. einen weiteren Fall in den *Paenitenciae* für Montcuq, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 214r: „B. Alegres vidit haereticos et praesentavit eis servitium suum“.

¹¹⁶ p. 30: „Item aliquando volebat eis facere eleemosinas sed nolebant accipere“.

¹¹⁷ p. 43: „dedit eis aliquando panes et amplius dedisset eis si voluissent recipere“. Vgl. auch p. 5.

¹¹⁸ p. 163: „dixit quod cum infirmaretur venerunt valdenses ad domum suam ad videndum eam et ut curarent eam et dedit eis panem et vinum quia non recipiebant denarios“.

¹¹⁹ p. 11 (12 Denare), 70 (6 d.), 84 (2 d.), 228 (2 d.).

¹²⁰ p. 80 („dedit eis denarios bis pro pane et vino“), p. 102 („dedit duos panes valdensibus et denarium pro vino“).

¹²¹ p. 23 „Ramon Carbonel [...] induxit fratrem suum ut solveret solidos ducentos valdensibus legatos eis“ (vgl. damit wohl zusammenhängend p. 22). Vgl. auch den Streit um ein Testament, offenbar zwischen Waldensern und Katharern, in p. 165.

¹²² p. 1, 3, 8, 10, 13, 16, 17, 18, 34, 48, 48, 56, 57, 60, 61, 62, 75, 76, 76a, 78, 80, 98, 103, 104, 109, 110, 111, 117, 126, 130, 132, 135, 138, 139, 145, 148, 149, 150, 151, 157, 159, 160, 161, 165, 173, 175, 181, 183, 184, 185, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 223, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 242. Hier wurden nur die ausdrücklichen Erwähnungen des Hörens/Beiseins bei der Predigt (*praedicatio*, *sermo*) gezählt sowie die singuläre, den Inhalt der Predigt präzisierende Erwähnung, von den Katharern die „*expositiones autoritatum*“ gehört zu haben (p. 76 und 76a). Einen Häretiker nur „predigen gesehen zu haben“ (p. 113) kann nicht bereits als Teilnahme an der Predigt gelten, ebensowenig die Anwesenheit bei „*admonitiones*“.

¹²³ Insgesamt 104 Erwähnungen: p. 11, 12, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 39, 46, 49, 53, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 111, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 131, 132, 136, 137, 141, 142, 143, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 162, 165, 166,

talbaner Paenitentiae allerdings nur einmal einen kurzen Blick, in der Buße des Guillelmus de Broile, der nach dem Hören einer katharischen Predigt offenbar deren Thema aufgriff und mit den Dualisten über die Schöpfung disputierte.¹²⁴ Hinsichtlich der Waldenser lesen wir mehrfach in den Paenitentiae, dass sie am Karfreitag in ihrem Haus predigten,¹²⁵ und zweimal ist davon die Rede, dass es – wie an diesem Tag nicht anders zu erwarten – in der Predigt um die Auslegung der Leidensgeschichte ging.¹²⁶ Doch erlaubt die Quelle uns interessante Aufschlüsse über den völlig verschiedenen Öffentlichkeitscharakter der Predigten bei Waldensern und Katharern: Bei ersteren wird in den Paenitentiae nämlich sehr häufig erwähnt, dass sie „publice“ oder „in platea“ predigten, auf dem Marktplatz Montaubans, dem einzigen und zentralen Forum der Stadt.¹²⁷ Die Waldenser taten dies zwar auch in ihrem eigenen Zentrum – das ist für den Karfreitag erwähnt – oder bei den Leuten zu Hause, gleichwohl ist der Kontrast zu den Katharern deutlich: Bei ihnen finden wir in den Montalbaner Paenitentiae nämlich nie einen anderen Ort der Predigt angegeben als eine „domus“ – entweder das Haus von weiblichen Vollkommenen oder, häufiger, das eines Büßers – und nur einmal werden Vollkommene „publice praedicantes“ erwähnt.¹²⁸

Beide Gruppen gleichen sich hingegen darin, dass eine Predigt durch ihre weiblichen Mitglieder nicht erwähnt wird, sieht man von je einer und noch dazu zweifelhaften Ausnahme für Waldenser¹²⁹ und Katharer¹³⁰ ab, sowie auch darin, dass die

167, 168, 169, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 186, 189, 192, 193, 194, 198, 200, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 225, 228, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 250, 253.

¹²⁴ p. 165.

¹²⁵ Sechs Personen haben an diesem Tag der Predigt der Waldenser beigewohnt: p. 58 „Item in die parasceve venit bis ad valdenses et audivit praedicationem eorum et confessa fuit valdensi cuidam peccata sua et recepit paenitentiam a valdensibus“, p. 59 „semel venit in die parasceves ad domum valdensium et audivit praedicationem eorum“, p. 66 „vidit valdenses in die paraceves et audivit praedicationem eorum“, p. 81 „vidit valdenses bis vel ter et audivit praedicationem eorum in die paraceves et dedit eis eleemosinas“, p. 88 „interfuit praedicationi valdensium in die paraceves“, p. 166 „in die iovis caenae caenavit cum eis et audivit praedicationem eorum et iterum in die paraceves audivit praedicationem eorum“.

¹²⁶ p. 25 „audivit expositionem passionis a valdensibus in die paraceves“, p. 218 „Item alibi vidit valdenses in die paraceves et venit ad eos ut audiret expositionem passionis quod et fecit“. Ebenfalls in die Zeit an oder vor Ostern dürfte folgendes einzuordnen sein: „Item alibi vidit quandam valdensem quae exponebat passionem dominicam“ (p. 252).

¹²⁷ „in plateis Montisalbani“, „in platea“, „in plateis“: p. 136, 141, 153, 169, 178–180, 189, 192–194, 215, 220, 225, 250, „publice in viis“ (p. 39); einfach nur „publice“: p. 58, 111.

¹²⁸ p. 104.

¹²⁹ „Item alibi vidit quandam valdensem quae exponebat passionem dominicam“ (p. 252) – hier soll zwar eine Frau die Passion ausgelegt haben, es ist jedoch nicht ausdrücklich von der Predigt die Rede.

¹³⁰ Die erwähnte Predigt einer Vollkommenen in einer Landhütte galt offenbar ausschließlich den Eheleuten, die ihr und ihrer Gefährtin Unterschlupf gewährt hatten: p. 110: „Amelia uxor B. Borz tenuit haereticas cum viro suo in manso suo per duos menses et comedit de his quae aliquando dabant ei et audivit praedicationem haereticarum“ und p. 126 „B. Bort de Cambisa tenuit haereticas in quodam suo batudo per duos vel tres menses. Item dixit quod ipse et uxor sua comederunt aliquando cum ipsis et receperunt a dictis haereticis panes et pisces et fructus et audivit aliquando praedicationem ipsarum“. Gewiß nicht als „Predigt“ gelten lassen können wir trotz der Verwendung des Verbs „praedicare“ auch die persönlichen Aufforderungen der drei Katharerrinnen der Familie de la

Paenitentiae neben der Predigt („praedicatio“, seltener „sermo“) für beide eine andere Form der religiösen Unterweisung erwähnen, die „(ad)monitio“, die dem Kontext nach offensichtlich eine gegenüber der Predigt ‚informellere‘ Form der religiösen Unterweisung bezeichnen soll: So sind bei den Katharern derartige Ermahnungen offensichtlich nicht der Hauptzweck einer Begegnung, sondern finden gelegentlich anderer Anlässe statt (so wird etwa bei einer Flußfahrt der Schiffer ‚ermahnt‘),¹³¹ sie werden eher von einzelnen Vollkommenen einzelnen Anhängern erteilt¹³² und zwar auch von weiblichen Vollkommenen.¹³³ Hinsichtlich der Waldenser ist bezeichnend, dass ihre „monitiones“ immer in einem Haus – dem der Waldenser oder dem des betreffenden Büßers – stattfanden, aber nie öffentlich. Bei ihnen haben viele Büßer eine solche Mahnung gehört, die auch einer Predigt beige-wohnt hatten¹³⁴ – ein Beleg dafür, dass die beiden Formen der Unterweisung in den Paenitentiae tatsächlich klar unterschieden wurden.

Zwei Arten mit Ketzern zu essen

Auch mit den Ketzern zu essen bedeutete für die Anhänger bei beiden Häresien nicht dasselbe. Achtundzwanzig Montalbaner Bußen erwähnen die Einnahme von Nahrungsmitteln im Zusammenhang mit Katharern.¹³⁵ Mal wird schlicht gesagt, dass die Büßer mit den Dualisten zusammen gegessen (und manchmal auch getrunken) haben,¹³⁶ einige Male wird betont, dass dies an einem gemeinsamen Tisch geschah. Offenbar hatte in diesen Fällen der Inquisitor danach gefragt.¹³⁷ An anderen Stellen wird nur erwähnt, dass die Katharer im Haus des Büßers gegessen haben (doch nicht ausdrücklich auch der Büßer selbst).¹³⁸ Ein Montalbaner hat mit Vollkommenen nur getrunken, nicht aber gegessen,¹³⁹ wieder andere Büßer schließlich haben zwar von dem gesegneten Brot der Vollkommenen zu sich genommen, aber nicht ausdrücklich zusammen mit den Katharern.¹⁴⁰ Noch andere haben einfach nur Lebensmittel von

Mota, darunter Arnalda, an ihre Verwandte Marauda de la Mota (p.226), sie möge ebenfalls Vollkommene werden: „Namarauda vidit in quodam manso matrem suam Austorgam et filias eius Arnaldam et Petronam et praedicaverunt dictae testis ut faceret se haereticam quae non credidit eis sed recessit in crastinum.“

¹³¹ p. 54: „Raimunda Salinera vendidit multotiens panem suum cuidam haereticae et quando portavit ei audivit admonitionem eius“; p. 79: „R. Gauteri nauta portavit haereticos in navi suo quando erat juvenis apud Villamur. Item (246v) portavit apud Mossiacum et audivit monitiones eorum“, p. 234 (Bertrandus de la Mota): „Item alibi vidit haereticum et praesentavit ei servitium suum et audivit admonitiones eius“.

¹³² p. 77, 122, 234.

¹³³ p. 54, 77, 122.

¹³⁴ p. 53, 78, 92, 97, 124, 204, 205, 245.

¹³⁵ p. 2, 42, 45, 57, 61, 77, 103, 109, 112, 118, 123, 126, 148, 150, 151, 155, 156, 160, 164, 175, 223, 224, 226, 227, 229, 233, 234, 242.

¹³⁶ p. 103, 112, 118, 123, 126, 148, 150, 151, 155, 156, 160, 223, 226, 227, 234, 242.

¹³⁷ p. 42, 57, 175, 229.

¹³⁸ p. 2, 77, 233.

¹³⁹ p. 45.

¹⁴⁰ p. 18, 56, 61, 132.

den Vollkommenen gegessen – ob diese gesegnet waren, bleibt offen. Oft war das in den Paenitenciae erwähnte Essen mit Vollkommenen einfach ein Mahl zwischen Verwandten, von denen manche ‚zufällig‘ auch Vollkommene waren, so etwa bei den Besuchen der Angehörigen von Arnalda de la Mota bei dieser perfecta.¹⁴¹ Doch bei jedem Essen mit Nichtvollkommenen brachen die Vollkommene das Brot und segneten es, und alle Essensteilnehmer sprachen vor jedem neuen Trunk und jeder neuen Speise „Benedicite“, wie etwa Arnalda de la Mota es bezeugt.¹⁴² Dabei handelte es sich aber nicht um eigens veranstaltete, kultische Mähler, sondern um die rituelle Begleitung gewöhnlicher, ‚privater‘ Mahlzeiten.¹⁴³

Hingegen zelebrierten die Waldenser eine religiöse Mahlfeier, die „caena“ genannt wurde. Der Ausdruck wird in den Paenitenciae nie für das Speisen mit Katharern verwendet und auch von anderen, nichtrituellen Arten von gemeinsamen Essen mit Waldensern abgesetzt.¹⁴⁴ Fast fünfzig (46) Büsser hatten an der „caena“ teilgenommen.¹⁴⁵ Dabei wurde gesegnetes Brot und gesegneter Fisch gegessen und der Wein der Waldenser getrunken.¹⁴⁶ Mehrfach wird erwähnt, dass die Feier am Gründonnerstag („in die iouis caenae“) stattfand,¹⁴⁷ aber das muß nicht heißen, dass sie ausschließlich an diesem einen Tag abgehalten wurde. Zusammen mit der Predigt am Karfreitag (siehe oben) ergibt sich der Eindruck einer besonderen, vielleicht gegenüber den Katharern besonders akzentuierten Passionsfrömmigkeit der Montalbaner Waldenser.¹⁴⁸

Öffentlicher Antagonismus der Ketzer, individueller Synkretismus der Laien?

Wie eingangs bereits erwähnt, fanden in der ‚pluralen‘ religiösen Situation im westlichen Languedoc um 1200 nicht nur öffentliche Streitgespräche zwischen Katholiken und Ketzern statt, sondern auch zwischen den beiden Häretikergruppen. So berichtete etwa der greise Notar Poncius Amelii, dass er in Laurac den dortigen Katha-

¹⁴¹ p. 109, 242.

¹⁴² Vgl. Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 8rv und passim.

¹⁴³ Zum katharischen Mahl und Mahllegen vgl. Borst, Katharer (wie Anm. 80), 148f. und Lambert, Geschichte (wie Anm. 5), 156f. Vgl. die Unterscheidung „rein kultischer“ und „privater“ Tischgemeinschaft bei Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Auflage. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen 1980, bes. 296.

¹⁴⁴ Vgl. p. 27: „Item interfuit caenae valdensium et comedit de pane et pisce benedictis ab eis et audit praedicationem eorum. Item iacuit et comedit cum valdensibus cerasas“, vgl. auch p. 129

¹⁴⁵ p. 11, 12, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 37, 46, 49, 53, 65, 70, 83, 91, 94, 96, 123, 125, 129, 131, 136, 141, 143, 146, 153, 154, 158, 159, 162, 166, 169, 173, 179, 180, 198, 213, 216, 218, 225, 250, 253. Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 20, Anm. 75, kam nur auf die Zahl von 36.

¹⁴⁶ Vgl. p. 12 („interfuit caenae valdensium et comedit de pane et pisce benedicto ab ipsis et bibit de vino eorum“) und nahezu wortgleich p. 21 und 23. Im weiteren Verlauf der Paenitenciae wird zum Inhalt der ‚caena‘ dann auf diese Explikation verwiesen, vgl. p. 25 („Item interfuit caenae valdensium et comedit ut supra“) und p. 26, 28, 29, 35, 46, 49, 53, 65, 70, 91, 94, 143.

¹⁴⁷ p. 141, 154, 159, 162, 166. Vgl. auch Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 24, Anm. 10.

¹⁴⁸ Vgl. auch die Erwähnung des Fleischessens mit den Waldensern am Ostersonntag in p. 136: „Item in die paschae dedit valdensibus carnes et comedit de carne valdensium“.

rerdiakon Isarn de Castris mit dem (später rekonzilierten) Waldenser Bernard Prim auf dem Platz und in Anwesenheit der Einwohner jenes Castrums (bei Carcassonne) hatte disputieren sehen.¹⁴⁹ Die meisten solchen Wortgefechte zwischen Waldensern und Katharern sind aber in den *Paenitentiae* selbst überliefert,¹⁵⁰ und hier wiederum die Mehrzahl in den Bußen für Montauban. Acht Büsser erwähnen, dass sie solchen „disputationes haereticorum et valdensium“¹⁵¹ beigewohnt haben. Auch wenn nähere Umstände nicht geschildert werden, ist es eindeutig, dass es sich nicht um private Diskussionen, sondern um formelle Veranstaltungen handelte, bei denen die Waldenser und die katharischen Vollkommenen vor Publikum ihre Argumente miteinander austauschten.

Es konnte in Montauban also niemandem entgangen sein, dass die beiden Gruppen miteinander in Streit lagen und dogmatisch nicht miteinander vereinbar waren. Dennoch waren für viele Menschen Kontakte zu beiden Häresien offensichtlich nicht inkompatibel. Geralda de Biele gab nicht nur ihrer Schwester, die eine Vollkommene war, von ihrem eigenen Besitz, sondern ging auch häufig zu einem Katharerrinnenhaus und aß mit den *perfectae*. Dennoch gab sie auch den Waldensern Almosen und glaubte, dass sie „boni homines“ waren.¹⁵² Caturcinus de la Vernha ließ sich von Waldensern helfen, als er krank war, hörte ihre Predigt, gab ihnen ebenfalls Almosen und hielt sie für „gute Menschen“. Genauso ging er aber auch zum Haus einer Vollkommenen und hörte dort die katharische „Mahnung“.¹⁵³ Ioannes Toset, der häufig und an verschiedenen Orten mit Katharern in Berührung gekommen war, der ihre Predigt gehört und sie „adoriert“ hatte, dessen Onkel und dessen Schwester Vollkommene waren und der selbst bei einem *Consolamentum* dabei gewesen war, konsultierte ebenfalls die Waldenser wegen einer Erkrankung.¹⁵⁴ P. Carbonelz senior, der den Waldensern fünfzigmal Brot und Wein und zehnmal Fleisch gegeben haben soll, der ihre Predigten häufig hörte, an ihrer Mahlfeier teilnahm, hatte gleichwohl gemeinsam mit katharischen Vollkommenen gegessen und genächtigt („comedit cum eis et iacuit“).¹⁵⁵ Auch Arnaldus de Castillo hatte sowohl mit Waldensern das

¹⁴⁹ Bibliothèque Municipale de Toulouse, Ms. 609, fol. 198r, Aussage vom 5. Dezember 1245: „Poncius Amelii senex notarius de Miravalle testis iuratus dixit quod vidit apud Laucum [sc. Lauracum] in platea Isarnum de Castris hereticum disputantem cum Bernardo Prim valdensi presente populo eisdem castris [...] et sunt XXXVII anni.“ Wenn die Zeitangabe des Zeugen ungefähr zutrifft, dann fand dies noch vor der Rekonziliation des Bernard Prim und seiner Gruppe im Jahr 1210 statt.

¹⁵⁰ Nur einmal wird in den *Paenitentiae* auch eine katholisch-katharische „disputatio“ erwähnt. Sie fand in Moissac in einem Privathaus zwischen drei Katharern und dem örtlichen Priester statt und dauerte immerhin fast einen ganzen Tag [„B. Durans et Gaubertus fratres receperunt tres haereticos a quodam qui manserunt in domo sua per diem et noctem, et fuit disputatio inter ipsos et sacerdotem loci quasi per totum diem“, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 286v].

¹⁵¹ p. 11 „interfuit disputationi haereticorum et valdensium“ und fast wortgleich in p. 17, 23, 24, 104, 127, 143. Abweichend, da die Parteinahme ausdrückend: p. 169 „fuit cum valdensibus quando disputaverunt cum haereticis“.

¹⁵² p. 103.

¹⁵³ p. 122.

¹⁵⁴ p. 16.

¹⁵⁵ p. 131.

Mahl gefeiert wie mit Katharern gespeist.¹⁵⁶ I. Austerors hat sowohl die Predigt der Katharer wie die der Waldenser gleichermaßen „multotiens“ frequentiert, die Dualisten adoriert, aber auch die Waldenser begabt und für gute Menschen gehalten.¹⁵⁷ Ebenso konnte es B. Tessender vereinbaren, häufig („pluries“ und „multotiens“) die Predigt der Waldenser zu hören, aber dreimal auch die Dualisten aufzusuchen, um deren Verkündigung zu vernehmen.¹⁵⁸ Auch B. Remon, G. Macips, Caturcinus Sabatiers, Ioannes del Pradal, R. Gastaudz, Naufressa Hospitalaria und Bonis de Sapiac hörten zweierlei Predigten.¹⁵⁹

Insgesamt wurden 55 Montalbaner, ein gutes Fünftel aller Büsser der Stadt, von Petrus Cellani für solche ‚doppelten‘ Kontakte bestraft, sowie in Gourdon 26 und Montcuq neun weitere. Man kann sich zunächst nicht des Eindrucks erwehren, es habe ein erhebliches Synkretismuspotential bei den Einwohnern des Quercy gegeben. Scherten sich die Laien schlicht nicht um die inhaltlichen Widersprüche zwischen den Ketzergruppen, sondern nahmen sich von Dogmen unbekümmert jeweils das Beste heraus, im Sinne moderner Patchwork-Religion? Oder versuchten sie gar, ihr Seelenheil zweifach abzusichern, in einer Art von „Doppelreligiosität“, wie man sie für einige Bürger von Toulouse konstatiert hat, die sich sowohl die letzten Riten des Katharismus wie des Katholizismus zu sichern strebten?¹⁶⁰ Eine tiefergehende Betrachtung zeigt, dass beides nicht der Fall war. Vielmehr erweist sich gerade anhand der für doppelte Kontakte bestraften Büsser, dass die Anhängerschaften der beiden Häresien in Montauban sich klar unterschieden, dass aber auch nicht jeder beliebige Ketzerkontakt bereits den Menschen zum Anhänger machte.

Schwellenriten und exklusive Anhängerschaften

Doppelte Kontakte waren nämlich jeweils nur bis zu einem bestimmten waldensischen oder katharischen Schwellenritus üblich. Wer bei einer der beiden Häresien deren Schwelle überschritten hatte, der tat dies bei der jeweils anderen nicht mehr. Allerdings waren die Riten, die die Schwellen markierten, für die beiden Ketzereien nicht die gleichen: Bei den Waldensern war es die Partizipation an der donnerstäglichen Mahlfeier, bei den Dualisten hingegen die Anwesenheit bei der Predigt der Vollkommenen. Dennoch ist der Befund eindeutig: Obwohl diese beiden Riten jeweils von einer beträchtlichen Anzahl von Menschen begangen werden – 46 Personen nahmen an der „caena“ der Waldenser teil und 65 an der Predigt der Katharer, wie wir oben sahen –, ist die Schnittmenge der beiden Gruppen verschwindend gering. Sie besteht aus nur zwei Personen, Raimundus Gastaudz und Naufressa Hospitalaria.¹⁶¹ Dies trifft für keine sonstige Kombination von im Bußverzeichnis erwähnten Waldenser- und Katharerkontakten zu.

¹⁵⁶ p. 123.

¹⁵⁷ p. 132.

¹⁵⁸ p. 200.

¹⁵⁹ p. 61, 78, 80, 111, 159, 173, 181.

¹⁶⁰ Vgl. Jörg Oberste, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg städtischen Eliten im hohen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2003, Bd. 2, 166–207.

¹⁶¹ p. 159 und 173.

Warum aber bildete das Hören der katharischen Predigt eine Schwelle, jedoch nicht das der waldensischen? Der Grund liegt in dem verschiedenen Charakter der Predigt bei den beiden Gruppen. Der öffentliche waldensische Vortrag auf dem Stadtplatz richtete sich an eine ‚Laufkundschaft‘. Die katharische Predigt war hingegen eine geschlossene Veranstaltung, die in den „domus“ stattfand und bei der man sich keineswegs zufällig einstellte. Dies läßt sich nicht etwa mit einem (vermuteten) höheren Verfolgungsdruck auf die Katharer und der damit verbundenen Geheimhaltung und Zirkelbildung erklären. Vielmehr war die katharische Predigt prinzipiell bestimmten sozialen Kreisen vorbehalten. So hatte etwa der Büsser Beneit Ioculator, der oft den Vollkommenen gegen Entgelt als Bote und Führer gedient hatte, und sie mindestens einmal ‚adoriert‘ hat, zweifellos deren volles Vertrauen besessen. Dennoch ist in seiner Buße keine Teilnahme an der Predigt erwähnt.¹⁶² Genausowenig wird sie dies in den Bußen der Tagelöhner P. de Pomareda, Arnaldus Sarrahhier und P. Magistris, die während einer länger dauernden Verdingung mit Vollkommenen zusammen aßen.¹⁶³ Und auch für die Zofe einer Vollkommenen, Guillelma Maurina, die sehr intensiv mit Katharern in Berührung kam und sie bis zu neun Male adorierte, ist bezeichnenderweise nie von der Teilnahme an einer Predigt die Rede.¹⁶⁴ Die waldensische Mahlfeier hingegen war auch für einfache Leute zugänglich, denn einer der oben erwähnten Tagelöhner, Arnaldus Sarrahhier, durfte an ihr teilnehmen.¹⁶⁵

Die Katharerpredigt fand also vor einem sozial ausgewählten, eingeladenen Publikum statt, in einer geschlossenen Gesellschaft. Der öffentlichen waldensischen Predigt auf dem Marktplatz konnte man hingegen offenbar kaum entgehen. Sie dort gehört zu haben, bedeutete keine besondere Affinität zu den Armen von Lyon. Erst die Teilnahme an der „caena“ ist das Zeichen für eine eindeutige Hinwendung zu den Waldensern und somit das Äquivalent zur Anwesenheit Katharerpredigt. Bereits der Inquisitor Petrus Cellani hat das so gesehen, denn er würdigte die unterschiedliche Bedeutung der beiden Predigten in seinen Bußen entsprechend, indem er für das Hören der Waldenserpredigt nur kurze Wallfahrten, für die Teilnahme an der Katharerpredigt und der waldensischen Mahlfeier jedoch lange.¹⁶⁶

Die Anhängerschaft an Katharismus und Waldensertum wurde also in Montauban von diesen beiden Schwellenriten markiert und waren miteinander unvereinbar. Zwischen ihnen mußte man sich entscheiden. Betrachten wir etwa die oben zunächst als eine der beiden Ausnahmen von der Vereinbarkeit von waldensischer Mahlfeier und katharischer Predigt erwähnte Naufressa Hospitalaria, so sehen wir, dass sie nur als Mädchen die Predigt der Katharer gehört, danach jedoch an der „caena“ der Waldenser teilgenommen hatte.¹⁶⁷ In diesen verschiedenen Lebensphasen scheint

¹⁶² p. 182. Ähnlich erwähnt auch die Buße von G. Aymerici (p. 133), der ebenfalls Boten- und anderen Dienst für Katharer verrichtete, nichts von einer Teilnahme an religiösen Handlungen.

¹⁶³ p. 155, 179, 220.

¹⁶⁴ p. 197.

¹⁶⁵ p. 179. Allerdings handelt es sich bei diesem Mann um einen untypischen, jedenfalls modernen Vorstellungen widersprechenden Tagelöhner oder um einen sozialen Aufsteiger, denn er wurde im Jahr 1254 Konsul, vgl. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), Anhang VI, 535.

¹⁶⁶ Vgl. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), 332.

¹⁶⁷ p. 173.

ihre Häresie-Affinität also durchaus exklusiv gewesen zu sein. In einem anderen Fall wird eine solche Entscheidung sogar explizit beschrieben: Es ist der des B. Remon, der anfänglich nur mit Waldensern Kontakt hatte, wenn er auch nicht an der Mahlfeier teilnahm. Dann aber begab er sich zu den Katharern, „um herauszufinden, wer besser sei, die Waldenser oder die Häretiker [sc. die Katharer]“.¹⁶⁸ Er hörte die Predigt der Dualisten und war fortan für deren Sache gewonnen, denn seine Buße reiht anschließend eine Fülle von intensiven Kontakten mit ihnen aneinander, darunter mehrere Predigten, und er verteidigte in einer Diskussion über den Glauben der Waldenser und der Katharer die letzteren.

Kontakte unterhalb der Schwellenriten, etwa das Hören der Waldenserpredigten, die Inanspruchnahme der Heilkunst, oder das bloße Essen mit katharischen Vollkommenen rechtfertigen hingegen offensichtlich die Bezeichnung „Anhänger“ noch nicht. Die 256 Büßer der Montalbaner Paenitentiae zerfallen also in drei Gruppen: In die 63 Anhänger der Katharer, d. h. die Anwesenden bei der Dualistenpredigt, die 44 Anhänger der Waldenser, also die Teilnehmer bei deren Mahlfeier, die beiden Ausnahmen, Naufressa Hospitalaria und R. Gastaudz, und die übrigen 149, die nur solche Häresiekontakte pflegten, mit denen wir sie weder Anhänger der einen noch der anderen nennen dürfen. Es ergeben sich also erhebliche Unterschiede, ob man die Büßer allgemein oder nur die Anhänger betrachtet: Obwohl insgesamt rund ein Drittel mehr Menschen eine Buße ausschließlich für Waldenserkontakte erhielten (123) als für Katharerkontakte (77),¹⁶⁹ gestaltet sich das Zahlenverhältnis bei den Anhängern genau umgekehrt: Es gab etwa ein Drittel mehr Kathareran Anhänger als Waldenseranhänger.

Auf dieser Grundlage sollen nun die beiden Anhängerschaften hinsichtlich der Geschlechterverteilung, der politisch-sozialen Stellung in der Montalbaner Stadtgesellschaft, der Verwandtschaft und des Konnubiums untereinander sowie hinsichtlich ihrer Vornamensgebung betrachtet werden. Dabei ist stets im Auge zu behalten, dass es sich bei den Paenitentiae nicht um eine moderne Datenerhebung handelt. Es kommt jeweils nicht auf den individuellen Fall, sondern die sich aus der Summe der Fälle ergebende Tendenz. Eine Fehlerquote ist dabei in Kauf zu nehmen. Wenn im folgenden (immer gerundete) Prozentzahlen angegeben werden, sollen sie keine falsche Exaktheit vorspiegeln, sondern lediglich den Vergleich angesichts der verschiedenen Bezugswahlen erleichtern.

¹⁶⁸ p. 61: „ivit ad haereticos volens temptare qui essent meliores valdenses vel haeretici“.

¹⁶⁹ Es wurden hier jeweils diejenigen mitgezählt, deren Berührung mit der anderen Häresie ausschließlich in ihrer Anwesenheit bei einer katharisch-waldensischen Disputation bestand (p. 11, 17, 23, 24, 143, 169), denn es dürfte sich in der Regel bei diesen um die Unterstützer einer der beiden Häresien gehandelt haben, und bei dem Kontakt, der mit der anderen Häresie zustandekam, höchstens um einen feindlichen. Vgl. etwa P. Gauraldi (p. 169): „fuit cum valdensibus quando disputaverunt cum haereticis“ oder B. P. Clavelz (p. 143): „interfuit disputationi valdensium et haereticorum et credebat quod valdenses essent boni homines“.

Häresieanhängerschaft und Geschlecht

Dreiundneunzig der in den Paenitenciae aufgeführten Personen waren Frauen, also mehr als ein Drittel (36%). Unter den 77 Büßern, die nur Katharerkontakte hatten, waren lediglich 29% Frauen (22), bei den 55 Büßern mit doppelten Kontakten war der Anteil ebenso gering (16 Frauen). Unter den 123 Personen, die nur Waldenserkontakt hatten, gehörten hingegen 55, fast die Hälfte (45%), zum weiblichen Geschlecht. Zunächst mag es also so scheinen, dass besonders viele Frauen dem Waldensertum zuneigten. Doch relativiert sich dieser Eindruck stark, wenn wir nur die Anhänger, also die Partizipanten an den jeweiligen Schwellenriten der waldensischen „caena“ und der katharischen „praedicatio“, betrachten. Denn unter den 65 Hörern der Katharerpredigt sind 28% Frauen (18), unter den 46 Teilnehmern an der Waldenser-„caena“ aber nur 22% (10). Daraus läßt sich kein signifikanter Unterschied im Geschlechterverhältnis unter den jeweiligen Anhängerschaften ablesen. Die u. a. an den Paenitenciae entwickelte These Peter Billers, wonach für Frauen am Katharismus vor allem der Vollkommenstand, am Waldensertum aber die Anhängerschaft interessant gewesen sei, findet jedenfalls durch diese Zahlen keine Bestätigung.¹⁷⁰

Häresieanhängerschaft und städtische Eliten

Durch die Urkundenabschriften im städtischen Chartular „Livre Rouge“ kennen wir 30 Namen von Konsuln der Jahre 1221 bis 1241 in Montauban und darüber hinaus 28 weitere von Zeugen, die als die Gruppe der prinzipiell ebenfalls Ratsfähigen, die Stadtpolitik Mitbestimmenden, gelten können. Von den 30 Konsuln erhielten 17 vom Inquisitor Cellani eine Buße,¹⁷¹ und noch dazu 13 der 28 Zeugen, also jeweils etwa die Hälfte. Ferner können wir eine Liste von 134 Männern heranziehen, die im Jahr 1243 auf den Frieden von Lorris schworen und damit eine Momentaufnahme der urbanen Eliten kurz nach den Paenitenciae bilden. Auch unter ihnen finden wir 58 Büßer, mithin wieder knapp die Hälfte.¹⁷² Auf der Grundlage aller drei Abgleiche ist zu schließen, dass nachweislich jedes zweite der männlichen Mitglieder der politischen Eliten damals unter den Büßern war.

Die Verteilung der Anhängerschaften der beiden Ketzereien innerhalb dieser Elitengruppe war allerdings höchst ungleich. Die Kathareranhänger überwiegen nämlich eindeutig. Unter den dreißig Konsuln der Jahre 1221–1241 befanden sich alleine zehn,¹⁷³ aber kein einziger Waldenseranhänger. Drei der Kathareranhänger

¹⁷⁰ Vgl. Peter Biller, *The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in: *Studies in Church History* 19, 1990, 127–157, bes. 156f.

¹⁷¹ In der chronologischen Reihenfolge ihrer Konsulate: p. 64, 3, 17, 177, 18, 2, 24, 76a, 223, 16, 161, 170, 175, 248, 50, 34, 104 (vgl. die Gegenüberstellung von Büßern und Schwurzeugen bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang IV, 501f. und die Liste der Konsuln und der Zeugen der Konsuln im Anhang VI, 531–538).

¹⁷² Vgl. wieder Tabelle bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang IV, 501f.

¹⁷³ p. 3, 16, 17, 18, 34, 76a, 104, 161, 175, 223 und Guillelmus Aribertus, der nicht in den Paenitenciae, aber in der Aussage des Raymundus Iohannis erwähnt ist [ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang II B, 491–493].

amtierten dabei zweimal und einer sogar dreimal.¹⁷⁴ Es kann daher nicht überraschen, dass wir in allen uns bekannten Amtsjahren stets mehrere Anhänger der Dualisten im Konsulat der Stadt finden: 1221 waren es zwei von sieben,¹⁷⁵ 1224 zwei von zehn,¹⁷⁶ 1231 und 1235 jeweils drei von sechs,¹⁷⁷ im Jahr 1236 sogar vier von fünf für dieses Jahr bekannten Konsuln.¹⁷⁸ Für 1241 zählen wir immer noch zwei von sechs.¹⁷⁹

Die Analyse der Schwurliste von 1243 auf den Frieden von Lorris ergibt dasselbe Bild: Von den 58 Männern dieser Liste, die auch in den *Paenitenciae* vertreten sind, waren 21 Kathareranhänger,¹⁸⁰ aber nur fünf Anhänger der Armen von Lyon.¹⁸¹ Daneben gab es den Ausnahmefall des R. Gastaudz, der sowohl an der „caena“ der Waldenser als auch an der Predigt der Katharer teilnahm und damit nicht eindeutig als Anhänger der einen oder der anderen einzuordnen ist.¹⁸²

Unter den Angehörigen der politischen Eliten waren also Häresiekontakte eine Normalität, und vor allem eine enge Bindung zum Katharismus. Das heißt aber nicht, dass alle Waldenser einflußlose Arme waren. Immerhin traten einige in städtischen Urkunden als Zeugen auf, waren also zumindest keine ganz kleinen Leute. Sie bildeten aber auch keineswegs eine religiös-politische Gegenpartei zu der katharischen Spitze der Oligarchie bildeten, denn als sich ab dem Jahr 1247 in Montauban Bürgerkämpfe zwischen alten und neuen Eliten ereigneten, ist keine signifikante personelle Überschneidung zwischen Waldenseranhängern und der neu hinzustoßenden Elitegruppe, den Popularen, festzustellen.¹⁸³

Häresieanhängerschaft, Verwandtschaft und Konnubium

Wie hängen die Häresieaffinität der Büsser und ihre Verwandtschaft untereinander zusammen? In der Literatur wurde bereits die These vertreten, dass der katharische Glaube im 13. Jahrhundert eine Familientradition war, die in der Regel von den Eltern zu den Kindern weitergegeben wurde.¹⁸⁴ Das Ergebnis unserer Untersuchung des Montalbaner Falles bestätigt auf ganzer Linie diese Vorannahme, dass die

¹⁷⁴ Guillelmus Geraldus senior (p. 3): 1221 und 1236, Engilbaldus (p. 223): 1233 und 1236, Guillelmus Aribertus (Aussage des Raymundus Iohannis, ed. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), Anhang II B, 491–493): 1221 und 1235, Guillelmus Bernardi de la Mota (p. 17): 1224, 1233 und 1236.

¹⁷⁵ W. Aribertz und p. 3.

¹⁷⁶ p. 17 und 18.

¹⁷⁷ 1231: p. 17, 76a, 223. 1235: p. 16, 161 und W. Aribert.

¹⁷⁸ p. 233, 3, 17, 175.

¹⁷⁹ p. 34 und 104.

¹⁸⁰ p. 1, 3, 8, 13, 17, 34, 45, 60, 76, 76a, 78, 80, 104, 130, 132, 148, 150, 175, 223, 235, 242.

¹⁸¹ p. 11, 29, 123, 131, 136.

¹⁸² p. 159.

¹⁸³ Vgl. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), 370–379.

¹⁸⁴ Vgl. Michel Roquebert, *Le catharisme comme tradition dans la „Familia“ languedocienne*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20. 1985, 221–242 und Michael Hanssler, *Katharismus in Südfrankreich. Struktur der Sekte und inquisitorische Verfolgung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Regensburg 1991, 106–109.

Häresieaffinität in einer Kernfamilie beinahe immer die gleiche ist.¹⁸⁵ Denn zwischen den als solchen identifizierbaren nahen Verwandten (neun Geschwistergruppen, acht Eltern-Kind-Verhältnisse, 25 Ehepaare finden sich in den *Paenitenciae*) dominiert die religiöse Homogenität. So hatte nur ein Kind mit einer anderen Häresie Berührung als sein Vater bzw. seine Mutter. Für die Geschwisterverhältnisse gilt eine ähnliche Harmonie. Brüder und Schwestern waren jeweils einheitlich Anhänger derselben Häresie oder aber sie blieben unterhalb der Anhängerschwelle. Auch unter den 25 in den *Paenitenciae* identifizierbaren Ehepaaren herrscht eine klare Tendenz zur Einheitlichkeit vor, wenn der Befund auch nicht ganz so lückenlos ist wie bei den Blutsverwandten. In 16 Fällen sind die Eheleute entweder beide Anhänger derselben Häresie oder sie erhalten beide eine Buße nur für Kontakte zu ein und derselben Häresie, ohne allerdings ausgesprochene Anhänger zu sein. Die übrigen neun Paare sind etwas heterogener. Es kommt jedoch nie vor, dass die Eheleute exklusive Anhänger verschiedener Häresien waren. Anders gesagt: Wir finden kein einziges Konnubium zwischen den Anhängern der Katharer und der Waldenser in Montauban.

Häresieanhängerschaft und Anthroponymie

In ganz Südfrankreich, nicht nur im häretisch besonders belasteten westlichen Languedoc, machte die Bevölkerung nur mit großer Verspätung den großen Schwung zu den Apostel- und modernen Heiligennamen mit, der ab dem Ende des 12. Jahrhunderts in Europa einsetzte.¹⁸⁶ In Montauban fallen deshalb bis zum Ende des 13. Jahrhunderts die Männer deutlich auf, die Bartholomäus, Iacobus, Philippus, Simeon oder Thomas heißen. Diese Namen kommen in den *Paenitenciae* jeweils nur einmal vor. Betrachtet man ihre Träger nun auf ihre Häresieanhängerschaft hin, so zeigt sich, dass sie alle stark dem Waldensertum verbunden waren: T. [thomas] Caudier, Bartholomaeus de Posaca, Simeon Agulher und Philippus Donadeu waren Teilnehmer an der „caena“, gehörten also zum Anhängerkreis.¹⁸⁷ Für Iacobus Carbonel ist die Mahlfeier zwar nicht erwähnt, doch hatte er häufig das waldensische Zentrum besucht, als er um die zwölf Jahre alt war, um dort „mit den Waldensern zu lesen“.¹⁸⁸ Das Milieu der Montalbaner Waldenseranhänger scheint also besonders empfänglich für die in den Namen zum Ausdruck kommende neue Apostelfrömmigkeit gewesen zu sein – mit dem waldensischen Hauptritual in Montauban, der Mahlfeier, stellten sie sich ja auch in eine apostolische Tradition. Den Kathareranhängern scheinen solche Sensibilitäten ferngelegen zu haben, denn sie bleiben in anthroponymischer Hinsicht völlig unauffällig.

¹⁸⁵ Vgl. Einzelbelege bei Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 246–248.

¹⁸⁶ Zur Anthroponymie in Montauban vgl. Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 164–171.

¹⁸⁷ p. 27, 29, 35, 198.

¹⁸⁸ p. 24.

Ergebnisse

Die Untersuchung des doppelhäretischen Falles Montauban und seiner Quelle hat gezeigt, daß die Katharer mit einer sozial nach unten abgegrenzten Klientel ausschließlich nichtöffentlich in Häusern zusammentrafen, während die Waldenser häufig im öffentlichen Raum – meist auf dem zentralen Platz von Montauban – auftraten. Sie unterhielten eine weniger eng verflochtene Beziehung mit den Einwohnern der Stadt als die Katharer und waren wohl stadtfremder Herkunft. Die Dualisten rekrutierten sich hingegen auch aus der lokalen Bevölkerung. Die Waldenser erhielten jedoch trotz einer gewissen Distanz ebenfalls die Unterstützung der Einwohner Montaubans, schon als Dank für ihre vielfach bezeugte Heilkunst, aber nicht in der Form von Geleit oder nächtlicher Aufnahme wie die Katharer. Geld spielte in der Beziehung der Katharer und ihrer Anhänger eine große Rolle, hinsichtlich der Waldenser eine eher geringe. Beide Ketzergruppen besaßen eigene Häuser in der Stadt. Doch handelt es sich bei den Waldensern um ein einziges, festes Zentrum, während die Katharer, genauer: die weiblichen Vollkommenen, sich in verschiedenen, in ihrem Charakter als Privatdomizile oder als ‚Konvente‘ jeweils nur schwer zu bestimmenden Häusern aufhielten. Bei beiden Gruppen waren Frauen dabei, es predigten jedoch wohl nur die Männer.

Die vergleichende Analyse ergab weiter, daß bei beiden Häresien erst ab der Teilnahme an bestimmten Schwellenriten – der katharischen Predigt und der waldensischen Mahlfeier – von einer Anhängerschaft die Rede sein konnte, und daß diese Anhängerschaft wechselseitig exklusiv war. Ein Waldenseranhänger war in Montauban, wer an der Mahlfeier der Armen von Lyon teilgenommen hatte, ein Kathareranhänger, wer bei deren Predigtversammlungen dabeigewesen war. Das Hören der Waldenserpredigt oder das „Adorieren“ eines katharischen Vollkommenen bedeutete hingegen wenig. ‚Synkretistisch‘ verhielt sich in Montauban niemand. Die Büsser der Montalbaner Paenitentiae sind also aufzuteilen in die Anhänger der Katharer, die Anhänger der Waldenser und andere, die nur solche Kontakte pflegten, die sie nicht zu Anhängern machten, wobei die letzteren zahlenmäßig klar überwiegen. Ob die Erkenntnisse über die konkreten Schwellenriten auf andere Orte zu übertragen sind, wäre erst noch zu prüfen. In Gourdon und Montcuq jedenfalls wird die waldensische Mahnfeier nicht einmal erwähnt – weil es dort aufgrund der geringeren Etablierung der Waldenser auch keine Anhänger geben konnte?

Durchaus zu verallgemeinern ist hingegen die Erkenntnis, daß Menschen mit beliebigen Häresieüberührungen nicht ohne weiteres als „Anhänger“ bezeichnet werden dürfen. Denn diese in der Literatur weithin übliche Praxis folgt nur der Logik der Inquisitoren, deren Definitionen jeden irgendwie gearteten Kontakt, ja sogar das Nichtdenunzieren bzw. -einfangen von Ketzern zum hinreichenden Kriterium für einen ‚Häretiker‘ machten.

Was bedeutete die festgestellte Ausschließlichkeit der Häresieanhängerschaft für das Verhältnis der „Anhänger“ zum Katholizismus? Nahmen sie wie von der jeweils anderen Häresie auch vom Katholizismus offenen oder mindestens inneren Abstand? Man kann dies vermuten, es jedoch mangels Quellen nicht bestätigen. Die orthodoxe Seite der Individuen bleibt auch in Montauban die unbekannte.

Die Prüfung der Korrelation außerreligiöser Unterschiede erbrachte, daß die beiden exklusiven Anhängergruppen in Montauban sowohl hinsichtlich ihrer politischen Verortung, ihrer Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen wie hinsichtlich der Namensgebung bestimmte Gemeinsamkeiten innerhalb der jeweiligen Gruppen und auffällige Unterschiede zwischen den Gruppen aufwiesen. Angesichts dieser Verbindung religiöser Eigenschaften mit nichtreligiösen bei einer großen Zahl von Menschen innerhalb einer Stadt entsteht hinsichtlich der Kathareranhänger der Eindruck einer sich religiös wie sozial elitär abhebenden Sondergruppe. Die Waldenser sind sozial und politisch schwerer zu verorten, vermutlich, weil sie weniger homogen waren.

Mehr als viereinhalb Jahrhunderte nach der hier untersuchten Zeit, im Jahr 1698, berichtete der katholische Bischof von Montauban, dass in der Stadt die eigentlichen Katholiken und die ehemaligen, seit der Revokation des Edikts von Nantes (1685) zwangskonvertierten Protestanten „wie zwei unterschiedliche Völker“ lebten, „die weder durch gleiche Lebensweise noch durch geschäftliche Beziehungen oder Eheschließungen verbunden sind und nicht einmal gesellschaftlichen Umgang miteinander pflegen“.¹⁸⁹ Für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen den Anhängern des Waldensertums und des Katharismus zu Anfang des 13. Jahrhunderts in der gleichen Stadt wird man lange nicht so weit gehen. Gleichwohl fordert die festgestellte scharfe und weit über den engeren Bereich des Religiösen hinausgehende Trennung zwischen den Anhängerschaften dieser zwei Häresien in einer mittelalterlichen urbanen Gesellschaft geradezu den Vergleich mit der frühneuzeitlichen Etablierung „zweier Konfessionen in einer Stadt“ heraus.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Henri de Nesmond, Bischof von Montauban, zit. nach Elisabeth Labrousse, *Les mariages bigarrés: unions mixtes en France au XVIIIe siècle*, in: Léon Poliakov (Hg.), *Le couple interdit: entretiens sur le racisme (la dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité)*, Paris 1980, 156–176, Zitat 162. Zur frühneuzeitlichen Geschichte der Stadt als Hugenottenfeste vgl. Janine Garrisson, *La „Genève française“ (16e siècle)*, in: Ligou, *Histoire* (wie Anm. 55), 99–130, hier 108–118 und Philipp Conner, *Huguenot Heartland. Montauban and southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot 2002; zur lokalen Gegenreformation Janine Garrisson, *La reconquête catholique (17e siècle)*, in: Ligou, *Histoire* (wie Anm. 55), 131–166.

¹⁹⁰ Vgl. Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548–1648*, Wiesbaden 1983. Vgl. auch Etienne François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg, 1658–1806*, Sigmaringen 1991 und Eva Heller-Karneth, *Drei Konfessionen in einer Stadt. Zur Bedeutung des konfessionellen Faktors im Alzey des Ancien Régime*, Würzburg 1996. Zu Kontinuitätsfiktionen und politisch motivierten Parallelisierungen des 16. und 17. Jahrhunderts zwischen der mittelalterlich-häretischen und der hugenottischen Geschichte in Südwestfrankreich vgl. Jörg Feuchter, *Albigenser und Hugenotten*, in: Günter Frank/Friedrich Niewöhner (Hgg.), *Reformer als Ketzler*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 321–353.

Der endgültige Bruch Kastiliens mit Benedikt XIII. und das Ende des großen abendländischen Schismas

Ein Beitrag zur Lösung einer offenen Forschungsfrage

Von Ansgar Frenken

Vor etwas mehr als einem halben Jahrhundert betonte der spanische Historiker Luis Suárez Fernández die entscheidende Rolle Kastiliens für die Überwindung des Schismas.¹ Trotz der von ihm aufgefundenen und im Anhang seiner Studie publizierten Quellen blieb die Beweislage insgesamt aber dünn. Weitgehend unklar ist bis heute der genaue Ablauf der Ereignisse, ebenso die Hintergründe, die dazu führten, dass das Königreich sich von Papst Benedikt XIII. abwandte und ihm schließlich die Obödienz entzog. Auch der Zeitpunkt, zu dem dieser Prozess einsetzte und schließlich seinen entscheidenden Wendepunkt mit der Beschickung des Konstanzer Konzils erreichte, blieb weitgehend im Ungewissen. Nicht weniger gilt dies für die wichtigsten an diesem Prozess beteiligten Personen sowie deren Beweggründe.² Infolgedessen unterscheidet sich das Bild von der Rolle des Königreichs Kastilien bei der Überwindung des Schismas erheblich von dem der Krone Aragóns, die nicht zuletzt aufgrund der Funde Heinrich Finkes im Barcelonenser Archivo de la Corona de Aragón³ und deren Auswertung von der Forschung lange Zeit tendenziell überbetont wurde. Hier eine nach Auswertung und Interpretation bekannter und neu herangezogener Quellen notwendige Akzentverschiebung vorzunehmen, ist erklärtes Ziel dieser Arbeit.

¹ Luis Suárez Fernández, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378–1440)*, Madrid 1960. Dieses Buch beruht auf einer Arbeit, die ihr Verfasser bereits Anfang der 50er Jahre vorgelegt hatte und die 1953 mit dem *Premio Nebrija* ausgezeichnet worden ist. Zur Einordnung dieser Studie in die Forschungslandschaft vgl. Ansgar Frenken, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418)* in den letzten 100 Jahren, Paderborn 1995 (= AHC 25.1993, 1–512), hier 112–118.

² Auch die zuverlässige Darstellung von Walter Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz I–II*, Paderborn u. a. 1999/1997, geht über den bisherigen Forschungsstand nicht hinaus.

³ Das Material wurde zu einem großen Teil abgedruckt in: Heinrich Finke u. a. (Hgg.), *Acta Concilii Constanciensis II–IV*, Münster 1923/1926/1928 (künftig zitiert: ACC).

I. Die „Capitula Narbonensia“ und die spanischen Königreiche

Durch den Schiedsspruch von Caspe (29. Juni 1412)⁴ war die Königskrone der aragonischen Länder Fernando ‚de Antequera‘,⁵ dem Bruder des verstorbenen kastilischen Königs Enrique III. von Trastámara, zugefallen. Die wohlwollende Haltung Papst Benedikts XIII. (Pedro de Luna) dem Kastilier gegenüber hatte in der komplizierten Nachfolgeregelung, die durch den Tod des erbenlosen Königs Martín ‚el Humano‘ († 1410) notwendig geworden war, die Wahl entscheidend zu Gunsten des Trastámara beeinflusst.⁶ Nicht zuletzt wegen dieser Parteinahme war Fernando dem Papst verpflichtet; an Ehrerbietung und Respekt ließ er es diesem gegenüber zeit lebens nicht fehlen. Damit sah es zunächst so aus, als habe sich die Position des Papstes auf der iberischen Halbinsel einmal mehr konsolidieren können.⁷ Die vom Konzil von Pisa 1409 ausgesprochene Absetzungssentenz gegen den Aragonese Papst⁸ schien zumindest in seiner engeren Heimat ins Leere zu laufen, eine Überwindung des seit über drei Jahrzehnten bestehenden Schismas damit aber in weite Ferne gerückt.

Es sollte indes anders kommen: Der erste Trastámara auf dem Aragonese Königs thron war geradezu besessen von der Vorstellung, das Schisma zu überwinden. Dies ließ ihn eine im Mai/Juni 1414 überbrachte Konzilseinladung des römischen Königs Sigmund für Konstanz akzeptieren, soweit diese nicht die Anerkennung eines Rechtsanspruchs zugunsten des Konstanzer Konzils noch des „Pisaner“ Papstes Johannes XXIII. präjudizierte. Nach Rücksprache mit Benedikt XIII. (Juli/August 1414 in Morella)⁹ sandte er seine Beobachter an den Bodensee, um dort direkte Verhandlungen mit dem Luxemburger anzubahnen. Damit hoffte der König, einen Erfolg versprechenden Weg aus der ganz Europa zerreißen den Krise des Schismas zu finden. Dass sich die Annahme der Einladung, die Absendung von Beobachtern und schließlich jene mit Sigmund vereinbarte Zusammenkunft in Nizza nicht gegen Benedikt gerichtet hat, wird allein schon dadurch deutlich, dass der Aragonese

⁴ Jesús Lalinde Abadía, Caspe, Compromiso de, in: LexMA 2, 1549; zuletzt Enrique Cantera Montenegro, El Compromiso de Caspe, in: Vicente Ángel Álvarez Palenzuela (Hg.), Historia de España de la Edad Media, Barcelona 2002, 707–725 (mit Überblick über die Forschungskontroverse).

⁵ Zur Person: Ludwig Vones, Ferdinand I. ‚v. Antequera‘, Kg. v. Aragón, in: LexMA 4, 356–358 (mit weiterführender Literatur). Ergänzend: Julio Valdeón Baroque, Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda, Madrid 2001.

⁶ Vgl. Antoni Borràs i Feliu, L'actuació de Benet XIII al Compromís de Casp, in: Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les illes i el país Valencia, Barcelona 1988, II 389–402.

⁷ Vgl. die Erklärung der Großen des Reiches vom 2. Februar 1414, dass König, Klerus und Volk von Aragón Benedikt als den einzig wahren Papst anerkannten – so Demetrio Mansilla, La documentación española del Archivo del Castel S. Angelo (395–1418), in: Anthologia Annua 6. 1958, 285–448, hier 391. – Zum Kontext zuletzt: Johannes Grohe, Spanien und die großen Konzilien von Konstanz und Basel, in: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hgg.), „Das kommt mir spanisch vor“. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, Münster 2004, 493–509, hier 494f.

⁸ Druck des Textes: Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 26, Venetiae 1784 (ND Paris 1903), 1146–1148.

⁹ Über Verlauf und Ergebnis informiert detailliert Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 3–13.

König seine Schritte mit jenem absprach und die Aufhebung des Pisaner Urteils, d. h. der Absetzung Benedikts, zur unverzichtbaren Voraussetzung erfolgreich geführter Unionsgespräche erklärte. Seine Gesandten waren daher ausschließlich befugt, mit dem Römischen König zu reden. Eine etwaige Anerkennung des Konzils, gar eine Teilnahme stand für den Aragoneseer König zunächst nicht zur Debatte.¹⁰ Entsprechend verhielt sich Diego Moxena,¹¹ Fernandos bald in Konstanz eingetroffener Gefolgsmann. Dass das Konzilsgeschehen umgekehrt von dem Salmantiner Theologen genau beobachtet wurde und dieser seinem Auftraggeber ausführlich Bericht erstattete, kann kaum als Gegenbeweis für Fernandos damals noch eindeutige Parteinahme für Pedro de Luna angeführt werden. Anfang Januar 1415 traf dann in Konstanz eine hochkarätig besetzte, von Benedikt und Fernando *gemeinsam* geschickte Gesandtschaft aus Spanien ein,¹² um mit Sigmund über das weitere Vorgehen in der Unionsfrage zu konferieren. Ergebnis dieser Gespräche war die Festlegung Nizzas als Ort einer Zusammenkunft. Dort wollten die beiden Könige zusammen mit Benedikt, dessen Beteiligung an der Unterredung außer Frage stand, über einen Erfolg versprechenden Weg zur endgültigen Überwindung des Schismas beraten.

Der Aufbruch des *rex Romanorum* von Konstanz erfolgte am 19. Juli 1415. Gut acht Monate dauerte bereits das Konzil, doch inzwischen hatten sich die Gegebenheiten grundlegend verändert: Der Pisaner Papst Johannes XXIII. war nach seiner gescheiterten Flucht abgesetzt worden und Gregor XII., Papst der römischen Obödienz, hatte seinen Verzicht auf die Würde des Papstes erklärt. Der Weg schien damit frei, auch den letzten der drei Papstprätendenten zum Rücktritt bewegen zu können. Zusammen mit einer Konzilsgesandtschaft hatte sich der Römische König zu direkten Verhandlungen auf den Weg nach Süden begeben. Dabei kam Sigmund der Bitte des schwer erkrankten Aragoneseer Königs entgegen, den Treffpunkt nach Perpignan zu verlegen, um diesem die Mühe einer anstrengenden weiten Reise zu ersparen.

Am 19. September 1415 zog der Römische König mit großer Festlichkeit in der nur wenig nördlich der Pyrenäen gelegenen Stadt ein. Bereits tags darauf wurden die Verhandlungen aufgenommen. Die Gespräche der beiden Könige und der Konzilsgesandten mit Benedikt¹³ zogen sich indes hin und endeten schließlich in einem Fiasko. Der Papst zeigte wenig Neigung zu dem ihm abverlangten Rücktritt und

¹⁰ Luis Suárez Fernández, *Benedicto XIII – ¿Antipapa o papa? (1328–1423)*, Barcelona 2002, 281.

¹¹ Zur Person: José Goñi Gaztambide, *Los españoles en el Concilio de Constanza*. Notas biográficas, Madrid-Barcelona 1966, 25–30; zuletzt: Fernando Domínguez, Diego (Didacus) Moxena de Valencia, in: *LThK*³ 11, 59.

¹² 8. Januar 1415 (ACC II 206); zur Wahrnehmung dieser Delegation durch die in Konstanz anwesenden Konzilsväter vgl. den Brief der Wiener Universitätsgesandten von Ende Januar 1415 an ihre Universität – Druck in: Friedrich Firnhaber, *Petrus de Pulka*. Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Constanza, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 15 (Wien 1856 / ND Graz 1970) 13 Nr. 1. – Fernando hatte Diego Gómez de Fuensalida, Bischof von Zamora, Juan Fernandez de Híjar y Centellas sowie Dr. decr. Pere de Falchs geschickt, Benedikt XIII. den Bischof von Sénez, Aviñón Nicolai, und Dr. iur. utr. Jaime Belleroni. Zu den Personen vgl. Goñi Gaztambide, *Espanoles* (wie Anm. 11), 5–25.

¹³ Vgl. Walter Prinzhorn, *Die Verhandlungen Sigismunds mit Benedikt XIII. und seiner Obödienz in Perpignan August – September 1415*, (Diss. 1925) Freiburg 1926; zuletzt zusammenfassend Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 22–39.

flüchtete sich in juristische Winkelzüge, um den von ihm erwarteten Schritt immer wieder aufschieben zu können. Die plötzliche Abreise Benedikts am 13. November in seine spanische Heimat drohte alle Hoffnungen, das Schisma doch noch zu überwinden, platzen zu lassen. Desillusioniert brach Sigmund in Richtung Norden auf. Fernando – kaum weniger enttäuscht über das Verhalten des Papstes – schickte dem Luxemburger eiligst Boten nach, die diesen noch aufhalten sollten. Schockiert durch die Ereignisse hatte sich der Aragoneser König inzwischen von *papa Luna* abgewendet, nachdem er zu der Überzeugung gelangt war, dass dieser es mit dem Versprechen, alles zu tun, um dem Schisma ein rasches Ende zu setzen, nicht ernst meinte. In den folgenden Verhandlungen mit dem Römischen König in Narbonne wurde der Bruch mit Benedikt faktisch vollzogen. Der spanische Monarch setzte jetzt auf die Karte des Konzils und bereitete die baldige Beschickung der Kirchenversammlung vor. Sichtbares Ergebnis dieser Neuorientierung waren die *Capitula Narbonensia*,¹⁴ welche die ausdrückliche Anerkennung des Constantiense enthielten und den Beitritt der Obödienz Benedikts, d. h. der Spanier, zum Konzil regelten. Außerdem legte dieser Vertrag fest, dass Pedro de Luna der Absetzungsprozess gemacht werden soll, sofern er nicht freiwillig auf sein Amt verzichte. Damit sollte der Weg geebnet werden für die Wahl eines unumstrittenen und allgemein anerkannten Papstes. Um jedoch dem von Fernando nach wie vor geachteten Benedikt die Chance eines Rücktritts zu geben, sollte die Subtraktion erst nach 60 Tagen¹⁵ öffentlich verkündet und damit vollzogen werden. Die Ratifizierung dieses Dokuments erfolgte durch die spanische Seite am 22. Dezember 1415.

Doch schon in Perpignan war deutlich geworden, dass der Klerus der Aragoneser Kronländer den Positionswechsel Fernandos nur zu einem geringeren Teil bereit war mitzutragen, stattdessen dem Papst in seiner Mehrheit weiterhin treu ergeben blieb. Alle Bemühungen des Königs, die Geistlichkeit für seine Entscheidung zu gewinnen, blieben weitgehend fruchtlos. Da nützte es auch wenig, dass Vicente Ferrer, der langjährige Mitstreiter Benedikts, den Subtraktionsbeschluss am 6. Januar 1416 öffentlich machte¹⁶ und dass der angesehene Felip de Malla den Obödienzentzug in Barcelona und Valencia verkündete. Man verhielt sich abweisend und boykottierte den Beschluss, soweit es nur ging. Bezeichnend für diese Haltung ist, dass sich keiner der Prälaten an der Konzilsdelegation der Krone Aragóns nach Konstanz beteiligen sollte.

Auch Alfonso, der seinem Vater nach dessen Tod am 2. April 1416 in der Königswürde gefolgt war, hielt sich – zunächst – an die mit Sigmund und den Konzilsvertretern getroffenen Abmachungen. Da es ihm genauso wenig wie seinem Vater

¹⁴ Druck des Textes: Mansi 27 (wie Anm. 8), 812–817.

¹⁵ Stichtag, von dem aus gezählt wurde, war der 8. November 1415. An diesem Tag hatte Fernando Fürsten und Städtevertreter aus den Obödienz Benedikts zu einer Versammlung in Perpignan zusammengerufen. Ergebnis dieser Besprechung war, dass Benedikt dreimal zur Abdankung aufgefordert und, falls er sich dem verweigere, ihm die Obödienz aufgekündigt werden solle. Vgl. Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 36.

¹⁶ Vicente Ferrer war lange Zeit ein enger Vertrauter Benedikts und ein vehementer Verfechter von dessen rechtmäßigen Ansprüchen auf das Papstamt gewesen. Zum Bruch vgl. Josep Perarnau i Espelt, *El punt de ruptura entre Benet XIII i Sant Vicent Ferrer*, in: *Miscellania Àngel Fàbrega*, hg. v. Ramón Corts i Blay, Barcelona 1998 (= *Analecta sacra Tarraconensia* 71. 1998), 625–651.

gelang, den Widerstand der Prälaten gegen das Konzil zu brechen, schickte er entsprechend den zuvor getroffenen Vereinbarungen – wenn auch mit einiger Verzögerung – eine Gesandtschaft nach Konstanz, die allein aus weltlichen Herren und Gelehrten bestand.¹⁷ Diese erweckten nun bei ihrer Ankunft den Anschein, als Sprecher für alle Unterzeichner der *Capitula Narbonensia* auftreten zu können. Bei den mit der innerspanischen Situation wenig vertrauten Konzilsteilnehmern musste der Eindruck entstehen, dass sie auch das Königreich Kastilien vertraten. Der Wechsel auf dem Thron der Krone Aragón hatte indes die Legitimationsgrundlage für einen derartigen Anspruch der von dem am Mittelmeer gelegenen Königreich geschickten Gesandten unterminiert – Alfonso war nicht wie sein Vater Vormund des kastilischen Thronfolgers Juan II. und damit einer der beiden Regenten des Königreich Kastiliens. Er konnte folglich auch nicht in dessen Namen handeln. Daher musste in Konstanz weiter auf das Eintreffen unmittelbar aus dem Königreich Kastilien entsandter und vertretungsberechtigter Repräsentanten gewartet werden, um die *causa unionis* zu einem erfolgreichen Ende bringen zu können. Ein Ausseren Kastiliens aus dem Unionsprozess hätte alle Bemühungen zur Wiedergewinnung der Kircheneinheit zerstört, die Bereitschaft des zentralspanischen Königreichs zur Kooperation mit dem Konzil war daher von allergrößter Bedeutung. Vielen Konzilsteilnehmern bzw. -beobachtern dürfte die qualitative Veränderung, die sich infolge von Fernandos Tod in dem zentralspanischen Königreich anbahnte, allerdings nicht sofort klar geworden sein. Kastilien – und insbesondere die Königinmutter Catalina de Lancaster – widersetzte sich dem Vormachtanspruch Alfonsos und ging eigene politische Wege.

II. Kastilien und die *Capitula Narbonensia*

In Kastilien stellte sich die Situation nach der Unterzeichnung der *Capitula Narbonensia* noch deutlich komplizierter dar, als dies schon für Aragón gegolten hatte. Dies war nicht zuletzt eine Folge der schwierigen innenpolitischen Situation in diesem Königreich.

Nach dem Tod König Enriques III. (25. Dezember 1406) führten für den noch unmündigen Sohn Juan (* 6. März 1405) seine Mutter Catalina de Lancaster sowie ihr Schwager Fernando de Trastámara gemeinsam die Regentschaft.¹⁸ Dass deren Verhältnis nicht frei von Spannungen war, hatte sich schon bald nach der Übernahme der Regentschaft gezeigt.¹⁹ Die faktische Teilung des Königreichs in zwei Machtbereiche und Fernandos Konzentration auf den Maurenkampf konnten indes ver-

¹⁷ Vgl. weiter unten Anm. 92 zu den Teilnehmern der Gesandtschaft: Goñi Gaztambide, Españoles (wie Anm. 11), 35–105; Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 245f.

¹⁸ Vgl. zum Zusammenhang Luis Vicente Díaz Martín, Pedro I y los primeros Trastámara, und Luis Suárez Fernández, La época de los infantes de Aragón, in: Ders. (Hg.), Historia general de España y América V: Los Trastámara y la unidad española (1369–1517), Madrid 1981, 348, 353; speziell zu den Cortes von Segovia (1407): Juan Torres Fontes, Las cortes castellana en la menor edad de Juan II, in: Anales de la Universidad de Murcia 20. 1961/62, 49–71, hier 52–55.

¹⁹ Vgl. Juan Torres Fontes, La regencia de Don Fernando de Antequera, in: Anuario de Estudios Medievales 1. 1964, 375–429, hier 388ff.

hindern, dass sich die Gegensätze in einem Maß verschärften, dass es zu einer offenen Auseinandersetzung gekommen wäre. Die Wahl Fernandos zum König der Länder der Krone Aragóns verbesserte das Verhältnis zwischen den beiden Regenten allerdings nicht nachhaltig. Dazu trug gewiss bei, dass der König keineswegs, wie Catalina wohl erwartet hatte, die Regentschaft über ihren noch minderjährigen Sohn Juan mit seiner Wahl zum Herrscher der Aragoneser Kronländer aufgab. Fernando und seine Söhne – die Infanten von Aragón – blieben ein stets präsenter Machtfaktor im Königreich Kastilien und damit eine potentielle Bedrohung für die Sicherung der kastilischen Krone für Catalinas Sohn Juan. Vor diesem Hintergrund war es keine Überraschung, dass maßgebliche Kräfte am kastilischen Königshof mit der Königinmutter an der Spitze versuchten, eine weitgehend selbstständige Politik (gegenüber der Krone Aragón und damit gegenüber Fernando) zu verfolgen – gerade auch in der kirchenpolitischen Frage, ließ sich doch durch ein konsequentes Festhalten an Benedikt der ungeliebte Kontrahent unter Druck setzen, zumal der Papst auch in den Ländern der Krone Aragón noch über eine große Anhängerschaft verfügte.

In Perpignan beherrschte Fernando so eindeutig das Feld, dass sich die dort anwesenden Kastilier mehrheitlich seinem Vorgehen anschlossen und die *Capitula* unterschrieben. Davon abgesehen handelte es sich bei den Gesandten des zentral-spanischen Königreichs um Personen, die dem König aus langjähriger Verbundenheit mindestens ebenso loyal gegenüber standen wie dem einer hochadeligen Aragoneser Familie entstammenden Papst. Anders sah es indes am königlichen Hof in Valladolid aus. Die Spannungen zwischen den beiden Regenten warfen nunmehr ihren langen Schatten auf die Frage, wie entsprechend den zu Narbonne getroffenen Vereinbarungen die Subtraktion umzusetzen und mit Benedikt umzugehen sei. Kastilien, das die mit Sigmund und der Konzilsgesandtschaft getroffenen Vereinbarungen am 13. Dezember 1415 ebenso wie die Krone Aragón – neben dem Königreich Navarra und der Grafschaft Foix – unterschrieben hatte,²⁰ hielt sich bedeckt – und spielte auf Zeit. Es scheint, als habe der Hof zuverlässige Informationen vom Konzil und über das weitere Vorgehen der Konzilsväter gegen *papa Luna*, und zwar aus erster Hand, haben wollen, um nicht aus Unwissenheit ins politische Abseits zu geraten. Mit Fernando Alfonso de Vegil, einem Kanoniker an der Kathedrale von Oviedo, hatte das Königreich in der Tat einen Berichterstatter nach Konstanz ge-

²⁰ Vertreter Kastiliens in Narbonne/Perpignan waren die Bischöfe Pablo García de Santa María von Burgos und Diego Gómez de Fuensalida von Zamora, Diego López de Stúñiga, Diego Fernández de Quiñones sowie Juan González de Acevedo und Pedro Fernández de las Poblaciones – alle „probeneditistas“ – vgl. Suárez Fernández, Benedicto (wie Anm. 10), 283f. Bis auf den Bischof von Zamora waren sie indes alle, als die Entscheidung Fernandos Anfang November zugunsten des Konzils fiel, auf die Seite des Königs getreten (ebd. 291). Selbst bei Diego Gómez de Fuensalida, der für den Infanten Fernando mehrfach schwierige diplomatische Aufträge übernommen hatte und sich als Gesandter 1411/12 massiv für dessen Anspruch auf die Krone Aragóns eingesetzt hatte (vgl. Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española I*, Madrid ²1991, 247), ist davon auszugehen, dass er dem König nicht in den Rücken fiel. Immerhin war der Zamorensen Bischof zuletzt noch einer der drei Vertreter Fernandos in jener aragonensisch-päpstlichen Gesandtschaft gewesen, die Anfang 1415 in Konstanz erschienen ist (vgl. oben Anm. 12). – Für Kastilien unterschrieb Diego Fernández de Quiñones, den Pedro de Comuel später als den gefährlichsten und schlimmsten Verräter an der Sache Papst Benedikts bezeichnete (ACC III 489). Zu seiner Person vgl. César Álvarez Álvarez, Quiñones, in: *LexMA* 7, 370f.

schickt.²¹ Ob dieser allerdings mehr als einen Beobachterstatus gehabt hat, sei dahingestellt: Verhandlungs- gar Entscheidungsbefugnis hat der Kastilier jedenfalls nicht besessen.

Die wenig konzilsfreundliche Stimmung in Valladolid war dem nach Peñíscola ausgewichenen päpstlichen Hof nicht verborgen geblieben. Geschickt versuchten Benedikt und seine Vertrauten die Chance zu nutzen, eine Bresche in die Phalanx der potentiellen Widersacher zu schlagen. Mit einseitig gefärbten Informationen ‚aus erster Hand‘ und gezielten Desinformationen²² über den Verlauf der Verhandlungen zwischen den Königen Sigmund und Fernando sowie dem Papst hoffte man den kastilischen Königshof in seiner Haltung pro Benedikt zu bestärken und ihn auf Distanz zu den Narbonner Beschlüssen gehen zu lassen.²³ Ihre Zuversicht, auf dem richtigen Weg zu sein, erhielt dadurch Nahrung, dass die Königinmutter Catalina und der einflussreiche Erzbischof von Toledo, Sancho de Rojas,²⁴ bereits nach Perpignan Briefe geschickt hatten, um sich dort für *papa Luna* einzusetzen,²⁵ allerdings ohne durchschlagenden Erfolg. Gemeinsam mit seinem Amtsbruder aus Zaragoza, Climent Çapera, bekam der Erzbischof im Gegenzug die delicate Aufgabe zugewiesen, die Königinmutter in ihrer Treue zu Benedikt zu bestärken.²⁶ Dass man

²¹ Laut Goñi Gaztambide, *Espanoles* (wie Anm. 11), 34, 250f., war er ein Verwandter und Familiar des Diego Fernández de Quiñones, des *merino mayor* von Asturias, von welchem es später hieß, er sei einer der wenigen gewesen, die sich konsequent für das Konzil eingesetzt hätten. So der Brief der Konzilsgesandten aus Valladolid, 28. Juni 1416, an das Konzil (ACC II 336). Für *eius consanguinei et familiaris* erbat Quiñones später von Papst Martin V. ein Kanonikat und Benefizien in León (Konstanz 1418-Januar-30; Druck: Goñi Gaztambide, *Espanoles* [wie Anm. 11] 251 Nr. 19). – Briefe etc., die uns über seine Konstanzer Aktivitäten informieren könnten, haben sich nicht erhalten.

²² Dieses Vorgehens einer gezielten Verbreitung falscher Informationen hatte sich Benedikt XIII. bereits nach den Verhandlungen in Morella im Jahre 1414 gegenüber der Königinmutter Catalina bedient; vgl. Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 71 mit Anm. 21.

²³ Diesen Zweck verfolgten u. a. die diversen Briefe, die Pedro de Comuel, Sekretär Benedikts XIII., an Climent Çapera – seit 13. November 1415 Erzbischof von Zaragoza – schickte. So schon der Brief vom 10. November 1415 aus Perpignan (ACC IV 663f. Nr. 513). Eine Kopie dieses Schreibens schickte er an die Königinmutter und den Toledaner Erzbischof (ebd.). Ein weiteres Schreiben Comuels vom 5. Dezember 1415 aus Peñíscola (ACC III 474–478). Sein Hinweis darauf, dass König Fernando allein mit den Nichtprälaten der kastilischen Gesandtschaft verhandelt habe (ebd. 475f.), lässt den Schluss zu, dass es Comuel darum ging, deutlich zu machen, dass nur diejenigen in die Entscheidung miteinbezogen wurden, die eh vom König abhängig waren. Der Wahrheitsgehalt dieser Äußerung lässt sich allerdings nicht verifizieren; das Verhalten der Prälaten mit Ausnahme des Bischofs von Zamora (vgl. oben Anm. 20) scheint dem aber zu widersprechen. Am 9. Dezember 1415 schrieb Benedikt XIII. aus Peñíscola an Çapera, dass er den Mitteilungen Comuels Glauben schenken und den Inhalt auch an Catalina und Sancho de Rojas (sowie an Johannes Alvari de Osorio und Fernando Alfonsi de Robres) weitergeben solle (ACC IV 667 Nr. 516).

²⁴ Zu dieser Person, deren Rang und Bedeutung in der Forschung lange sträflich vernachlässigt worden ist, jetzt: Ansgar Frenken, Sánchez de Rojas, Sancho, in: BBKL 28, 1345–1349.

²⁵ Das lässt sich dem gleichen Brief Comuels vom 5. Dezember 1415 – wie Anm. 20 – entnehmen (ACC III 475). Die Briefe selbst und damit der genaue Inhalt sind nicht überliefert. Insbesondere der Wortlaut des Briefes des Toledaner Erzbischofs wäre in diesem Zusammenhang von größtem Interesse gewesen, um feststellen zu können, ob er tatsächlich die Position Benedikts mit allen Mitteln zu verteidigen versucht hat.

²⁶ Briefe Comuels an Climent Çapera, 5. Dezember bzw. 21. Dezember 1415 (Druck: Sebastián Puig y Puig, *Episcopologio barcinonense*. Pedro de Luna, último papa de Aviñón [1387–1430], Barcelona 1920, 559–561; 562f. [apénd. 116; 117 (chiffriert!)]); ACC III 488f.) – mit gleichem Tenor.

zu diesem Zeitpunkt im Umkreis Benedikts an seiner Haltung gezweifelt haben könnte, ist wohl auszuschließen. Zweifellos hatte man aber Sanchos Loyalität zu Fernando nicht erkannt oder doch gewaltig unterschätzt. Überdies hatte man im Lager des Papstes wohl nicht die fundamentale Ausrichtung nahezu aller politischen Aktivitäten der Königinmutter mit dem Ziel, das Erbe ihres Sohns Juan gegen ihren Schwager Fernando und dessen Söhne zu sichern, als wesentlichen Impuls für ihre entschiedene Parteinahme gesehen. So konnte es gar den Anschein haben, als würde sich Kastilien im gleichen Maße, wie die Krone Aragón von Benedikt abrückte, hinter diesen stellen. Doch nicht die persönliche Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der Ansprüche Benedikts auf die päpstliche Würde, sondern Staatsraison bestimmte letztlich das politische Handeln Kastiliens.

Unabhängig dieser Fehleinschätzungen von Seiten Benedikts und seiner Kurie stellt sich dem Forscher heute die Frage, wann auch Kastilien von Pedro de Luna abzurücken begann und damit letztlich den Weg für die Union freimachte, vor allem aber aus welchen Gründen das Königreich den (kirchen-)politischen Schwenk vollzog.

a) *Die Rolle des Toledaner Erzbischofs Sancho de Rojas in der Politik Kastiliens*

Eine Schlüsselrolle kam in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Regenten, nicht weniger in der Kirchenpolitik Kastiliens dem Toledaner Erzbischof Sancho de Rojas zu. Damit dürften ein paar genauere Hinweise auf die Person dieses Prälaten für das weitere Verständnis unerlässlich sein.

Der spätere Erzbischof entstammte der hochadeligen Familie (*linaje*) der Rojas, die zum Kreis der politisch führenden, familiär eng miteinander verbandelten Adelsgeschlechter Altkastiliens gerechnet werden darf.²⁷ Seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts standen die Rojas im Dienste der kastilischen Könige und übernahmen wichtige Aufgaben für die Krone. Sancho de Rojas wurde um das Jahr 1370 geboren.²⁸ Welche Ausbildung er erhalten hat, ist nur bruchstückhaft in Erfahrung zu

Das wird auch durch einen weiteren Brief vom 2. Januar 1416 bestätigt, den Comuel an Climent Çapera und an Sancho de Rojas schickte, um den aktuellen Stand der Dinge aus der Sicht Benedikts darzustellen, ebd. 563f. [apénd. 117(!)], der zugleich eine Warnung vor dem königlichen Sekretär Diego Fernández de Vadillo enthält, der von König Fernando als Nachrichtenüberbringer nach Valladolid gesandt worden war, vgl. Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, hg. von Ángel Canellas Lopez, Zaragoza 1980, XII § 61 Z. 9f. (erstmalig 1562–1580 publiziert). – Hinweis d. Vf.: Verweise auf ältere Ausgaben von Zuritas ‚*Anales*‘ wurden zur besseren Vergleichbarkeit an die Kapitelzählung der neuen Edition angepasst. – Vadillo konnte nach seiner Ankunft immerhin die Unterzeichnung jenes Dokuments durchsetzen, das in der spanischen Literatur als *segunda sustracción* bezeichnet wird (vgl. in diesem Beitrag S. 341f. mit Anm. 72).

²⁷ Zur Genealogie vgl. die Internetseite „Enciclopedia Heráldica y de Genealogía: Rojas (o Roxas)“ [<http://www.geocities.com/rojasweb/enciclopedia.htm> (Fassung vom 9. Januar 2005)]. Die Angaben sind indes unübersichtlich angeordnet und nicht fehlerfrei.

²⁸ Das Geburtsjahr (Ende 1369/1370) ergibt sich aus der Dispens, die Benedikt XIII. ihm wegen fehlenden Alters (19 Jahre !) zum Erhalt eines Kanonikats nachträglich gewährte (Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la universidad de Salamanca* [1219–1549], Salamanca 1966, I 459 Nr. 185). Es lässt sich ferner dadurch erschließen, dass er zum Zeitpunkt seiner Bischofsernennung das kanonisch

bringen.²⁹ Nachweislich studierte er in Toulouse und Salamanca (*in jure canonico studes*), was die Annahme zulässt, dass er über theologische, insbesondere aber über fundierte kanonistische Kenntnisse verfügte.³⁰ Einen akademischen Grad hat er wohl nicht erworben; in späteren Dokumenten ist davon jedenfalls nichts zu lesen.

Abgesehen von persönlicher Eignung und Qualifikationen, die nicht näher in den Quellen beschrieben sind, dürfte der Grund für seine Karriere in seiner familiären Herkunft aus einem der bedeutendsten kastilischen Geschlechter liegen, das den Herrschern aus dem Hause Trastámara seit Generationen eng verbunden war. Dieses Startkapital sicherte dem jungen Sancho de Rojas den raschen Aufstieg und brachte ihn schon bald an den königlichen Hof nach Valladolid, dem er bis zu seinem Tod in unterschiedlichen Ämtern, Funktionen und Aufgaben eng verbunden blieb.

Richtig fassbar wird die Person Sancho de Rojas' in den Quellen erstmals, nachdem er ein Kanonikat an der Kathedrale von Burgos und ein weiteres in Salamanca verliehen bekommen hat.³¹ Der genaue Zeitpunkt des Erhalts dieser Präbenden ist unklar, jedenfalls auf spätestens Mitte 1388 anzusetzen. Ein gutes Jahrzehnt später dürfte er schon den Bischofsstuhl von Palencia bestiegen haben.³² Seine Aktivitäten als Oberhirte dieses Bistums sind noch wenig erforscht, immerhin gibt es Hinweise auf regelmäßige synodale Aktivitäten in seinem Bistum.³³ Allerdings ist davon aus-

vorgeschriebene Alter erreicht hatte. – Dagegen will die Angabe bei Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, hg. von Robert B. Tate, London 1965, 20, dass Sancho de Rojas mit fünfzig Jahren gestorben sei, nicht recht passen. Falls dieser Hinweis zutreffend wäre, ist der Zeitraum Ende 1371/72 als Geburtsjahr des späteren Bischofs anzusetzen. Es dürfte sich allerdings um eine Ungenauigkeit bei dem Chronisten gehandelt haben.

²⁹ Auszugehen ist davon, dass er als nachgeborener Sohn für die geistliche Laufbahn bestimmt war und eine entsprechende Ausbildung erhalten hat. Ohne entsprechende Belege bleibt dies jedoch eine Vermutung, wenn auch eine mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad.

³⁰ Beltran de Heredia, *Bulario I* (wie Anm. 28), 469 Nr. 185.

³¹ Schon Mitte 1388 war er im Besitz der beiden Dignitäten: Beltran de Heredia, *Bulario I* (wie Anm. 28), 469 Nr. 185.

³² 1396 oder später, vgl. Conrad Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* ... I, Münster ²1913 (ND Patavii 1960) 386. Möglicherweise stand die Diözesansynode vom 8. Mai 1402 am Beginn seiner bischöflichen Tätigkeit. Ende 1403 waltete er jedenfalls längst seines Amtes, vgl. Beltran de Heredia, *Bulario I* (wie Anm. 28), 584f. Nr. 347 (Marseille 1403-November-16). – Zum Beginn seines Episkopats vgl. auch Antonio García y García (Hg.), *Synodicon Hispanum VII: Burgos y Palencia*, Madrid 1997, 402 mit Anm. 3–5, mit einer Zusammenstellung der verschiedenen Daten.

³³ Grundlegend García y García, *Synodicon* (wie Anm. 32), 401–423 Nr. 9 [8. Mai 1402]; Nr. 10 [5. Mai 1411]; Nr. 11 [3. Mai 1412]. 1402 und 1411 präsierte er der Diözesansynode; ein Jahr später, am 3. Mai 1412, wird diese von Juan Sánchez, dem Vikar des Bischofs geleitet, wobei Konstitutionen erlassen werden, die sich auf frühere Synodalbeschlüsse, besonders auf die der Synode von Valladolid 1322 (zu Fragen der kirchlichen Disziplin) stützen. – Ob Sancho de Rojas auch an der Nationalsynode aller Bischöfe des Königreichs Kastilien-Leon in Valladolid (1403) teilgenommen hat, bei der es um eine Bestätigung für die Wiederherstellung der Obödienz Benedikts ging, ist ungeklärt, vgl. Juan Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América III*, Madrid 1859, 625f. – ohne Angabe der Teilnehmer, aber doch sehr wahrscheinlich. – 1398 war Kastilien dem Vorbild Frankreichs gefolgt und hatte Papst Benedikt den Gehorsam aufgekündigt. Dieser Schritt wurde allerdings 1401 durch einen Beschluss der nach Tordesillas einberufenen Cortes zurückgenommen und von den Bischöfen am 28. April 1403 bestätigt. Vgl. Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 39–41; Gonzalo Martínez Díez, *Concilios españoles anteriores a Trento*, in: *Repertorio de historia de las ciencias eclesíasticas en España* 5. 1976, 299–350, hier 331; zu dem Konzil vgl. auch:

zugehen, dass er seinen Residenzverpflichtungen nur zeitweilig nachkommen konnte. Denn schon in seiner Funktion als *episcopus Palentinus* gehörte Sancho de Rojas zu den führenden Personen im Königreich. Bereits 1399 reiste er als Mitglied einer Gesandtschaft König Enriques III. nach Portugal, um die anhaltenden kastilisch-portugiesischen Kämpfe durch einen Waffenstillstand zu beenden.³⁴ Auch in den Folgejahren sehen wir ihn immer wieder am Hof des Königs.³⁵ Sein direkter Einfluss auf die Regierungsgeschäfte Kastiliens nahm in den Jahren der Regentschaft (nach 1406) beständig zu. Sancho de Rojas gehörte zum erweiterten Kreis derer, denen der minderjährige Sohn des früh verstorbenen Königs Enrique III. anvertraut gewesen war.³⁶ Auf den Cortes von Segovia 1407, auf denen das Testament des verstorbenen Königs verlesen und die Regentschaft proklamiert wurde, sprach der Bischof stellvertretend für den Klerus des ganzen Königreichs.³⁷ Er war Mitglied im *consejo real*, der eine vermittelnde Position in den Auseinandersetzungen zwischen den beiden Regenten einnahm, außerdem Richter (*oidor*) an der *audiencia*, dem königlichen Gerichtshof.³⁸ Damit nahm er schon in jungen Jahren die Rolle des führenden Prälaten im Königreich ein, die herkömmlich dem Toledaner Erzbischof zustand. Diesen seit 1399 vakant gewesenem Sitz hatte damals Pedro de Luna, ein Neffe des Papstes, inne, dessen Ernennung von König Enrique III. (1403) vehement abgelehnt worden war. Bis zu seinem Tode konnte der Trastámara wenn schon nicht die Ernennung, so doch immerhin die In-Besitznahme des Bistums durch den ungeliebten Prälaten blockieren.³⁹

Jean M. Marillier, Valladolid (Vallis-Oletanum), Concilio di (1403), in: DicConc 6, 38f.; G. Martínez, Concilios nacionales y provinciales: Valladolid, 1403, in: DHEE 1, 574.

³⁴ Óscar Villarroel González, Las intervenciones regias en las elecciones episcopales en el reinado de Juan II de Castilla (1406–1454). El caso de los arzobispos de Toledo, in: AEM 31. 2001, 147–189, hier 159. – Ausführlich: Luis Suárez Fernández, Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del Infante Don Enrique 1393–1460, Madrid 1960, 28. Sancho de Rojas gehörte zu den Teilnehmern der zweiten Gesprächsrunde der Verhandlungen über einen Waffenstillstand mit den Portugiesen (1. Dezember 1399 – 1. März 1400), nachdem eine erste Runde gescheitert war. Vgl. dazu die Briefe, die der Bischof am 12., 20. und 30. Dezember 1399 an König Enrique schickte (ebd. 124f., 128–130 [Nr. 25, 27, 28]).

³⁵ In Vorbereitung des Kampfs gegen die Mauren – zusammen mit dem Infanten Fernando, dem *condestable* Ruy López Dávalos, dem *camarero mayor* Juan de Velasco, und dem *justicia mayor* Diego López de Stúñiga – weilte er 1405 am Hof, als dieser von Valladolid nach Toledo umzog. Vgl. Lope Barrientos, Refundición de la Crónica del Halconero, hg. von Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Madrid 1946, 11 (Cap. II).

³⁶ Villarroel González, Intervenciones (wie Anm. 34), 158f. – Neben den beiden Regenten, die die Regierungsgeschäfte für den jungen Infanten wahrnahmen, standen die Hüter und Beschützer (*guardas*) Juans, Juan Fernández de Velasco und Diego López de Estúñiga [Stuñiga], zwei enge Mitarbeiter und Vertraute des verstorbenen Königs (ebd. 160).

³⁷ Torres Fontes, Cortes (wie Anm. 18), 54.

³⁸ Villarroel González, Intervenciones (wie Anm. 34), 158. – Zu beiden Institutionen (*consejo real*, *audiencia*) vgl. David Torres Sanz, La administración central castellana en la baja edad media, Valladolid 1982, 181ff., 154ff.; zum königlichen Rat: Salustiano de Dios, El consejo real de Castilla (1385–1515), Madrid 1982.

³⁹ Zur Person: J. Gómez Menor, Luna, Pedro de, in: DHEE 2, 1368; zum Zusammenhang: Juan Francisco Rivera Recio, Los arzobispos de Toledo en la Baja Edad Media (s. XII–XV), Toledo 1969, 99–103.

Als Ursache für Sancho de Rojas' Wertschätzung und seinen zunehmenden Einfluss am Hof dürfte gelten, dass er das Vertrauen beider Regenten genoss. Offenbar war er eine um Vermittlung und Ausgleich bemühte Person, dessen Schlichtungsversuche bei Streitigkeiten zwischen den beiden Regenten mehrfach von Erfolg gekrönt waren.⁴⁰ Insbesondere das Vertrauen Fernandos genoss der Bischof,⁴¹ der ihm dieses Vertrauen durch treue Dienste dankte. So half er dem Infanten maßgeblich dabei, dessen viertgeborenen Sohn Sancho († 1416) als *maestre* des mächtigen Ritterordens von Alcántara durchzusetzen.⁴² Offenbar hielt sich Sancho de Rojas in diesen Jahren oft und auch über längere Zeit in unmittelbarer Nähe des Infanten auf.⁴³ Zusammen kämpften sie vor Setenil 1407 gegen die Mauren des Königreichs Granada. Als militärischer Führer war der Bischof an der Eroberung der maurischen Grenzfeste Antequera (22. September 1410) beteiligt,⁴⁴ die Fernando den ehrenvollen Beinamen ‚de Antequera‘ einbringen sollte. In Anerkennung seiner großen Verdienste in diesen Kämpfen⁴⁵ ernannte ihn Fernando zum ersten *conde* von Pernia.⁴⁶ Sancho de Rojas unterstützte den Trastámara schließlich auch beim Griff nach der Königskrone Aragóns,⁴⁷ die diesem nach dem Tod Martins I., der keinen männlichen

⁴⁰ Vgl. Juan Torres Fontes, The regency of Don Ferdinand of Antequera, in: Roger Highfield (Hg.), Spain in the Fifteenth Century 1369–1516, New York u. a. 1972, 114–170, hier 137 mit Anm. 24.

⁴¹ Alvar García de Santa María, Crónica de Juan II de Castilla, hg. von Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Madrid 1982, 255 [Cap. 115 (zu 1408)]: „que era muy su privado“. – Ein eindrucksvoller Beleg für die enge Beziehung zwischen Sancho de Rojas und Fernando ist auch der „Retablo de Sancho de Rojas“, der sich heute im Prado-Museum in Madrid befindet.

⁴² Fernando hatte das Vorgehen, wie er seinem Sohn Sancho den *maestrazgo* de Alcántara verschaffen konnte, mit Sancho de Rojas minutiös geplant; vgl. Alvar García, Crónica (wie Anm. 41), 255f. [Cap. 115 (zu 1408)]. Vgl. auch Luis Suárez Fernández, Las Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV (1407–1474), in: Ramón Menéndez Pidal (Hg.), Historia de España XV, Madrid 1964, 38; ders., Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la Historia política castellana del siglo XV, Valladolid 1975, 108. – Die enormen Einkünfte aus dem Besitz des Ritterordens sollten Fernando später helfen, seinen Kriegszug gegen die Mauren zu führen, der in der Einnahme Antequeras seinen Höhepunkt erreichte.

⁴³ Die Crónica des Alvar García (wie Anm. 41), 255f. [Cap. 115 (zu 1408)] berichtet, dass er Anfang 1409 von Fernando in Valladolid beauftragt wurde, allen Untertanen das Fastengebot (Fleischverzicht) in der Fastenzeit (*cuaresma*) unter Androhung eines Ausschlusses von der Kommunion (*descomuniación*) einzuschärfen.

⁴⁴ Fernán Pérez de Guzmán, Crónica del serenísimo príncipe Juan segundo rey de este nombre [...], hg. von Caetano Rosell, Madrid 1953, 317–333 (año 1410, cap. III – XLIV); Alvar García, Crónica (wie Anm. 38), 294f., 295, 297, 304, 379, 387f.; vgl. auch Villaroel González, Intervenciones (wie Anm. 34), 158.

⁴⁵ Seine Verdienste, vor allem beim Angriff – in vorderster Sturmreihe zusammen mit Juan Fernández de Velasco – wurden schon von dem zeitgenössischen Chronisten Fernán Pérez de Guzmán (wie vorhergehende Anm.) besonders herausgehoben.

⁴⁶ Vgl. Jesús San Martín Payo (Hg.), Don Alonso Fernández de Madrid (Arcediano de Alcor): Silva Palentina, Palencia 1976, passim.

⁴⁷ Fernando beriet sich nach dem Tod des Aragonenser Königs Martín ‚el Humano‘ († 1410) mit führenden Prälaten – darunter Sancho de Rojas – und Gelehrten über seine legitimen Ansprüche, dem Verstorbenen nachzufolgen, vgl. Alvar García, Crónica (wie Anm. 41), 409f. [Cap. 194 (zu Ende 1410)]. Als Teilnehmer und Leiter zweier Delegationen zu den Cortes Generales de la Corona de Aragón (Calatayud 1410, Alcañiz 1411) vertrat der Bischof von Palencia dort die Ansprüche Fernandos auf die Königskrone, so Pérez de Guzmán, Crónica (wie Anm. 44), 333f., 336 [año 1410, cap. XLV; año 1411, cap. VII–IX] – Villaroel González, Intervenciones (wie Anm. 34), 159; vgl. auch Suárez Fernández, Benedicto (wie Anm. 10), 261.

Nachfolger hinterlassen hatte, und den folgenden Thronwirren durch den „Kompromiss von Caspe“ (1412) zufiel.⁴⁸

Am 26. Juni 1415 transferierte Papst Benedikt XIII. den Bischof von Palencia auf den mit dem Tod Pedro de Lunas (8. September 1414) verwaisten Sitz des Erzbistums Toledo,⁴⁹ womit er zum ranghöchsten Prälaten des Königreichs Kastilien aufstieg. Damit nahm er nicht nur den ersten Platz in der kirchlichen Hierarchie Kastiliens ein; das Erzbistum war auch politisch und ökonomisch eine der ersten Adressen des Königreichs.⁵⁰ Dass mit der Berufung Sancho de Rojas' auf den Primatsitz Benedikt sich nicht dem politischen Druck Kastiliens gebeugt hat, sondern einen Vertrauensmann auf diese so eminent wichtige Position bringen wollte, dürfte angesichts des in Konstanz tagenden Konzils und der ihm von dort drohenden Gefahr kaum von der Hand zu weisen sein. Der Bischof stand damals – wie der gesamte Klerus des Königreich Kastiliens – fest hinter Benedikt; ein Obödienzentzug nach französischem Vorbild war undenkbar.⁵¹ Dass der Papst den *episcopus Palentinus* noch im März (1415) als einen der Prokuratoren im Falle seines Rücktritts und bei dessen faktischer Durchführung vorgesehen hatte,⁵² spricht eine eindeutige Sprache für das ungetrübte Vertrauensverhältnis. Andererseits wird sich der Papst auch kaum den Wünschen König Fernandos widersetzt haben, der den engen Vertrauten quasi als seinen Platzhalter auf dem wichtigsten Bischofssitz Kastiliens sehen wollte. Schließlich konnte dieser dort als Sachwalter des Königs, der nach wie vor die Regentschaft für seinen minderjährigen Neffen führte, gelten⁵³ und indirekt die Ambitionen seiner eigenen nachgeborenen Söhne, der beiden Aragoneser Infanten Juan und Enrique,⁵⁴ im Nachbarreich fördern. Die Koinzidenz der päpstlichen Transferierung mit der erfolgreichen Vorbereitung der Hochzeit zwischen Fernandos erstgeborenem Sohn, dem Aragoneser Thronerben Alfonso, und seiner Cousine, der kastilischen Infantin

⁴⁸ Zuletzt Enrique Cantera Montenegro, *El Compromiso de Caspe*, in: Álvarez Palenzuela, *Historia* (wie Anm. 4), 707–725.

⁴⁹ Eubel, *Hierarchia I* (wie Anm. 32), 487.

⁵⁰ Vgl. dazu zuletzt Villarroel González, *Intervenciones* (wie Anm. 34), 148.

⁵¹ Vor dem Zusammentreten des Pisaner Konzils hatte Sancho de Rojas – wie alle Bischöfe des kastilischen Königreichs – Benedikt geschworen, ihm die Treue zu halten; vgl. Johannes Vincke, *Schriftstücke zum Pisaner Konzil. Ein Kampf um die öffentliche Meinung*, Bonn 1942, 73–75 Nr. 12. Dass er zuvor an dem Konzil Benedikts in Perpignan (1408) teilgenommen hat, lässt sich indes nicht nachweisen. Vgl. die Teilnehmerliste in: Franz Ehrle, *Aus den Acten des Afterconcils von Perpignan 1408*, in: *ALKGMA* 7. 1900, 670 – weder Bischof Sancho de Rojas noch Prokuratoren (für ihn) sind in diesem Verzeichnis enthalten.

⁵² Vgl. dazu Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 233f.

⁵³ Ein indirekter Hinweis ist der „Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I.“ des Gomes Eanes de Zurara (ed. R.M. Esteves Pereira, 1915), cap. 31, zu entnehmen (abgedruckt in: *Monumenta Henricina II* [1411–1421], Coimbra 1960, 100–103 Nr. 39 [zu 1414]), wo es heißt, Fernando habe, nachdem er die Krone Aragóns errungen hatte, enge Vertraute im *consejo del rey* installiert, um durch sie seinen noch unmündigen Neffen beraten zu lassen – darunter den Toledaner Erzbischof. Da Sancho de Rojas jedoch erst 1415 den Erzbischofsstuhl von Toledo bestieg, ist die Datierung, wie sie von dem Herausgeber der *Monumenta Henricina* später eingefügt wurde, entsprechend umzudatieren.

⁵⁴ Vgl. Suárez Fernández, *Nobleza* (wie Anm. 42), 112.

María, im Mai 1415,⁵⁵ für deren Zustandekommen Sancho de Rojas selbst die Wege bei Benedikt XIII. geebnet hatte,⁵⁶ lässt die Rangerhöhung des Palencianer Bischofs als Erfolgsprämie für sein erneut unter Beweis gestelltes Verhandlungsgeschick erscheinen.⁵⁷ Noch während seines Aufenthalts in Valencia providierte ihn Benedikt XIII. auf den vakanten Primatssitz – auf ausdrückliche Bitte des Königs, wie Zurita später in seinen ‚Anales‘ schrieb.⁵⁸ Von Valencia aus kehrte der Erzbischof direkt nach Valladolid zurück und hielt sich auch in der Folge am kastilischen Königshof auf. Dort vertrat er offenbar äußerst geschickt die Interessen des Aragoneser Königs – insbesondere gegenüber der Königinmutter Catalina. Ein Bündnis, das er mit dem mächtigen *almirante* Alfonso Enríquez, dem *condestable* Ruy López Dávalos und dem *adelantado mayor* Pedro Manrique abschloss, bündelte die Kräfte der Anhänger Fernandos in Kastilien,⁵⁹ festigte die Machtstellung des Prälaten und ließ ihn zum mächtigsten Mann in dem zentralspanischen Königreich aufsteigen.⁶⁰

b) Die (kirchen-)politischen Positionen der Königinmutter Catalina de Lancaster und des Infanten und späteren Königs Juan II.

Dass die Regentin Catalina Benedikt XIII. massiv stützte, dürfte wohl verschiedene Ursachen und Gründe gehabt haben. Die Gegnerschaft zu Fernando ließ sie nahezu automatisch auf die Seite des Papstes treten, nachdem der Aragoneser König im Begriff war, diesem die Obödienz aufzukündigen. Ob dies aus innerer Überzeugung von der Rechtmäßigkeit seines, d. h. Benedikts Anspruchs auf das Papstamt geschah, sei dahingestellt. Dass sie ihm öffentlich so lange, im Geheimen vielleicht sogar bis zu ihrem Tod verbunden blieb, könnte allerdings auch damit zusammenhängen, dass der auf seiner Felsenburg Peñíscola ausharrende *papa Luna* einen seiner engsten

⁵⁵ Sancho de Rojas hat an der Hochzeit, die am 12. Juni 1415 in Valencia gefeiert wurde, teilgenommen. Vgl. Suárez Fernández, *Época* (wie Anm. 18), 353. – Abgesprochen war die Hochzeit schon Jahre zuvor (Heiratsvertrag, abgeschlossen in Tordesillas am 22. April 1409), vorausgesetzt, dass Papst Benedikt die notwendige Dispens für diese Verbindung erteilt – vgl. Alvar García, *Crónica* (wie Anm. 41), 286–288 (Cap. 288).

⁵⁶ Zurita, *Anales* (wie Anm. 26) XII § 49, Z. 55f. (Sancho de Rojas begleitete die Braut im Auftrag ihrer Mutter Catalina nach Valencia); vgl. auch die *Crónica* de don Álvaro de Luna, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid 1940, 20f.

⁵⁷ Suárez Fernández, Trastámaras (wie Anm. 42), 47; ähnlich Villarroel González, *Intervenciones* (wie Anm. 34), 159, der diese Promotion als einen „*premio en especial [...] a la realización del matrimonio de la infanta castellana María con el heredero del trono aragones*“ bezeichnete.

⁵⁸ „[...] por ruego y contemplación del rey“ – so Zurita, *Anales* (wie Anm. 26) XII § 49, Z. 63.

⁵⁹ Dieser Personenkreis blieb Ansprechpartner der Aragoneser Könige, zunächst der Fernandos und – nach dessen Tod – der seines Sohnes und Nachfolgers Alfonso. Dies zeigte sich besonders Mitte 1416, als Alfonso die kastilische Krone mit Nachdruck drängte, die *Capitula Narbonensia* endlich umzusetzen. Nicht nur Juan II. erhielt einen Brief mit einer solchen Aufforderung, ebenso der Erzbischof von Toledo, der Almirante von Kastilien (zu seiner Person vgl. Anm. 78), Diego Fernández de Vadillo, u. a. (Archivo de la corona de Aragón, Barcelona [künftig zitiert: ACA], Registrum 2665, fol. 26v [vom Mai 1416]).

⁶⁰ „[...] al los quales dexó su poder bastante para rregir y gouernar el rreyno, asy como lo él tenía [...]“, vgl. Lope Barrientos, *Refundición* (wie Anm. 35), 22 [Cap. VIII], ebenso 25 [Cap. IX]; vgl. auch Suárez Fernández, Trastámaras (wie Anm. 42), 47.

Vertrauten, den Erzbischof Francesc Climent Çapera,⁶¹ als Nuntius an den Hof nach Valladolid gesandt hatte, damit dieser dort für eine weitere kastilische Unterstützung seiner Position und seiner Ansprüche auf das Papstamt werben sollte.⁶² Benedikt war jedenfalls überzeugt vom Nutzen dieser Mission und drängte Çapera noch im März 1416, am kastilischen Hof auszuharren.⁶³ Zweifellos hat der Erzbischof von Zaragoza erheblichen Einfluss auf die Königinmutter und auf ihre Entscheidungen gehabt.⁶⁴

Dies zeigt aber nur die eine Seite des Vorgehens; am päpstlichen Hof agierte man sicherheitshalber zweigleisig. In geradezu subversiver Weise ließ *papa Luna* durch seinen Sekretär Pedro de Comuel verbreiten, dass „wer an der Legitimität des Pontifikats von Benedikt XIII. rüttle, [...] zugleich jene des Königs in Zweifel (ziehe)“.⁶⁵ Schließlich sei die Ehe seiner Mutter mit Enrique III. erst durch einen päpstlichen Dispens möglich geworden. Damit zielte er auf den wunden Punkt der Königinmutter Catalina, die dadurch um die legitime Nachfolge ihres Sohnes auf dem kastilischen Thron bangen musste. Ein dem Umkreis des Papstes entstammender Traktat argumentierte weiter, dass nicht einmal ein König seinen Untertanen befehlen könne, einem Papst die Obödienz zu entziehen, denn solches verstoße gegen göttliches Recht. Noch weniger seien im speziellen Fall die Königinmutter oder der Erzbischof von Toledo als Vormünder des noch minderjährigen Königs dazu berechtigt, eine Obödienzaufsagung in seinem Namen vorzunehmen. Ja, so behauptete der Verfasser des Traktats, eine Frau könne überhaupt gar keine Vormundschaft

⁶¹ Zur Person vgl. José Vives Gatell, Climent, Francisco, in: DHEE 1, 440, allerdings ohne nähere Ausführungen zu den hier angesprochenen Ereignissen; zuletzt auch Johannes Grohe, Climent Sapera, in: BBKL 23, 219–223 (mit weiterführender Literatur).

Çapera befand sich spätestens seit Ende 1415 am kastilischen Königshof. Auf eine Aufforderung König Fernandos (ACA, Registrum 2441, fol. 19rv [1416-Jan-20], fol. 27r [1416-Febr-18]; vgl. dazu José-Antonio Rubio Sacristán, La política de Benedicto XIII desde la substracción de Aragón a su obediencia hasta su destitución en el concilio de Constanza (enero de 1416a julio de 1417), Zamora 1926, 27, bei ihm zu erscheinen, reagierte er zunächst zögerlich, um nach dem Bekanntwerden von dessen Tod sofort nach Kastilien zurückzureisen. Angeblich hätten ihn drei *notables personas* der Königin darum gebeten: „Huve manament del papa, que sobre esto [...] complaziesse en toda manera a la dicha reyna.“ (29. April 1416: ACC III 576 Anm. 2). Auf den Befehl Alfonsos vom 17. Mai 1416, innerhalb von 25 Tagen zu ihm zu kommen (ACA, Registrum 2441, fol. 82rv), reagierte der Erzbischof ebenfalls nicht. Ein gleichzeitiges Schreiben Alfonsos an Catalina, in dem er ihr sein Missfallen über Çaperas Aufenthalt am kastilischen Hof ausdrückte, verfehlte offenbar die gewünschte Wirkung (ebd., fol. 83r). Weitere Hinweise auf die Anstrengungen Alfonsos sind Puig y Puig, *Episcopologio* (wie Anm. 23), 578 Anm. 3, zu entnehmen. Die Originale der Briefe liegen in ACA, *Cartas Reales Diplomáticas* Alfonso IV, caja 5, n° 55, 89, 111.

⁶² Ausdrücklich schrieb Comuel an Çapera, er solle bei Catalina gegen eine Obödienzentziehung wirken (Peñíscola 1415-Dezember 18: ACC IV 669–671 Nr. 518): „Incautetis reginam amore de periculis filii sui, si subtractioni consenciat, quod absit.“ – Die Ankündigung eines von Benedikt für Februar (1416) einberufenen Konzils (ebd.) ist gewiss auch gedacht gewesen, um die eigene Anhängerschaft bei der Stange zu halten.

⁶³ „[...] tua presencia est in eadem Regis Castelle curia plurimum oportuna.“ – so der Brief Benedikts XIII. an Çapera. Peñíscola 1416-März-13, abgedruckt in: Puig y Puig, *Episcopologio* (wie Anm. 26), 574 (apénd. 129).

⁶⁴ Vgl. schon Finke, in: ACC IV 2f. – Über seine problematische Rolle äußerten sich später auch die Gesandten des Konzils mit bitteren Worten (Bericht vom 3. Juni 1416 an das Konzil: ACC II 313).

⁶⁵ ACC III 488f.; vgl. Rubio Sacristán, *Política* (wie Anm. 61), 14f.; Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 238 (Zitat!).

ausüben. Auch Klerikern sei dies nicht erlaubt. Im Übrigen sei es auch keinesfalls zulässig, wenn legitime Vormünder gegen das Heil des ihnen Anvertrauten entscheiden würden. Die Aufkündigung des Gehorsams gegenüber Benedikt treibe jedoch das Land „in die Apostasie mit allen ihren geistlichen und rechtlichen Folgen“ – ein Vorwurf, der in dieser Situation schwer wog.⁶⁶ Ob es dieser propagandistischen Munitionierung überhaupt bedurft hat, ist nicht ganz klar. Das Ziel, eine Verunsicherung bei den Adressaten des Traktats auszulösen, wurde wohl erreicht. Es deutet indes einiges darauf hin, dass die Königinmutter nicht der vorrangige Adressat dieser Beeinflussungskampagne gewesen ist; an ihrem Gehorsam und ihrer Treue gegenüber Benedikt wird kaum ein Zweifel im Umkreis des Papstes bestanden haben. Vielmehr zielte der propagandistische Aufwand auf das weitere Umfeld am kastilischen Hof – vielleicht als eine Art Vorsichtsmaßnahme für den Fall, dass der damals noch lebende Regent, König Fernando von Aragón, direkt in die Politik Kastiliens eingreifen sollte und auch dort die Subtraktion durchzusetzen suchte. Dessen Parteigänger und deren Einfluss auf die politischen Entscheidungen sollten in jedem Fall neutralisiert werden.

Was den noch minderjährigen Infanten anging, so war seine kirchenpolitische Position zunächst dadurch bestimmt, wie seine Mutter darüber dachte und wie die führenden Mitglieder des *consejo del infante* dazu standen. Da Juan noch nicht selbstständig handeln konnte, war seine Sicht der Dinge nicht von Belang. Sofern Differenzen bestanden haben, so sind diese höchstens indirekt zu erschließen. Die Schwierigkeiten, die die faktische Durchsetzung der Subtraktion in Kastilien aufwarf, können ein möglicher Hinweis auf Meinungsverschiedenheiten in der politischen Führung (nicht nur in dieser Frage!) sein. Darauf wies bereits der meist recht zuverlässig informierte Verfasser der ‚*Anales de la Corona de Aragón*‘ Jerónimo Zurita hin, der die Erzbischöfe von Toledo, Sancho de Rojas, und Sevilla, Alfonso de Egea, sowie andere Prälaten – allesamt Kreaturen Benedikts – als eigentliche Bremser im *consejo real* dafür verantwortlich machte.⁶⁷

III. Die Umsetzung des Vertrags von Narbonne

Die Unterschrift, die die kastilischen Abgesandten unter die *Capitula Narbonensia* gesetzt hatten, zeigte keine sofortige Wirkung. Im Gegenteil: Der darin angekündigte Obödienzentzug wurde trotz der Vertragsunterzeichnung am kastilischen Königshof

⁶⁶ Der Traktat in: Archivo de la Catedral de Barcelona Cod. 133 fol. 33r–43v.; dazu Josep Baucells i Reig, El Fons „Cisma d’occident“ de l’arxiu capitular del la Catedral de Barcelona. Catàleg de còdexs i pergamins, Barcelona 1985, 81 f. Vgl. Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 238 f. (mit einer Zusammenfassung des Traktatinhalts).

⁶⁷ Zurita, *Anales* (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 206–209: „[...] por la contradicción que hubo entre los del consejo de rey, señaladamente por don Sancho de Rojas arzobispo de Toledo y por don Alonso de Ejea arzobispos de Sevilla y otros perlados, que eran hechura de Benedicto.“ Die weitere Entwicklung sollte jedoch zeigen, dass Zurita die Dinge summarisch vereinfacht dargestellt hat und den Toledaner Prälaten zu Unrecht zum treuen Gefolgsmann Benedikts erklärte. Trotzdem wurde Zuritas Urteil bis in die Gegenwart zumeist ungeprüft und oft sogar wörtlich übernommen. – Zum Autor vgl. M. Espadas Burgos, Zurita y Castro, Jerónimo de, in: *Gran Enciclopedia Rialp* 23, 905.

(la segunda sustracción) – bereits am 15. Januar 1416!⁶⁸ – nicht öffentlich gemacht,⁶⁹ seine Umsetzung blockiert und systematisch verschleppt.⁷⁰ Eine Gesandtschaft, die zum Konzil nach Konstanz abgesandt werden sollte, wurde weder vorbereitet noch zusammengestellt. Dass man die weitere Entwicklung dort zunächst völlig falsch einschätzte,⁷¹ dürfte in dem unzureichenden Kenntnisstand der Teilnehmer und der mangelnden Vertrautheit mit den spanischen Verhältnissen begründet sein. Der Brief des Erzbischofs von Riga, der am 28. Dezember in Konstanz eingetroffen war und über die Ergebnisse der Verhandlungen mit der Obödienz Benedikts in Narbonne/Perpignan berichtete, hatte jedenfalls eine optimistische Stimmung ausgelöst, die bei näherem Hinschauen kaum gerechtfertigt war. Die Erfolgsmeldung, die die Konzilsväter erhalten hatten⁷², erwies sich – zumindest was Kastilien betraf – als arg

⁶⁸ Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 82; Druck der Erklärung: Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 23–200. – Die rasche Unterzeichnung hing damit zusammen, dass König Fernando de Antequera nach wie vor die Regentschaft in Kastilien ausübte.

Allerdings war damit der Plan des Königs gescheitert, die Substraktion in allen Unterzeichnerländern der *Capitula Narbonensia* gleichzeitig zu verkünden. Vgl. Rubio Sacristán, Política (wie Anm. 61), 15f., der sich auf Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 203–206 beruft. – Den faktischen Vollzug der Substraktion konnte Fernando nicht mehr beeinflussen, da er bereits am 2. April 1416 in Igualada, auf dem Weg nach Kastilien (!), gestorben ist. Vgl. zum Ziel der Reise sowie zum Todesdatum: Archivo de la Corona de Aragón (Hg.), Dietari de la Deputació del General de Catalunya I: 1411–1458, Barcelona 1974, 27f. Sein Sohn und Nachfolger im Amt des Aragoneser Königs, Alfonso, konnte selbst dadurch, dass er einen Kriegszug Sigmunds und des französischen Königs gegen das Bededikt anhängende Spanien an die Wand malte, so Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 223ff., keinen Stimmungsumschwung in Kastilien erreichen.

⁶⁹ Pérez de Guzmán, Crónica (wie Anm. 44), 370 [año 1416, cap. I]: Die Bischöfe, darunter ausdrücklich Sancho de Rojas, „todos los que habian recibido estos beneficios [vom Papst] consejaron á la Reyna que no quitase la obediencia al Benedicto“. Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 219ff. – Ob die Publikation tatsächlich am Widerstand der Erzbischöfe von Toledo und Sevilla, Sancho de Roas und Alfonso de Egea, scheiterte, bleibt unklar. So Bernhard Fromme, Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil, Münster 1896, 17.

⁷⁰ Offenbar hatte Catalina zuvor noch den Prior von San Benito in geheimer Mission nach Peñíscola geschickt, um von Benedikt Informationen (Verhaltensanweisungen?) zu bekommen. Vgl. Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 82 Anm. 31. Vielleicht brachte dieser schon das Scheinangebot des Papstes nach Kastilien mit, das dessen Versicherung enthielt, sich an der Konstanzer Gesandtschaft zu beteiligen, sofern Aragón zuvor in seine Obödienz zurückkehren würde (vgl. ACC II 317). Da Alfonso sich diesem Vorschlag widersetzte, wie er den kastilischen Prälaten, Fürsten etc. am 3. Juni unmissverständlich mitteilte (ACC II 304f.), ist der ganze Vorgang wohl nur als gezieltes Störmanöver Benedikts XIII. einzuschätzen.

⁷¹ So schrieb der Prokurator des Deutschen Ordens an seinen Hochmeister: „Glichwol so vorname ich, das man den von der gehorsam Benedicti gegeben habe tag bis uff den Merz manten, das sie denne czum concilium ire prelaten und sendeboten sullen senden und in eynen gehorsam myt dem concilio komen.“ So der Brief vom 4. Januar (1416), abgedruckt in: Hans Koeppen (Bearb.), Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie II: Peter von Wormditt (1403–1419), Göttingen 1960, 290 Nr. 139. Ähnliches berichtete der Wiener Magister Peter von Pulkau seiner Universität im Brief vom 22. Januar 1416, gedruckt in: Firnhaber, Pulka (wie Anm. 12), 43 Nr. 18.

⁷² Vgl. dazu den ausführlichen Bericht über die Verhandlungen in Narbonne/Perpignan, wiedergegeben von Fillastre in seinem Konzilstagebuch (ACC II 53–56). – Als Überbringer der Nachricht vom Obödienzzug Kastiliens – ist hier die *segunda sustracción* gemeint? – kommt der Gesandte König Fernandos, der Mercedariergeneral Antonio de Cajal, in Frage (zur Person: Goñi Gaztambide,

verfrüht. Es herrschte Funkstille. Der systematischen Verzögerungstaktik der Kastilier gewahr werdend, vielleicht auch eine erneute Konsolidierung der Obödienz Benedikts XIII. befürchtend, schickten die Konzilsväter – vermutlich in enger Abstimmung mit Sigmund, der sich inzwischen auf dem Weg von Narbonne nach Paris befand – eine vierköpfige Delegation an den königlichen Hof nach Valladolid, um dort das Anliegen des Konzils, d. h. die dort anvisierte Union doch noch voranzubringen.⁷³ Diese Gesandtschaft erreichte Ende April ihr Reiseziel, wo sie zunächst von Diego Fernández de Quiñones, der die *Capitula Narbonensia* für das Königreich Kastilien in Narbonne unterzeichnet hatte, empfangen wurde. Schon bald mussten die Konstanzer jedoch feststellen, dass ihr Besuch am kastilischen Königshof alles andere als gelegen kam. Die Königinmutter ließ sie ungebührlich lange warten, bis sie ihnen schließlich am 29. Mai die erbetene Audienz gewährte, auf der die Gesandten einen positiven Bescheid auf ihre Anliegen bekamen, mit dem Tenor, dass Kastilien zu den Vereinbarungen von Narbonne stehe. Zuvor hatten die Konzilsdelegierten bereits Unterredungen mit Mitgliedern der vormundschaftlichen Regierung, u. a. mit dem Erzbischof von Toledo Sancho de Rojas und dem Infanten Enrique von Aragón, *maestre* des Santiago-Ordens, führen können.⁷⁴ Ihren Eindruck von der Persönlichkeit des Kirchenmanns und seinem enormen Einfluss auf die Politik Kastiliens formulierten sie mit den Worten „qui totus est in totum, et sine quo penitus nihil fit in isto regno“⁷⁵ – gewiss nicht nur deshalb, weil der Erzbischof ihr wichtigster Gesprächspartner und überdies einflussreicher Kontaktmann zur Königinmutter war. Allein der hier formulierte Eindruck dürfte es wert sein, das Agieren dieser ‚grauen Eminenz‘ genauer unter die Lupe zu nehmen. Inwieweit umgekehrt die Gespräche mit der Konzilsgesandtschaft Sancho de Rojas’ Haltung in der Schismafrage beeinflusst haben, lässt sich mangels Quellen nicht mehr beantworten.

Die Verhandlungen zogen sich indes hin, ein baldiger Erfolg war nicht abzusehen. Immer wieder waren Gesprächstermine mit der Königinmutter aufgeschoben wor-

Españoles [wie Anm. 11], 60–66), den diese Nachricht auf dem Weg nach Konstanz eingeholt haben muss. Am 15. Februar oder kurz danach hatte er bereits Sigmund, den er auf seiner Reise nach Konstanz in Lyon traf, davon in Kenntnis gesetzt. Am 27. Februar traf er schließlich in der Konzilsstadt ein; am 2. März sprach er vor den Konzilsvätern. Vgl. Brandmüller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 229.

⁷³ Brief vom 3. Juni 1416 (abgedruckt im Tagebuch Cerretanis: ACC II 305–314); vgl. Rubio Sacristán, Política (wie Anm. 61), 38 ff., Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 85. Dieser Delegation, die sich selbst als Gesandtschaft König Sigmunds bezeichnete, gehörten der englische Ritter Michael Jack, der Protonotar und Dr. iur. utr. Ottobono Belloni, der Abt Lambert de Stipite OSB, Dr. decr. und vormals Professor an der Sorbonne, sowie der Archidiakon von Albí, Petrus de Trilhia, und damit Vertreter aller vier Konzilsnationen an.

⁷⁴ Ankunft in Valladolid am 20. April 1416, eine erste Audienz bei der Königinmutter, bei der die Gesandten ihre Anliegen vortragen konnten, war am 29. April (ACC II 307). Entgegen deren ausdrücklichem Wunsch war der Infant nicht zugegen. – Zur Audienz vom 29. Mai vgl. ebd. II 311.

⁷⁵ Brief der Gesandten nach Konstanz, 26. Juni 1416 (abgedruckt im Konzilstagebuch Cerretanis: ACC II 334). Vgl. auch die Aussage eines Insiders, dessen Angaben für diesen Zeitraum allerdings teilweise verzerrt und im Detail auch nicht immer ganz korrekt sind: „E el arçobispo don Sancho de Rojas, e Juan de Velasco, los quales por esos dias eran los principales en la casa del Rey, [...]“ So die Crónica de Don Álvaro (wie Anm. 56) 23, Z. 7f. – Die Chronik wurde Mitte des 15. Jahrhunderts verfasst.

den.⁷⁶ Die Gründe dafür lassen sich mehr errahnen, als dass sie eindeutig aus den Quellen herauszulesen sind. Wie im Königreich Aragón so stellte sich die Mehrzahl der Prälaten auch in Kastilien ganz entschieden gegen den Obödienzentzug und gegen eine Beschickung des Konzils;⁷⁷ Bischöfe wie Juan Enríquez, die sich offen für das Konzil aussprachen, blieben die Ausnahme.⁷⁸ Da sie alle von Benedikt berufen worden waren, darf ihr ausdauernder Widerstand gegen eine Subtraktion nicht verwundern. Unterstützung erfuhren sie in ihrer intransigenten Haltung durch die Königinmutter,⁷⁹ die darin offenbar nachhaltig von Çapera beeinflusst wurde.⁸⁰ Allerdings darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Klerus keineswegs unisono hinter Benedikt stand. Unter den am Hof einflussreichen Franziskanern scheint es eine Reihe von Persönlichkeiten gegeben haben, die ungeachtet aller Schwierigkeiten und Kosten für eine rasche Beendigung des Schismas eintraten, notfalls auch zu Lasten des Aragoneser Papstes.⁸¹ Da diese Männer den verschiede-

⁷⁶ Als Begründung für einen weiteren Aufschub wurde am 14. Mai erklärt: „[...] quod propter regni impedimenta, quibus antea erat providendum, non potuerat nec poterat regio habere conciliares nec regni barones, cum quibus de responsione nobis danda deliberaret.“ (ACC II 309).

⁷⁷ Vgl. Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 61, Z. 206–209. – Ein Spiegelbild dieser Stimmung gibt der Brief des Bischofs von Cuenca, Diego de Anaya Maldonado, für den Rat des Königs von Kastilien an König Fernando von Aragón wieder (1416-nach Jan-17: Teildruck in ACC IV 10 Nr. 275a; ein Gutachten, das diesen Standpunkt untermauert, ebd. 11–13 Nr. 275b). – Zur Person des Prälaten, der Anfang 1418 Erzbischof von Sevilla werden sollte: Goñi Gaztambide, Españoles (wie Anm. 11), 151–161; Ders., Anaya y Maldonado, Diego de, in: DHEE I, 62f.; Ochoa Brun, Historia I (wie Anm. 20), 250f. – Zum Zusammenhang vgl. Rubio Sacristán, Política (wie Anm. 61), 45.

⁷⁸ Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 83f.; Ders., Benedicto (wie Anm. 10), 299. – Juan Enríquez OFM war Bischof von Lugo († 1418, vor 28. November: Eubel, Hierarchia I [wie Anm. 32], 314). Zuvor war er Beichtvater König Enrique III. gewesen, anschließend Provinzial seines Ordens für Kastilien. Bereits in dieser Zeit hatte er sich tatkräftig für die Überwindung des Schismas eingesetzt. Vgl. Atanasio López, Confesores de la familia real de Castilla, in: Archivo ibero-americano 31. 1929, 5–75, bes. 39f., 51f. Sein Vater Alfonso Enríquez (1354–1429), einem illegitimen Zweig der Trastámara entstammend, seit 1402 *adelantado mayor* von León, seit 1405 *almirante mayor* von Kastilien, war ein enger Gefolgsmann König Fernandos und Mitglied im *consejo real*.

⁷⁹ Dieser Eindruck wird verstärkt durch die vagen Formulierungen, welche Catalina in ihrem Brief an das Konzil benutzt hatte, der am 14. Juli in Konstanz eintraf (ACC II 63). Vgl. unten Anm. 91. – Schon der nach Barcelona an den Aragoneser Hof entsandte Konzilsgesandte Giovanni de' Opizzi hatte im Juni berichtet, „quod regina et tutores regis Castelle adhuc in etate tenera constituti multum affecti essent Petro de Luna“ (Brief Pulkaus an den Prior Leonhard der Kartause von Gaming, 7. Juli 1416, gedruckt in: Firnhaber, Pulka [wie Anm. 12], 45 Nr. 19). Eine Überraschung dürfte die Haltung der kastilischen Regentin bei den Konzilsteilnehmern somit kaum ausgelöst haben.

⁸⁰ Mehrfach baten die nach Kastilien gereisten Konzilsgesandten König Alfonso, er solle seinen Untertanen Çapera aus Kastilien abberufen bzw. gar festsetzen lassen. Vgl. den Brief der Konzilsgesandten an Alfonso, Valladolid 1416-Mai-18: ACC IV 30–33 Nr. 288; ebenso in einem späteren Schreiben aus Valladolid von 1416-Juni-22: ebd. 41f. Nr. 295. Ein Erfolg war diesen Briefen nicht vergönnt, da trotz der Bemühungen Alfonsos (vgl. dazu oben Anm. 61) der Erzbischof – von der Königin gedeckt – zunächst am kastilischen Königshof blieb. – Am 3. Juni 1416 beschwerten sich die Gesandten in einem weiteren Brief an den Aragoneser König über die Gefangennahme eines von Konstanz geschickten Boten mit dem Berufungsschreiben des Konzils durch den vorgenannten Çapera und den Dekan von Toledo, also Juan Martínez Contreras (ACC IV 33f. Nr. 289).

⁸¹ Abgesehen von Juan Enriquez (vgl. oben Anm. 78) sind Fr. Juan de Santiago und Fr. Fernando de Illescas zu nennen. Vom Erstgenannten heißt es: „Parece que Fr. Juan de Santiago continuaba trabajando en España en apagar algunas brasas que aún quedaban del scisma, en lo cual le ayudaba el

nen Königen und Infanten von Kastilien bzw. Aragón als Beichtväter zur Seite gestanden hatten bzw. noch standen, räumte ihnen dies – zumindest indirekt – eine nicht zu unterschätzende meinungsbeeinflussende Stellung am Hof ein.⁸²

Dass man in der Sache nicht vorankam, hing allerdings auch mit den internen Auseinandersetzungen am kastilischen Hof zusammen, deren Ursache in den weit gesteckten Ambitionen der Aragoneser Infanten auf das Königreich Kastilien zu suchen ist. Dass die Schismafrage dabei eine Rolle gespielt hat, lässt sich nur vermuten. Jedenfalls führten diese Kämpfe zu erheblichen Verschiebungen im politischen Gefüge des Königreichs, wobei nicht genau zu erkennen ist, was hinter den Kulissen eigentlich gespielt wurde.⁸³ Dass die Gesandten, aufgrund deren Informationen wir überhaupt nur von dem Geschehen dieser Wochen wissen, über zuverlässige Quellen verfügten, noch ob sie die Vorgänge richtig interpretierten, entzieht sich einer genaueren Überprüfung. Faktum ist jedenfalls, dass im königlichen Rat hart um die Macht gerungen wurde („in consilio regio rumores tales erant, quod nullo modo poterant habere concordiam“). Den Gesandten blieb in dieser Situation kaum etwas anderes übrig als abzuwarten. Der Machtkampf endete schließlich am 25. Mai mit der Verdrängung derer, die notorische Parteigänger des verstorbenen Königs waren – so glaubten jedenfalls die Konstanzer Boten zu wissen.⁸⁴ An dieser Interpretation sind jedoch ernsthafte Zweifel erlaubt. So undeutlich ja verwirrend das Bild dieses internen Machtkampfes für uns heute zu sein scheint, so eindeutig war das Ergebnis: Der Erzbischof von Toledo, Sancho de Rojas, hatte sich durchgesetzt und war damit zum mächtigsten Politiker Kastiliens aufgestiegen.⁸⁵ Der Prälat war indes der maßgebliche Interessenvertreter Fernandos in Kastilien gewesen, nachdem dieser die Krone Aragóns gewonnen hatte, was die Zuverlässigkeit der Aussagen der Konzilsgesandten und ihre Interpretation der Ereignisse in arge Zweifel zieht. Was in dieser Situation wichtiger war, ist, dass er seit langem über das Vertrauen der

Infante D. Enrique, cuyo confesor era“. So López, Confesores (wie Anm. 78), 59. Illescas war spätestens seit März 1416, nachdem sein Vermittlungsversuch in Peñíscola gescheitert war (vgl. zum Zusammenhang ACC III 535, 538–541 [Nrn. 232, 234]), strikter Befürworter des Konstanzer Weges. Ob man auch Alfonso de Argüello zu dieser Gruppe rechnen kann, bleibt ungewiss.

⁸² Seit 1413 waren indes auf Betreiben der Königinmutter die Franziskaner als Beichtväter am kastilischen Hof durch Vertreter anderer Orden abgelöst worden, so López, Confesores (wie Anm. 78) passim.

⁸³ Auf das Fehlen von einschlägigen Quellen wies schon Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 88 hin.

⁸⁴ Im Gesandtschaftsbericht heißt es: „[...] quia in concilio regio rumores tales erant, quod nullo modo poterant habere concordiam [...] regentes antea personam d. regis fuerunt ex toto expulsi“ (ACC II 311). Bedenkt man die weitere Entwicklung, so kann von einer Entmachtung der einstigen Vertrauensleute des verstorbenen Königs kaum die Rede sein.

⁸⁵ Das hat schon Rubio Sacristán, Política (wie Anm. 61), 39f., erkannt. Wer aber hatte in diesem Machtkampf verloren? Die Königinmutter? Erzbischof Çapera? Oder aber die Infanten Juan und Enrique von Aragón, die ihre Machtposition in Kastilien auszubauen bestrebt waren und durch die Umbesetzung des *consejo real* einen schweren Rückschlag bei ihrem Vorhaben erlitten? – Die knappe Darstellung bei Suárez Fernández, Trastámaras (wie Anm. 42), 72, überzeugt nicht, da sie das politische Verhalten Sancho de Rojas' und dessen (angeblichen) Seitenwechsel nicht nachvollziehbar begründen kann. Pures Machtstreben, gar politischen Opportunismus anzunehmen, greift entschieden zu kurz.

Königinmutter verfügte, deren Einfluss jedoch abzunehmen schien, und nicht zuletzt über das des kastilischen Hochadels. Er konnte damit als Garant einer vornehmlich an den Interessen Kastiliens ausgerichteten Politik gelten, der weniger Rücksicht auf Benedikt XIII., aber auch auf den jungen Aragoneser König nehmen musste, mit dem ihn weit weniger verband als mit dessen Vater. Damit änderten sich die Rahmenbedingungen für den weiteren Gang der Ereignisse.

Die diplomatischen Bemühungen der erwähnten Konzilsgesandtschaft, die mehrere Wochen am Hof in Valladolid blieb,⁸⁶ und der Königshöfe von Navarra⁸⁷ und Aragón⁸⁸ sollten die Unionsbemühungen jetzt einen Schritt voranbringen können; vorsichtig begann nun auch das 'offizielle' Kastilien von Benedikt abzurücken.⁸⁹ Am 19. Juni sah sich der Infant Juan II. immerhin in der Lage, die Entsendung einer Gesandtschaft nach Konstanz bekannt zu geben.⁹⁰ Von dem Toledaner Erzbischof erfuhren die ungeduldig wartenden Konzilsgesandten überdies, dass eine elfköpfige Delegation – Bischöfe, Adlige und Gelehrte (plus zwei Sekretäre) – zusammengestellt sei, die bald nach Konstanz aufbrechen würde und schon *infra duos menses a dat.*, also spätestens Anfang August, am Konzilsort eintreffen könnte.⁹¹ Vom 4. Juli, dem

⁸⁶ Sie kehrten erst am 17. September 1416 nach Konstanz zurück. Zwei Tage später erstattete Lambert dem Konzil einen ausführlichen Bericht über die Legation und kündigte das Kommen einer neunköpfigen Gesandtschaft Kastiliens an (ACC II 70f., 347).

⁸⁷ Vgl. José Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona II: siglo XIV-XV*, Pamplona 1979, 423f.; Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 237. – Einer der Gesandten Navarras war Martín de Gutierrez (de Guetaria), der als Beobachter seines Heimatlandes 1415/16 in Konstanz und dort erneut bei der feierlichen Inkorporation der Navarrender Gesandtschaft in das Konzil (24. Dezember 1416) anwesend war – vgl. Goñi Gaztambide, *Españoles* (wie Anm. 11), 30–32.

⁸⁸ Instruktion König Alfonsos für seine Gesandten an den kastilischen Hof (Barcelona 1416-um Juni-2: ACC IV 34f. Nr. 290). Einer der beiden Gesandten war Felipe de Malla – zu ihm vgl. Ansgar Frenken, Malla, Felipe de, in: BBKL 5, 626f., der andere Luis Carbonell, ebenfalls ein Kleriker. Am 23. Juni 1416 trafen sie in Valladolid ein (ACC II 335).

⁸⁹ „Fue preciso el esfuerzo combinado [...] para que Castilla se desprendiera gradualmente de Benedicto XIII“, so José Goñi Gaztambide, *Presencia de España en los concilios generales del siglo XV*, in: Ricardo García Villoslada (Hg.), *Historia de la Iglesia en España III/1*, Madrid 1980, 45.

⁹⁰ Brief der in Valladolid weilenden Konzilsgesandten an König Alfonso, Valladolid 1416-Juni-22 (ACC IV 41f. Nr. 295). Vgl. Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 240f. Die Ankündigung ist als eine Reaktion Juans II. auf den Brief seines Veters vom 3. Juni zu verstehen. Darin hatte Alfonso unmissverständlich gefordert, unverzüglich eine kastilische Delegation nach Konstanz zu schicken, wo sie bis spätestens zum 4. Juli einzutreffen habe (ACC III 304). Dass aus diesem Entschluss bereits gefolgert werden kann, dass die endgültige Entscheidung gegen ‚papa Luna‘ gefallen sei – so Rubio Sacristán, *Política* (wie Anm. 61), 41: „Benedicto había perdido la última fuerza secular donde se apoyaba.“, scheint mir mit Blick auf die weiteren Ereignisse deutlich verfrüht zu sein. Vgl. in diesem Beitrag S. 349f.

⁹¹ ACC II 334. – Tatsächlich traf schon am 14. Juli ein Bote aus Kastilien ein mit Briefen, in denen *rex et regina Castelle*, d. h. Juan und die Königinmutter, mitteilten, dass sie *in proximo tempore* ihre Gesandtschaft zum Konzil schicken würden – so Hermann von der Hardt, *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium IV*, Frankfurt–Leipzig 1699, 819f.; ACC II 63. Wie wenig man in Konstanz den Kastiliern den Bruch mit Benedikt abnahm, spiegelt der Brief des Wiener Universitätsgesandten Peter von Pulkau vom 7. Juli 1416 wider, der darin schrieb, dass die Königin und die Vormünder des Infanten immer noch Pedro de Luna anhängen würden (*multum affecti essent Petro de Luna* – Druck: Firnhaber, Pulkau (wie Anm. 12), 45).

ursprünglich gesetzten Termin,⁹² der zuletzt von Alfonso noch in Kastilien ange-mahnt worden war, war allerdings längst keine Rede mehr. – Diese Mitteilung reichte indes nicht aus, um den Argwohn der Konzilsgesandten zu zerstreuen: Denn wer waren die für Kastilien nominierten Personen? Gerüchte kamen auf, dass es sich um eingefleischte Anhänger Benedikts und damit Gegner der Union handle.⁹³ Immerhin erfolgte aber wenig später – offenbar auf Druck der Aragoneser Gesandten – die Ausweisung Çaperas aus dem zentralspanischen Königreich.⁹⁴ Benedikt verlor damit seine stärkste Stütze am kastilischen Königshof; umgekehrt wuchsen Macht und Handlungsspielraum des Toledaner Erzbischofs.

Da der minderjährige Juan nicht selbstständig handeln konnte, stellt sich die Frage, wer nun hinter den Entscheidungen der letzten Wochen und Monate ge-standen hat. Man darf wohl von einer Einflussnahme Sancho de Rojas' ausgehen, dessen Vertrauensstellung bei den aragonesischen Königen – bei Fernando,⁹⁵ aber auch bei dessen Sohn und Nachfolger – eine flexiblere und kooperativere Haltung gegenüber dem Ansinnen der Konzilsgesandten sowie den Wünschen Alfonsos und des Navarrender Königs Carlos III. nahelegt⁹⁶ – unabhängig seines Respekts vor der Person Benedikts. Nach der im Anschluss an seine Transferierung auf den Toledaner Erzstuhl erfolgten Rückkehr aus den Ländern der Krone Aragón nach Kastilien hielt

⁹² Dass man zu diesem Zeitpunkt („am vierden tage dis monden Juli“) in Konstanz mit dem Eintreffen der Delegation („die boten der konig von Arrogon, Nafarre und Castelle und ouch die prelaten von dem gehorsam des dritten bobstes alhie syn gewest noch der beslissunge mit dem romisschem konige bey gesworen eyde czu Perpynian gescheen“) fest gerechnet hatte, allerspätestens aber – nach dem von Alfonso gewünschten Aufschub – bis zum Fest Mariae Himmelfahrt, lässt sich einem Brief des Prokurators des Deutschen Ordens bei der Kurie, Peter von Wormditt, an den Hochmeister des Deutschen Ordens vom 15. oder 16. Juli 1416 entnehmen – abgedruckt in: Koeppen, Berichte (wie Anm. 71), 345–347 Nr. 168 (Zitate: ebd. 346). – Indes sollte selbst die aragonische Gesandtschaft erst am 5. September eintreffen; von Kastilien war dagegen nichts zu hören.

⁹³ Vgl. Goñi Gaztambide, Presencia (wie Anm. 89), 45. – Inwieweit es sich bei diesem Verdacht bzw. dieser Unterstellung um eine Erfindung oder einseitige Interpretation späterer Geschichtsschreibung handelt, ist hier nicht zu untersuchen. Der reformierte Geschichtsschreiber Lenfant setzte zumindest später das Gerücht in die Welt, dass die Konzilsdelegierten Kastiliens nach wie vor Benedikt angehangen und in seinem Sinn in Konstanz agiert hätten. So Jacques Lenfant, Histoire du concile de Constance, Amsterdam 1714, 461.

⁹⁴ So die wohl zutreffende Annahme von Suárez Fernández, Castilla (wie Anm. 1), 87f.; Brand-müller, Konzil von Konstanz II (wie Anm. 2), 241.

⁹⁵ In seinem Testament, aufgesetzt am 10. Oktober 1415 in Perpignan, hatte König Fernando Sancho de Rojas – neben der Königin Leonor, seinem Beichtvater Diego de Moxena, Diego Fernández de Vadillo und Bernat Gualbes, seinem Vizekanzler und „maestre racional del principado de Cataluña“ – zum Testamentsvollstrecker berufen, so Zurita, Anales (wie Anm. 26) XII § 60, Z. 87–91.

⁹⁶ In der jüngeren Historiographie fällt die Einschätzung der Rolle Sancho de Rojas' äußerst unterschiedlich, ja geradezu gegensätzlich aus, ohne dass nun aber versucht wurde, die eigenen Urteile quellenmäßig abzustützen bzw. zu überprüfen: Goñi Gaztambide, Presencia (wie Anm. 89), 45, wiederholt wortwörtlich die negative Einschätzung Zuritas „hechura de Benedicto“; siehe oben Anm. 67; Torres Fontes, Regencia (wie Anm. 19), 418, sieht in ihm den Anstifter für das Zögern, Benedikt die Obödienz aufzukündigen („por instigación de don Sancho de Rojas, arzobispo de Toledo, quien por gratitud quiso mantener hasta última hora su apoyo al papa Luna“). Dagegen hält ihn Villarroel Gonzáles, Intervenciones (wie Anm. 34), 160, für den Architekten des Obödienzentzugs.

er sich denn auch in den Jahren 1416–1418 vorwiegend am königlichen Hof in Valladolid, in Tordesillas und Madrid auf.⁹⁷ Unterdessen wurde sein Erzbistum vom Dekan des Kathedrankapitels Juan Martínez Contreras – einem erwiesenen *benedictista* – als Generalvikar verwaltet, wie dieser es schon zuvor während des Episkopats seines Vorgängers Pedro de Luna und in der Zeit der Vakanz gemacht hatte.⁹⁸ Sancho de Rojas' Verhandlungsgeschick und seine Fähigkeit zum Ausgleich dürften dem Erzbischof am Hof von Valladolid rasch eine Schlüsselrolle zugewiesen haben. Ihn aufgrund seiner Transferierung auf den Erzstuhl von Toledo und seinem nach wie vor bestehenden Vertrauensverhältnis zur Königinmutter⁹⁹ zu einem Benedikt ergebenden Hardliner der antikonzilaren Bewegung abstempeln zu wollen, scheint kaum gerechtfertigt zu sein und geht auch an den bekannten Tatsachen vorbei.¹⁰⁰ Wann er sich indes definitiv von Benedikt und dessen unnachgiebiger Position in der Unionsfrage abwandte, ist nicht genau zu datieren. Möglicherweise hatten die Gespräche, die er mit den Konzilsgesandten seit April 1416 in Valladolid führte, Einfluss auf diesen Einstellungswandel gehabt – eine Annahme, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, sich aber nicht belegen lässt.¹⁰¹ Jedenfalls leitete die immer deutlicher werdende prokonziliare Einstellung des Erzbischofs zugleich einen unübersehbaren Richtungswechsel in der kastilischen Politik ein: Das bisherige Festhalten des Königshofs an *papa Luna* zeigte erste Auflösungserscheinungen. So dürfen wir Sancho de Rojas hinter jenem Schreiben Juans II. an seinen Vetter Alfonso vermuten, das einen Monat später – Mitte Juli – an dessen Hof geschickt wurde.¹⁰² Darin kündigte der kastilische Infant ihm den baldigen Aufbruch der Gesandtschaft nach Konstanz an, allerdings keineswegs auf schnellstem Weg, sondern über den

⁹⁷ Vgl. Villarroel Gonzáles, *Intervenciones* (wie Anm. 34), 160f. (mit Belegen).

⁹⁸ Villarroel Gonzáles, *Intervenciones* (wie Anm. 34), 160f.

⁹⁹ Vgl. die Äußerung Catalinas in ihrem Brief an die Stadt Murcia (Valladolid 1416-Juni-3 [Druck: Torres Fontes, Regencia (wie Anm. 19), 428f.]): „E agora sabet que yo de mi propio moto, por bien e sosiego destes regnos, e porque sienpre fie mucho de don Sancho de Rojas, arçobispo de Toledo, [...]“ – Umgekehrt war der Erzbischof nach wie vor der Ansprechpartner für den Aragonenser König Alfonso. Am 27. Mai 1417 wurde der König bei Sancho de Rojas vorstellig, um zu erreichen, dass Kastiliens Gesandte nichts gegen die Stimmvorrechte Aragóns auf dem Konzil unternehmen sollten. Der kastilische König – auf den der Erzbischof in diesem Sinn zweifellos Einfluss nehmen sollte – sollte sie ausdrücklich davon zurückhalten. Vgl. Francisco de Bofarull y Sans, Felipe de Malla y el Concilio de Constanza. Estudio histórico-biográfico. Documentos justificativos y correspondencia diplomática de los embajadores aragoneses, Girona 1882, 78f. Erfolg war Alfonso damit nicht beschieden, wie das Dekret der 28. Generalsitzung des Konzils vom 28. Juli 1417, vgl. Hardt, *Concilium IV* (wie Anm. 91), 1386f.; Mansi (wie Anm. 8) 27, 1147; vgl. COD³ 438, gezeigt hat.

¹⁰⁰ Die Interpretation von Villarroel Gonzáles, *Intervenciones* (wie Anm. 34), 161f., dass Sancho de Rojas von der Königin dafür gewonnen wurde, sich für Benedikt einzusetzen, und aufgrund seiner Pro-Benedikt-Haltung nicht am Konstanzer Konzil teilgenommen habe, geht fehl. Für eine solche Annahme gibt es weder einen Beleg noch passt sie in die gesamte Entwicklung.

¹⁰¹ Die Rolle Sancho de Rojas' für den Richtungswechsel der kastilischen Politik wurde schon von Rubio Sacristán, *Política* (wie Anm. 61), 39f., gesehen. Allerdings behauptete er „el cambio en las ideas del arzobispo fué tan rápido“ (ebd. 38), was ich aufgrund seiner früheren engen Beziehungen zu König Fernando von Aragón doch stark relativieren möchte.

¹⁰² Valladolid 1416-Juli-17 (ACC II 49f. Nr. 297).

aragonischen Hof „zur Verständigung über die Obödienzentziehung und die Vereinigung der beiderseitigen Gesandtschaften“. ¹⁰³ Die versöhnliche Sprache, die hier zum Ausdruck kommt, und die Bereitschaft mit König Alfonso zu kooperieren, weist wiederum auf Sancho de Rojas als eigentlichen Urheber dieses Briefs hin, jedenfalls kaum auf die Benedikt die Treue haltende Catalina. Allerdings muss auch sie sich unter erheblichem Druck gefühlt haben; denn das Schreiben, das sie als Reaktion auf die Vorhaltungen der Gesandten Alfonsos an jenen schickte, ¹⁰⁴ war ein Eingeständnis der eigenen Schwäche. Alles, was die Gesandten gefordert hatten, gestand sie nun zu. Angeblich sei die Delegation für Konstanz bereits bestimmt gewesen und die Einladungsschreiben *a los perlados et cabildos destos regnos* für eine Versammlung, auf der die Subtraktion öffentlich vollzogen werden sollte, längst schon verschickt. In diesem Schreiben darf man wohl den Versuch sehen, den Aragoneser König zu beschwichtigen und ihm keinen Vorwand für ein noch massiveres Eingreifen in die kastilische Politik zu liefern. Denn dadurch hätte die Thronfolge für ihren Sohn in unabschätzbare Gefahr geraten können.

Zu welchem Zeitpunkt das Königreich Kastilien unumkehrbar mit *papa Luna* gebrochen hat, lässt sich nur ungefähr datieren, vermutlich war es ein längerer, immer wieder verzögerter Prozess gewesen. Man wird diese Entscheidung jedenfalls nicht auf ein Stichdatum fixieren können. Es handelte sich um einen Erosionsprozess, um ein langsames Absetzen von Benedikt. Es ist nicht einmal auszuschließen, dass der Schlusspunkt dieser Entwicklung im Juli 1417 in letzter Konsequenz noch nicht erreicht war.

Noch jedenfalls waren die Widerstände zu groß, als dass sich die prokonziliaren Kräfte auf der ganzen Linie hätten durchsetzen können. Der politische Druck durch die auswärtigen Gesandtschaften hatte mit deren Abreise wohl etwas nachgelassen. Die Abfertigung der für das Konzil bestimmten Vertreter Kastiliens verzögerte sich daher weiter. ¹⁰⁵ Am 24. Oktober 1416 stellte der Infant endlich das Beglaubigungsschreiben (*poderes*) für seine Gesandten nach Konstanz aus. ¹⁰⁶ Erst im Dezember überquerten diese auf ihrem Weg zum Zwischenstopp in Peñíscola die Grenze zu

¹⁰³ Ende August hatte der König allerdings noch keine Nachricht über die Abreise der kastilischen Gesandten erhalten (Barcelona 1416-August-25: ACC III 579 Nr. 248).

¹⁰⁴ Valladolid 1416-Juli-17 (ACC IV 717 Nr. 528).

¹⁰⁵ Wenn Rubio Sacristán, *Política* (wie Anm. 61), 42, noch schreiben konnte, „aunque la embajada [...] tardó todavía algunos meses en hacerlo, durante los cuales no tenemos ninguna noticia de los acontecimientos en Castilla“, so lassen sich die Vorgänge heute schon etwas klarer sehen.

¹⁰⁶ Druck: Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 301–303 Nr. 92. – Neben der offiziellen Gesandtschaft begaben sich noch weitere Kastilier nach Konstanz. So schickte der Infant Enrique den Dekretisten Juan Alfonso OFM als Vertreter des Santiago-Ordens zum Konzil, wo er spätestens im April 1417 eintraf. Vgl. Goñi Gaztambide, *Espanoles* (wie Anm. 11), 199f., ebenso seinen Beichtvater Juan de Santiago OFM (ebd. 200–202). Auch der Orden von Alcántara war durch zwei Vertreter in Konstanz vertreten, welche am 14. Dezember 1417 dem neu gewählten Papst einen Rotulus präsentierten, so Bonifacio Palacios Martín (Hg.), *Colección diplomática medieval de la Orden de Alcántara* (1157?–1494) I: De los orígenes a 1454, Madrid 2000, 556–563 (bes. Nrn. 806, 810).

Aragón,¹⁰⁷ Dort blieben sie bald einen Monat, bevor sie ihre Reise fortsetzten.¹⁰⁸ Der Versuch, Benedikt quasi in letzter Minute zum Nachgeben zu bewegen und ihn in den irreversiblen Weg zur Union einzubinden,¹⁰⁹ scheiterte ein weiteres Mal. Auch der Versuch, Kardinal Fonseca und die anderen Mitglieder des Kardinalkollegiums dazu zu gewinnen, die Delegation auf ihrem Weg nach Konstanz zu begleiten, schlug fehl.¹¹⁰ Damit war der endgültige Bruch Kastiliens mit dem halsstarrigen Papst nicht mehr aufzuhalten.¹¹¹

Den Konzilsort im fernen Deutschland erreichte die Delegation schließlich am 29. März 1417 – beinahe ein halbes Jahr nach Ausstellung des Beglaubigungsschreibens. Am 3. April übergaben sie dieses in Konstanz, doch erst am 18. Juni traten die Gesandten Kastiliens der spanischen Konzilsnation bei.¹¹² Komplizierte Verhandlungen, bei denen die Zukunft des Konzils mehrfach auf des Messers Schneide stand, lagen vor diesem Schritt. Das zeigt – abgesehen von Verzögerungen, die durch Streitigkeiten mit Aragón bezüglich der Repräsentation auf dem Konzil und eher

¹⁰⁷ Es waren wohl mehr Gerüchte, als dass man in Konstanz genau wusste, wann die kastilische Delegation nun endlich erscheinen würde. So teilte der Kölner Universitätsgesandte Dietrich von Münster am 16. November 1416 seiner Universität noch mit: „illi de regnis Castellæ & Navarræ nondum advenierunt“, so Edmond Martène/Ursin Durand (Hg.), *Thesaurus novus anecdotorum* II, Paris 1717, ND New York 1968, 1668 (Epistola XXIV); etwas später konnte der Ordensprokurator Wormditt dem Hochmeister OT immerhin vermelden: „Der konige boten von Castelle und Navarre syn noch nicht komen, sunder man spricht, das sie uff dem wege syn“, Konstanz 8. Dezember (1416), gedruckt in: Koeppen, *Berichte* (wie Anm. 71), 378 Nr. 191.

¹⁰⁸ Vgl. Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 89.

¹⁰⁹ Ankündigung der Obödienzaufkündigung Kastiliens bei ihrer bevorstehenden Ankunft in Konstanz durch die sich zu diesem Zeitpunkt noch bei Benedikt in Peñíscola befindenden Gesandten, nachdem dieser einen letzten Vermittlungsversuch Juans ausgeschlagen hat (1417, Januar: ACC III 581f. Nr. 251).

¹¹⁰ Vgl. den Brief König Juans an Kardinal Fonseca (1416-Dezember-15 [Druck: ACC III 579f. Nr. 249]), der diesem offenbar bei der Ankunft der kastilischen Gesandtschaft in Peñíscola überreicht wurde, sowie die darauf erfolgende Absage der Kardinäle (ohne Datum [Druck: ACC III 580f. Nr. 250]).

¹¹¹ Der Mangel an Quellen lässt keine Aussage darüber zu, wie die gescheiterten Verhandlungen in Peñíscola am kastilischen Hof aufgenommen wurden.

¹¹² Die offizielle Gesandtschaft Kastiliens bestand aus: Diego de Anaya y Maldonado, Bischof von Cuenca und Leiter der Delegation; Juan Rodríguez de Villalón, Bischof von Badajoz; Fr. Luis de Valladolid OP, Dr. theol., Beichtvater des Infanten Juan; Diego Fernández de Valladolid, Dr. decr., Dekan von Palencia; Fernando Martínez de Avalos, Dr. decr., Dekan von Segovia; Fr. Fernando de Illescas OFM, Beichtvater der verstorbenen Könige Juan I. und Enrique III.; Pedro Fernández de Laguardia, Archidiakon von Grado (Diöz. Lugo) und königlicher Sekretär; Martín Fernández de Córdoba, *alcaide* de los donceles; Ferrán Périz de Ayala, königlicher Rat und *merino mayor* de Guipúzcoa; Juan Fernández de Peñaflor (Rupeflorida), Dr. decr. Vgl. José Goñi Gaztambide, *Recompensas de Martin V a sus electores españoles*, in: *HispSac* 11. 1958, 259–267, hier 261f.; ausführlich zu den einzelnen Gesandten: Ders., *Espanoles* (wie Anm. 11), 151–199; zuletzt auch Ochoa Brun, *Historia I* (wie Anm. 20), 250f. – Warum der Bischof von Burgos, Pablo García de Santa María, dieser Gesandtschaft nicht mehr angehörte, obschon er zunächst dafür vorgesehen war, ist nicht bekannt, so Ochoa Brun, *Historia I* (wie Anm. 20), 260. Insofern ist es müßig darüber zu spekulieren, ob es womöglich damit zusammengehangen hat, dass sein Sohn Gonzalo, der spätere Bischof von Astorga (1419), Mitglied der Aragonenser Gesandtschaft auf dem Konzil war. Die Vorgänge wurden zuletzt detailliert beschrieben in: Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 270–301 (mit einschlägigen Quellenbelegen).

vorgeschobenen Sicherheitsfragen provoziert wurden¹¹³ – die Schwierigkeiten, die einer endgültigen Gehorsamsaufsagung gegenüber Benedikt entgegenstanden. Ihr eigentliches Hauptanliegen in diesen Monaten der sich hinziehenden Verhandlungen war die Frage der Papstwahl. Die Sicherstellung einer einwandfreien Durchführung und der Gültigkeit der Wahl – bei dem in Konstanz praktizierten Pragmatismus ein zweifellos berechtigtes Anliegen – bot ihnen ständigen Vorwand für immer neue Ausflüchte und Verzögerungen. Eng verknüpft war damit die Frage nach der Legitimität des Konzils und seiner Arbeit, besonders auch was den Prozess gegen Benedikt anging. Dies ist zweifellos als Beleg dafür zu werten, wie schwer sich die kastilische Delegation in ihrem Lavieren zwischen der alten Anhänglichkeit an *papa Luna* einerseits und den Erwartungen des Konzils andererseits tat. Nicht zu übersehen war jedenfalls, dass „Benedikt [...] bei manchen von ihnen noch große Sympathien (genoß).“¹¹⁴ Dies galt wohl insbesondere für den Leiter der Gesandtschaft, Bischof Anaya von Cuenca.¹¹⁵ Die kastilische Delegation, der ja – anders als der Delegation Aragóns – auch höhere Prälaten angehörten, dürfte auch aus den Erfahrungen jener gelernt haben. Um die Stimmung im eigenen Königreich im Sinne der Konstanzer Lösung beeinflussen und diese dann auch im eigenen Land durchsetzen zu können, mussten alle Hindernisse aus dem Weg geräumt werden, die Benedikt und seinen Anhängern Munition geben konnten, gegen die Union agieren zu können. Den Delegierten ging es vor allem darum, dem gelehrten Kanonisten in Peñíscola keine neuen Argumente gegen das Konstanzer Vorgehen zu liefern. Das erklärt den Einsatz der kastilischen Gesandtschaft für Fragen der allgemeinen Sicherheit in Konstanz, insbesondere aber für die Klärung der Legitimität des Konzils sowie die Sicherstellung einer freien Wahl.

Wenden wir den Blick noch einmal zurück in das zentralspanische Königreich: Vor Ende Dezember 1416 hatte sich Kastilien jedenfalls noch nicht unwiderrufbar

¹¹³ Vgl. (auch für das Folgende) schon die Darstellung bei Fromme, *Spanische Nation* (wie Anm. 69), 49ff.; jetzt maßgeblich Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 286–288, 298f., 305–307 (zur Sicherheitsfrage) sowie 313–315, 329 (zum Streit mit Aragón).

¹¹⁴ Fromme, *Spanische Nation* (wie Anm. 69), 53. Stützen konnte er sich vielleicht auf eine Angabe im Brief des Kölner Universitätsgesandten vom 16. Februar 1416, wo es hieß: „Ambaxiatores regni Castellæ licet aliquandiu fuerint in via, non tamen adhuc venerunt propter infirmitatem cuiusdam episcopi inter eos existentis retardati. Verumtamen de unione ipsorum ad nos, & etiam illorum de regno Scotiæ non dubitatur, nonobstante quod ille calidissimus serpens Petrus de Luna suis venenosissimis sibilis ab hac re istos & illos retrahere natus est“, so Martène/Durand, *Thesaurus II* (wie Anm. 107), 1674 (Epistola XXX). – Die summarische Feststellung Frommes ist jedoch zu differenzieren. Nicht zuletzt die Franziskaner (Fr. Fernando de Illescas, der der offiziellen kastilischen Delegation angehörte, ebenso wie Fr. Juan de Santiago, der den Infanten Enrique von Aragón, *maestre* des Santiago-Ordens, auf dem Konzil vertrat) scheinen eine stärker prokonziliare Haltung eingenommen zu haben. Vgl. Atanasio López, Fray Fernando de Illescas, confesor de los Reyes de Castilla Juan I y Enrique III, in: *Archivo ibero-americano* 30. 1928, 241–252, sowie ders., *Confesores* (wie Anm. 78), 57–60. Überhaupt fällt die relativ hohe Zahl von Angehörigen des Franziskanerordens unter den kastilischen Konzilsteilnehmern auf, mit Fr. Lope de San Román, Theologieprofessor in Salamanca, Fr. Pedro de Villacreces, Fr. Lope de Salinas. Vgl. Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 89), 47. Auch Luis de Valladolid OP wird man zu den dem Konzil freundlicheren Mitgliedern seiner Delegation rechnen dürfen. Vgl. zuletzt C. Palomo, Valladolid, Luis de, in: *DHEE* 4, 2709f.

¹¹⁵ Auf dessen verschiedene Störmanöver hatte schon Brandmüller, *Konzil von Konstanz II* (wie Anm. 2), 325, 330–332, hingewiesen.

von dem Aragonesen abgewendet.¹¹⁶ Der Umweg der Konzilsdelegation über Peñíscola und die dort geführten Gespräche, um den Papst noch in letzter Minute zum Einlenken zu bewegen, zeigt dies allzu deutlich. Benedikt selbst war in den Monaten zuvor auch keineswegs untätig geblieben: Mit der Verleihung von Pfründen und Benefizien hatte er versucht, seine Position in Kastilien zu restabilisieren und dies nicht ohne spürbaren Erfolg. Die Nominierung ihm treu ergebener Personen zu Bischöfen bzw. die von ihm vorgenommenen Translationen sollten die Basis für eine Rückkehr des Königreichs in seine Obödienz sein und seine Position in Kastilien weiter konsolidieren.¹¹⁷ Um die Jahreswende 1416/17 wurde Bischof Alfonso de Argüello, Beichtvater der Aragoneser Könige Fernando und Alfonso,¹¹⁸ von Palencia nach Sigüenza transferiert – bezeichnenderweise war diese Umsetzung noch von Benedikt vorgenommen worden.¹¹⁹ Gewiss ein weiteres Indiz dafür, wie schwierig den Kastiliern das Loslassen von *papa Luna* fiel. Jedenfalls war die faktische Subtraktion im Königreich – entgegen allen Beteuerungen der kastilischen Gesandten in Konstanz – noch keineswegs überall vollzogen worden, als diese der spanischen Nation auf dem Konzil endlich beitraten.

Grundlegend geändert hat sich die kirchenpolitische Ausrichtung Kastiliens wohl erst mit bzw. nach Bekanntwerden der erfolgten Papstwahl zu Konstanz. Mit der Existenz eines nunmehr einzigen und unbezweifelbaren Papstes war eine Voraussetzung geschaffen, dass man sich mit guten Gründen endgültig von Benedikt los-sagen konnte. Catalina und ihr Sohn ließen nach Bekanntwerden des Wahlausgangs in Konstanz ein großes Freudenfest feiern und befahlen nun ihrerseits allen Untertanen, Martin V. als den wahren Papst anzuerkennen.¹²⁰ Merkwürdig genug und für die verängstigte Einstellung der Königinmutter¹²¹ bezeichnend ist, dass sie den neuen Papst bat, sie selbst samt ihrem Sohn *ad cautelam* freizusprechen für die Verzögerungstaktik, mit der sie die Gehorsamsaukündigung gegenüber Benedikt betrieben hatte.¹²² Hinter diesem Schritt wird man allerdings auch die Absicht vermuten

¹¹⁶ Goñi Gaztambide, *Recompensas* (wie Anm. 112), 261 (ohne Beleg).

¹¹⁷ Im Dezember 1416 nahm der in Peñíscola ausharrende Papst ein umfangreiches Revirement von Bischöfen vor – betroffen waren immerhin acht Bistümer im Königreich Kastilien-Leon. Vgl. Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 83 mit Anm. 35.

¹¹⁸ Alfonso de Argüello (Aguilar) OFM, Dr. theol., war bereits Beichtvater König Enríques III. gewesen. Vgl. López, *Confesores* (wie Anm. 78), 38f., 57, 61. Maßgeblich war er beteiligt gewesen an den Verhandlungen zur Wiederherstellung der Obödienz Benedikts in Kastilien (1402/03).

¹¹⁹ Eubel, *Hierarchia I* (wie Anm. 32), 444 (7. Juni 1417 – diese missverständliche Angabe bezieht sich allerdings auf die Wiederbesetzung des freigewordenen Bistums Palencia); laut ASV Reg. Vat. 327 fol. 146r – zitiert nach Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 83 mit Anm. 35 war Argüello allerdings bereits am 6. Dezember zum Bischof von Sigüenza ernannt worden.

¹²⁰ Vgl. Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 89), 65.

Ende Januar 1418 hatte der kastilische Gesandte in Konstanz bekannt gegeben, dass sein Königreich sich der Obödienz Martins angeschlossen habe. Vgl. den Brief des Dominikanergenerals Jean Puy-de-Noix, Beichtvater des neugewählten Papstes Martin V., an König Alfonso (Konstanz 1418-Februar-8: ACC IV 185f. Nr. 362).

¹²¹ Gewiss Folge der von Benedikts Seite zuvor geleisteten Verunsicherungspolitik, vgl. in diesem Beitrag S. 340f.

¹²² Druck der Supplik vom 17. März 1418: ACC IV 186f. Nr. 363. Vgl. Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 89), 65.

dürfen, dass alles, was gegen ihren Sohn und dessen Ambitionen auf den kastilischen Thron verwendet werden konnte, bereits im Vorfeld abgewehrt werden sollte. Auf ausdrückliche Bitte Juans II. wurden jetzt ebenfalls alle durch Benedikt XIII. gegen die kastilischen Konzilsgesandten und ihre Familiaren verhängten Zensuren und kirchlichen Strafen durch Martin aufgehoben.¹²³

Der Tod der Catalina de Lancaster († 2. Juni 1418), die insgeheim möglicherweise bis zuletzt an Benedikt festgehalten hatte, gab jedenfalls den politischen Kräften, die neben der Königinmutter im Namen des Infanten die Entscheidungen trafen, den nötigen politischen Spielraum für eine konsequente Durchsetzung der längst getroffenen Entscheidung, Pedro de Luna nicht mehr als Papst anzuerkennen. Nachdem die Nachricht vom Tod der Königinmutter die Kurie, die sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Rückweg von Konstanz nach Italien befand, erreicht hatte, wandte sich Martin V. noch einmal an den Aragoneseer König Alfonso mit der eindringlichen Bitte, er solle dem minderjährigen Juan von Kastilien beistehen und ihn beraten.¹²⁴ Dass diese Aufforderung auf die konsequente Bereinigung des Schismas in dem zentralspanischen Königreich hinauslief, dürfte sich quasi von selbst ergeben.

Gegen Benedikts in Kastilien noch verbliebene Anhänger wurde nun offen vorgegangen. Das war auch notwendig, gab es doch noch immer verbreiteten Widerstand gegen den Entzug der Obödienz.¹²⁵ Selbst einzelne Bischöfe ließen offenbar nicht davon ab, dem in Peñiscola ausharrenden „Papst“ öffentlich anzuhängen. Auf Bitten Juans II. entthob Martin V. den Bischof von Plasencia, Gonzalo de Zuñiga, zunächst seines Amtes (10. Oktober 1418), verzieh ihm indes später (1422) und versetzte ihn auf den Bischofsstuhl von Jaén.¹²⁶ Die Gefahr, dass das zentralspanische Königreich nochmals in die Obödienz Benedikts zurückkehren könnte, war zu diesem Zeitpunkt längst gebannt.

Welchen Einfluss auf die kastilische Krone jener geheime Zusatzvertrag gespielt hat, der zwischen Sigmund und dem kastilischen Gesandten Diego Fernández de Quiñones in Narbonne ausgehandelt worden war und der dem König die kirchlichen Einnahmen in seinem Königreich zusprach,¹²⁷ lässt sich nicht endgültig klären. Da zu diesem Zeitpunkt König Fernando die kastilische Politik als Regent noch maßgeblich mitbestimmt hat, müssen diese Vereinbarungen am Hof in Valladolid nicht einmal eigens in die Beratungen und Diskussionen über das künftige Verhalten miteinbezogen worden sein. Im Übrigen hatte Benedikt XIII. mit der weiteren Gewährung der eigentlich für die Reconquista bestimmten *tercias* ebenfalls erheb-

¹²³ Bulle „Iustus petentium“ Martins V. von 1418-August-5: vgl. Goñi Gaztambide, *Recompensas* (wie Anm. 112), 273.

¹²⁴ Brief aus Genf, 10. Juli 1418; vgl. Francisco J. Miquel Rosell, *Regesta de letras Pontificias del Archivo de la Corona de Aragón. Sección: Cancillería Real (Pergaminos)*, Madrid 1948, 394 Nr. 804.

¹²⁵ Vgl. Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 89), 65: „En Burgos, algunos eclesiásticos, y, sobre todo, algunos religiosos exentos, dogmatizaban contra las decisiones del concilio de Constanza“. – Bereits am 18. Dezember 1418 hatte Martin V. den zuständigen Ortsbischof aufgefordert, gegen diese vorzugehen – ASV Reg. Vat. 352 fol. 200rv – Druck: Goñi Gaztambide, *Recompensas* (wie Anm. 112), 295 Nr. 13.

¹²⁶ Zu den Details vgl. Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 89), 67.

¹²⁷ Überlassung der gesamten Einkünfte der *camera apostolica* und der vakanten Bistümer bis zur Wahl eines neuen Papstes – ein Pendant zu den Fernando de Antequera durch Sigmund gemachten finanziellen Zugeständnissen im Zusammenhang mit dem Vertrag von Narbonne.

liche finanzielle Zugeständnisse an das Königreich Kastilien gemacht.¹²⁸ Geld dürfte jedenfalls nicht der ausschlaggebende Punkt für das Verhalten in der Subtraktionsentscheidung gewesen sein.

Von den 150000 Gulden, die die kastilische Delegation später in Konstanz von Martin V. für ihren König gefordert hatte, um die Kosten für die Anstrengungen der kastilischen Krone und der diversen Gesandtschaften zur Beseitigung des Schismas auszugleichen – Parallelen zu Aragón sind unübersehbar! – erhielt der König am 17. April 1418 immerhin ein Subsidium von 80000 Gulden zugesagt, das aus Einnahmen der Kirche im Königreich Kastilien gedeckt werden sollte. Für die Abwicklung, sprich das Einsammeln der Gelder, waren die Erzbischöfe von Toledo, Sevilla und Santiago zuständig.¹²⁹ Dies erwies sich allerdings als schwieriger als geplant, vermutlich auch wegen der Probleme um den Erzbischof von Sevilla.¹³⁰ Als Kollektor muss Diego de Anaya schon bald darauf abgelöst worden sein.¹³¹ Infolgedessen forderte der Papst die Erzbischöfe von Toledo und Santiago erneut – und zusätzlich jetzt auch den Bischof von Zamora – am 24. September 1421 auf, für das Einsammeln der Gelder zu sorgen.¹³² Anders als in den Kronländern Aragóns führte diese Verzögerung indes nicht zu einer, wenn auch taktisch begründeten Abkehr von Rom.

Unter der maßgeblichen Führung des Toledaner Erzbischofs entwickelten sich die Dinge in Kastilien in den vorhergesehenen Bahnen. Dadurch, dass Sancho de Rojas gegen alle aufkommenden Widerstände die Volljährigkeitserklärung Juans (März 1419) hatte rasch durchsetzen können,¹³³ war es ihm gelungen, die politische

¹²⁸ Martin V. stand da nicht zurück, denn auch dieser gewährte offensichtlich der kastilischen Krone die *tercias*, die sich bald zu einer permanenten Einnahmequelle der Könige entwickelten. Vgl. José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla* (1369–1480), Madrid 1993, 319f.; Óscar Villarroel González, *El papado y la monarquía de Juan II de Castilla* (1406–1454) en un inventario de documentación pontificia de los Reyes Católicos, in: *En la España Medieval* 23. 2000, 137–187, hier 158f.

¹²⁹ Druck: Goñi Gaztambide, *Recompensas* (wie Anm. 112), 286–288 Nr. 7; vgl. dazu Goñis Ausführungen ebd. 272.

¹³⁰ Vgl. die knappen Ausführungen zu dieser reichlich obskuren Angelegenheit in: Goñi Gaztambide, *Presencia* (wie Anm. 86), 65f.; ders., *Recompensas* (wie Anm. 112), 275–278: Zweifelsohne stand Álvaro de Luna hinter den Verdächtigungen, der einstige Gesandte auf dem Konzil zu Konstanz und jetzige Erzbischof Diego de Anaya Maldonado – am 16. März 1418 von Martin V. ernannt, so Eubel, *Hierarchia I* (wie Anm. 32), 278 – sei rückfällig geworden und würde wieder Benedikt XIII. anhängen. Was neben der Absicht Álvaros, einen politischen Rivalen auszuschalten, tatsächlich hinter diesen Vorwürfen gestanden hat und ob sie überhaupt zutrafen, ist kaum mehr aufzuklären.

¹³¹ Vgl. Goñi Gaztambide, *Recompensas* (wie Anm. 112), 276.

¹³² Druck: Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 313 Nr. 98; vgl. dazu ebd. 103 Anm. 9. – Bischof von Zamora war damals Diego Gómez de Fuensalida. Siehe oben Anm. 12; Gérard Fransen – Roger Aubert, Gómez de Fuensalida (Diego), in: *DHGE* 21, 550f., der am 22. Dezember 1424 – in Anerkennung seines Einsatzes – auf das Bistum Avila transferiert wurde.

¹³³ Vgl. dazu die Rede, die Sancho de Rojas auf den eigens zur Volljährigkeitserklärung in Madrid zusammengerufenen Cortes am 7. März 1419 hielt. Vgl. Pérez de Guzmán, *Crónica* (wie Anm. 44), 377f. [año 1419, cap. I], übernommen in *Crónica del señor rey Don Juan segundo de este nombre* [...] compilada por Fernán Pérez de Guzmán, corregida, emmendada y adicionada por Lorenzo Galíndez de Carvajal, Valencia 1779, 158f. [año 1419, cap. I]; auch Lope Barrientos, *Refundición* (wie Anm. 35), 30f. [cap. XII].

Kontinuität des Königreichs zu wahren. Damit war faktisch auch die endgültige Überwindung des Schismas auf kastilischem Boden garantiert. Man wird indes nicht umhin können, diesen Schritt auch als einen Versuch der Absicherung der eigenen Machtstellung dieses mächtigen Prälaten zu interpretieren.¹³⁴ Als höchster Repräsentant der Kirche im Königreich, als politisches Schwergewicht und zugleich enger Vertrauter des schwachen Königs („*débil personalidad regia*“)¹³⁵ war der Toledaner Erzbischof der natürliche Ansprechpartner des in Konstanz gewählten Martin V. Sancho de Rojas' Bemühungen richteten sich zunächst darauf, dem auf dem Konzil am 26. Juli 1417 abgesetzten Benedikt die Unterstützung in Kastilien zu nehmen und dessen noch verbliebene Anhänger auf seine Seite herüberzuziehen. Als ranghöchster Kleriker Kastiliens, der sich überdies als eine verlässliche Stütze der päpstlichen Seite erwiesen hatte, bekam der Erzbischof wiederholt Post aus Rom mit der Aufforderung, gegen die letzten Parteigänger des aus Aragón stammenden und auf dem Konstanzer Konzil nun endgültig abgesetzten Papstes vorzugehen.¹³⁶

Bis zuletzt gehörte Erzbischof Sancho zum engeren Führungskreis um den jungen König,¹³⁷ der indes immer stärker durch den Günstling Juans II. Álvaro de Luna dominiert wurde. Zunehmend geriet damit der Prälat in die Schusslinie des neuen mächtigen Mannes am Hof; seine (einst) notorische Nähe zu den Infanten von Aragón wurde ihm nun zum Verhängnis.¹³⁸ Seine Entmachtung war bloß eine Frage der Zeit. Ein unerwartet früher Tod dürfte den Erzbischof vor diesem Schicksal bewahrt haben; Sancho de Rojas starb bereits am 24. Oktober 1422.¹³⁹

Für den kirchenpolitischen Kurs des Königreichs bedeutete sein Tod keinen tieferen Einschnitt, Kastilien blieb fest auf Seiten Martins V. Die politische Ausschaltung der Infanten von Aragón ließ das Königreich deutlich Abstand halten von der politischen Erpressungspolitik Alfonsos, der aus rein eigennützig motivierten Motiven das Fortbestehen einer Restobödienz Benedikts XIII. – nach dessen erneuter Absetzung auf dem Constantiense – zuließ, um den Aragoneser Papst als Druck-

¹³⁴ In diesem Rahmen darf man wohl auch die von Sancho de Rojas angebahnte Ehe seiner Nichte Isabel (Ines) mit dem *mayordomo mayor* Ruy Diaz de Mendoza einordnen, die spätestens 1420 zustande kam; vgl. Lope Barrientos, *Refundición* (wie Anm. 35), 33 (Cap. XII).

¹³⁵ Das galt zumindest für den Zeitraum 1418/1419 – vgl. dazu Pérez de Guzmán, *Crónica* ed. Carvajal (wie Anm. 133), 155–160. Vgl. die Einschätzung bei Cesar Álvarez Álvarez, *Los infantes de Aragón*, in: Álvarez Palenzuela, *Historia* (wie Anm. 4), 733.

¹³⁶ Suárez Fernández, *Castilla* (wie Anm. 1), 315–319 Nr. 100: 1422–12–8 Roma (Bulle Martins V. an den Erzbischof von Toledo und den Bischof von Calahorra mit dem Auftrag, Anhänger Pedro de Lunas aufzufinden und zu bestrafen).

¹³⁷ Álvarez, *Infantes* (wie Anm. 135), 734.

¹³⁸ Vgl. Suárez Fernández, *Trastámaras* (wie Anm. 42), 84f. – Als die stärksten Anhänger des nach dem gescheiterten Umsturzversuch (*golpe de Tordesillas*) verhafteten Infanten Enrique (der *condestable* Ruy López Dávalos, der *adelantado mayor* Pedro Manrique u. a.) im *consejo real* abgeurteilt werden sollten, wurde (wohl auf ausdrücklichen Wunsch Álvaros de Luna) der Toledaner Erzbischof von der Sitzung ausgeschlossen, um zu verhindern, dass dieser für sie hätte eintreten können (1421. septiembre 14, Arévalo: José Manuel Calderón Ortega, Álvaro de Luna [1419–1453]. *Collección diplomática*, Madrid 1999, 39–41 Nr. 12).

¹³⁹ Eubel, *Hierarchia I* (wie Anm. 32), 487. – Laut Pérez de Guzmán, *Generaciones* (wie Anm. 28), 20, starb er in Alcalá im Alter von fünfzig Jahren. Sein Leichnam wurde nach Toledo überführt, wobei ihm der König die letzte Ehre erwies. Beigesetzt wurde er in der Kathedrale seines Erzbistums. Vgl. Pérez de Guzmán, *Crónica* (wie Anm. 44), 412 (año 1422, cap. XX).

mittel gegen Martin V. einsetzen zu können, insbesondere für die Durchsetzung seiner finanziellen Forderungen und seiner strategischen Interessen in Italien.¹⁴⁰

IV. Schluss

Rückblickend wird man wohl sagen dürfen, dass erst mit dem Beitritt Kastiliens zum Konstanzer Konzil der entscheidende letzte Schritt getan wurde, die Spaltung der Kirche in ihrem Oberhaupt zu überwinden und die Union wiederherzustellen. In diesem Erfolg liegt auch die eigentliche Leistung des Constantiense.¹⁴¹

Die erst nach langem Zögern vollzogene Abkehr des Königreichs von Benedikt XIII. entzog dessen Ansprüche auf die päpstliche Würde weithin die Legitimationsgrundlage, so dass das Fortbestehen seiner stark geschrumpften Restobödienz – das *factum Paniscolae* – keine wirkliche Gefahr mehr für das in Konstanz erneuerte Papsttum bildete. Damit zahlte sich im Nachhinein aus, dass die kastilische Delegation in Konstanz zäh für eine kanonistisch einwandfreie und jeden Zweifel an ihrer Zulässigkeit ausschließende Absetzung Benedikts durch das Konzil gefochten hatte. Das bisweilen renitent wirkende Auftreten der Kastilier in Konstanz ist darüber hinaus Folge des schwierigen kastilisch-aragonesischen Binnenverhältnisses. Kastilien war nicht bereit, sich von der Krone Aragón und dessen Herrscher Alfonso dominieren zu lassen, geschweige denn sich diesem dauerhaft unterzuordnen. Der innerspanische Machtkampf überschattete damit die Lösung der Schismafrage und drohte zeitweilig zu einer schweren politischen Belastung für ganz Europa zu werden.

Der Bruch Kastiliens mit dem spanischen Papst ist demnach auch weniger theologisch oder kirchenpolitisch zu erklären, sondern war vornehmlich von innenpolitischen Gesichtspunkten bestimmt. Maßgeblich geprägt wurde diese Entscheidung von der Konkurrenzsituation, in der Kastilien zur Krone der Länder Aragóns und dem dort herrschenden Zweig der Trastámara stand. Selbst für die Königinmutter galt, dass ihre offenen Sympathien für Benedikt XIII. hinter dynastischen Interessen, d. h. die Sicherung der Thronnachfolge für ihren Sohn Juan, zurückzutreten hatten. Diese in der Contrastellung zu Aragón begründete Tendenz hatte auch für die Zeit nach der Gehorsamsaufkündigung und deren Umsetzung in Kastilien entscheidende Bedeutung: je mehr Pedro de Luna zum Spielball Alfonsos und seiner politischen Interessen wurde, desto stärker war das Bestreben der kastilischen Oberschicht – einschließlich des hohen Klerus – sich von diesem zu distanzieren – aller

¹⁴⁰ Zu Alfonsos Erpressungspolitik vgl. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *El Cisma de Occidente*, Madrid 1982, 296f. – Dass der König das *factum Paniscolae* nicht nur für die Durchsetzung seiner finanziellen Interessen mobilisierte, sondern mit dessen taktischen Einsatz auch gezielt Italienpolitik betrieb, zeigte sich im Umfeld des Konzils von Pavia-Siena. Vgl. dazu Walter Brandmüller, *Das Konzil von Pavia-Siena (1423–1424)*, Paderborn u. a. 2002, passim.

¹⁴¹ So die heute allgemein akzeptierte Sicht der Historiografie, wie sie in diversen Lexikonbeiträgen zum Konzil ihren Niederschlag gefunden hat. Vgl. beispielsweise Walter Brandmüller, *Konstanz, Konzil von (1414–1418)*, in: TRE 19, 529–535, ders., *Konstanz, Konzil von*, in: LexMA 5, 1402–1405, und Ansgar Frenken, *Konstanz, Konzil*, in: LThK³ 6, 319–321. ND in: *Lexikon der Kirchengeschichte II*, 913–919; Spanische Version: *Constanza, Concilio de*: 1. desarrollo, in: *Diccionario enciclopédico de historia de la iglesia I*, 326–329.

persönlicher Verbundenheit zu diesem Papst zum Trotz. Dieser antiaragonesische Zug der kastilischen Politik schlug sich auch in der Jahre währenden Auseinandersetzung mit den Infanten von Aragón nach der Volljährigkeitserklärung Juans II. nieder. Die beherrschende Figur der kastilischen Politik, der Toledaner Erzbischof Sancho de Rojas, war mehr als nur eine Symbolfigur in diesem Ringen; als Sachwalter nationaler Interessen trat er nach dem Tod König Fernandos, dem er menschlich wohl eng verbunden gewesen war, der Einflussnahme der Krone Aragóns auf die kastilische Politik immer selbstbewusster entgegen. Seine Haltung machte ihn daher auch zum gesuchten Ansprechpartner Martins V. und zum Garanten einer dauerhaften Hinwendung des Königreichs Kastilien nach Rom.

„Privattheologie“ – ein widersprüchlicher Begriff Johann Salomo Semlers?

Von Reinhold Rieger

Kann Theologie privat sein? Wenn schon fraglich ist, ob Religion nur als Privatsache anzusehen sei, ist es in noch höherem Maße fraglich, ob die Theologie als wissenschaftliche Reflexion der Religion privat sein könne, da sie ihre Aufgabe doch vor dem Forum der Öffentlichkeit verantworten muss. Kann es eine Theologie geben, die sich diesem Forum entzieht? Geriete sie nicht in einen Widerspruch, wenn sie einerseits wissenschaftliche Allgemeinheit anzielte, andererseits die institutionelle Verallgemeinerung scheute? Dieser Eindruck könnte bei Johann Salomo Semler (1725–1791) entstehen, einem Theologen der Aufklärung,¹ der den Begriff der „Privattheologie“ in Abgrenzung von der „öffentlichen Theologie“ bildete.

Hat sich Semler damit im Netz seiner begrifflichen Unterscheidungen verfangen? War das ein „echter Historikereinfall“,² wie Karl Barth ironisch bemerkte? Handelte es sich um eine „kritische Zerspaltung“³ oder gar um „unfruchtbare, ja tödliche Trennungen“⁴? Um dies zu klären, ist es nötig, die Kategorien Semlers und ihre Herkunft näher zu betrachten. Im ersten Teil dieses Aufsatzes werden die grundlegenden Unterscheidungen Semlers dargestellt, im zweiten Teil sollen ihre philosophischen und theologischen Hintergründe beleuchtet werden.

Das Licht der Aufklärung erlaubte es, in vielen Bereichen schärfer zu sehen und Unterschiede und Zusammenhänge wahrzunehmen, die vorher in Dunkelheit oder diffuser Dämmerung verborgen lagen. Das 18. Jahrhundert war in Europa eine Zeit der theoretischen und praktischen Ausdifferenzierung in vielen Lebensbereichen, so auch im kirchlich-religiösen. Nachdem sich, bedingt durch grundlegende lehrhafte Unterscheidungen im 16. Jahrhundert die institutionelle Aufteilung des Christentums in Konfessionen vollzogen hatte, deren Dreiheit im 17. Jahrhundert nach dem großen Krieg reichspolitisch anerkannt wurde, entstand im 18. Jahrhundert unter

¹ Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 berichtet unter diesem Titel Kurt Nowak, *Vernünftiges Christentum?*, Leipzig 1999. Er geht auch auf die Semlerforschung ein und stellt eine Konzentration der personenbezogenen Aufklärungsforschung auf Semler fest (75). Vgl. auch Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006, 164–169.

² Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1960, 143.

³ Hans Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluy 1982, 112.

⁴ Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 392.

dem Einfluss der europäischen Aufklärung und der von dieser erarbeiteten begrifflichen Differenzierungen in der protestantischen Theologie vor allem in den deutschen Staaten die Möglichkeit und das Bedürfnis, der kirchlichen und theologischen Situation durch eine theoretische Ausdifferenzierung des religiösen Bereichs gerecht zu werden. Diese Ausdifferenzierung versuchte, eine ursprüngliche, bisher nicht hinreichend erkannte, aber latent wirksame Komplexität, die in ihrer Verborgenheit die Gefahr der Instrumentalisierung für Machtinteressen barg, zur Klarheit der Erkenntnis zu bringen, um durch Struktur- und Systembildung einen rationalen Umgang mit ihr zu ermöglichen. Die abstrakte Freiheit im Zustand einer unerkannt und unreflektiert bleibenden Komplexität, die immer in Abhängigkeit und Unterdrückung umschlagen konnte, sollte in konkrete Freiheit umgewandelt werden, die das darin Angelegte zur freien und zugleich geregelten Entfaltung kommen ließ. Dabei musste berücksichtigt werden, dass die Entfaltung des komplexen Ganzen in seinen Teilen nicht dessen Atomisierung bedeutete, sondern die Teile miteinander in Beziehung setzte, so dass sie ein gegliedertes Ganzes bilden konnten. Beziehung aber setzt Unterscheidung voraus. Deshalb war die theoretische Ausdifferenzierung der Komplexität des religiösen Bereichs die notwendige Voraussetzung dafür, die Verflechtung ihrer Teile miteinander zu erkennen. Außerdem musste diese komplexe Ganzheit horizontal in gleichursprüngliche, komplementäre, in Wechselwirkung miteinander stehende Aspekte zerlegt werden, um zu verhindern, dass ihre Totalität in einer vertikalen, hierarchischen, subordinierenden, Ungleichheit schaffenden Gliederung totalitär missbraucht würde. Eine Methode, die bei der Analyse verfolgt wurde, war die Anwendung kategorialer, nicht bereichsspezifischer Begriffe auf das jeweilige Untersuchungsfeld mit dem Ziel, sich von vorgeprägten, überlieferten, nicht rational begründeten Unterscheidungen und Bestimmungen zu befreien. Bildeten die kategorialen Begriffe Gegensatzpaare, konnte die Gefahr der abstrakten Entgegensetzung als Ergebnis der Ausdifferenzierung entstehen, so dass etwa die allgemeine natürliche Religion als Gegensatz zur speziellen biblischen Offenbarung betrachtet wurde. Manchmal aber gelang eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen, die nicht nur die Unterscheidung, sondern auch die Beziehung sichtbar werden ließ.

Das Bestreben nach freiheitsschaffender Ausdifferenzierung lässt sich im 18. Jahrhundert in vielen Bereichen beobachten, im Politischen, Kulturellen, Religiösen.

Diese Sicht der Aufklärung ist geprägt durch Strukturalismus und Systemtheorie, die den Blick für Begriffsbeziehungen, -strukturen, -oppositionen und für dadurch ermöglichte theoretische Systembildungen mit Binnendifferenzierung, Ausdifferenzierung und Außendifferenzierung geschärft haben. Nachdem die europäische Aufklärung des 17./18. Jahrhunderts und ihre Nachwirkungen in einer „Dialektik der Aufklärung“ einer ideologiekritischen Analyse unterzogen worden waren (Adorno/Horkheimer), wurde auch in historischer Hinsicht stärker ihre Ambivalenz und Vielschichtigkeit bewusst. Dabei wurden der Aufklärung selbst entstammende Prinzipien auf ihre Erforschung angewandt, allerdings in durch die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung bedingter Transformation. Die auch durch Selbstreflexion ermöglichte Reflexion der Aufklärung in der historischen Forschung machte ein unabgeholtenes Erbe der Aufklärung sichtbar, das seine Virulenz und Aktualität immer wieder erweist. So ist die Erforschung der Aufklärung zugleich mit der Frage nach der Gegenwart verbunden, und der Blick zurück auf Gestalten und Positionen

dieser Epoche ist nicht rückwärtsgewandt, sondern von einem Interesse an gegenwärtigen Problemen geleitet. Dies gilt auch für die Aufklärungsforschung in der Theologie, die nach dem Bann durch die antiliberalen „Dialektische Theologie“ und durch antiaufklärerische Strömungen im Luthertum wieder neu ansetzen musste und dies auf dem Hintergrund einer Neubegründung der historischen Theologie tat, die diese nicht mehr nur als Hilfswissenschaft, sondern als die Theologie insgesamt durchdringende Dimension betrachtete.

Die aufklärungsgeschichtliche Forschung widmete sich zunehmend auch theologischen Autoren und Themen, nachdem sie zuerst philosophie- und literaturgeschichtliche Aufmerksamkeit gefunden hatte.⁵ Der Hallenser Theologe Johann Salomo Semler fand schon früh Beachtung, da er für die Entwicklung der protestantischen Theologie auch über das 18. Jahrhundert hinaus von großer Bedeutung war.⁶ Er entwickelte eine Reihe von begrifflichen Unterscheidungen, die zur Ausdifferenzierung in der christlichen Religion selbst beitrugen. Meist stand dabei die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion im Mittelpunkt des Interesses, da sie soziale und politische Ursprünge und Konsequenzen hatte.⁷ Semler bestimmte und begrenzte aber auch die Theologie durch eine Reihe elementarer Unterscheidungen. Eine davon ist die zwischen öffentlicher und privater Theologie, in der sich der religiöse Gesichtspunkt mit dem sozialen und politischen verschränkt. Sie kann nur verstanden werden im Zusammenhang mit den anderen Unterscheidungen, die Semler vornimmt, und mit den Differenzierungen in der politischen Theorie seiner Zeit.

1. Unterscheidungen und Beziehungen

a. Die grundlegende materiale Unterscheidung in der Theologie ist für Semler die zwischen *Wort Gottes und Heiliger Schrift*. An der Problematik einer äußeren Norm wie dem Kanon der biblischen Schriften werde deutlich, dass das Wort Gottes mit seiner die Menschen verändernden moralischen Wahrheit nicht mit der Heiligen Schrift als einer historisch entstandenen Sammlung religiöser Schriften gleichgesetzt werden könne. Diese Differenz werde besonders augenscheinlich am Alten Testament: „Es ist mir unbegreiflich, wie es geschehen kann, daß nachdenkende Christen und sogar Lehrer, die nach ihrem Beruf helfen sollen, dass die heilsame Erkenntnis wachse, <sogar heutzutage> noch immer sich selbst hier verirren können und *heilige Bücher* oder Schriften der Juden und das *hie und da, nicht durch und durch*, darin enthaltene, mitgeteilte, eingekleidete *Wort Gottes* oder allgemeine moralische Be-

⁵ Vgl. Beutel, Aufklärung (wie Anm. 1), 164.

⁶ Der Anstoß für die neuere Semlerforschung ging von Gottfried Hornig aus, wie auch Nowak, Erforschung (wie Anm. 1), 73, feststellt: Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961. Ders., Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996.

⁷ Zuletzt Martin Laube, Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Figur, in: ZNThG 11. 2004, 1–23.

lehreung <an alle Menschen> immer verwechseln.“⁸ Heilige Schrift und Wort Gottes seien nicht deckungsgleich, nicht koextensiv.⁹ Die Rabbiner selbst hätten die biblischen Schriften nach ihrer religiösen Nützlichkeit unterschiedlich beurteilt, während die Christen sich einbildeten, sie müssten das ganze AT als Wort Gottes anerkennen.¹⁰ Für die Christen aber seien die Bücher des AT, „wenn nicht darauf gesehen wird, ob der Geist Christi in ihnen ist, keine Schriften, welche zum Lehrgrund der christlichen Religion gehören.“¹¹ Nur insofern der Geist Christi aus einer Schrift spricht, sei sie Wort Gottes. Dies gelte auch für die Schriften des NT. Auch sie beträfen nicht alle gleichermaßen den Grund und Inhalt der christlichen Religion selbst.¹² Es komme darauf an, mit christlicher Freiheit im Urteil das Wesentliche und Erbauliche in diesen Schriften vom Historisch-Zufälligen zu unterscheiden.¹³ Denn es gebe einen unleugbaren Unterschied zwischen den in der Schrift ausgedrückten göttlichen Wahrheiten und den bloßen Erzählungen menschlicher Begebenheiten.¹⁴ Dies brachte Semler zur Geltung in der Auseinandersetzung mit dem Tübinger Kanzler Jeremias Friedrich Reuß (1700–1777), der den erbaulichen Wert der Apokalypse verteidigt und dabei Semlers theologische Bedenken gegen sie heftig angegriffen hatte.¹⁵

Die Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift verhindere, so Semler, die Vermischung eines Äußeren mit dem Inneren und befreie von dem Zwang, das Innere unmittelbar vom Äußeren abhängig sein zu lassen und aus ihm abzuleiten. Sie befreie das Wort Gottes von der Fessel menschlicher Festsetzung. Nur so sei eine freie Untersuchung des Kanons möglich, die dem lebendigen Wort Gottes gerecht wird. „Dies *eigene* Urteil kann nicht von *andern* festgesetzt und vorgeschrieben werden; und dies *ist die Sache*, wovon ich vornehmlich handle, um die Einsicht von der christlichen Religion und ihrer Göttlichkeit unter uns als ein treuer Lehrer besser zu befördern und äußerliche Ordnungen, die ihren Zweck haben, theologische Lehrsätze, die auf ihrem Grunde stehen und mit ihm fallen, zu unterscheiden von den Rechten und Pflichten eines Christen, der die *innerliche* geistliche Art und Wirkung der Religion gern in sich erfahren und als seine eigene Religion wirklich haben und üben will.“¹⁶ Mit dieser Unterscheidung werde der Beziehung der Heiligen Schrift auf das Wort Gottes kein Abbruch getan, da dieses ja ihr Hauptinhalt sei.¹⁷ Auch könne das Wort Gottes nicht unabhängig von der Heiligen Schrift und außerhalb von ihr erkannt werden. Die innere Verbindlichkeit der Heiligen Schrift könne nur aus ihrem Inhalt selbst, nicht durch äußere Kriterien, etwa kirchliche Beschlüsse, begründet werden.¹⁸

⁸ Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (1771, ²1776), hg. v. Heinz Scheible, Gütersloh 1967, 43. <...> = 1776.

⁹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 60.

¹⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 44f. 59f.

¹¹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 61 (1776).

¹² Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 90 (1776).

¹³ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 91.

¹⁴ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, Halle 1777, Vorrede.

¹⁵ Vgl. Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 93.

¹⁶ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 56 (1776).

¹⁷ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

¹⁸ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 29. 35.

b. Eine Konsequenz der Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes ist die methodische Unterscheidung zwischen *Auslegung und Anwendung* der Heiligen Schrift. Da die Heilige Schrift nicht unmittelbar mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden dürfe, das aber in ihr zum Ausdruck komme, müsse sie um dieser Beziehung willen der historischen Kritik unterzogen werden. Die historisch-kritische Auslegung sei eine genuine Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie. Aber diese müsse von der religiösen Anwendung unterschieden werden, da die historische Auslegung noch nicht von sich aus das Wort Gottes für den einzelnen wirksam zur Sprache bringen könne. Während die Auslegung eine Tätigkeit des Verstandes sei und sich wissenschaftlicher Methoden bediene, setze die Anwendung die Erleuchtung durch den Heiligen Geist voraus. Beides dürfe nicht miteinander verwechselt werden, denn die Verstandeserkenntnis sei nicht auf Erleuchtung angewiesen. Aber die erleuchtete Anwendung setze eine historisch abgesicherte Kenntnis des Sinns der Heiligen Schrift voraus, obwohl sie nicht aus dieser abgeleitet werden könne.¹⁹ Das Wort Gottes werde dem Menschen durch den Heiligen Geist nur im äußeren Wort der Heiligen Schrift mitgeteilt, weshalb dieses zuerst mit den Kräften der natürlichen Vernunft historisch verstanden werden müsse.²⁰ Die Auslegung der Heiligen Schrift erfolge also durch die Vernunft, nicht den Heiligen Geist, ihre Anwendung aber sei Gabe des Heiligen Geistes.²¹ So sehr Auslegung und Anwendung zu unterscheiden seien, um der Freiheit und Fruchtbarkeit ihres Vollzugs willen, so sehr seien sie aufeinander zu beziehen. Denn die Anwendung könne nur auf der Grundlage historisch-kritischer Erforschung des äußeren Wortes der Heiligen Schrift geschehen, damit sie nicht der Gefahr von Willkür und Enthusiasmus verfällt.²² Die Vermischung von Auslegung und Anwendung, von Erkenntnis und Erleuchtung hätte zur Folge, dass unkontrollierbare, unbegründete Wahrheitsansprüche erhoben werden könnten, indem ein vorgeblich Erleuchteter kraft seiner Erleuchtung eine Erkenntnis zu besitzen beansprucht, die auch für andere gelten sollte.²³ Frömmigkeit und Wissenschaft müssten deshalb unterschieden werden, um beiden ihre für einander nützliche Entfaltungsfreiheit zu bewahren.²⁴ Erst durch ihre Unterscheidung ließen sie sich in fruchtbare Beziehung zueinander setzen. Durch ihre Vermischung hingegen behinderten sie sich gegenseitig. „Diese Lehre von Unentberlichkeit der Frömmigkeit zum fruchtbaren Dienst des Lehrers, ist ein giftiges Unkraut in dem Acker Gottes, oder in der Kirche.“²⁵

Weil die Unterscheidung von Auslegung und Anwendung für die Theologie entscheidend sei, müsse die Hermeneutik den Grund für alle theologischen Bemühungen legen. Sie zeige, dass die Erbauung selbst nur auf dem Grund des kritischen

¹⁹ Semler, Erster Anhang zu dem Versuch einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit, Halle 1758, Nachdruck Waltrop 2001, 49–51. Semler, Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, Halle 1760, Vorrede und 1 f. 148–150.

²⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 60 f. Semler, Vorbereitung (wie Anm. 19), 150.

²¹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 67–69. 72. 74. 83–86.

²² Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 68.

²³ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 95.

²⁴ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 111.

²⁵ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 102.

historischen Verstehens der Heiligen Schrift erfolgen könne, nicht aber umgekehrt das Verstehen der Schrift von der Erleuchtung abhängig gemacht werden dürfe.²⁶ Diese Umkehrung verbaue den Sinn der Schrift, weil sie ihr den eigenen Sinn, den Eigensinn des Auslegers aufdränge.²⁷

Die Ausdifferenzierung der theologischen Methode in Auslegung und Anwendung dient dazu, den praktischen, religiösen Zweck der Theologie zu erreichen, nämlich das Wort Gottes in seiner lebendigen Wirksamkeit für den Einzelnen zu erfahren. Semler nennt diese Wirkung eine moralische Besserung des Menschen.

c. Die Unterscheidungen von Heiliger Schrift und Wort Gottes, von Auslegung und Anwendung stehen in engem Zusammenhang mit der Unterscheidung von *Religion und Theologie*.²⁸ Die durch das Verstehen des äußeren Wortes der Schrift ermöglichte Gnadenwirkung Gottes auf den Menschen zielt sowohl auf den Theologen als auch den Laien ab, unterscheide also beide nicht voneinander. „Folglich kan diese moralische Besserung des Menschen nie die Hauptsache sein, die den Theologum als solchen, ausmacht; weil sonst ieder Laie, habilitirt wäre zum Doctor der Theologie.“²⁹ Denn ein Theologe müsse viel mehr wissen, als er selbst erfahren könne. Seine eigene Erfahrung, sein Glaube, seien noch nicht hinreichend für seine Aufgabe als Lehrer der Theologie. Das Wissen des Theologen müsse also von seiner Frömmigkeit unterschieden werden, weil weder die Wissenschaft die Frömmigkeit voraussetze, noch die Frömmigkeit aus der Wissenschaft ableitbar sei, obwohl sie an dieser eine äußere Hilfe habe.³⁰ Jeder Christ müsse eine Kenntnis der Heilsordnung haben, aber zur Theologie könne er nicht verpflichtet werden, es sei denn, er wolle Lehrer über die Heilsordnung sein.³¹ Allerdings gebe es keine Besserung des Herzens ohne eine verhältnismäßige Besserung des Verstandes.³² Die Frömmigkeit sei also auch auf die Wissenschaft angewiesen und könne sich nicht völlig unabhängig von ihr entfalten.

Auf der anderen Seite könne einer nur dann ein guter Lehrer der Theologie sein, wenn er selbst Erfahrungen mit ihrem Gegenstand gemacht habe. „Ich mus es, um böser Mäuler willen, nur nochmals bezeugen, daß ich es für notwendig und unent-

²⁶ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 126–130.

²⁷ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 133–135.

²⁸ Vgl. dazu Gottfried Hornig, Zur Unterscheidung von Religion und Theologie bei Johann Salomo Semler, in: ders., Semler. Studien (wie Anm. 6), 160–179. Hans-Eberhard Heß, Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Augsburg 1974. Botho Ahlers, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980. Falk Wagner, Was ist Religion? Gütersloh 1986, 51–53. Außer bei Hornig wird die Unterscheidung vorrangig als Trennung bewertet. Ernst Feil, Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007, 437–477, konzentriert sich zu sehr auf Beobachtungen zum Wort „Religion“, um die Probleme des Begriffs ausschöpfen zu können, und beachtet deshalb zu wenig das Verhältnis zur Theologie.

²⁹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 87f.

³⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 105. 111.

³¹ Semler, Vorrede zu: Siegmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Erster Band, Halle 1764, 121.

³² Semler, Vorrede (wie Anm. 31), 124.

berlich halte, daß einer, der ein Lehrer seyn will, die innere Warheit und Wirklichkeit des Gegenstandes der Heilsordnung, als des Haupttheils der Dogmatik, selbst erfare: aber dis ist nicht deshalb notwendig, weil sonst sein Lehramt keinen Nutzen und Frucht schaffen würde, sondern weil es aller Menschen Pflicht ist, das, was sie von Gottes Verordnung und Willen erkennen, wirklich in ihrem Verhalten nun zu gebrauchen und einfließen zu lassen.³³ Frömmigkeit allein aber mache noch keinen Theologen, weshalb der Satz Luthers: „oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“ nicht auf die Theologie als Wissenschaft zu beziehen sei, wohl aber auf die Ordnung des Heils in Erfahrung und Anwendung der geoffenbarten Wahrheiten.³⁴ Durch Frömmigkeit, Erleuchtung und Bekehrung aber gewinne niemand „mehr Einsicht in die Richtigkeit und Uebereinstimmung der Lehrwahrheiten mit ihrem Erkenntnisgrunde, mit der Schrift“, was Aufgabe des Verstandes und der Wissenschaft sei.³⁵

Während die Frömmigkeit zur Religion gehöre, sei die Theologie als Lehrdisziplin Wissenschaft. Um der Entfaltung beider willen, seien sie voneinander zu unterscheiden. Die Religion sei das Allgemeine, das jeden Christen betreffe, die Theologie hingegen sei das Besondere, das nicht Sache jedes Christen, sondern nur der wissenschaftlich Gebildeten sei.³⁶ „Die Vermischung dieser beiden Dinge war die Quelle jener großen Verderbnis der christlichen Religion, die wir das Papsttum nennen“.³⁷ Luther habe diese Verwechslung aufgehoben, aber nach Melanchthons Tode habe sich „die Vermengung der Theologie und Religion unter Protestanten hie und da eingeschlichen“.³⁸ Hunnius, Chyträus, Pfaff, Weismann und andere hätten sich dem entgegengesetzt.³⁹

Weder dürften sich die Theologen anmaßen, ihre veränderlichen Lehrmeinungen zu dogmatisieren und allen Christen vorzuschreiben,⁴⁰ noch dürften die Bekehrten sich einbilden, durch bloße Erleuchtung wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen.⁴¹

Semler charakterisiert Religion und Theologie mit gegensätzlichen Attributen: Während die Religion die beständigen, unveränderlichen christlichen Grundwahrheiten und Lehrsätze enthalte, biete die Theologie eine wechselnde gelehrte Kenntnis von der christlichen Religion. Die Religion sei allgemein, sie betreffe jeden Christen, die Theologie hingegen sei die spezielle Sache der Lehrer des Christentums. Die Religion beziehe sich auf die Heilsordnung, die Theologie auf die Wissenschaft. Die Religion sei eher etwas Innerliches, die Theologie eher etwas Äußeres. Die Religion

³³ Semler, Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit, in: Sigmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Dritter Band, Halle 1760, 131.

³⁴ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131. Semler, Erster Anhang (wie Anm. 31), 39–41.

³⁵ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 132.

³⁶ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 60.

³⁷ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 92 Anm. 207. Vgl. Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

³⁸ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 13.

³⁹ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

⁴⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 90, 92 Anm. 207.

⁴¹ Semler, Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, Halle 1757, 103.

ziele auf die Erfahrung der Erleuchtung durch den Heiligen Geist im Glauben, die Theologie auf die Erkenntnis der Wahrheit durch die Vernunft.⁴²

Diese Unterscheidung von Religion und Theologie bedeutet für Semler keine Entgegensetzung, keine Trennung, sie hat vielmehr den Zweck, beide miteinander in Beziehung zu setzen und klarzumachen, inwiefern die Religion der Theologie bedürfe und inwiefern die Theologie auf die Religion bezogen sei.⁴³ Diesen Zusammenhang beider sieht Semler im protestantischen Prinzip des freien emanzipativen Gebrauchs der Vernunft begründet, der mit dem Glauben nicht in Widerspruch gerät, ihn vielmehr aus der Fremdbestimmung durch die kirchliche Autorität befreit. „Es ist also eine leere Abstraction, daß man Religion und Vernunft von einander trent und gar sich entgegen setzt; man ändert die Bedeutung des Namens Vernunft; denn sonst ist eben derselbe Mensch, dem ich zuschreibe, er stehe im Glauben, oder habe lebendige Erkenntnis der christlichen Lehre, gerade unter stetem neuen und bessern Gebrauche seiner Vernunft zu dieser christlichen Uebung gekommen.“⁴⁴

Obwohl die Religion nicht von der Theologie abhängig sei, bedürfe sie ihrer, um über sich größere Klarheit und Erkenntnis zu gewinnen, die sie vor falscher Selbsteinschätzung bewahren können.⁴⁵ Die Unterscheidung von Religion und Theologie diene beiden zu ihrer freien und geregelten Entfaltung, während die Vermischung beider die Religion durch Reflexion zersetzen und die Theologie durch Gefühl blind machen würde. Die Religion würde die Bibel durch die Macht der Frömmigkeit erdrücken, die Theologie würde sich eine willkürliche Erkenntnis anmaßen. Durch ihre Unterscheidung können sich Religion und Theologie erst fruchtbar aufeinander beziehen und sich durch wechselseitige Begrenzung gegenseitig befördern.

d. Semler unterscheidet sowohl bei der Religion als auch bei der Theologie eine *öffentliche* von einer *privaten* Form.⁴⁶ In dieser Unterscheidung erreicht seine Ausdifferenzierung des religiösen Felds ihre konkreteste Gestalt. Denn sie lässt sich soziologisch und politologisch interpretieren, wenn sich die beiden gegensätzlichen Kategorien auf die gesellschaftlichen und politischen Verwirklichungsformen von Religion und Theologie beziehen. Diese Unterscheidung trägt auch der allmählichen Ausdifferenzierung zwischen Staat und Gesellschaft Rechnung, die auch eine Reaktion auf die Herrschaftsform des Absolutismus war, sie geht aber darin nicht auf.

Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion bzw. Theologie setzt bei Semler erst relativ spät ein, nachdem er die anderen Unterscheidungen

⁴² Semler, Vorrede zu Siegmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Erster Band, Halle 1764, 120f. Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131f. Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 91 Anm. 207. Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 13. 35f. 55. 60. 76. 186f. 192–197. 231.

⁴³ Vgl. Hornig, Semler. Studien (wie Anm. 6), 165. 177.

⁴⁴ Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 210.

⁴⁵ Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 260.

⁴⁶ Vgl. dazu Laube, Unterscheidung (wie Anm. 7). 1–23. Mit Recht weist Laube die Reduzierung der Unterscheidung auf den soziologischen Aspekt zurück. „Semler nutzt die Figur der ‚Privattheologie‘ letztlich nicht deskriptiv, sondern reflexiv. Sie dient ihm zur Beobachtung und Markierung dessen, was sich dem theologischen Zugriff bleibend entzieht“ (11). Laube kann allerdings nur eine faktische Trennung zwischen beiden Formen erkennen (15).

getroffen und ausgearbeitet hatte. Sie deutet sich zu Beginn der 1770er Jahre an in seinen Untersuchungen zur Entstehung des biblischen Kanons, wo er beobachtet, dass sich aus der Vielzahl der frühchristlichen Parteien eine Partei als Mehrheit herausgebildet habe, die sich durch ihren Kanon und ihren daraus abgeleiteten öffentlichen Lehrbegriff von den anderen Parteien abgegrenzt habe. Die „größere Vereinigung <der christlichen Lehrer oder Bischöfe> in dem *öffentlichen äußerlichen Lehrgrunde*“ habe erst ab dem 4. Jahrhundert stattgefunden, als die Voraussetzung der öffentlichen Anerkennung der christlichen Religion im römischen Staat gegeben war.⁴⁷ Dies sei der Ursprung der öffentlichen Religion im Christentum gewesen. Sie habe es erforderlich gemacht, dass öffentliche Lehrer ungeachtet ihrer eigenen privaten Einsichten die öffentliche Lehrordnung vertreten mussten durch Auslegung und Predigt der kanonischen Schriften. Diese Entwicklung sei auf Kosten der religiösen Entfaltung des einzelnen gegangen, sei aber das Mittel gewesen, Streitigkeiten über die Bücher der Bibel vorzubauen. Dennoch sei dadurch ein Teil der lebendigen Vielfalt des Christentums verlorengegangen. „Dieser Unterschied des öffentlichen gemeinschaftlichen Gebrauchs und der eigenen häuslichen Beschäftigung der fähigern Christen ist zu bald vergessen und gar vernachlässigt worden.“⁴⁸ Aber die Kanonisierung der Bibel in öffentlicher Geltung und zu öffentlichem Gebrauch habe „*die besondre Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft*“, nicht aufheben können, da er frei geblieben sei.⁴⁹ Denn der öffentliche Zweck der Kanonisierung, die Herstellung einer äußerlichen Einheit, sei zu unterscheiden vom privaten Zweck des Gebrauchs der Heiligen Schrift. Semler stellt aber die kritische Frage, „ob eine solche *äußerliche allgemeine* Kircheneinigkeit <in festgesetzten Büchern, Gesängen, Gebeten, Gebräuchen> zu der ächten Beförderung der christlichen *innern* Religion, so den Wachstum in Vollkommenheiten des Verstandes so gut als des Willens mit sich bringt, nötig oder dienlich gewesen; und ob nicht vielmehr der wahre Vorzug und richtige Grund der Allgemeinheit der christlichen Religion durch solche damalige Kirchengesetze nach und nach auf Zeit und Ort eingeschränkt, geschwächt und aufgehoben worden“.⁵⁰ Einige alte gelehrte Bischöfe hätten schon damals erkannt, dass diese kirchlichen Verordnungen um äußerlicher Zwecke willen eingeführt worden seien, dass aber die eigene Religiosität eines einzelnen Christen nicht unbedingt daran gebunden sein müsse. Diese Haltung sei aber von der strengen Festlegung der einzelnen Christen auf die öffentlich anerkannten Schriften auch für ihren privaten Gebrauch verdrängt worden.

In dieser Abhandlung hat Semler schon in nuce die Unterscheidungen angewandt, die er später mit den Termini der öffentlichen und privaten Religion bzw. Theologie ausgedrückt hat. Die öffentliche Religion diene der äußeren Einheit der Kirche und werde darin von der öffentlichen Theologie unterstützt. Die private Religion diene der inneren Erkenntnis der heilsamen göttlichen Wahrheit und der moralischen

⁴⁷ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 23 (1771/76).

⁴⁸ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 23 (1776).

⁴⁹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 24.

⁵⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 25 (1771/76).

Besserung der Menschen und bilde bei selbständig nachdenkenden Christen eine private Theologie aus, die der privaten Religion zu einer historisch abgesicherten Grundlage ver helfe. Semler legt größten Wert darauf, dass die durchaus notwendige äußere Einheit nicht das innere Leben des Christen erstickte, das frei bleiben müsse von äußerem Zwang. Deshalb dürfe nicht das öffentliche Anliegen gegen das private ausgespielt werden und beide müssten voneinander unterschieden, dürften aber nicht getrennt werden.

Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion, so Semler, sei notwendig, um dem Unterschied zwischen der geschichtlich veränderlichen äußeren Einheit und Gleichheit der Christen und ihrer inneren Ungleichheit und Verschiedenheit in der geschichtlichen Aufnahme des Unveränderlichen gerecht zu werden. So wie die bürgerlichen Gesetze und öffentlichen Ordnungen nicht die innere Ungleichheit und Verschiedenheit der Menschen aufheben sollen und wollen und nicht in das innere Privatleben der Menschen eindringen dürfen,⁵¹ so könne auch die öffentliche Religionsordnung die Privatreligion der Christen nicht auslöschen ohne eine „rohe Tiranney und Beherrschung des Gewissens“.⁵² Die Gewissensfreiheit beruhe also auf der Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem auch in der Religion. Über die innere Religion, die allein dem Gewissen folge, könne der Staat nicht bestimmen, denn sie gehöre in die unsichtbare, moralische Welt, nicht in die bürgerliche.⁵³ So wie das Papsttum die Unterscheidung von Religion und Theologie aufgehoben habe, so habe die päpstliche Tyrannei die äußere Religionsform mit der inneren Religion gleichgesetzt, um die Gewissen der Christen beherrschen zu können.⁵⁴

Während Semler den Terminus „Privatreligion“ seit dem Ende der 1770er Jahre sehr häufig benutzte, kommt der Ausdruck „Privattheologie“ schon vor diesem, aber nur einmal 1777 eher beiläufig gebraucht, vor, der Begriff allerdings ist ihm als Entsprechung zu dem der Privatreligion durchaus geläufig. Er spricht dann von „eigener Erkenntnis“⁵⁵, „Privatkenntnis“ oder „Privaterkenntnis“,⁵⁶ „Privaturteil“,⁵⁷ die auf dem freien Gebrauch der Vernunft mündiger, selbständig denkender Christen beruhen.

Semler spricht in seinem „Versuch einer freiern theologischen Lehrart“ 1777 von einer doppelten Vorstellungsart von der Wahrheit für Gebildete und Ungebildete, die sich in Theologie und Religion ausdrücke.⁵⁸ Viele Schriften der Kirchenväter ge-

⁵¹ Semler, Letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion, Königsberg 1792, 13f. 192.

⁵² Semler, Letztes Glaubensbekenntnis (wie Anm. 51), 14.

⁵³ Semler, Letztes Glaubensbekenntnis (wie Anm. 51), 52.

⁵⁴ Semler, Letztes Glaubensbekenntnis (wie Anm. 51), 60f.

⁵⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, Leipzig 1786, 59. 99. Semler, Verteidigung des Königlichen Edikts vom 9. Jul. 1788, Halle 1788, 59. Semler, Letztes Glaubensbekenntnis (wie Anm. 51), 8. 188.

⁵⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), Vorrede. 20. 175. 198. 219. 245. Semler, Verteidigung (wie Anm. 55), 22. Semler, Letztes Glaubensbekenntnis (wie Anm. 51), 162.

⁵⁷ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 204.

⁵⁸ Vgl. dazu auch Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), 90f.

hörten zur „Geschichte denkender Christen“, die nicht die groben Bilder der einfachen Christen gebraucht hätten. „Man könnte dies die Privattheologie nennen, wozu jeder denkende Mensch ein wirkliches Recht hat; sie bezieht sich auf den Gesichtspunkt, der bei allen denkenden Menschen verschieden und ihr eigentümlicher ist.“⁵⁹ Die Privattheologie ist also für Semler die individuelle Aneignung und Interpretation der christlichen Wahrheit durch den einzelnen, für das geordnete verstandesmäßige Denken begabten Menschen und unterscheidet sich von der öffentlichen Theologie dadurch, dass sie die Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der einzelnen Menschen zur Geltung bringt. Sie zielt nicht auf Allgemeinverständlichkeit ab, sondern auf individuelles Verstehen. Insofern korreliert sie mit der Privatreligion, die ebenfalls die individuelle innere Anwendung und Aneignung der christlichen Wahrheit ist im Unterschied zur öffentlichen Religion als ihrer allgemein verbindlichen äußeren Form. Allerdings sei die Theologie nur ein Recht für alle Christen, nicht aber eine Pflicht, da sie von den intellektuellen Fähigkeiten des einzelnen abhängt. Nicht jede Privatreligion müsse auch eine Privattheologie hervorbringen. Auch wenn die Privatreligion jedem Christen zukomme, gelte dies nicht für die Privattheologie. Denn auch hier sei die grundsätzliche Unterscheidung von Religion und Theologie wirksam, die Glaubenserfahrung nicht an Wissenschaftlichkeit binde und umgekehrt nicht die wissenschaftliche Erkenntnis von der Erleuchtung abhängig mache.

In der Geschichte des Christentums sei die Privattheologie durch die Bindung an äußere Autoritäten wie das Papsttum zum Erliegen gekommen. „Diese ehemalige Freiheit denkender Christen und Lehrer, welche unleugbar höchst gegründet und der Religion sehr vorteilhaft war, ist erst nach und nach durch unechte Grundsätze und Absichten aufgehoben worden, so lange man unter Einem kirchlichen Oberhaupte stehen wollte.“⁶⁰ Die öffentliche Theologie habe die Funktion gehabt, die allgemeine kirchliche Ordnung gegen Abweichungen zu schützen und abzugrenzen, sie sei aber in keiner direkten Beziehung zum Grund des christlichen Glaubenslebens gestanden.⁶¹ Gegen diese Tendenz zur Verfestigung und zur Austrocknung des christlichen Lebens sei immer wieder eine Privattheologie aufgetreten, die mit freiem unabhängigen Urteil den „Unterschied zwischen den christlichen Glaubensartikeln und den veränderlichen Kirchenartikeln“ zur Geltung gebracht habe. Das beste Beispiel dafür sei die Reformation, der es gelungen sei, mit Hilfe der Landesherren die freien Privaturteile nicht nur der bisherigen Kirchenlehre entgegenzusetzen, sondern auch neue Kirchen entstehen zu lassen, die nicht mehr vom römischen Bischof abhängig waren.⁶² Insofern betrachtet Semler die Privattheologie als die treibende innovative und emanzipatorische Kraft in der Kirchengeschichte, die verfestigte Machtstrukturen aufbrechen helfe. In der Reformation sei klar geworden, „daß die äußerliche Verschiedenheit der Kirchen der Einigkeit der christlichen Kirche, die auf Einem Grunde beruhte, nicht entgegen war“.⁶³ Die Protestanten hätten sich durch

⁵⁹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 181.

⁶⁰ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 181 f.

⁶¹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 202.

⁶² Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 204.

⁶³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 204.

„ein freies vernünftiges Denken und Prüfen“ von der biblisch nicht begründeten Theologie und der äußeren Autorität der römischen Kirche losgesagt, ohne dass dieser Vernunftgebrauch in Widerspruch zum christlichen Glauben geraten wäre.⁶⁴ Ohne das freie Nachdenken über die christliche Wahrheit, das Wort Gottes, also ohne Privattheologie, wäre die Reformation nicht möglich gewesen.

Semler kritisiert die Verpflichtung der Christen auf eine traditionelle, öffentlich eingeführte „gemeinschaftliche Religionssprache“ und „gemeinschaftliche Kirchensprache“, die der vergeblichen Hoffnung nachgehe, dadurch die „christliche innere Wohlfahrt“ zu gewährleisten. Dieses Unterfangen müsse scheitern, weil es den eigenen Gebrauch der christlichen Freiheit hindere und die Entstehung von je individuellen, lebendigen „Privatsprachen“ in der jeweiligen Privatreligion jedes Christen verhindere. Alle denkenden Christen müssten frei beurteilen dürfen, ob die gemeinschaftliche überkommene Kirchensprache ihrer Privatreligion entspreche oder nicht. „Ist also die moralische Religion, die Privatreligion, dem Gewissen des Christen immerfort unterworfen, so muß der Christ auch eine Privatsprache dazu für sich, vor Gott, so frei haben, als gern er der gesellschaftlichen Religionsordnung ihres großen öffentlichen Zwecks willen ohne allen eigenen Schaden einwilliget.“⁶⁵ Den Grund für den Mangel und das Versagen der alten Kirchensprache sieht Semler darin, dass sie kraftlos geworden sei, sich überlebt habe und das nicht mehr ausdrücken könne, was sie einst konnte. Deshalb würden sich die Menschen zunehmend von ihr abwenden. Umso mehr sei eine Sprache notwendig, die aus der lebendigen Religiosität des freien Einzelnen stamme und wieder zu den Wurzeln im Wort Gottes zurückfinde.

Für Semlers Begriff einer religiösen Privatsprache ist nicht der Gegensatz des Individuellen gegen das Allgemeine entscheidend, so als könne sie nicht sozial sein und in einer Gemeinschaft gesprochen werden, aber auch nicht der Unterschied zwischen dem Sprechen über äußere Weltzustände und dem Sprechen über die eigenen inneren Zustände, wie es etwa Wittgensteins Begriff meint, sondern der Gegensatz zu einer an eine öffentlich anerkannte Institution, eine Kirche oder Konfession, gebundenen Sprache. Der einzelne müsse in seiner eigenen Sprache seine Erfahrungen mit der christlichen Wahrheit ausdrücken können und dürfe nicht dazu gezwungen werden, dies in einer nicht mehr verständlichen, überkommenen, sinnentleerten Sprache zu tun. Die Vielfalt der einzelnen Bedingungen des Christseins bringe eine Pluralität der Sprachen mit sich, die die gleichbleibenden Grundsätze der christlichen Religion ausdrückten.⁶⁶ Diese Vielfalt sei in der Geschichte des Christentums von Anfang an vorhanden gewesen und eine „innere Gleichheit oder Identität der Begriffe und Lehrsätze“ sei nach dem Willen Gottes unmöglich.⁶⁷ Die „moralische Ungleichheit der Christen“ sei unüberwindlich.⁶⁸

⁶⁴ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 209. Dieser Aspekt der Privattheologie kommt bei Hornig, Semler. Studien (wie Anm. 6), 183 zu kurz.

⁶⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), Vorrede.

⁶⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 21.

⁶⁷ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 116f. Vgl. 159. 174.

⁶⁸ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 118f. Vgl. 213. 216. 241.

Zweck der öffentlichen Religion müsse es sein, das unendliche Wachstum der moralischen Religion zu befördern.⁶⁹

Das gemeinsame Leben in der Gesellschaft aber mache es erforderlich, sich auf eine gemeinsame Sprache zu einigen, auf eine öffentliche Religionssprache. Als Bürger in der Gesellschaft nähmen die Christen daran teil und könnten diese öffentliche Religionsordnung für ihre eigene halten oder ihre Privatreligion davon unterscheiden.⁷⁰ Da die Christen nicht Sklaven der Kirche seien, dürften sie ihre Privatsprache behalten und entwickeln und müssten sich nicht immer durch die Kirche unterweisen lassen.⁷¹ Die Unterdrückung der Privatreligion durch die öffentliche Religion habe der Macht des Klerus gedient.⁷² Umgekehrt dürften es sich einzelne Christen aber auch nicht anmaßen, andere eigenmächtig belehren zu wollen und sich den öffentlichen Kirchenordnungen entgegenzustellen.⁷³ Darin sieht Semler auch die Zielrichtung des Wöllnerschen Religionsedikts vom 9. 7. 1788, nicht in der Beschränkung der Privatreligion als solcher, wohl aber im Schutz der öffentlichen Religion vor willkürlicher Beschädigung unter Missbrauch der Gewissensfreiheit und durch „falsche Aufklärung“.⁷⁴

Semlers Vorbehalte gegen eine allgemeine öffentliche Religionssprache erstreckten sich auch auf die Sprache der Bibel, die für ihn nicht Maßstab des Ausdrucks der christlichen Wahrheit sein könne. Denn auch diese Sprache sei eine historisch entstandene, damit etwas Äußerliches, das nicht mit dem Wort Gottes selbst verwechselt werden dürfe.⁷⁵ Hier bestimmt also Semlers Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Heiliger Schrift die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion. Die geschichtliche Entwicklung des Christentums bringe auch die Notwendigkeit neuer Ausdrucksweisen mit sich, um den in der Bibel vermittelten Gehalt zu bewahren. Gerade das Bewusstsein von der Geschichtlichkeit des Christentums ermögliche eine Distanz zu seinen geschichtlichen Erscheinungsweisen, die seiner Gegenwärtigkeit gerecht zu werden erlaube.

Die Unterscheidung zwischen der öffentlichen und der privaten Religion sei eine Aufgabe und ein Ergebnis der Privattheologie, in der einzelne selbstdenkende Christen in Verantwortung nur vor Gott die christliche Wahrheit erkennen. „So bleibt übrig, daß fähige Christen die historische christliche Religion, welche wirklich von gesellschaftlicher Form und Lehrordnung abhängt, ferner immer mehr von der moralischen Privatreligion zu unterscheiden berechtigt sind, und in dieser Unterscheidung bloß Gott unterworfen bleiben.“⁷⁶ So erweist sich die Privattheologie als das Mittel der Verlebendigung der christlichen Religion in einer Situation der Sinnentleerung ihrer öffentlichen, historisch gewachsenen Erscheinungsweise. Der

⁶⁹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 120. 125f. 175.

⁷⁰ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 26f. 105.

⁷¹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 43.

⁷² Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 102.

⁷³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 53. 83. 160. 201. 245.

⁷⁴ Semler, Verteidigung (wie Anm. 55), 50. 73f. 112. 120.

⁷⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 78f.

⁷⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 247.

einzelne Christ ist auf sich selbst und seine unabhängige Erkenntnisfähigkeit verwiesen, nicht um die christliche Wahrheit zu begründen, aber um ihre Wirksamkeit an sich erfahren und ihr einen neu verständlichen Ausdruck verschaffen zu können.

In seinem nach dem Tod 1792 herausgegebenen „Letzten Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion“ erklärt Semler, die öffentliche Religionsform hänge mit der bürgerlichen Verfassung zusammen, verdränge aber nicht die innere oder private Religion der Christen, die der öffentlichen angehörte.⁷⁷ Die Privatreligion sei aber nicht aus der öffentlichen ableitbar, sie gehe vielmehr auf die eigene Erkenntnis der Christen und ihre Anwendung zurück.⁷⁸ Die Privatreligion bedürfe also der Privattheologie, gehe aber in ihr nicht auf, sondern müsse sie erst durch Anwendung auf die lebendige Erfahrung beziehen. Den einzelnen Christen müsse es freistehen, eine ihrer Erkenntnisfähigkeit entsprechende Auslegung der Hl. Schrift zu finden und den erkannten Sinn individuell praktisch anzuwenden.⁷⁹ Wie die Unterscheidung von Auslegung und Anwendung der Heiligen Schrift zeigt, wie sich Religion und Theologie zueinander verhalten, so bestimmt sie auch das Verhältnis von Privatreligion und Privattheologie.

Die öffentliche Theologie sei notwendig um der äußeren Einheit der Christen in der bürgerlichen Gesellschaft willen, aber sie könne den inneren Grund und Inhalt der christlichen Religion nicht ausschöpfen.⁸⁰ Deshalb müsse in den Christen noch eine „eigene innere Bewegung ihres Verstandes, Urteils und ihrer Neigung gegen Gott und Christum“ entstehen, die ganz frei von äußeren Vorgaben und Einschränkungen bleiben müssten.⁸¹ „So ist der freie eigene Gebrauch des Nachdenkens über den Inhalt und Umfang der christlichen Verehrung Gottes, eine ausgemachte Pflicht für alle fähigern Christen, die sie sich selbst durchaus schuldig sind, und woran sie durch gar keine äusserliche Lehrform gehindert werden können.“⁸² Die öffentliche Theologie müsse also durch eine private ergänzt werden und dürfe diese nicht verdrängen.⁸³ Aber die Privattheologie eines einzelnen dürfe umgekehrt nicht die öffentliche Religionsordnung umwerfen wollen.⁸⁴

Mit der Unterscheidung von Religion und Theologie einerseits und ihrer öffentlichen und privaten Form andererseits hat Semler den Bereich der Religion in ihrem Verhältnis zu Gesellschaft und Staat sowie im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Wissen ausdifferenziert, um ihr die bestmögliche Entfaltung in Ordnung und Freiheit zu sichern. Seinen Unterscheidungen lagen die Kategorienpaare des Äußeren und Inneren, des Allgemeinen und Besonderen, des Öffentlichen und Privaten, der Einheit und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit, des Veränderlichen und Unveränderlichen zugrunde, die eine differenzierte Analyse des komplexen Bereichs der Religion ermöglichen und zugleich die Beziehungen zwischen dem Unterschiedenen sichtbar werden ließen.

⁷⁷ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 4f.

⁷⁸ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 8. 152.

⁷⁹ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 196.

⁸⁰ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 68.

⁸¹ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 76f.

⁸² Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 175.

⁸³ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 105.

⁸⁴ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 153f.

2. Hintergründe für die Unterscheidungen

a. Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion und Theologie hat ihre Vorgeschichte in der politischen Theorie des Rationalismus und der Aufklärung seit Hugo Grotius. Im Anschluss an diesen unterscheidet Thomas Hobbes in seinem „Leviathan“ (1651) zwischen öffentlicher und privater Verehrung Gottes. Die öffentliche werde vom Staat geregelt, der darin frei sei, während die Mitglieder des Staats daran gebunden seien. Die private Gottesverehrung geschehe durch die Privatpersonen, die darin im Verborgenen ganz frei seien, öffentlich aber durch Gesetz und Sitte bedingten Einschränkungen unterliegen. Eine Kirche sei eine Gesellschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen und sich auf Anweisung eines Souveräns versammeln. Es könne deshalb keine allgemeine Kirche geben, der alle Christen gehorchen müssten, denn, so betont Hobbes gegen die Anmaßungen des Papsttums, es gebe auf Erden keine Gewalt, der alle anderen Staaten unterstünden. Die Einheit von bürgerlichem Staat und Kirche bedinge die Vielheit der Kirchen. Der Souverän setze jeweils als oberster Priester andere Priester und Lehrer der Religion ein. Während die von diesen vertretene Lehre öffentlich sei, bleibe der Glaube innerlich und unsichtbar.⁸⁵ Hobbes unterscheidet bei der Frage nach Wahrheit oder Falschheit der Wunderberichte zwischen der privaten Vernunft des einzelnen und der öffentlichen Vernunft des souveränen Leiters der Kirche, der diese Frage zu entscheiden habe. Ein Privatmann habe dennoch die Freiheit, die Wunderberichte zu glauben oder nicht, aber sein öffentliches Bekenntnis müsse dem Urteil der öffentlichen Vernunft entsprechen.⁸⁶

Im Anschluss daran betrachtet Samuel Pufendorf in seinem Traktat „De habitu religionis christianae ad vitam civilem“ (1687) das Verhältnis von Religion und Staat. Die Religion unterliege als innerliche nicht der staatlichen Gewalt. Denn die Religion habe einen höheren Ursprung als der Staat, der seine Grenzen überschreiten würde, wollte er seine Macht auf die Religion ausdehnen.⁸⁷ Allerdings könne er äußere Handlungen der Religion der Strafe unterstellen, wenn sie die öffentliche Ordnung gefährdeten. Innere Handlungen hingegen seien immun.⁸⁸ Das Beispiel alttestamentlicher Könige zeige, dass diese als Obrigkeit keine *potestas circa sacra*, wohl aber eine *circa personas* besessen hätten.⁸⁹ Das Reich Christi sei kein durch weltliche Gewalt regierter Staat, da es das Reich der Wahrheit sei, das keiner weltlichen Herrschaft und keines Zwangs bedürfe.⁹⁰ Wenn unter einem Staat eine unabhängige Gemeinschaft von Menschen verstanden werde, die durch einen obersten Herrscher regiert werde, dann sei deutlich, dass die Kirche kein Staat sein könne. Denn das Wort Kirche habe seinen Ursprung im Begriff der Demokratie, wo es eine Versammlung von Bürgern

⁸⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Amsterdam 1670, T. 1, c. 31.

⁸⁶ Hobbes, *Leviathan* (wie Anm. 85), c. 37.

⁸⁷ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, in: Christian Thomasius, *Vollständige Erläuterung der Kirchenrechtsgelehrtheit*, Band I, Frankfurt-Leipzig 1740, § VI, 45.

⁸⁸ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § VII, 49.

⁸⁹ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § X, 97.

⁹⁰ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XXIX, 214.

bedeute, die hörend und beratend über bürgerliche Angelegenheiten befinden und dazu aus ihren privaten Häusern an einem gemeinsamen Ort zusammenkommen. Seinem Ursprung nach bedeute also das Wort Kirche keinen Staat, sondern einen Zustand der demokratischen Gesellschaft (*affectatio reipublicae democraticae*). Pufendorf unterscheidet zwischen einer staatlichen und einer bürgerlichen Öffentlichkeit und weist die Religion als Kirche der letzteren zu, weil dort schon in der Frühzeit die Ältesten durch Wahl bestimmt wurden, damit keine der staatlichen ähnliche Herrschaft in der Kirche entstünde.⁹¹ Die Kirche sei nicht deckungsgleich mit dem Staat, sie könne ebenso in Form von privaten Einrichtungen oder familiären Versammlungen realisiert sein.⁹² Werde der Fürst oder Staat christlich, dann genieße die vorher als Privatgesellschaft bedrohte oder geduldete Kirche, wenn sie sich gesetzes-treu verhalte, den staatlichen Schutz vor Verfolgung, ihr Gesellschaftsstatus bleibe erhalten.⁹³

Christian Thomasius, der die Schrift seines Lehrers Pufendorf kommentiert, unterscheidet einen inneren und einen äußeren Gottesdienst. Der erste bestehe in der Gotteserkenntnis, die durch bloßes Nachdenken zustande komme, zu Gottesfurcht und Gottvertrauen führe und Gottesdienst im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes sei. Der äußere Gottesdienst liege darin, dieses innere Vertrauen und diese Gottesfurcht durch äußerliche Zeichen anderen zu erkennen zu geben. Die wahre Religion bestehe nicht im äußeren Gottesdienst, sondern allein im inneren, der vorhanden sein könne auch ohne jenen. Der äußere Gottesdienst sei ohne den inneren leer und heuchlerisch, er sei weder durch Vernunft noch durch Offenbarung von Gott geboten, aber die Vernunft lasse erkennen, dass er nicht verwerflich sei. Weder der innere noch der äußere Gottesdienst seien per se Gegenstände königlicher Gewalt, denn die Menschen sollten sie frei ausüben können, es sei denn, sie störten die öffentliche staatliche Ordnung. Die Kirche bedürfe keiner Zwangsgewalt.⁹⁴ Die Religionen könnten auch nicht untereinander Zwang ausüben, denn sie seien alle gleichgestellt.⁹⁵ Die Religion sei kein Gegenstand weltlicher Gesetzgebung, der nur die äußeren Handlungen der Menschen unterliegen.⁹⁶ Dies bedeute, dass der Fürst kein *regale in sacris* in bezug auf den inneren Gottesdienst habe, den äußeren Gottesdienst aber, insofern er eine äußerliche Handlung sei, könne er de jure nach seinem Belieben ordnen.⁹⁷

In seiner „Einleitung zur Sittenlehre“ (1692) sieht Thomasius den inneren Gottesdienst in der Natur des Menschen angelegt, den äußeren jedoch nicht. Der Mensch „weiß endlich der natürlichen Erkenntnis nach von keinem andern Gottesdienst als von dieser aus kindlichem Vertrauen und Ehrfurcht herrührenden Begierde, sein Leben nach Gottes Willen anzustellen, und begreift für sich selbst nicht, ob und mit was für äußerlichen Ceremonien er sonst gegen Gott seinen Dienst bezeugen solle,

⁹¹ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XXX, 218f. Vgl. § XXXIX, 285.

⁹² Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), 220. 223.

⁹³ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XLI, 300f.

⁹⁴ Thomasius, *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 14f.

⁹⁵ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 27.

⁹⁶ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 51.

⁹⁷ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 54.

obschon insgemein die Gelehrten das Gegenteil zu behaupten pflegen und dafür halten, daß der Mensch von Natur getrieben werde, Gott einen äußerlichen Gottesdienst durch äußerliche Ceremonien und äußerliches Beten, Loben und Danken zu erweisen.“⁹⁸ Aus bloßer Vernunft, ohne Offenbarung Gottes, sei die Notwendigkeit eines äußerlichen Gottesdienstes nicht zu erkennen.⁹⁹ Die äußerlichen Handlungen seien nützlich, aber auch trügerisch.

In seiner „Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien“ weist Thomasius die Unterscheidung zwischen innerlichen und äußerlichen Religionssachen zurück, weil sie Streit darüber hervorrufe, was zu den einen und was zu den anderen gehörte. Alles Tun und Lassen der Bürger, das ihrem freien Willen entspringe, sei der Gewalt des Fürsten unterworfen. Dies komme mit der Vernunft besser überein als die Meinung, der Fürst könne wohl in äußerlichen Religionssachen etwas befehlen, nicht aber in innerlichen. Dass der Fürst keine Gewalt in innerlichen Religionsangelegenheiten habe, könne nicht bezweifelt werden, weil diese nicht dem freien Willen der Menschen unterliegen. Aber die Unterscheidung auf Fälle anzuwenden, gebe nur Anlass zu Auseinandersetzungen, die den Frieden störten.¹⁰⁰

Christian Wolff greift in seiner deutschen Ethik „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ die Unterscheidung zwischen innerlichem und äußerlichem Gottesdienst wieder auf und leitet sie anthropologisch aus der Dualität von Seele und Leib ab. Die Handlungen der Seele würden innerliche, die des Leibes äußerliche genannt.¹⁰¹ Der aus innerlichen Handlungen bestehende Gottesdienst heiße innerlicher, der aus äußerlichen Handlungen bestehende äußerlicher Gottesdienst.¹⁰² Da die Gottseligkeit, die Liebe und Furcht Gottes und das Gottvertrauen Gedanken der Seele seien, gehörten diese Pflichten zum innerlichen Gottesdienst.¹⁰³ Wenn aber der Mensch dadurch zu äußeren Handlungen angetrieben werde, entstehe ein äußerlicher Gottesdienst.¹⁰⁴ Dazu gehöre der Unterricht von Gott, der eine Folge der inneren Gotteserkenntnis sei.¹⁰⁵ Dieser Unterricht sei, so Wolff im „Jus naturae“ (1748), Aufgabe öffentlicher, vom Staat bestellter Lehrer, die sowohl in der natürlichen Religion und Theologie als auch in der geoffenbarten Religion ausgebildet seien.¹⁰⁶ Sie müssten dieses Amt in öffentlichen Einrichtungen ausüben und dürften sich nicht auf private Zusammenkünfte beschränken. Dies brächte die staatliche Ordnung in Gefahr. Wolff unterstellt den Pietisten, sie zögen die privaten Zusammenkünfte (*conventicula privata*) dem öffent-

⁹⁸ Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692, Nachdruck Hildesheim 1968, 134.

⁹⁹ Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre (wie Anm. 98), 136.

¹⁰⁰ Thomasius, Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien, in: Ders., Auserlesene Schriften, Halle 1705, Nachdruck Hildesheim 1994, 111f. 154.

¹⁰¹ Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, Halle 1733, Nachdruck 1976, § 756.

¹⁰² Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 757. Vgl. Wolff, *Jus naturae, methodo scientifica pertratatum*, Band I, Frankfurt-Leipzig 1740, §§ 1229–1254.

¹⁰³ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 758.

¹⁰⁴ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 759.

¹⁰⁵ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 761.

¹⁰⁶ Wolff, *Jus naturae*, Band VIII, Frankfurt-Leipzig 1748, § 459f.

lichen Gottesdienst vor, weil sie durch ihre ruhsüchtige Frömmigkeit heiliger als die anderen erscheinen wollten. Dies dürfe in einem geordneten Staatswesen nicht geduldet werden.¹⁰⁷ In seinen „Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts“ (1754) betont Wolff, dem Landesherrn obliege die Sorge für den äußerlichen Gottesdienst und die Bestellung öffentlicher Lehrer, um die Untertanen von Gott und seinem Willen zu unterrichten.¹⁰⁸ Wolff definiert das Öffentliche als das, was die gesamte Gesellschaft betrifft, das Private als das, was nur einzelne Mitglieder oder Teile der Gesellschaft angeht.¹⁰⁹ Er wendet diese Unterscheidung aber nicht auf die Kirche an, weil er die privaten Versammlungen der Pietisten nicht gutheißen konnte.

Das „Große Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste“ von Johann Heinrich Zedler hingegen bringt einen Artikel „Privat-Gottes-Dienst“ und bemerkt, „daß die Kirche überhaupt und in so ferne sie in der Republik ist, in eine Privat- oder öffentliche Versammlung eingeteilt wird“.¹¹⁰ Der ersten gehöre der Fürst nicht an, sie sei nur eine Privatzusammenkunft, die entweder von der Obrigkeit verboten sei oder, wenn geduldet, keinen öffentlichen Gottesdienst halten, sondern nur im Privaten ihre Andacht verrichten dürfe. Auch hier ist eine Kirche als Privatgesellschaft deutlich gegenüber der öffentlichen abgewertet. Darin könnte sich der Einfluss Wolffs zeigen.

Wolffs Schüler Georg Friedrich Meier hält in seiner „Philosophischen Sittenlehre“ (1753) die Religion für „durchaus angenehm und belustigend“.¹¹¹ Auch er teilt sie in innerliche und äußerliche ein. Die innerliche Religion sei eine Handlung der Seele in Erkennen und Begehren.¹¹² Der äußerliche Gottesdienst sei der Inbegriff aller willentlichen Bewegungen des Körpers mit dem Ziel der Ehre Gottes. Er sei Zeichen der innerlichen Religion. Der äußerliche Gottesdienst müsse auf den inneren bezogen bleiben, und der innerliche müsse sich im äußerlichen darstellen.¹¹³

Die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gottesdienst bei Hobbes wurde von der zwischen äußerlichem und innerlichem Gottesdienst bei Thomasius abgelöst, der sie jedoch später relativiert hat, während sie von Wolff anthropologisch und von Meier semiotisch begründet und wieder als grundlegend betrachtet wurde. Wolff lehnte die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gottesdienst ab, weil sie das Konventikelwesen begünstige. Für Semler hingegen ist nicht der Unterschied zwischen Innerlichem und Äußerlichem entscheidend, sondern der zwischen Öffentlichem und Privatem bei der Bestimmung von Religion und Theologie in der Gesellschaft. Darin orientiert er sich eher an Hobbes als an Thomasius und Wolff. Sein Religionsverständnis ist stärker soziologisch geprägt als das vom anthropologischen Leib-Seele-Dualismus bestimmte bei Wolff, geht aber darin nicht auf. So kann er viel besser den gesellschaftlichen Entwicklungen entsprechen, als dies die spekulative Theorie Wolffs vermochte.

¹⁰⁷ Wolff, *Jus naturae* (wie Anm. 106), § 464.

¹⁰⁸ Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, 1754, Nachdruck Hildesheim 1980, § 1024.

¹⁰⁹ Wolff, *Jus naturae*, Band VIII (wie Anm. 106), c. 1, § 23.

¹¹⁰ Johann Heinrich Zedler, *Großes Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Band 29, Leipzig-Halle 1741, 576.

¹¹¹ Georg Friedrich Meier, *Philosophische Sittenlehre*, 1. Teil, Halle 1753, 111.

¹¹² Meier, *Philosophische Sittenlehre* (wie Anm. 111), 122.

¹¹³ Meier, *Philosophische Sittenlehre*, 2. Teil, Halle 1754, 3–10.

b. Immanuel Kant hat in seiner „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, die 1784 erschien, also zwei Jahre vor Semlers Schrift „Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen“, einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft von einem privaten unterschieden und dem ersten volle Freiheit zugebilligt, während dem letzten Beschränkungen auferlegt werden könnten, die in den Grenzen eines Amtes oder einer Verpflichtung begründet liegen. Damit scheint Kant die Begriffe des Öffentlichen und Privaten in umgekehrter Weise auf die geistige Freiheit zu beziehen, als es bei Semler geschieht. Aber auch Kant führt seine Unterscheidung am Beispiel der Religion durch, weil sie das Feld sei, auf dem die Abhängigkeit und Unmündigkeit der Menschen am gefährlichsten sei.¹¹⁴ Kant möchte dem Gelehrten, der die Religion ohne Bindung an eine Kirche allein mit der Vernunft betrachtet, volle Freiheit zugesichert wissen, muss aber dem Kirchendiener, dem kirchlichen Funktionsträger, eine Einschränkung seiner Denkfreiheit zugestehen, insofern er sich verpflichtet hat, bestimmte Grenzen einzuhalten. Die Vernunft ziehe sich deshalb auf einen Privatgebrauch zurück, da sie nicht öffentlich zur Geltung gebracht werden darf, sie werde zur Privatsache. Freie öffentliche Wirksamkeit müsse ihr aber in der Wissenschaft zugestanden werden, wo der Gelehrte ganz in eigenem Namen sprechen könne.¹¹⁵

Die unterschiedliche Anwendung der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem bei Kant und Semler scheint nicht in inhaltlichen Differenzen begründet zu liegen, sondern in verschiedenen Perspektiven. Kant betrachtet die Religion und die Kirchen als Philosoph von außen und es erscheint ihm deshalb der Vernunftgebrauch in ihnen als privat im Unterschied zu dem öffentlichen außerhalb von ihnen in der Wissenschaft. Semler hingegen hat als Theologe die öffentliche Theologie an den Universitäten und Schulen, die kirchlich-konfessionell gebunden ist, im Blick, die er von der Privattheologie einzelner Christen abheben möchte, der Theologie einzelner intellektuell befähigter Christen, die in eigener Verantwortung ohne Bindung an ein öffentliches Amt ihre Vernunft auf die Religion anwenden und zu einem eigenen Urteil über sie kommen können, um dadurch die öffentliche Theologie zu befruchten und zu beleben.

c. Eine theologische und empirische Hauptquelle für die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion und Theologie bei Semler stellt der Pietismus dar. Philipp Jakob Spener hatte in seinen „Pia desideria“ (1675) unter Berufung auf das geistliche allgemeine Priestertum der Christen eine Reform der Kirche durch Stärkung der privaten Frömmigkeit angeregt, die sich in privaten Zusammenkünften in freier Verantwortung der Christen artikulieren solle. Spener unterscheidet eine mit natürlichen Kräften der Vernunft arbeitende wissenschaftliche Theologie von der geistlichen Theologie, die der Verkündigung dient, und bezieht wie Semler die Regel Luthers, Meditation, Anfechtung und Gebet machten den Theologen aus, nur auf die

¹¹⁴ A 493.

¹¹⁵ A 487.

letztere.¹¹⁶ Spener anerkennt den Unterschied zwischen Glauben und Theologie, aber er betont den Zusammenhang zwischen beiden.¹¹⁷ Die Laien könnten wie die Fachtheologen theologische Erkenntnis gewinnen und der Erleuchtung teilhaftig werden.¹¹⁸ Semler konnte ihm so weit folgen, er weigerte sich jedoch, die Erleuchtung zur Voraussetzung der wissenschaftlichen Theologie zu machen.

Gottfried Arnold unterscheidet das in äußerlichen Ordnungen etablierte Kirchenwesen vom innerlichen, geistlichen Christentum, für das er Gewissensfreiheit gegenüber staatlichem Zwang zu bestimmten Gottesdienstformen und Kirchenordnungen beansprucht. Diese Gewissensfreiheit bedeute nicht, sich dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu entziehen, wohl aber von ihr „die wolthat der Christlichen Toleranz und freyheit in gewissens-sachen“ zu fordern.¹¹⁹ Arnold beruft sich sogar auf den Begriff der natürlichen Religion, der der Religionstheorie der Aufklärung zugrundeliegt, um die Indifferenz des äußerlichen Gottesdienstes gegenüber dem innerlichen zu begründen. Der allein wahre Gottesdienst sei innerlich, geistlich und frei, an keine äußeren Bedingungen gebunden.¹²⁰ Dennoch seien äußere Ordnungen notwendig wegen der Schwäche der menschlichen Natur.¹²¹ Aber die innere Freiheit des Christen binde ihn nicht an das Äußere.¹²²

d. Semler berief sich für seine Unterscheidungen wiederholt auf Luther. Johann Lorenz von Mosheim habe in seiner Einführung in die Theologie von 1756 gezeigt, dass der von der altprotestantischen Orthodoxie als Regel für das Theologiestudium aufgefasste Satz Luthers ‚oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum‘ von diesem selbst nicht als Methodenanleitung verstanden wurde, sondern als Weg zur Erfahrung dessen, worum es in der Theologie geht.¹²³ Bei Luther selbst gebe es also den Ansatz zu einer Unterscheidung von Religion und Theologie, wenn er den traditionellen, eigentlich für Mönche bestimmten Spruch umdeutet zu einer Anweisung für alle Christen im Hinblick auf ihr ewiges Heil. Diese Unterscheidung habe sich schon vor Luther im Zusatz ‚mystica‘ zu ‚theologia‘ zur Geltung gebracht, um das Bemühen um Seelenheil, die praktische Anwendung der christlichen Wahrheiten, zu unterscheiden von dem intellektuellen Bestreben der Erkenntnis des Glaubens, der wissenschaftlichen Theologie.¹²⁴ Es sei leicht zu bemerken, dass Luther in seinem Satz „von der Erfahrung und Anwendung der eigentlichen geoffenbarten Hauptwahrheiten“ rede und dass er mit Theologie das meine, was zur Ordnung des

¹¹⁶ Philipp Jakob Spener, *Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und recht-schaffenen Theologen* (1680), in: *Die Werke Philipp Jakob Speners*. Studienausgabe, hg. von Kurt Aland, Band 1: *Die Grundschriften*, Teil 2, Gießen 2000, 129.

¹¹⁷ Spener, *Die allgemeine Gottesgelehrtheit* (wie Anm. 116), 305.

¹¹⁸ Spener, *Die allgemeine Gottesgelehrtheit* (wie Anm. 116), 301.

¹¹⁹ Gottfried Arnold, *Erklärung vom gemeinen Sektenwesen* (1700), in: Gottfried Arnold in Auswahl, hg. von Erich Seeberg, München 1934, 140.

¹²⁰ Arnold, *Erklärung* (wie Anm. 119), 157.

¹²¹ Arnold, *Erklärung* (wie Anm. 119), 229.

¹²² Arnold, *Erklärung* (wie Anm. 119), 234. 237.

¹²³ Semler, *Erster Anhang* (wie Anm. 19), 10f.; Johann Lorenz Mosheim, *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*, Helmstädt 1763, 20. 23–25.

¹²⁴ Semler, *Erster Anhang* (wie Anm. 19), 26. 31. 33.

Heils gehöre und was für jeden Christen zu erfahren notwendig sei.¹²⁵ „Man siehet unwidersprechlich, daß Lutherus hier von dem Einfluss dessen, was in Gottes Wort enthalten ist, auf unser Verhalten und Betragen, redet; folglich von Warheiten, die eigentlich unmittelbaren Einfluss auf uns haben sollen und müssen, also, die uns Menschen angehen, wenn wir uns in ein Verhältnis gegen Gott setzen wollen, das das richtige ist. Die Rede ist von unserm Vortheil und Nachtheil; darzu brauchen wir die Erleuchtung, und darauf geht sie, nicht auf Warheiten ausser diesem Verhältnis an und für sich.“¹²⁶ Der Gebrauch, die Anwendung der biblischen Wahrheit bedürfe der Erleuchtung, nicht die historische Erkenntnis des Verstandes.¹²⁷ Durch die drei von Luther genannten Mittel werde der Mensch ein rechter Theologe in bezug auf die praktischen Wahrheiten.¹²⁸ Davon müsse der wissenschaftliche Theologe unterschieden werden: „Ein Theologus aber, muß auch noch viel mehr wissen und behaupten, als er selbst erfahren kan, oder nicht alle theologischen Warheiten, sind unmittelbar und zunächst praktisch.“¹²⁹ Auch Semlers Lehrer Sigmund Jacob Baumgarten habe in seiner Dogmatik den Spruch Luthers ausdrücklich auf die heilsame Erkenntnis eines jeden Christen eingeschränkt und diese von der theoretischen Erkenntnis abgehoben.¹³⁰ Luthers Spruch dürfe nicht gegen dessen Absicht zu einer „Enzyklopädie der ganzen Theologie“ gemacht werden, er müsse vielmehr als Anleitung zur Erfahrung des Heils für alle Christen betrachtet werden.¹³¹ Luther habe immer die Theologie als gelehrte historische Kenntnis der Geschichte der christlichen Lehre unterschieden von der praktischen Vorstellung von dieser Lehre, die allen Christen nötig sei.¹³² Der Begriff einer allgemeinen Theologie, den Semler bei Luther erkennt, wird aber durch seine Unterscheidung zwischen Religion und Theologie verdeckt.

Luthers von Semler herausgestellter Begriff einer allgemeinen Theologie, die jedem Menschen zukomme, insofern er in einem Verhältnis zu Gott steht, ist nicht mit Semlers Begriff der Privattheologie gleichzusetzen. Denn dieser setzt die Unterscheidung von Religion und Theologie voraus, während jener auf die Seite der Religion gehört. Die allgemeine Theologie Luthers ist ein Akt der Frömmigkeit, die Privattheologie Semlers ein Akt der theoretischen Erkenntnis. Aber Semler beruft sich für seine Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem in Bezug auf Religion und Theologie ebenfalls auf Luther. Dieser habe mit seiner Unterscheidung des inneren vom äußeren Menschen der inneren Religion und der Freiheit des Gewissens ihr Recht verschafft gegen die Unterdrückung durch äußere Gewalt, sei es des Papstes oder des Staats.¹³³ „Ich hätte es wohl nötig, manche Stellen von dieser Freiheit geübter Christen aus Luthers Schriften oder aus Arndt, Spener und andern praktischen Schriftstellern hier abdrucken zu lassen. [...] Es ist mir auch genug, daß ich teils

¹²⁵ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 39f.

¹²⁶ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 43.

¹²⁷ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 46. 49.

¹²⁸ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 66f.

¹²⁹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 89.

¹³⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 105.

¹³¹ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131.

¹³² Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 35f.

¹³³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, 112. Vgl. Gottfried Hornig, Die Anfänge (wie Anm. 6), 173. Ders., Semler. Studien (wie Anm. 6), 190.

daran erinnere, was Luther selbst vom äußerlichen und innerlichen Menschen geschrieben hat.¹³⁴ Damit bezieht sich Semler auf den Freiheitstraktat Luthers, dem die Unterscheidung zwischen innerem, geistlichem Menschen und äußerem, fleischlichem Menschen zugrundeliegt. Semler ist der Meinung, hierin eine Begründung für seine Unterscheidung von Privatem und Öffentlichem zu haben, insofern dem inneren Menschen die Freiheit des eigenen Urteils zukommt und der äußere Mensch eines äußeren Ausdrucks seines Inneren bedarf. Auch wenn diese Sicht problematisch ist, da Luthers Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen nicht mit der von privatem und öffentlichem Wirken deckungsgleich ist, so kann sich Semler doch mit einem gewissen Recht auf die Freiheitsschrift und noch stärker auf „An den christlichen Adel deutscher Nation“ berufen, die dem Christen durch die Taufe das Priestertum geschenkt sehen, kraft dessen er Macht habe „zuschmecken und urteylen, was do recht odder unrecht ym glaubenn were.“¹³⁵ „Drumb geburt einem yglichen Christen, das er sich des glaubens annehm, zuvorstehen und vorfechten, und alle yrtumb zuvordammen.“¹³⁶

Diese Beobachtungen zu den Hintergründen der Semlerschen Differenzierungen sind noch keine Analysen seiner Quellen und der Traditionen, auf die er sich bezieht. Aber sie zeigen, dass Semlers Begriff einer Privat-Theologie organisch aus seiner auf dem Hintergrund philosophischer, gesellschafts- und staats-theoretischer Unterscheidungen seiner Zeit entwickelten Religionstheorie erwuchs und geeignet war, einen auch außeruniversitären Zugang zur Theologie für denkende Christen zu ermöglichen und zu rechtfertigen. Semler befand sich mit seiner Theoriebildung an der Spitze der Reflexion sozialer wie politischer Strukturen und prägte damit die Theologie der Aufklärung, konnte sich aber praktisch gegen restaurative und repressive Tendenzen in Kirche, Gesellschaft und Staat nicht durchsetzen.

¹³⁴ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), 221.

¹³⁵ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: WA 6, 404–469. 412, 22f.

¹³⁶ Luther, Adel (wie Anm. 135), WA 6, 412, 37f.

KRITISCHE MISZELLE

Das Papstprivileg für Cluny vom März 931

Übersetzung und kirchenhistorische Einordnung

Von Tobias Georges

In der Literatur zu den Anfängen Clunys werden in der Regel zwei Quellen besonders hervorgehoben: an erster Stelle die Gründungsurkunde aus dem September des Jahres 910, das Testament Herzog Wilhelms I. von Aquitanien, in welchem dieser seine Stiftung benennt, begründet und die besondere Charakteristik, die er dem Kloster Cluny zudedacht hat, skizziert; sodann das päpstliche Privileg aus dem März des Jahres 931, die Urkunde, mit der Papst Johannes XI. auf Bitten des cluniazensischen Abtes Odo hin Wilhelms Stiftung bestätigt – und über die Gründungsurkunde hinausgehende, bemerkenswerte Anordnungen trifft.¹ Während der wesentliche Inhalt der ersten Quelle in einer leicht zugänglichen deutschen Übersetzung vorliegt,² existiert von der zweiten keine entsprechende Übertragung – lediglich einzelne Sätze werden immer wieder in übersetzter Form herausgegriffen.³ Für den Seminarbetrieb wie für ein interessiertes breiteres Publikum erscheint es wünschenswert, die Möglichkeit zu schaffen, auch die zweite Quelle in Übersetzung zu lesen – gerade in ihr werden ja Bestimmungen getroffen, die für die weitere Entwicklung Clunys maßgeblich sind, und erst die Zusammenschau beider Quellen erlaubt einen adäquaten Zugang zu den Anfängen Clunys. Eine deutsche Übersetzung des Papstprivilegs soll hier vorgelegt werden. Im Anschluss an die Übersetzung wird auf eine bisher kaum beachtete Akzentverschiebung zwischen den Bestimmungen Wilhelms und Johannes' XI. hinzuweisen sein, die gerade bei der Zusammenschau der beiden Quellen zutage tritt.

¹ Siehe zu diesen zwei Quellen Werner Goetz, *Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122*, Stuttgart 2000, 17–22; Joachim Wollasch, *Cluny – Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich 1996, 19–26, 48–50; Giles Constable, *Cluny in the monastic world of the tenth century*, in: *Il secolo di ferro. Mito e realtà del secolo X* (Spoleto, 19–25 aprile 1990). *Settimane di studi del Centro italiano di studi sull' alto medioevo* 38, Spoleto 1991, 401–404, 415f.

² Diese Übersetzung findet sich in: Adolf Martin Ritter/Bernhard Lohse/Volker Leppin (Hgg.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. 2: *Mittelalter*, Neukirchen-Vluyn 2001, 71f. Ihr liegt die Edition des Testaments in: Joachim Wollasch (Hg.), *Cluny im 10. und 11. Jahrhundert*, Göttingen 1967, 9–12 zugrunde. In den folgenden Überlegungen wird für die Zitate aus der Gründungsurkunde auf die genannte Übersetzung zurückgegriffen.

³ Siehe Wollasch, *Cluny* (wie Anm. 1), 49f.; Ernst Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, Bd. 1, Halle 1892, 70f.

Text und Übersetzung⁴

Johannes episcopus, servus servorum Dei, Odoni venerabili abbati monasterii Cluniacensis aedificati in honore beatorum apostolorum Petri et Pauli, siti in pago Matisconensi, et per te in eodem monasterio tuisque successoribus in perpetuum.

Convenit apostolico moderamini benivola compassione pie poscentium votis succurrere et alacri devotione his prebere adsensum. Ex hoc enim potissimum premium a conditore omnium Deo promerebimur. Igitur quia petistis a nobis, quatenus predictum monasterium in illo statu, quo a Uuilelmo duce per testamentum manere decretum est, nostra apostolica auctoritate in perpetuum constare decerneremus, sanctae Romanae, cui Deo auctore deservimus, aecclesiae subiectum est, inclinati precibus tuis tibi ad regendum concedimus. Itaque sit illud monasterium cum omnibus rebus, vel quas nunc habet vel que deinceps ibi tradite fuerint, liberum a dominatu cuiuscunque regis aut episcopi sive comitis aut cuiuslibet ex propinquis ipsius Uuilelmi. Nullus ibidem contra voluntatem monachorum prelatum eis post tuum dicessum ordinare presumat, sed habeant liberam facultatem, sine cuiuslibet principis consultu quemcunque secundum regulam sancti Benedicti voluerint, sibi ordinare; nisi forte, quod absit, personam suis vitiis consentientem eligere maluerint; hoc quicunque voluerit, cum zelo Dei prohibeat. Cenobium, quod Romanis dicitur et quod mater filii nostri Rodulfi regis condonavit ad predictum Cluniacum, ita ei cum Uaningo villa subiectum sit, sicut illa per testamentum donationis decrevit. Si autem cenobium aliquod ex voluntate illorum, ad quorum dispositionem pertinere videtur, in sua ditione ad meliorandum suscipere consenseritis, nostram licentiam ex hoc habeatis. Decimas vero, que olim ad vestras capellas pertinuerunt et per modernam quasi auctoritatem sive licentiam a quolibet episcopo subtracte sunt, vobis ex integro restituimus. Capellas autem, si aliquae iam facte vel faciende inibi sunt, ita manere concedimus, ut vestris ecclesiis nichil ex decimis minuetur. Hoc vero, quod dilectus filius noster Berno episcopus de predictis capellis vobis concessit, ratum esse decernimus in perpetuum. Preterea quicquid ex vineis vel culturis ad vestram partem pertinet, partem quoque decimarum ad hospitale vestrum pertinere sancimus, similiter et de his rebus, quas percepturi estis. Hoc etiam, quod Leobaldus ad predictum monasterium moriens reddidit et dereliquit, similiter et illud, quod in Agiona vel alicubi rebus, que ad id monasterium pertinere debent, et capellam sancti Martini, que est in villa Maceio, nostra apostolica auctoritate vobis confirmamus et restituimus. [Monetam propriam sicut filius noster Rodulfus rex Francorum concessit, ita habeatis.] Et quia nimis, sicut compertum est, iam poene cuncta monasteria a suo proposito prevaricantur, concedimus ut, si quis monachus ex quolibet monasterio ad vestram conversationem solo dumtaxat meliorande vitae studio transmigrare voluerit, cui videlicet suus abbas regularem sumptum ad depellendam proprietatem habendi ministrare neglexerit, suscipere vobis liceat, quousque monasterii sui conversatio emendetur. Immunitatem vero ita vobis concedimus, sicut locis sanctis ubique reverentia debetur, ut nullus vestra mancipia aut res quaslibet sine vestro consulto distringere aut invadere ullo modo presumat. Sane ad recognoscendum, quod

⁴ Die Übersetzung folgt dem lateinischen Text der Edition der Urkunde in: Harald Zimmermann (Hg.), *Papsturkunden 896–1046*, Bd. 1: 896–996, Wien ²1988, 107f.

predictum cenobium sanctae apostolice sedi ad tuendum atque fovendum pertineat, dentur per quinquennium decem solidi. Si quis autem contra hanc saluberrimam nostram constitutionem resistendo venire temptaverit aut aliquid horum corrumpere conatus fuerit et omnia, que in hoc privilegio sancimus, non observaverit, sciat se sub divini iudicii obtestatione anathematis vinculo aeternaliter, nisi resipuerit, innodatum et a regno Dei alienandum et cum diabolo sine fine cruciandum. Qui vero huius nostre saluberrimae sanctionis custos et observator exstiterit, a Christo Domino benedictionem et a sanctis apostolis, mundi iudicibus, absolutionem hic et in futuro consequi mereatur.

Scriptum per manum Andreae scriniarii in mense Martio, indictione quarta.

Bischof Johannes, Knecht der Knechte Gottes, an Odo, den ehrwürdigen Abt des Klosters Cluny, welches zur Ehre der seligen Apostel Petrus und Paulus erbaut worden ist und im Mâconnais liegt, und durch dich auch an deine Nachfolger in eben diesem Kloster auf ewig.

Es beliebt der apostolischen Führung, in wohlwollendem Mitgefühl den Bitten der rechtmäßig Fordernden entgegen zu kommen und ihnen durch freudiges Geloben Zustimmung zu gewähren; dadurch werden wir nämlich den vorzüglichsten Lohn von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, verdienen. Weil Ihr uns also darum gebeten habt, dass wir kraft unserer apostolischen Autorität bestimmen, dass das vorgenannte Kloster in jenem Status, in welchem es nach der Testamentsbestimmung des Herzog Wilhelm verbleiben sollte, auf ewig Bestand habe, unterliegt das Kloster der Gewalt der heiligen römischen Kirche, der wir auf Gottes Geheiß hin dienen. Wir sind Deiner Bitte geneigt und überlassen es Dir zur Leitung. Und so sei jenes Kloster mit allem Hab und Gut, welches es jetzt hat oder welches in Zukunft dahin übertragen wird, frei von der Herrschaft eines jeden Königs oder Bischofs oder Grafen oder jedes beliebigen Verwandten Wilhelms selbst. Niemand maße sich an, ebenda nach Deinem Tod gegen den Willen der Mönche ihnen einen Vorgesetzten zu weihen: Sie sollen vielmehr die freie Befugnis haben, sich ungeachtet des Votums eines beliebigen Regenten zu weihen, wen auch immer sie in Übereinstimmung mit der Regel des heiligen Benedikt wollen; es sei denn – was ferne sei –, dass sie es vorziehen, eine Person zu wählen, die mit ihren Lastern einverstanden ist: Das verhindere, wer immer es will, mit dem Eifer Gottes. Das Kloster, welches „Romanis“ genannt wird⁵ und welches die Mutter unseres Sohnes, des Königs Rudolph, dem vorgenannten Kloster Cluny zugesprochen hat, unterliege der Gewalt Clunys zusammen mit dem Dorf Vaninum⁶, so wie jene es durch die Schenkungsurkunde bestimmt hat. Wenn Ihr aber einwilligt, irgendein Kloster gemäß dem Willen derer, zu deren Verfügungs-

⁵ Mit dem „Cenobium, quod Romanis dicitur“ wird hier das im Kanton Vaud in der Schweiz gelegene Kloster Romainmôtier benannt. Adelheit von Burgung, die Mutter des Königs Rudolph von Frankreich, hatte es im Jahr 929 dem Kloster Cluny unterstellt. Siehe hierzu Elsanne Gilomen-Schenkel, Romainmôtier, in: LMA 7, 980f.; Wollasch, Cluny (wie Anm. 1), 27f. 50; Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 107f.

⁶ Mit der „Vaningo villa“ ist vermutlich eine nicht näher bekannte Örtlichkeit im Kanton Vaud in der Schweiz, in näherer Umgebung des Klosters Romainmôtier (Cenobium, quod Romanis dicitur) bezeichnet. Die Lokalisierung der Ortsbezeichnungen „cum Uaningo villa“, „in Agiona“ und „in villa Maceio“ verdanke ich Frau Dr. Maria Hillebrandt, die an der Universität Münster an einem Index

gewalt es offenbar gehört, in entsprechender Machtausübung zur Besserung anzunehmen, dann sollt ihr unsere Erlaubnis dazu von jetzt an haben. Die Zehnten aber, welche Euren Kapellen einst gehörten und Euch durch einen gleichsam neuen Beschluss oder Willkür von welchem Bischof auch immer entzogen worden sind, geben wir euch in ihrem alten Bestand zurück. Wenn aber irgendwelche anderen Kapellen schon gebaut sind oder in unmittelbarer Zukunft gebaut werden sollen, räumen wir ein, dass diese in der Weise bestehen bleiben sollen, dass euren Kirchen nichts von den Zehnten genommen wird. Wir bestimmen, dass aber das, was unser geliebter Sohn, Bischof Berno, Euch von den vorgenannten Kapellen überlassen hat, auf ewig Bestand habe. Außerdem setzen wir fest, dass alles, was aus den Weinbergen und Anbauflächen eurer Lebensgemeinschaft gehört, und ebenso ein Teil der Zehnten Eurem Hospital zukommt: Das Gleiche gilt von den Dingen, die ihr empfangen werdet. Es gilt auch im Blick auf das, was Leobald, als er starb, dem vorgenannten Kloster gewährt und zurückgelassen hat. Ebenso bestätigen wir Euch und erklären wir erneut zu Eurem Besitz kraft unserer apostolischen Vollmacht auch jenes, was in Agiona⁷ oder sonst irgendwo in Besitzungen zu finden ist, die diesem Kloster gehören sollen, und ferner die Kapelle des heiligen Martin, die sich im Dorf Maceium⁸ befindet. [Auch die eigene Münzprägestätte sollt Ihr so, wie es euch unser Sohn Rudolph, der König der Franken zugestanden hat, haben.]⁹ Und weil, wie gewiss ist, schon fast alle Klöster von ihrem Lebensvorsatz nur allzu sehr abgehen, gestatten wir: Wenn irgendein Mönch aus einem beliebigen Kloster zu Eurem Lebenswandel übertreten möchte – natürlich allein aus dem Streben, sein Leben zu bessern –, und sein Abt es offensichtlich versäumt, ihm den von der Regel vorgesehenen Unterhalt, welcher der Vermeidung persönlichen Eigentums dient, zu leisten, sollt Ihr diesen Mönch aufnehmen dürfen – so lange, bis der Lebenswandel in seinem Kloster sich gebessert hat. Die Freiheit von fremden Ansprüchen aber gewähren wir euch so, wie sie heiligen Stätten überall aus Ehrerbietung geschuldet wird, dass niemand sich anmaße, Eure Besitztümer oder jegliche Habe gegen Eure Absicht in irgendeiner Weise in Anspruch zu nehmen oder an sich zu reißen.

Um nur recht daran zu erinnern, dass das vorgenannte Kloster dem heiligen apostolischen Stuhl zu Schutz und Pflege angehört, sollen diesem alle fünf Jahre zehn Solidi gegeben werden. Wenn aber irgendjemand versuchen sollte, gegen diesen unseren überaus klugen Erlass in Widerstand zu treten, oder es wagen sollte, irgend etwas von den Bestimmungen zu verletzen; und wenn er alles, was wir in diesem Privileg festgesetzt haben, nicht befolgen sollte, wisse er, dass er, so wahr das göttliche

sowie einer Identifizierung aller in den Urkunden des Klosters Cluny genannten Ortsnamen (10.–13. Jahrhundert) arbeitet. Sie hat mir ihre Erkenntnisse zu den im Papstprivileg aufgeführten Ortsnamen freundlicherweise zur Verfügung gestellt, wofür ich ihr an dieser Stelle sehr danken möchte.

⁷ „Agiona“ ist wahrscheinlich mit dem heutigen Weiler „Aine“ in Frankreich (commune Azé, département Saône-et-Loire) zu identifizieren. Siehe zur Herkunft dieser Information Anm. 6.

⁸ Der mit den Worten „in villa Maceio“ benannte Ort dürfte der heutigen commune Massy in Frankreich (département Saône-et-Loire) entsprechen. Siehe zur Herkunft dieser Information oben, Anmerkung 6.

⁹ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 108 zufolge handelt es sich bei diesem Satz „um eine Interpolation frühestens aus der Zeit P. Stephans IX. (1057–1058)“.

Gericht auf ihn wartet, mit der Fessel des Kirchenbanns auf ewig – sofern er nicht wieder zu Verstand kommt – gebunden ist, aus dem Reich Gottes zu verstoßen und zugleich ohne Ende mit dem Teufel zu peinigen ist. Wer sich aber als Wächter und Bewahrer dieser unserer überaus klugen Festsetzung erweist, kann es verdienen, von Christus, dem Herrn, Segen und von den heiligen Aposteln, den Richtern der Welt, jetzt und in Zukunft Freisprechung zu erlangen.

Geschrieben von der Hand des Schreibers Andreas im Monat März, in der vierten Indiktion.

Kirchenhistorische Einordnung

Unter den Garantien und Lizenzen, welche Papst Johannes Abt Odo gewährt, sind zwei Bestimmungen für die weitere Entwicklung des cluniazensischen Klosterwesens von besonderer Bedeutung: Die Erlaubnis, andere Klöster zur Reform zu übernehmen, sowie die Gewähr, Mönche fremder Klöster aufzunehmen, die beabsichtigten, ihren Lebenswandel zu bessern. Diese beiden Regelungen sind ausgiebig diskutiert worden¹⁰ und sollen hier nicht weiter beleuchtet werden. Worauf hier im Anschluss an die Übersetzung die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, ist ein bisher kaum beachtetes Phänomen, das sich beim Vergleich des Papstprivilegs mit der Gründungsurkunde Clunys herauskristallisiert und das für den päpstlichen Umgang mit der Gründungsurkunde bezeichnend ist: Papst Johannes XI. beansprucht im Privileg seinerseits eine Autorität gegenüber Cluny, wie sie in der Gründungsurkunde jeglicher Macht auf Erden, auch dem Papst, gerade verwehrt wird.

Johannes XI. schließt sich mit seinen Bestimmungen ausdrücklich an die Bitte Odos an, Cluny den von Wilhelm in seinem Testament gewährten Status zu sichern. Dass sein Privileg in der Tat wesentliche Aspekte dieses Testaments bestätigt, wird z. B. ablesbar an der Garantie der freien Abtswahl, die der entsprechenden Zusicherung Wilhelms folgt.¹¹ Im Blick auf die grundlegendere, außergewöhnliche Freiheitsgarantie, die Wilhelm in seinem Testament Cluny zugesagt hatte, treten aber bei näherem Besehen deutliche Akzentverschiebungen zwischen den Bestimmungen Wilhelms und Johannes' XI. zutage: Wilhelm hatte Cluny die Freiheit von weltlichen Bindungen mit den Worten zugesichert, „dass vom heutigen Tage an die dort versammelten Mönche weder unserm Joch oder dem unserer Eltern noch dem Belieben des erhabenen Königs oder der Botmäßigkeit irgendeiner irdischen Gewalt untertan sein sollen (subiciantur).“¹² Und gleich im Anschluss an diese Bestimmung hatte er formuliert: „Und ich bitte flehentlich [...]: Kein irdischer Fürst noch irgendein Graf oder Bischof, auch nicht der Oberpriester des oben genannten römischen

¹⁰ Siehe hierzu Wollasch, Cluny (wie Anm. 1), 49f.; Goez, Kirchenreform (wie Anm. 1), 19–23; Sackur, Die Cluniacenser (wie Anm. 3), 70f.

¹¹ Vgl. hierzu Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 107 und Wollasch, Cluny im 10. und 11. Jahrhundert (wie Anm. 2), 10.

¹² Wollasch, Cluny im 10. und 11. Jahrhundert (wie Anm. 2), 10: „[...] ut ab hac die nec nostro, nec parentum nostrorum, nec fastibus regie magnitudinis, nec cuiuslibet terrenae potestatis iugo, subiciantur idem monachi ibi congregati [...]“.

Sitzes taste den Besitz jener Gottesknechte an, teile sie auf, mindere sie, tausche sie aus oder gebe sie irgend jemandem zu Lehen.“¹³

Es erscheint kaum zweifelhaft, dass die Befreiung von jeglicher Unterjochung, die im ersten Satz genannt ist, sich auch auf die Gewalten erstreckt, denen im zweiten Satz gegenüber Cluny eine Grenze gezogen wird – einschließlich der päpstlichen Gewalt. Wilhelm sieht also ein „subicere“, eine Untertänigkeit Clunys auch gegenüber dem Papst gerade nicht vor. Johannes XI. hingegen schickt sich offensichtlich gleich zu Beginn seines Schreibens an, eben eine solche Untergebenheit Clunys unter die päpstliche Gewalt unter Verwendung des Verbs „subicere“ zu konstatieren, indem er sagt: „Weil ihr uns also darum gebeten habt, dass wir kraft unserer apostolischen Autorität bestimmen, dass das vorgenannte Kloster in jenem Status, in welchem es nach der Testamentsbestimmung des Herzog Wilhelm verbleiben sollte, auf ewig Bestand habe, unterliegt (subiectum est) das Kloster der Gewalt der heiligen römischen Kirche, der wir auf Gottes Geheiß hin dienen.“¹⁴

Aus der Bitte Odos an den Papst, Cluny das Testament Wilhelms zu bestätigen, leitet Johannes XI. zuallererst ein Untergebenheitsverhältnis des Klosters Cluny unter die römische Kirche ab, deren Lenkung ihm anvertraut ist.

Dass der Papst hier entgegen dem Willen Wilhelms die Akzente zu seinen Gunsten verschiebt, bestätigt der weitere Vergleich des Testaments mit dem Privileg. Aufschlussreich ist es, die jeweiligen Listen der Gewalten, auf die sich die Freiheit Clunys erstrecken soll, einander entgegenzuhalten: Nach der Gründungsurkunde sind es, wie der schon zitierten Passage zu entnehmen ist, das „Joch“ Wilhelms sowie seiner Eltern, das „Belieben des erhabenen Königs“ oder die „Botmäßigkeit irgendeiner irdischen Gewalt“, zudem irdische Fürsten, Grafen oder Bischöfe und schließlich selbst der „Oberpriester [...] des römischen Sitzes“. Johannes XI. nennt in seinem Privileg die „Herrschaft eines jeden Königs oder Bischofs oder Grafen oder jedes beliebigen Verwandten Wilhelms selbst“¹⁵. Die beiden Listen entsprechen einander weitgehend, mit einer bemerkenswerten Ausnahme: Johannes XI. erwähnt den Papst mit keinem Wort. Dass Cluny nach dem Willen Wilhelms auch nicht dem Joch des Papstes unterstehen soll, lässt Johannes XI. – doch wohl bewusst – unerwähnt.

Johannes XI. interpretiert die Verhältnisbestimmung zwischen Cluny und dem Papst, wie sie Wilhelm vorgesehen hatte, offenbar in sehr eigener Weise: Wilhelm nennt im Zusammenhang der Übereignung Clunys allein die „heiligen Apostel Petrus und Paulus“ als Empfänger¹⁶ – freilich stehen diese Apostel in enger Ver-

¹³ Wollasch, Cluny im 10. und 11. Jahrhundert (wie Anm. 2), 10: „neque aliquis principum secularium, non comes quisquam, nec episcopus quilibet, non pontifex supradicte sedis Romanae [...] deprecor invadat res ipsorum servorum Dei, non distrahat, non minuatur, non procamiet, non beneficiat alicui [...]“

¹⁴ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 107: „Igitur quia petistis a nobis, quatenus predictum monasterium in illo statu quo a Vuilelmo ducer per testamentum manere decretum est, nostra apostolica auctoritate in perpetuum constare decerneremus, sanctae Romanae, cui Deo auctore deservimus, ecclesiae subiectum est [...]“

¹⁵ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 107: „liberum a dominatu cuiuscunque regis aut episcopi sive comitis aut cuiuslibet ex propinquis ipsius Vuilelmi“.

¹⁶ Wollasch, Cluny im 10. und 11. Jahrhundert (wie Anm. 2), 9: „[...] res juris mei sanctis apostolis Petro videlicet et Paulo de propria tradidit dominatione [...]“
„Dono autem haec omnia jam dictis apostolis [...]“

bindung zum apostolischen Stuhl,¹⁷ aber aus dieser Adressierung lässt sich keine direkte Übereignung Clunys an den Papst herleiten. Der Papst selbst kommt bei Wilhelm allein als Beistand und Beschützer Clunys in den Blick: Gemeinsam mit den beiden Aposteln soll er – als greifbarer Garant der apostolischen Macht – die besondere Freiheit Clunys sichern.¹⁸ Von Wilhelms Redeweise, die zwischen Petrus und Paulus einerseits, denen die Übereignung gilt, und dem Papst andererseits vorsichtig differenziert, findet sich in der Urkunde Johannes' XI. keine Spur. Er tritt Odo uneingeschränkt in „unserer apostolischen Vollmacht“ entgegen.¹⁹ Auch wenn er hier keine expliziten Ansprüche gegenüber Cluny erhebt, erlauben die genannten Akzentverschiebungen den Schluss: Johannes XI. leitet aus der donatio Wilhelms an die Apostel Petrus und Paulus in Verbindung mit der Schutzempfehlung an den Papst eine Stellung gegenüber Cluny ab, die über die Wahrnehmung der Fürsorgepflicht, wie Wilhelm sie anvisiert hatte, deutlich hinausgeht. Diesen Schluss bestätigt auch die Weise, in der Johannes XI. Wilhelms Schutzempfehlung aufnimmt: Er spricht davon, „dass das vorgenannte Kloster dem heiligen apostolischen Stuhl zu Schutz und Pflege angehört (pertineat)“.²⁰ Das Verb „pertinere“, von welchem bei Wilhelm keine Rede war, weist deutlich darauf hin, dass der Papst nicht nur seine Schutzaufgabe wahrnimmt, sondern mit ihr auch einen zumindest ideellen Anspruch auf das Kloster Cluny erhebt – wie er schon in der Feststellung zum Ausdruck gekommen war, dass das Kloster der römischen Kirche unterstehe.

Wie prägend diese Verhältnisbestimmung des päpstlichen Stuhls zu Cluny in der Folgezeit wurde, zeigt folgendes Phänomen: Die Formulierung „sanctae Romane [...] aeclesiae subiectum est“ kehrt in den päpstlichen Urkunden für Cluny, die der hier diskutierten folgen, jeweils im Wortlaut wieder.²¹ Wenn die Verbindungslinien zwischen der Entwicklung des Papsttums und der Geschichte Clunys betont werden, wie es häufig gerade im Blick auf das 11. Jahrhundert geschieht,²² sollte die von Johannes XI. vorgenommene Umbestimmung des Verhältnisses nicht außer Acht gelassen werden. Auch wenn der Anspruch dieses Papstes gerade im 10. Jahrhundert noch kaum Anhalt an der Realität hat,²³ so kann die spätere Realisierung dieses Anspruchs doch als einer der wichtigen Mosaiksteine für unser Bild des Aufstiegs des Papsttums im 11. Jahrhundert betrachtet werden.

¹⁷ Siehe hierzu auch Wollasch, Cluny (wie Anm. 1), 26; Constable, Cluny (wie Anm. 1), 404.

¹⁸ Wollasch, Cluny im 10. und 11. Jahrhundert (wie Anm. 2), 10f.: „[...] habeantque tuitionem ipsorum apostolorum atque Romani pontificis defensionem [...]“

„Et obsecro vos, o sancti apostoli et gloriosi principes terrae, Petre et Paule, et te, pontifex pontificum apostolice sedis [...] sitisque tutores ac defensores jam dicti loci Clugniaci [...]“

¹⁹ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 107 und 108: „[...] nostra apostolica auctoritate [...]“

²⁰ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 108: „[...] quod predictum cenobium sanctae apostolicae sedi ad tuendum atque fovendum pertineat [...]“

²¹ Zimmermann, Papsturkunden (wie Anm. 4), 126. 127. 129

²² Siehe z. B. Goez, Kirchenreform (wie Anm. 1).

²³ Siehe zum sogenannten „dunklen Jahrhundert“ des Papsttums Harald Zimmermann, Die Päpste des „dunklen Jahrhunderts“, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11: Das Papsttum I, Stuttgart ²1994, 129–139.

ESSAY

Der Schweizer „Weg ins Gebirg“

Eine theologische Direttissima

Von Dieter Groh

0. Einleitung: Der Ausgangspunkt der theologischen Direttissima

Theologische Direttissima kann man den Weg, der die Schweizer im 16. Jahrhundert „ins Gebirg“ und auf die Gipfel führte, aus folgendem Grund nennen: Ihr Glaube, was das Verhältnis des Menschen zur Natur im Allgemeinen und zu den Bergen im Besonderen betraf, war geprägt von der Schöpfungstheologie der frühen Kirchenväter. Vermittelt wurde sie ihnen von den Reformatoren Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger.

1. Frühe Kirchenväter und „theoretische Naturerfahrung“¹

Vor allem Laktanz (250–325) und die Bischöfe Basilius von Caesarea (330–378) und Ambrosius von Mailand (333–397) sprachen von der herrlichen göttlichen Weltordnung.² Ihre Rede vom „schönen Kosmos“ bezeugt, dass sie die Lehren der griechischen Philosophen studiert hatten. Auf Platon ging das Konzept der *theoria tou kosmou* zurück. Es bedeutet: anschauende Betrachtung des Kosmos. Ziel dieser theoretischen Kontemplation ist bei Platon und in der von ihm gestifteten Tradition Erkenntnis – der Idee, des Wesens der Dinge, des Seins im Ganzen.³ Die genannten Kirchenväter griffen diesen Gedanken auf, indem sie eine christliche Version der

¹ Zum weiteren Kontext vgl. Ruth Groh/Dieter Groh, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: Dies, Weltbild und Naturaneignung; Frankfurt/M. ²1996, 92–149; Ruth Groh, Van Eycks Rolin-Madonna als Antwort auf die Krise des mittelalterlichen Universalismus. Eine naturästhetische Perspektive, in: Christiane Kruse/Friedrich Thürlemann (Hgg.), Porträt – Landschaft – Interieur. Jan van Eycks Rolin-Madonna im ästhetischen Kontext, Tübingen 1999, 115–130; Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch, Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/M. 2003. Zum Begriff der theoretischen und atheoretischen Naturerfahrung: ebd. 160–162.

² Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 141–150; 244–264; 158f., 162–167.

³ Vgl. Groh/Groh, Von den ... Bergen (wie Anm. 1), 97; dies., Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt, in: dies., Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 2. Frankfurt/M. 1996, 83–146, hier 115f.

theoretischen Naturbetrachtung ausbildeten. Das Erkenntnisziel hieß nun: Allmacht, Güte und Weisheit Gottes. Dabei beriefen sie sich auf die Schöpfungstheologie, wie sie vom Alten Testament, den jüdischen Apokalypsen und dem Neuen Testament überliefert worden war.⁴ Ambrosius' ‚Hexaemeron‘, eine Exegese der Genesiserzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen, literarisch ein Höhepunkt der Väterliteratur, ist ein einziger Lobpreis der Schöpfung. Der Bischof von Mailand folgt insbesondere der Spur, die der Apostel Paulus mit der bekannten Stelle Rom 1,20 gelegt hatte: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man das wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt.“

Was wir heute mit Blick auf den Schweizer und andere Wege ins Gebirge *theoretische Naturerfahrung* nennen, geht auf Paulus und die frühen Kirchenväter zurück. Es ist eine Art der Wahrnehmung äußerer Natur, die die sichtbaren Erscheinungen der Dinge transzendiert, um so das unsichtbare Wesen Gottes zu erkennen. Theoretische Kontemplation vollzieht also immer einen Sprung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.⁵

2. Die Rechtfertigung der optimistischen Schöpfungstheologie: Das Nutzenargument

Die mit diesem Konzept verbundene Naturauffassung war – wie man sieht – eine überaus optimistische. Damit hatten die Kirchenväter ein Problem zu bewältigen, ganz im Gegensatz zu den Griechen. Erzählte nicht die Schöpfungsgeschichte davon, dass die Strafe für den Sündenfall außer den Menschen auch die äußere Natur getroffen habe? Und gab es nicht tatsächlich übergenug Naturphänomene, die das bestätigten? Von wilden Tieren, giftigen Pflanzen bis zu Steinwüsten und Bergen? Deshalb benötigten die Kirchenväter, anders als die Griechen, ein *Argument*, um ihre positive Einschätzung der äußeren Natur zu begründen und gegen manche ideologischen Gegner wie Häretiker und Atheisten – die Epikureer galten als solche – zu verteidigen. Hatten doch die Anhänger Epikurs als überzeugte Atomisten erklärt, die Welt sei aus der zufälligen Zusammenballung von Atomen entstanden. Überhaupt seien die unübersehbaren Weltübel der schlagende Beweis dafür, dass hier kein weiser Schöpfergott am Werk gewesen sei.⁶ Dagegen argumentierten die Kirchenväter: „*Nichts ist ohne Nutzen geschaffen!*“, so Basilius.⁷ Bei richtiger Betrachtung offenbare sich die Nützlichkeit alles Geschaffenen, auch der üblen, dem Menschen nicht zuträglichen Dinge. Sie alle hätten einen festen Platz in Gottes Schöpfungsordnung und dienten bestimmten Zwecken zum Wohl des Ganzen. Mit dieser Positivierung des Negativen zeichnete sich der erste christliche Entwurf des Begriffs

⁴ Vgl. Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 24f., 50.

⁵ Vgl. Groh/Groh, Von den ... Bergen (wie Anm. 1), 100, 109, 123, 134–136.

⁶ Vgl. Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 98, 148–150, 203–205, 258f.

⁷ Basilius von Caesarea, Homilies sur l'hexaemeron. Hg. v. Stanislas Giet, Paris 1968, V.4. 294f.

der *oeconomia naturae* ab, der alle Schöpfungsdinge ohne Ausnahme als positiven der göttlichen Heilsökonomie verbuchte.⁸

Dieser Strategie lag die Auffassung zugrunde, die Natur sei gerade in ihrem Kern auch nach dem Fall intakt geblieben, andernfalls hätte ja auch die von Ambrosius oft gebrauchte Formel von der *fructiosor culpa quam innocentia* keinen Sinn im Rahmen einer allgemeinen, Mensch und Natur umfassenden *reformatio in melius*.⁹ Die erste Formel von der Sünde, die den Menschen weiterbringe als die paradiesische Unschuld, wurde aus dem Topos der *felix culpa*, der ‚glücklichen Sünde‘ entwickelt. Die zweite behauptete, von der Ursünde ausgehend, eine Entwicklung zum Besseren. Interpretiere ich die geradezu hymnischen Naturschilderungen des Kirchenvaters, die sich keineswegs nur auf die ästhetische Seite der unbelebten Natur beziehen, richtig, so ist diese zwar vom Sündenfall insofern affiziert, weil es seitdem Giftpflanzen, Giftschlangen sowie wilde und aggressive Tiere gibt, die Erde Disteln und Dornen hervorbringt und nicht „ungepflügt in überreichen fetten Saaten“ prangt.¹⁰ Ambrosius hat aber ebenso wenig wie sein Vorbild Basilius große Mühe, die ‚Nützlichkeit‘ wilder Tiere und giftiger Pflanzen nachzuweisen, denn es komme nur auf den ‚rechten Gebrauch‘ an.¹¹

Nützlichkeit und Schönheit alles Geschaffenen bezeugen die Weisheit der göttlichen Vorsehung und Gottes Menschenliebe. Dieses Deutungsmuster, mit Unterbrechungen tradiert über die mittelalterliche Rede vom *Buch der Natur*,¹² in dem jedes Geschöpf ein mit dem Finger Gottes geschriebener Buchstabe sei, sollte sich in der frühen Neuzeit als Grundlage für die Entstehung der ästhetischen Wahrnehmung wilder Natur, zumal der Berge, bewähren.

3. Das Neugieverbot Augustins gegen jede Form von Naturerfahrung

Den ersten tiefen Bruch in der Tradition dieser positiven, optimistischen Naturauffassung leitete Augustin im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts ein: Er setzte jeder Zuwendung zur äußeren Natur, sei sie nun von wissenschaftlichem Interesse oder von der Lust an sinnlicher Anschauung motiviert, ein Verbot entgegen, das bis zum Beginn der Neuzeit weitreichende Folgen haben sollte: das Neugieverbot.¹³ Er verurteilte das Sehen um des Sehens willen: Die *cupiditas videndi* oder *concupiscentia oculorum*, die Augenlust und das Augenverderbnis, zeugt von einer Liebe zu den Geschöpfen und zur Schöpfung, die nichts anderes ist als Abgötterei, Idolatrie. Theologisch eingebettet war Augustins Neugieverbot in seine negative Anthropologie und seine negative Sicht auf die äußere Natur. Als er die Begierde der Augen verwarf, hatte er einen bestimmten Gegner im Visier, nämlich die epikureische Philosophie, die auch noch zu seiner Zeit Anhänger hatte. Die Epikureer propagier-

⁸ Ebd. 296–289, XI.4. 496. Zur Positivierung des Negativen siehe Groh/Groh, Von den ... Bergen (wie Anm. 1), 94–96.

⁹ Vgl. Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 156–158.

¹⁰ Hexaemeron III, 9, 39, 84f. (wie Anm. 7).

¹¹ Dazu siehe Christian Gnlika, Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel 1984, 72.

¹² Siehe Ruth Groh, Buch der Natur, in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 2, Stuttgart 2005, 478–485.

¹³ Siehe Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 293–299.

ten nämlich eine Ästhetik der Augenlust. Ihr Konzept war das einer *atheoretischen Naturerfahrung*,¹⁴ der es allein auf die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung ankam, ohne wie die *theoretische Naturerfahrung* den Sprung vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zu vollziehen. Die Weltdeutung Epikurs hatte den platonisch-aristotelischen Glauben an die Existenz eines allumfassenden Ganzen und Göttlichen verabschiedet. Sie setzte allein aufs Individuum, auf sein Begehren und seinen Willen, seine Lust an der äußeren Gestalt der Dinge, auch der unregelmäßigen, kontingenten, zufälligen. Augustin kannte viele Texte römischer Autoren, in denen diese areligiöse, atheoretische Wahrnehmung äußerer Natur beschrieben wurde. Diese atheistische Philosophie haben viele Kirchenväter bekämpft und die Polemik gegen sie war unverzichtbares Programm der Bergapologie bis weit ins 18. Jahrhundert hinein.¹⁵

Für die Wirkungsmacht Augustins gibt es viel Zeugnisse. Das prominenteste ist der Bericht Petrarcas von seiner Besteigung des Mont Ventoux. Als er einen Blick vom Gipfel genossen und ‚Irdisches‘ bewundert hatte, stellte er erschrocken fest, dass er gegen das Augustinsche Verbot der *voluptas oculorum* verstoßen hatte. In der Tat geht aus Petrarcas Beschreibung seines Blicks auf die weite Landschaft zu seinen Füßen hervor, dass seine Weise der Landschaftswahrnehmung eine *atheoretische* ist.¹⁶

4. Die Schweizer Reformatoren: Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger

Fixiert auf die Sünden- und Heilstheologie in der Nachfolge Augustins hatte Luther gelehrt, die gesamte Natur sei durch den Sündenfall mit ins Verderben gerissen worden.¹⁷ Dieses negative Bild der Natur und des Menschen stand einem Wandel ästhetischer Naturerfahrung – insbesondere im Erleben der traditionell perhorreszierten Natur des Hochgebirges – entgegen. Allerdings regte sich in der Schweiz schon früh Einspruch gegen eine solche Auffassung. Zwingli und Bullinger nahmen die Schöpfungstheologie der frühen Kirchenväter inklusive des Nutzenarguments wieder auf. Konsequent belebten sie erneut die Denkfigur der Positivierung des Negativen. Das Menschenbild hellte sich, gemessen an demjenigen Luthers, merklich auf durch die Lehre Zwinglis und Bullingers, menschliches Erkenntnisvermögen sei ein Gnadengeschenk des göttlichen Geistes. Befördert wurde dieser Positivismus durch die Rezeption des italienischen Renaissance-Humanismus, der eine positive Anthropologie und einen christlichen Anthropozentrismus entwickelt hatte. In erster Linie sind hier Lorenzo Valla, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola zu

¹⁴ Vgl. ebd. (wie Anm. 1), 160–162.

¹⁵ z. B. ebd. (wie Anm. 1), 98, 148f., 202–205; Groh/Groh, Von den ... Bergen, 114f., 117–119; dies., Zum Wandel der Denkmuster im geologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, in: ZHF 24. 1997, 575–604, hier 588f., 596; Michael Kempe, Wissenschaft, Theologie, Aufklärung, Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die Sintfluttheorie, Epfendorf 2003, 121f., 232–236.

¹⁶ Vgl. Ruth Groh/Dieter Groh, Petrarca und der Mont Ventoux, in: dies., Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 2. Frankfurt/M 1996, 17–82 u. demnächst: dies., Interiorità e Natura. Petrarca e l'esperienza della natura, Verbania 2009.

¹⁷ Siehe Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 578–580.

nennen.¹⁸ Zwingli entwickelte seine Schöpfungstheologie vor allem in der Providentiapredigt von 1529/30 und im Kommentar über die wahre und falsche Religion von 1525.¹⁹ In ihnen erscheint die belebte und unbelebte Natur als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, dessen Macht und Vorsehung sich in der Zweckmäßigkeit all ihrer Erscheinungen zeige. Die Lehrformel des Zürcher Reformators, dass Erkenntnis – auch der Naturdinge – nur denen gegeben ist, die vom göttlichen Geist inspiriert sind, mögen sie nun Christen sein oder Heiden, erleichterte es ihm, auch heidnisch-antike Philosophen wie Cicero und Seneca in seine Schöpfungstheologie zu integrieren. In seiner Predigt betrachtete er sowohl die Lebewesen einschließlich der ‚schönen und lieblichen Gestalt des menschlichen Lybs‘ als auch der Dinge, die ‚kein Empfinden haben‘, von der Erde über das Wasser bis zu den Bergen, deren Loblied er wohl als einer der ersten in der Neuzeit gesungen hat:

„Ja ouch die Ding, die kein Befintnuß habend, die bezügend, dass die Macht, Güte und läbendmachende Kraft Gottes, allweg inen gegenwürtig sye [...]. Was soll ich von'n Bärge sagen? Die doch ein gar grobe unkünende Bürde und Größe sind, so sy die Erden [...] verhaltend und bevestend [...] künden sie mit disem allen die unzerbrochne Macht Gottes und die Bürde und Größe seiner Maiestat nit uß?“²⁰

Zu Psalm 104, dem psalmistischen Gegenstück zu Gen 1, dem Lobpreis Gottes aus den Werken der Schöpfung, meinte Zwingli, David male darin Gottes Vorsehung und Weisheit so ab, „dass du zu sehen glaubst, wie Gott als Schöpfer die Berge wägt mit starker Hand und jeden an seinen Ort setzt, wie er die Täler mitten durchzieht [...]“. ²¹

Der Gott des Zürcher Reformators ist weder der Gott der Physikotheologen noch der der Pantheisten, aber auch nicht der der Deisten, denn Zwingli glaubte nicht nur an eine einmalige Schöpfung der Welt und ihrer Gesetze (*providentia generalis*), sondern auch an ein ständig mögliches Eingreifen Gottes in Natur und Geschichte (*providentia specialis*), denn ohne sie wäre Gott nicht allmächtig. Eine Naturtheologie, wie wir sie später bei Scheuchzer finden werden, scheidet für Zwingli deshalb aus, weil die Betrachtung der Naturdinge als Weg zur Erkenntnis Gottes nur den Erleuchteten und Erwählten offen steht.²²

Sein Nachfolger in Zürich, Heinrich Bullinger, war ebenfalls Vertreter einer Schöpfungs-, aber nicht einer Naturtheologie: Nur wer als Gläubiger in einen Bund mit Gott eintritt und an den gütigen Vater glaubt, dem wird wahre Erkenntnis geschenkt, auch Erkenntnis der Schöpfung und der menschlichen Aufgaben in ihrem Rahmen.²³ Die für seine Schöpfungstheologie grundlegende Auffassung, die die Verdienste des Menschen einerseits minimiert, seine Stellung jedoch andererseits aufs Höchste privilegiert und auszeichnet, soll belegt werden mit einem längeren Zitat aus der Erbauungsschrift ‚Das höchste Gut‘:

¹⁸ Siehe Ders., *Göttliche Weltökonomie. Aspekte der Wissenschaftlichen Revolution – Von der Mitte des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M 2009, Kap. 3.1.

¹⁹ Ders., *Schöpfung* (wie Anm. 1), 680–697.

²⁰ Zit. ebd. (wie Anm. 1), 683–685.

²¹ Zit. ebd. (wie Anm. 1), 689.

²² Vgl. ebd. (wie Anm. 1), 671f.

²³ Dieter Groh, Heinrich Bullingers Bundestheologie, in: ZKG 115. 2004, 45–99, z. B. 55–57, 76f.

„Denn wessen bedurfte der Gott Himmels und Erden? Nun er doch ohne das Reich der Erde der gewaltige, herrliche Gott war, in seiner Herrlichkeit von Ewigkeit her. Also muss er es uns zum Gutem erschaffen haben. Was bedurfte er des Menschen? [...] Dass er Nutzen von ihm hätte oder von ihm verehrt würde? Nun wird doch Gott von keiner Kreatur mehr geschmäht, denn von dem unglückhaften, bösen Tier des Menschen. Oder was an Nutzen sollte dem hohen Gott von dem armen Menschen zukommen, so doch alles das von Gott ist, was der Mensch an Leib und Seele hat? So folgt endlich, dass er uns erschaffen hab aus lauter Gnade, aus inniglicher Güte und Liebe, damit wir in seine Erkenntnis kämen und Erben würden des ewigen Lebens. Was hat er der Berge, Wälder, Weiden, Tier und Brunnen bedurft? Er ist doch die ewige, unwandelbare, unverbrüchliche Kraft [...] also bedarf er der Dinge nicht. Er hat sie auch von Ewigkeit nicht gehabt. Er hat sie erst dann erschaffen, da er den Menschen machen wollte. So folgt, dass alle die Ding allein dem Menschen zum Gut und zu seiner Erhaltung geschaffen sind.“²⁴

Auch an anderer Stelle betont er, dass Gott die Welt nicht zu seinem eigenen Nutzen erschaffen hat, sondern im Gegenteil, dass er zum Nutzen der Menschen Gott sein und wirken möchte: „Denn wir hetten keinen nutz noch freude davon, wann Gott für sich allein reich und gut were, darumb verheisset er dass er unser und unsers samen Gott sein wölle, das ist, er verheisset dass er unser Heil, Leben, Hülfe, Schutz und alles was uns nützlich und nötig ist, sein wölle.“²⁵

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

„Nun die gantze krafft Gottes kann gleichwol nicht außgesprochen werden, aber stückweiß davon zu reden kann man etlichermassen, auß der heiligen Propheten Lehr, betrachtung der schöne und gantzen welt, und erwegung der erschaffenen dingen, abnemen, wie sie ist. Aber wolan lasset uns die menge der wort hindan setzen, unnd gleich mit den Augen die schöne deren dingen, so die Göttliche krafft und weißheit [...] erschaffen hat, anschauen.“²⁶

Bullinger bezweifelte also die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis allein aus der Natur und teilte hier auch die luthersche Vernunftskepsis. Er nahm aber, ähnlich wie sein Zürcher Vorgänger, an, dass derjenige, der durch die Offenbarung zum Glauben gelangt sei, auch den Schöpfergott und seine Providenz erkennen und in der Natur dessen Allmacht und Güte anschauen könne. Nach seinem Trinitäts-Verständnis war das Wort, also Christus, von Anfang an beim Vater und mit ihm Urheber der ganzen Schöpfung, die um der Menschen Willen ins Werk gesetzt worden ist. Deshalb geht die Gottesoffenbarung durch Christus der Offenbarung in den Werken der Schöpfung schon immer voraus und ermöglicht sie erst. Nur Christen können die Natur daher richtig interpretieren, „durch den glauben (nicht durch die Anschauung!, D.G.) verstond wir, wie die gantz welt und alles, dz man in iren sicht [...] durch das Wort Gottes geschaffen ist“.²⁷

²⁴ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 73.

²⁵ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 73f.

²⁶ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 75.

²⁷ Vgl. ebd. (wie Anm. 23), 75f., Zit. 76.

5. Konrad Gesner (1516–1564)

Durch die Zürcher Reformatoren waren im 16. Jahrhundert, nach über 1100 Jahren, zwei Voraussetzungen geschaffen, die Möglichkeit einer theoretischen ästhetischen Naturerfahrung wieder zu eröffnen, die Augustin mit seinem Verdikt der *vana curiositas* und der *concupiscentia oculorum*, der unnützen Neugierde und der Augenlust, negiert hatte. Konrad Gesner, was seine theologischen Überzeugungen betrifft, Schüler Zwinglis und Bullingers, von deren finanzieller und gesellschaftlicher Patronage er abhängig war, wurde trotz widriger Umstände einer der größten Universalgelehrten seiner Zeit.²⁸ Er war der erste, der aus der theologischen Wiedereröffnung des Blicks auf die schöne Natur die Konsequenz zog. 1541 sprach er vom ‚großen Schauspiel des Weltalls‘, aus dessen Wundern der Mensch „etwas Höheres, ja das höchste Wesen selbst begreifen“ könne. Mit ‚ergriffenem Geist‘ bewunderte er das ‚Schauspiel‘ des Gebirges:

„Ich habe mir vorgenommen [...] fortan [...] jährlich mehrere, oder wenigstens einen Berg zu besteigen, wenn die Pflanzen in Blüte sind. Denn welche Lust ist es, und [...] welches Vergnügen für den ergriffenen Geist, die gewaltige Masse der Gebirge wie ein Schauspiel zu bewundern [...]. Ich weiß nicht, wie es zugeht, dass durch diese unbegreiflichen Höhen das Gemüt erschüttert und hingerissen wird zur Betrachtung des erhabenen Baumeisters. Die stumpfen Geistes sind sehen nicht das große Schauspiel des Weltalls [...] (sie) denken nicht daran, dass das menschliche Geschlecht auf der Welt ist, damit es aus ihren Wundern etwas Höheres, ja das höchste Wesen selbst begreife [...]. Die nach Weisheit streben werden fortfahren, mit den Augen des Leibes und der Seele die Erscheinungen dieses irdischen Paradieses zu betrachten, unter welchen nicht die geringsten sind die hohen und steilen Firste der Berge, ihre unersteiglichen Wände.“²⁹

Gesner bestieg mit Freunden 1555 von Luzern aus den Pilatus und hat davon eine eindringliche Schilderung hinterlassen. Die Stadt hatte diese Besteigung nur mit strengen Auflagen genehmigt: Begleitung durch einen einheimischen Führer, der dazu verpflichtet war, die Besteiger von irgendwelchen ‚Unfug‘ zurückzuhalten: der hätte darin bestehen können, Steine in den damals vorhandenen See zu werfen oder laut zu rufen, was den Geist des Pilatus erzürnt hätte: Unwetter und Bergstürze wären die Folge gewesen.³⁰ Höchstwahrscheinlich beeinflusst von der Bergbegeisterung des Zürchers war sein Korrespondent, der Berner Professor Benedikt Marti, der 1557 oder 1558 Niessen sowie Stockhorn bestieg und das ‚lustvolle Schauspiel‘ der Berge und der Aussichten beschrieb: „Hier ist der Schauplatz Gottes, voll von allen Arten

²⁸ Vgl. Hans Fischer, Konrad Gessner und Johann Jakob Scheuchzer, in: Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft Zürich 91. (3–4) 1946, 163–196 unten sowie ders. (Hg.), Aus der Korrespondenz der beiden Zürcher Naturforscher Konrad Gessner (1516–1565) und Johann Jakob Scheuchzer (11672–1733) mit englischen Freunden, in: Atlantis 1946, 370–374. Gesner war Mitglied des Kreises, der sich um die „Schola Tigurina“ gesammelt hatte. Siehe Institut für Schweizer Reformationsgeschichte (Hg.), Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1350, Zürich 1999.

²⁹ Conrad Gessner, *Libellus de lacte et operibus lactariis*, Zürich 1541, Vorwort; deutsche Übersetzung in: Richard Weiss, Die Entdeckung der Alpen. Eine Sammlung schweizerischer und deutscher Alpenliteratur, Frauendeld – Leipzig 1934, 1f.

³⁰ Beschreibung; dtsh. ebd. (wie Anm. 29), 6–12.

Zeugnissen der Urzeit und von Wundern erstaunlicher Weisheit und Schöpferkraft.³¹

Gesner und seine Humanistenfreunde haben eindrucksvolle Berichte ihrer Bergbesteigungen verfasst.³² Damit bahnten sie den Weg für eine Schweizer Tradition, die in dem Zürcher Stadtmedikus, Natur- und Alpenforscher Johann Jakob Scheuchzer ihren Höhepunkt fand.

6. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733)

Er war theologisch von den Schweizer Reformatoren beeinflusst und, was seine Erfahrung der Bergnatur betraf, von Konrad Gesner, den er öfter zitierte.³³ Nur entwickelte er im Unterschied zu seinen Vorgängern eine explizite Naturtheologie, das heißt die Lehre, Gott habe sich in der Natur so offenbart, dass man sein Dasein und sein ganzes Wesen auch unabhängig von der Heiligen Schrift aus der Natur selbst erkennen könne. Ermöglicht wurde diese Entwicklung durch seine positive Anthropologie, die er wohl auch aus dem geologischen Diskurs seiner englischen Kollegen übernommen hatte.³⁴ Der Mensch ist nicht schlichtweg gut, aber er ist trotz des Sündenfalls zur Einsicht in das Gute und daher auch zu moralisch richtigem Handeln sowie zur Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze und nicht zuletzt zur Erkenntnis Gottes fähig. Mit dieser theologischen Position, seinen Forschungen und seiner politischen Tätigkeit wurde Scheuchzer einer der Hauptvertreter der Aufklärung in der Schweiz.³⁵ Er argumentiert im Rahmen des von den Kirchenvätern vorgezeichneten Deutungsmusters der *oeconomia naturae*: Die Berglandschaft ist schön, weil sie nützlich ist. Scheuchzer selbst bezeugt, dass man sich von einer nützlichen Einrichtung Gottes nicht in Furcht und Grausen abwendet, sondern Augen und Sinne öffnet.

Mit ‚größter Lust‘ habe er, so sein Bericht von 1716, die wilden und steilen Felsen, den ewigen Schnee und himmelragende Eisberge inmitten des heißesten Sommers betrachtet:

„mit einem Wort ein Theatrum oder Schauplatz der unendlichen Macht, Weisheit und Güte Gottes. Da zeigt sich sozureden ein kleiner Schatten seiner Unendlichkeit, dessen Größe unsere äußeren und inneren Sinne überall ausfüllet [...]. Da doch das kleinste Tierlein, das kleinste Gräslein einer unendlich größeren Bewunderung ja Erstaunung würdig ist als alle Werke aller Menschen zusammengenommen; was wollen wir dann sagen von den hohen Gebirgen, welche sowohl wegen ihrer Älte als Gestalt und Größe aller Menschen Augen sollten an sich zeuchen und uns gleich als in einem Spiegel der Macht und Ehre Gottes vorstellen?“³⁶

³¹ Benedikt Marti (=Benedictus Aretius), Stock-Horni et Nessi Montium in ditone Bernensium Helvetiorum ... brevis Descriptio, Zürich 1561; dtsh. Max A. Bratschi (Hg.), Bergbesteigungen im 16. Jahrhundert. Niessen und Stockhorn. Zwei Lateintexte von Berner Humanisten, Thun 1992, 36–69.

³² Die Personen und Titel zusammengestellt bei Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), 219f.; auch ebd. 189.

³³ Z. B. Johann Jakob Scheuchzer, *Itineris alpini descriptio physico medica prima*, Zürich 1702, 1.

³⁴ Vgl. Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), Kap. 3.3 u. ö.

³⁵ Ebd. (wie Anm. 15), 150–155.

³⁶ Johann Jakob Scheuchzer, *Natur=Historie des Schweitzerlandes*, Bd. 1. Zürich 1716, 100.

Damit realisierte er ein Programm des doppelten Sehens: Der Anblick des Hochgebirges füllte seine ‚äußeren und inneren Sinne‘. Scheuchzers Berichte von seinen zwölf Alpenreisen, die er zwischen 1694 und 1711 unternahm³⁷ und deren Beschreibungen er zusammen mit naturwissenschaftlichen Betrachtungen verschiedener Art in den ‚Natur=Geschichten Des Schweizerlands‘ 1706–1708 und in der ‚Natur=Historie Des Schweitzerlandes‘ 1716–1718 jeweils in mehreren Bänden veröffentlichte, dienten sowohl Naturforschern als auch den ersten Alpentouristen als ‚Reiseführer‘.³⁸ Doch das Bild des Aufklärers Scheuchzer wäre unvollständig, wüsste man nicht, dass er allen Ernstes ein ‚Bestiarium‘ von Alpendrachen zeichnete, die, oft lustig anzuschauen, in allen möglichen Formen vorgeführt wurden.³⁹ Der Zürcher Wissenschaftler, zugleich Mitglied der ‚Royal Society for the Advancement of Science‘ argumentierte folgendermaßen: Wenn es Drachen in den Alpen wirklich gibt, was man nicht weiß, dann könnten sie nur so aussehen. Er selber war auf seinen zahlreichen Alpenreisen keinem solchen begegnet!

Wie die Beispiele Gesner und Scheuchzer zeigen, hatte der Schweizer Alpendiskurs aufgrund der geographischen Lage und des theologischen Hintergrundes weniger Widerstände zu überwinden als etwa der englische. Scheuchzer wurde jedoch alsbald auch in England rezipiert. Es entstand ein Netzwerk von Beziehungen. Die Brücke der ‚Anglo-Swiss-Connection‘ bildeten die 1708 in England erschienenen ‚Itinera alpina tria‘ Scheuchzers. Als Resonanzboden fungierte die Royal Society, deren Mitglied er seit 1704 war.⁴⁰

³⁷ Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), 189–194. Siehe auch Anhang.

³⁸ Siehe ebd. (wie Anm. 15), 188–194, 218–223.

³⁹ Ebd. (wie Anm. 15), 273f.

⁴⁰ Ebd. (wie Anm. 15), 91f. Sie waren zwischen 1702–1704 zuerst in Zürich erschienen, 1708 in 3 Teilen in London.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Jörg Feuchter
Humboldt-Universität zu Berlin
Sonderforschungsbereich 640
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Dr. Ansgar Frenken
Gögglinger Str. 59
89079 Ulm

Dr. Tobias Georges
Blütenstraße 45
90480 Nürnberg

Prof. Dr. Dieter Groh
Lutherstrasse 55
69120 Heidelberg

Prof. Dr. Reinhold Rieger
Universität Tübingen
Evangelisch-Theologische Fakultät
Institut für Spätmittelalter
und Reformation
Hölderlinstr. 17
72074 Tübingen

Vorausschau auf den Aufsatzteil des Heftes 1/2009

Untersuchungen

Hans Georg Thümmel, Karl der Große, Byzanz und Rom. Eine Positionsbeschreibung am Beispiel des Bilderstreits

Christoph Kösters, NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945

Rolf Noormann, Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Haight, Roger: *Christian Community in History*. Vol. 1, Historical Ecclesiology. New York/London: nContinum, 2004, Pp. 438. ISBN 0-8264-1630-6; Vol. 2, Comparative Ecclesiology, New York/London: nContinum, 2005, Pp. 518, ISBN 0-8264-1631-4.

The book *Jesus the symbol of God* got its author, the American Jesuit Roger Haight, in bad books with the Congregation for Catholic Doctrine. Luckily this has not deterred the author from publishing two volumes on *Christian Community in History: Historical Ecclesiology and Comparative Ecclesiology*. The first volume comprises the history of the church's self understanding from its origins in the Jesus' Movement to the late Middle Ages. The second volume begins with the Reformation and ends with the twentieth century. Here he deals with seven distinct ecclesiologies that have developed since the Reformation.

Haight's theological position reflects the views and questions raised by renowned theologians both catholic (Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Bernhard Lonergan, David Tracy and Joseph Komonchak) and protestant (Paul Tillich, Schubert Ogden, and James Gustafson).

Christian Community in History is an essay in Ecclesiology written in the spirit of Vatican II. It deals with the history of ecclesiology rather than with church history (1:1). The purpose of this work is not merely to sketch the various ecclesiologies that have emerged in the course of history but also to offer systematic and constructive reflections on the dynamic process which brought forth diverse ecclesiologies. The focus is on the structure of the church and its self-understanding. It tries to be faithful to the historical reality of the church in each period. (1: 2)

The four step approach which Haight employs in the first volume is revised in the second. The historical development of this work consists of four logical moments.

The first schematically puts forward the historical situation of the church. It pays

attention to the situation, context, particularity and distinctiveness of the works of important authors.

The second offers an analysis of the key texts of theologians who have played a vital role in the history and development of the church, keeping in mind their context, theological content as well as their ecclesial and social significance.

The third works out a comprehensive statement about the theology and mission of the church while not neglecting the sociological structure as represented by these classic works.

Finally the fourth formulates a set of particular theological and ecclesiological principles, axioms, distinctions, and constants that derive from these classic texts and that are at work in the developments of the church.

In the second volume Haight deals with comparative ecclesiology that is based on the plurality of ecclesiologies that were present during the Protestant Reformation. Comparative Ecclesiology does not undermine the basic trust of historical ecclesiology but makes it more interesting by sharpening its tensions.

The first step describes the historical development of an individual theologian's ecclesiology. In the second step this is followed by analysis. The third step reflects on the key factors at work. And the fourth articulates the principles that have been derived from the investigation.

In volume two Haight revises his four fold approach. In the later chapters he presents the analysis of two or three positions and principles drawn from these positions.

For Haight six approaches characterize an ecclesiology from above:

One, it offers an ahistorical context of the church with regard to its nature, essence and structure.

Two, it sees a specific confessional church as the object or principle for interpreting the universal church and describes the Roman catholic church as the one true church.

Three, it is founded on the authority of the magisterium, councils, other traditional teachings and on scripture.

Four, the origin and development of the church are understood in terms of doctrines.

Five, it is Christocentric because a high Christology is frequently operative.

Six, it adheres to a hierarchical approach to church structures and ministries, power and authority.

Haight identifies six 'historical and cultural forces' that challenge these six approaches. Based on these approaches he develops an ecclesiology from below:

One, it takes into consideration the post-modern context, historical consciousness, global pluralism and the role of the social imaginative construction.

Two, its object is the whole Christian movement.

Three, it is founded on experience and praxis.

Four, origins are understood in historical terms.

Five, it is spirit-centered.

Six, it is functional in its approach to structures and new ministries.

Each chapter in the two volumes is developed according to its corresponding approach. Volume one treats the formation of the church in three chapters: 'Genesis of the Church', 'The Pre-Constantinian Church', 'The Post-Constantinian Church, 300–600', followed by two chapters on the Middle Ages: One featuring the 'Gregorian Reform and the New Medieval Church', and other 'Conciliarism and the late Medieval Church'.

Volume Two following the methodology of Volume One covers the history of Christian community from the sixteenth century, i.e., the time of the Reformation to the present: Martin Luther, John Calvin, and the Church of the England, followed by a chapter devoted to Anabaptist, Baptist and Roman Ecclesiologies. Haight then moves over to nineteenth century views of Friedrich Schleiermacher and Johann Adam Möhler. This is followed by two chapters on twentieth century currents: The first on the ecumenical movement and the World Council of Churches, Vatican II and its aftermath, and liberation theology; the second on the Orthodox views of John Zizioulas, Pentecostal ecclesiology, and Baptism, Eucharist, and Ministry from the World Council of Churches. Developing various ecclesiologies from the time of the Reformation to the present time Roger Haight is of the view that the church has become a multicolored tapestry of ecclesiologies and that it is simply not possible for a single church to carry the full flow of Christian life in a single organizational form. (2:7)

The aim of Haight's work is to present a historical and developing church with multiple ecclesiologies and to develop a set of principles

and axioms culled from the history of ecclesiology. Haight's magisterial work does not intend to provide a sweeping view of the church as a developmental and pluralistic movement' (1:7). The larger intent of this work is to show the richness, vitality and creativity of the whole church as it moves through history, adjusting to new times, places and cultures (2: vii). He says that very few people study the history of the church with a critical eye and are aware of its twists and turns. He draws attention to the logic of change that is operative there. Since change is inevitable, the church in history can never settle down completely and fully. Hence there can be 'no established' church apart from the eschaton (1:7).

Haight intends to discover the continuity amid the sharp changes history produces across time. While discovering the continuity of the Christian community in history the theologian should take into account the social, historical and theological context that is at work in history in order to develop a constructive ecclesiology. Discovering unity in diversity will help the theologian to deal with pluralism more constructively than we have done so far.

The two volumes of Christian Community in History make interesting and insightful reading both for Christians in general and for Catholics in particular. The work understands ecumenism in a specific sense. It *presupposes* Christian unity but a Christian unity made more apparent by the pluralism of religions in the midst of which we all exist. Haight's contribution will be especially helpful to students of theology to get an overview of the church in history. It does not concentrate on presenting historical facts or the ecclesiology of a particular church; rather it provides a significantly and imaginatively different framework for understanding the church and the development of the whole Christian movement. Ecclesiology from below begins with the genesis of the church, analyzes the sociological dynamics and offers an integrative theological understanding of the church.

As a summary the reviewers take with them two memorable sentences of Roger Haight: "Just as Christology is the theology of Jesus of Nazareth, so too ecclesiology is the theology of the Christian community in history." And, "Just as Christology demands a restoration of Jesus of Nazareth to the imagination as he in whom God was incarnate, so too ecclesiology demands a consideration of the concrete, social, and historical community and institution of the church as that in which God acts in grace." (1. ix)

Tübingen Cinthia Pinto – Bernd Jochen Hilberath

Gause, Ute: Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive. Mohr Siebeck. Tübingen 2006 (UTB 2806) 309 S. ISBN 3-8252-2806-1.

Die Genderforschung ist ein vergleichsweise junges Forschungsfeld, das sich in der Kirchen- und Konfessionsgeschichte gerade zu etablieren beginnt. Umso bemerkenswerter ist, dass die Siegerin Kirchenhistorikerin Ute Gause zu diesem frühen Zeitpunkt eine Einführung zum Thema vorgelegt hat – wohl auch inspiriert durch die zahlreichen einführenden Darstellungen, die in den vergangenen Jahren zur Genderforschung in der allgemeinen Geschichte erschienen sind (darunter: Claudia Opitz, *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*, Tübingen 2005).

Dabei weist Gauses Band darauf hin, dass das Verhältnis von Kirchengeschichte und Genderforschung nicht spannungsfrei ist. Denn die Kirchengeschichtsschreibung widmete Frauen kaum Aufmerksamkeit, da sie weit bis in das 20. Jahrhundert hinein von geistlichen Ämtern weitgehend ausgeschlossen blieben. Erkennbar ist dies exemplarisch an den wenigen Erträgen in der kirchenhistorischen Zeitschriftenlandschaft. Am ehesten werden Frauen noch in der Reformationszeit- bzw. Pietismusforschung in den Blick genommen. Doch sind hier wenige Frauen gleichsam kanonisiert worden, darunter Eleonore Petersen oder Eva von Buttlar – ein deutliches Zeichen dafür, dass auch die kirchenhistorische Forschung der Versuchung des „great woman approach“ kaum zu widerstehen vermochte.

Jedoch hat nicht allein die kirchenhistorische Forschung es bislang versäumt, die Geschlechterbeziehungen in Theologie und Kirche einer systematischen Analyse zu unterziehen. Auch die im Kontext der feministischen Theologie betriebene historisch-theologische Frauenforschung hat auf dem kirchenhistorischen Feld ihr Innovationspotenzial nur bedingt entfaltet. In umfangreichen Dokumentationsprojekten wie zur Geschichte der evangelischen Theologinnen in Deutschland legte sie zwar wichtige Grundlagenforschung innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte vor. An übergreifenden Fragestellungen, die beispielsweise den Anschluss an die Genderforschung in den Geschichtswissenschaften ermöglichen könnten, mangelt es jedoch. Überdies engt der befreiungstheologische Zugang zur Frauengeschichte die Perspektive des Forschungsfeldes vielfach ein. Das gilt nicht nur für das Diktum, Genderforschung könne nur von Frauen betrieben werden. Bezeichnend ist, dass die befreiungs-

theologisch motivierte historische Frauenforschung – nicht anders als die klassische Kirchengeschichtsschreibung – die Laiinnen in der evangelischen Kirche vielfach aus dem Blick verloren hat. So wurden etwa die mitgliederstarken evangelischen Frauenverbände von vornherein der Betrachtung entzogen, da sie zumeist als antimodern oder antiemanzipativ gelten.

Um das Feld der Genderforschung für die Kirchengeschichte fruchtbar zu machen, plädiert Gause dafür, neue Wege einzuschlagen. Damit ist eine grundlegende Erweiterung des kirchenhistorischen Methodenkanons verbunden. Insbesondere entgegen Gerhard Ebelings Definition der Kirchengeschichte als „Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift“ fordert Gause eine stärkere Orientierung an geschlechtersensiblen geschichtswissenschaftlichen Methoden, darunter besonders dem Habitus-Modells Pierre Bourdieus, der Körpergeschichte, der Männergeschichte, der Alltagsgeschichte und der Oral History.

Wie das Ergebnis einer Verbindung aus Kirchengeschichte und Genderforschung aussehen kann, demonstriert die Autorin ausführlich durch Fallbeispiele, die sie in Teilen ihrer eigenen Forschungspraxis entlehnt. So wendet sich Gause zunächst der Reformationszeit zu und fragt, ob diese Epochenlinie auch für Frauen Gültigkeit beanspruchen könne. Um dies auszuloten, untersucht sie exemplarisch die Seelsorge an Schwangeren und Gebärenden vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis zum Zeitalter der Konfessionalisierung und dokumentiert die Diskussionen über die christlichen und magischen Praktiken zur Begleitung gebärender Frauen. Da die Reformatoren etwa die „gnädige Zuwendung“ Gottes während Schwangerschaft und Geburt betonten, lasse dies – so Gause – den Schluss zu, dass die Reformation auch die spezifische Lebenswelt von Frauen grundlegend veränderte.

Skeptischer beurteilt sie jedoch den Topos der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert, dessen Tragfähigkeit noch nicht hinreichend untersucht worden ist, zurzeit jedoch auch vermehrt zum Gegenstand wissenschaftlicher Tagungen wird. Im Gegensatz zum katholischen Raum, in dem Feminisierung der Religion insbesondere eine Aufwertung der Frau in der Sphäre des Hauses bedeutete, lässt sich im protestantischen Raum ein beachtlicher Auszug von Frauen aus der häuslichen Isolation beobachten. Dieser führte etwa zur Gründung von Armen- und Krankenpflevereinen, Frauenverbänden sowie der weiblichen Diakonie.

Am Beispiel der weiblichen Diakonie gibt Gause schließlich Einblick in den Wandel

protestantischer Frauenleitbilder und beschränkt sich dabei auf bekannte Aspekte des Leitbildes in der weiblichen Diakonie. Aus dem Fundus der Grundlagen-Forschung zur Kaiserswerther Diakonie schöpfend, betont Gause zu Recht, dass das Amt der Diakonisse evangelischen Frauen im 19. Jahrhundert auch außerhalb von Ehe und Familie eine berufliche Perspektive öffnete. Allerdings verlor dieses von einem selbstaufopfernden Dienstgedanken getragene Berufsmodell bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts an gesellschaftlicher Relevanz. Nach Ende des Zweiten Weltkrieges verlief es geradezu dramatisch. Dafür war jedoch nicht allein die nachlassende Akzeptanz des Gemeinschaftsgedankens in den 1950er Jahren verantwortlich. Vielmehr gingen auch die seit den 1960er Jahren intensiv geführten gesellschaftlichen Debatten über die Ausweitung der schulischen und beruflichen Mädchenbildung an den Diakonissenanstalten beinahe spurlos vorüber.

Eine wertvolle Hilfe zur Weiterarbeit bietet eine umfassende Auswahlbibliographie am Schluss des Bandes, die eine Fortführung verdient. Zuweilen mangelt es ihm jedoch an sprachlicher Präzision; eine Überarbeitung in einem sich vorwiegend an Studierende richtenden Buch wäre in der zweiten Auflage wünschenswert.

Bochum

Beate von Miquel

Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus. 75. Deutscher Archivtag 2005 in Stuttgart. Redaktion: Robert Kretschmar u. a. (Tagungsdokumentation zum Deutschen Archivtag 10), Essen, Klartext Verlag, 2007, 539 S., Geb., 3–89861–703–3.

„Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus“ war das zentrale Thema des Deutschen Archivtags 2005. Die in Stuttgart gehaltenen 32 Referate nebst den Ergebnissen der Podiumsdiskussion liegen nun als Tagungsband vor. Bei den Autorinnen und Autoren handelt es sich zum größten Teil um Archivarinnen und Archivare, die die jüngste Geschichte ihres eigenen Berufsstandes erforscht haben.

Die Auseinandersetzung mit der Rolle des Archivwesens im NS-Staat erfolgt in sechs thematischen Blöcken: 1. Aspekte nationalsozialistischer Archivpolitik stehen am Anfang, wobei die Beiträge bewusst die Zäsuren 1933 und 1945 überschreiten, um Vergleiche mit den Entwicklungen in der Weimarer Republik und in der jungen Bundesrepublik anstellen zu können. 2. Von geraubten, beschlagnahmten und missbrauchten Archiven überwiegen kirchlicher Träger sowie der SPD

handelt das zweite Kapitel. 3. Wie die deutsche Archivpolitik im besetzten Ausland aussah, etwa im „Generalgouvernement“, in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und speziell im Elsass, darauf gehen die Beiträge im dritten Kapitel ein. 4./5. Untersuchungen zur Bedeutung von Staatsarchiven und Kommunalarchiven während des Nationalsozialismus stehen im Mittelpunkt der beiden folgenden Kapitel. Die Beiträge bedienen sich zumeist eines biographischen Zugriffs und handeln auch von Nachkriegskarrieren, wovon einige in kommunalen Archiven 1945 jäh endeten. Solche Brüche sind für das deutsche Archivwesen aber eher die Ausnahme als die Regel, wie 6. das Kapitel zu Kontinuität und Vergangenheitsbewältigung nach 1945 deutlich macht, in dem unter anderem die Neuanfänge in Ost- und Westdeutschland zur Sprache kommen. Der Band schließt mit der Zusammenfassung der Diskussionsbeiträge, die zahlreiche Forschungsdesiderate benennen.

In ihrer sehr gelungenen Einführung nimmt die Historikerin Astrid M. Eckert bereits einige grundlegende Ergebnisse des Tagungsbandes zusammenfassend voraus. Sie konstatiert einen „engagierten Einsatz vieler Archivbeamter für die Ziele des NS-Staates“ und kommt zu der Schlussfolgerung: „Dieser Einsatz, die Vielzahl von systemstützenden und systemfördernden Diensten, macht neben den offensichtlichen Faktoren wie den Mitgliedschaften die Nazifizierung der Archivare aus. Dazu bedurfte es nicht einmal des Versuchs, eine dezidiert völkische Archivwissenschaft schaffen zu wollen“. „Vielmehr traf der Systemwechsel 1933 bei den Archivaren [...] auf weitreichende Interessen- und Weltanschauungskongruenzen“ (S. 14f.). Zur Begründung dieser Einschätzung führt sie folgende, die Archivare belastenden Sachverhalte an: Die Aneignung jüdischen Schriftguts, die von den Intentionen her antisemitisch motiviert war, die Recherche in Personenstandsakten zur Erbringung des „Ariernachweises“, Anweisungen zur Archivierung sogenannter sippenkundlicher Quellen, die für die Rassepolitik des NS-Staates zentral waren, die Arbeit in den von der Wehrmacht besetzten Gebieten mit Übergriffen auf ausländisches Archivgut, Spitzeltätigkeiten und Zuarbeit für den SD durch Archivare und anderes mehr.

Durch die kritische und offene Auseinandersetzung mit dem deutschen Archivwesen in der Zeit des Nationalsozialismus leistet der Band einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der jüngsten Geschichte dieses Berufsstandes. Zudem regt er zu weiteren Forschungen an, indem er aufzeigt, wie ertragreich zukünftige Untersuchungen zu führenden Figuren und zu weniger exponierten Archiva-

ren in der NS-Zeit sowie zu den aus dem Amt enthobenen Archivaren sein können. Insgesamt

samt ein längst überfälliger, rundum gelungener Band.

Ravensburg

Andreas Schmauder

Alte Kirche

Kelhoffer, James A.: *The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey“ in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176). Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, XXIII, 256 S., ISBN 3-16-148460-6; ISSN 0512-1604.

Kelhoffers Studie konzentriert sich auf die Nahrung Johannes des Täufers, die im NT vor allem in Mk 1,6 und Mt 3,4 thematisiert wird, genauer gesagt auf „Heuschrecken und wilden Honig“. Sie möchte nicht nur einen Beitrag zum Verständnis des historischen Täufers leisten, sondern auch die Darstellung seiner spezifischen Nahrung in den synoptischen Evangelien aufzeigen und deren Rezeption und Interpretation in der patristischen Literatur analysieren (VII). Auf dieses Ziel macht bereits ein kurzes Vorwort (VII-VIII) aufmerksam, auf das sehr detaillierte Inhalts- (IX-XV) und Abkürzungsverzeichnisse (XVII-XXIII) folgen. K. hat das Buch in fünf Großkapitel gegliedert, an die sich ein Epilog anschließt. Die einzelnen Kapitel wurden zum Teil bereits in früheren Jahren veröffentlicht, nun aber durch kurze Zusammenfassungen am Beginn der Kapitel und hilfreiche Bezugnahmen zu einer eigenen Monographie weiterentwickelt.

Ein erstes einführendes Kapitel (1–35) stellt zunächst den gegenwärtigen Forschungsstand dar, wobei Arbeiten benannt werden, die sich mit der Frage nach den spezifischen Essgewohnheiten des Täufers beschäftigt haben. Ausgangspunkt und primärer Bezugspunkt der gesamten Studie K.s sind Mk 1,6c || Mt 3,4c (1.4), wobei die mt Textstelle insofern als Steigerung empfunden werden könne, als hier der Eindruck erweckt werde, Johannes der Täufer habe sich ausschließlich von Heuschrecken und wildem Honig ernährt (5: vgl. auch 37 Anm. 2). Wenn K. darauf hinweist, dass Ernährungsfragen in der exegetischen Literatur zu den benannten Stellen weithin übersehen worden seien (1), kann er zwar ein Spannungspotential im Blick auf seine eigene Untersuchung aufbauen, muss sich allerdings den Vorwurf gefallen lassen, die Forschungsliteratur z.Tl. nur oberflächlich rezipiert zu haben. Programm und Weg seiner Unter-

suchung klingen in K.s Worten so (6): „As a result, Mark 1:6c and Matt 3:4c offer not one but two different claims about John’s diet. These claims merit analysis in connection with depictions of locust eaters in Jewish and Greco-Roman antiquity (chap. 2), ancient conceptions of ‚wild honey‘ (chap. 3) and the significance imputed to John’s diet in the Synoptic gospels (chap. 4). Additionally, the history of interpretation of Mark 1:6c || Matt 3:4c is arguably as interesting as these two Synoptic passages. A peculiarity stemming from Mark 1:6c || Matt 3:4c concerns early Christian reflections on John’s (alleged) asceticism and, sometimes, ‚vegetarianism.‘“ (vgl. auch 34).

Nach einem relativ knappen Seitenblick (7–12) auf weitere Aspekte der Ernährungsgehnheiten des Johannes in der Darstellung der synoptischen Evangelien (Mk 2,18 par.; Lk 7,31–35 || Mt 11,16–19), auf die K. leider nicht näher eingeht, kommt er in einem ausführlichen Forschungsrückblick auf Heuschrecken als reguläre Speise (vgl. Lev 11,20–23; Aristaeasbrief 145; CD 12,14–15; 11 Qtemple 48,3–5 u. a.) zu sprechen (12–34).

Der Frage nach „Locust/Grasshopper Eating in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Antiquity“ ist das zweite Großkapitel (36–80) gewidmet. Im Rahmen biologischer Differenzierungsfragen erfahren Leser zunächst, dass die hier in den Blick genommenen Heuschrecken „comprise a specific kind, or genus, of grasshoppers. The ‚family‘ name given to most locusts is *acrididae*, who belong to the ‚order‘ *orthoptera* (= ‚straightwinged‘)“ (38); diese können einzeln oder im Schwarm auftreten (39). Heuschrecken finden in der antiken jüdischen Literatur und in der Literatur der Umwelt Israels (40–60) vor allem wegen ihres zerstörerischen Potentials Erwähnung (bes. 40ff), werden jedoch auch (abgesehen von Dtn 14,19) als reguläre Speise erkennbar. Im Bereich der griechischen und lateinischen Literatur der Antike (60–80) sind zunächst einmal die vielfältigen Namen auffällig, die für die angesprochenen Tiere verwendet werden (60). Größeres Interesse finden bei den Autoren freilich die Menschen, die solche Tiere essen (so bei Aristoteles, verschiedenen Ethno-

graphen u.a.), wobei eine Passage aus dem Werk des Diodorus Siculus (Hist. 3.29.1–6) besonders aufschlussreich sein dürfte, weil hier Heuschreckenesser mit Wüstengegenden in Verbindung gebracht werden (69f). Bezogen auf Mk 1,6 können die Beobachtungen zur griechischen und lateinischen Literatur der Antike nach K. so ausgewertet werden, dass Johannes einem nicht-palästinischen Auditorium über die Kleidung und Ernährung vorgestellt wird (73); a „corollary to this observation is that John's garb and locusts would have been regarded as foreign by the intended audience of Mark 1:6c“ (ebd.; vgl. auch 80).

Kapitel 3 beschäftigt sich mit dem „wildem Honig“ (81–99). K. macht zunächst auf eine Schwierigkeit aufmerksam: μέλι „can refer equally to honey produced by bees or to any number of other sweet substances, including those made from dates, figs, pods, or sap/gum from carob or other trees“ (81). Von daher ist für die Analyse und bei der Auslegung immer eine entsprechende Vorsicht geboten. „In Mark 1:6c || Matt 3:4c, the adjective ἄγριον distinguishes the μέλι that John the Baptist ate from other types of ‚honey‘. Accordingly, the Baptist is portrayed as eating some kind of ‚honey‘ that humans *did not* cultivate“ (82). Da es sich nach K. durchaus auch um Honig-Wasser aus Bäumen (93–97) handeln kann, hält er die Frage nach diesem Element der Nahrung des Täufers für nicht entscheidbar (97). Wichtiger sei freilich ein anderer Aspekt dieser Kennzeichnung des Johannes: „Thus at least in Mark 1:6c, the reference to John's honey has more to do with *where* John was rather than *what* he ate: The Baptist ate such honey because it was abundant in the desert“ (98).

Der Frage nach den Interpretationen von „Heuschrecken und wildem Honig“ in den synoptischen Evangelien stellt sich das vierte Kapitel (100–133). Dabei kommt K. zunächst ausführlicher (100–120) auf den historischen Täufer zu sprechen und konstatiert (101): „in as much as locusts/grasshoppers are rich in protein and certain types of ancient ‚honey‘ in carbohydrates, Mark 1:6c plausibly characterizes parts of the historical Baptist's diet“ (vgl. auch 108.112). In Wassernähe habe er leichten Zugang zu einer solchen Nahrung gehabt (106f); „an hour's work could have sustained the Baptist for a week or more and left the wilderness prophet with ample time for other activities“ (113). Schwierigkeiten ergeben sich nach K. allerdings im Blick auf die Angaben in Mt 3,4c (116–118); „eating only ‚locusts and wild honey‘ would probably not offer the carbohydrates needed to sustain properly the brain and other organs“ (114). In historischer Hinsicht verdiene diese Angabe demnach

wenig Vertrauen (118). Der zweite Teil des vierten Kapitels ist den besonderen Aspekten gewidmet, die die synoptischen Evangelien in der Darstellung der Ernährungsgewohnheiten des Täufers setzen. Für das Markusevangelium (121–123) hält K. fest: „ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον (Mark 1:6c) describes a particular diet which, for the author of Mark and his/her audience, designates John as a member of a foreign culture whose *social location is in the wilderness*“ (122). Matthäus (124–128) zeichne Johannes den Täufer als „a bonafide wilderness survivor like Isaiah or Judas Maccabeus, not as an ascetic“ (128). Die Ausführungen zum Lukasevangelium (129–132) sind leider enttäuschend. K. beschränkt sich auf die Auslassung von Mk 1,6 und versteigt sich zu der an dieser Stelle ausgesprochen irreführenden Behauptung: „Luke offers no characterization of John's clothing and food“ (130). Entsprechende Forschungsliteratur zur Ikk Darstellung des Johannes als eines Asketen wird zwar im Literaturverzeichnis aufgelistet, für die Analyse der Texte allerdings nicht ausgewertet.

Das ausführliche fünfte Kapitel (134–193) behandelt Texte aus der patristischen Literatur, die Johannes als Vegetarier und als beispielhaften Asketen vor Augen stellen und sich an einer *imitatio Iohannis* interessiert zeigen. Dabei lassen sich in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Mk 1,6c || Mt 3,4c nach K. drei Wege aufzeigen, die durchaus auch Berührungen miteinander aufweisen. Eine Reihe von Rezipienten (Ebionäerevangelium, Tatian u.a.) geht insofern ganz eigene Wege, als die „Heuschrecken“ durch „Honigkuchen“ (139) oder „Milch“ (145) ersetzt werden. Im Bereich allegorischer Deutungen der Ernährung des Täufers (148–153), wie sie bei Origenes, Cyrill von Jerusalem u.a. begegnen, entsteht ein ausgesprochen weites Spektrum, das allerdings in der Bezugnahme auf die „*locomotion*“ (152) der Heuschrecken auch ein verbindendes Element aufweist. Die häufigste Form der Rezeption kann freilich in den vielen Variationen erkannt werden, in denen Johannes als asketisches Beispiel vor Augen gestellt wird (153–193). Die Reihe wird mit Clemens von Alexandrien eröffnet, reicht über die Kappadokier, Ambrosius und Augustinus bis zu Hieronymus. Manchmal werden in solchen Texten die Heuschrecken als vegetarische Ernährung erklärt (vgl. z. B. 172). Vollkommen zu Recht kommt K. gegen Ende dieses Kapitels, das hilfreiches Material für die weitere Forschungsarbeit bereitstellt, auf den zentralen Aspekt der ΠΑΙΔΕΙΑ (183–186) zu sprechen. Dabei weist er zwar darauf hin, dass „Greco-Roman writings acclaim ‚vegetarian‘ and other simple diets of esteemed philosophers“ (185; vgl. auch 186.203), wertet aller-

dings entsprechende Primärtexte und durchaus reichlich vorhandene Sekundärliteratur zu dieser Thematik nicht hinreichend aus. In der Biographieliteratur der Antike spielt die Charakterzeichnung eines Protagonisten anhand der Darstellung von Wohnort, Ernährung und Kleidung (vor allem auch in dieser Verbindung) eine zentrale Rolle (vgl. z. B. die Viten des Plutarch), worauf auch in der exegetischen Literatur zum NT – insbesondere im Blick auf Johannes (den Täufer) – wiederholt aufmerksam gemacht wurde.

K.s Studie wird durch einen „Epilog“ (195–205) abgeschlossen, in dem noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der vorausgehenden fünf Großkapitel festgehalten, offene Fragen der Forschung benannt (205) und zentrale Perspektiven des methodischen Vorgehens hervorgehoben werden. Dem Textteil folgen Literaturverzeichnis (207–234), Stellenregister (235–248), ein „Index of Modern Authors“ (249–254) sowie ein „Index of Subjects“ (255–256).

In seinem Epilog konstatiert K.: „The more one knows about life, religion and literary expressions in antiquity, the more likely one is to understand an early Christian writing as an ancient audience would have construed it“ (200). So sehr dem zuzustimmen ist, so deutlich muss allerdings auch angemerkt werden, dass ein solcher Ansatz von K. selbst hinsichtlich der biographischen Literatur der Antike hätte ausgewertet werden können, nicht nur bei der Analyse patristischer Literatur, sondern vor allem auch in der Beschreibung der Täuferbilder der synoptischen Evangelien. So bleibt bei, aber auch nach der Lektüre von K.s Arbeit mit seinen Worten festzuhalten (34f): „It is thus hoped that the readers's appetite is whetted to learn more about John's diet“.

Fulda

Christoph G. Müller

Corti, Giuseppe: *Lucifero di Cagliari*. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo, *Studia Patristica Mediolanensia* 24, Milano, Vita e Pensiero, 2004, 302 S., Kart., 88-343-1989-3.

Hätte der streitbare Bischof Lucifer von Cagliari geschwiegen, wenn Kaiser Constantius nicht Arianer, sondern Anhänger des Nicaenums gewesen wäre? Oder hätte er in diesem Fall statt der fünf Invektiven fünf Panegyrici verfasst, die anstelle der Schimpfkanonaden Lobeshymnen auf den rechtgläubigen Kaiser angestimmt hätten? Käme in ihnen unverstellter zum Ausdruck, wie er sich das Verhältnis von Staat und Kirche wünschte, während wir jetzt sein Wunschbild eher e

contrario erschließen müssen? Und wie sähe das Gegenbild aus? Bliebe Kaiser Constantius der *episcopus episcoporum*, dem seine „Mitbischöfe“ zu gehorchen hätten? Oder würde der Staat zum frühen Verteidiger der *libertas ecclesiae*, einer Kirche, die erkannt hat, dass ihr die sogenannte Konstantinische Wende nicht nur Vorteile gebracht, sondern ihr auch Fesseln, goldene und weniger goldene, angelegt hat? Unterließe es Lucifers Idealherrscher, sich in Glaubensdinge einzumischen in der Überzeugung, dass Synoden zwar des Heiligen Geistes, aber keiner Staatsgewalt bedürften, um die Bibel richtig auszulegen und die entsprechenden Beschlüsse für das Leben der Kirche zu fassen?

Die Antworten auf diese Fragen sind unterschiedlich ausgefallen. H. Berkhof vertrat 1947 in seinem bekannten Werk „Kirche und Kaiser“ die Auffassung, Lucifer sehe „Constantius nicht als eine Macht außerhalb der Kirche, welche als solche die Kirche beherrschen dürfe oder freilassen müsste, sondern der Kaiser ist vor allen Dingen ein Glied der Kirche und also als solches der legitimen Autorität der Bischöfe Gehorsam schuldig“ (S. 155).

Zustimmend zitiert Corti Berkhof: Lucifer sei „die erste eindeutig theokratische Stimme“ gewesen (S. 247). Mit Berkhofs Lieblingsbegriff „theokratisch“ wendet er sich gegen diejenigen, die aus Lucifers Kritik an Constantius im Umkehrschluss folgern, auch einen orthodoxen Kaiser hätte der Sarde als *episcopus episcoporum* anerkannt. Denn nirgends in seinen Schriften habe er eine „theologische, disziplinarische und juristische Unterordnung der Kirche durchscheinen lassen“ (S. 246). Der Satz richtet sich gegen eine Auffassung, die in der jüngeren Forschung u. a. Brennecke und Girardet vertreten haben.

Theokratie oder Subordination? Beide Positionen gehen zu weit. An einer der wenigen Stellen, wo Lucifer selbst einmal die Frage stellt, was wäre, wenn Constantius den rechten Glauben hätte, antwortet er dem Kaiser (De Athanasio 1,7, p. 13,27–28, Diercks CCL VIII): „Gott hätte beschlossen, dass du Partner der Bischöfe bei der Führung seines Volkes wirst“ (*te participem censuisset deus sacerdotibus fieri ad gerendum populum eius*). Jetzt dagegen liege der Häretiker auf dem Thron den rechtgläubigen Bischöfen zu Füßen, urteilt Lucifer in einem hyperthrophen, die geistige Überlegenheit der Orthodoxie beschwörenden Bild (De regibus apostaticis 1, p. 138,104–106; Morienum esse pro Dei filio 4, p. 272,1–3.). Mit diesem Bild will er aber gewiss nicht sagen, dass die Bischöfe in Zukunft einem Kaiser, wäre er nur rechtgläubig, tatsächlich zu Füßen liegen würden. Denn nichts würde sich ja daran

ändern, dass sie die von Gott bestellten Hirten der Herde Christi sind (De Athanasio 2,26, p. 120,1–3; 30,125,1–2). Kein weltlicher Herrscher kann folglich einen Bischof absetzen und einen Nachfolger ernennen. Bei Gott allein liegt es, ob er jemanden durch seine Diener, die katholischen Bischöfe, ins Bischofsamt berufen will (De Athanasio 1,9, p. 16,18–23).

Die Bibel, das Wort Gottes, ist die Grundlage der Partnerschaft von Thron und Altar. Corti verweist auf W. Tietze, der in seiner Tübinger Dissertation („Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II.“, 1976) herausgearbeitet hat, wie stark Lucifer sein Herrscherideal an den Königen des Alten Testaments ausrichtet. Das habe ihn dazu geführt, „die bischöfliche Suprematie in Sachen des Glaubens und der Kirchen zu unterstreichen“ (S. 246). Doch selbst dabei scheint Lucifer eher ein brüderliches Miteinander von Bischöfen und Kaiser im Sinn gehabt zu haben. Denn in De Athanasio 1,7, wo er vom Kaiser als *particeps* spricht, fügt er ein Zitat aus Deuteronomium 17,18–20 an, das den Herrscher mahnt, *ut non extollatur cor eius a fratribus eius* (p. 13,33–34).

Nach dem Zitat richtet Lucifer an Constantius die Frage: „Findet sich bei dir nicht durchgehend das Gegenteil, nicht alles, was das Haus Gottes bekämpft?“ (p. 14,36–37). Wenigstens an dieser Stelle verrät der Verfasser, dass er bei seiner Kritik am Arianer Constantius das Ideal eines orthodoxen Kaisers mitbedacht hat. Das dürfte auch für eine spätere Stelle gelten, wo Lucifer die Gemeinschaft des Constantius mit seinen bischöflichen Gesinnungsgenossen schildert (43, p. 73,4–7): „Deine Brüder schätzt du, weil sie dir, wie du siehst, besonders nahe stehen; sie liebst du mit außergewöhnlicher Zuneigung; ihnen erweist du allen Ruhm deiner Herrschaft; sie hast du als Genossen und Partner (*socios atque participes*) in deiner Herrschaft“ und das *ad dei delendam hereditatem*, also nicht, wie oben verlangt, *ad gerendum populum eius*.

Zu den Geboten einer im Nicaenum einigen *societas* von Kaiser und Bischöfen würde natürlich gehören, was Lucifer in den programmatischen Titeln zweier seiner Schriften forderte: *De non conveniendo cum haereticis* und *De non parcendo in Deum delinquentibus*. Erledigen würde sich dagegen das Gerundium der dritten Schrift: *Moriendum esse pro Dei filio*. Dass über die Frage, ob ein Bischof Häretiker sei, nicht der Kaiser, sondern eine Synode zu entscheiden habe, steht in *De non conveniendo cum haereticis* hinter dem Vorwurf gegen Constantius, eine Synode diene ihm lediglich dazu, „damit du jegliche Autorität der Heiligen Schrift durch die Autorität

deiner Herrschaft auflöst, damit jegliche Wahrheit begraben werden kann und damit die Lügen eurer verabscheuungswürdigen Auffassung als wahr erscheinen können“ (5, p. 172,32–173,1; Corti S. 196). Aufgabe der Bischöfe innerhalb der Partnerschaft ist es, dem Kaiser, der jetzt von Pseudobischöfen falsch unterrichtet wird, die Wahrheit zu lehren (De Athanasio, 1,9, p. 16,14–15; 27, p. 46,17–19; 29, p. 49,10–11).

Lehnte Lucifer auch die von Constantin und Constantius geübte Praxis ab, Synoden einzuberufen? Fast ist man geneigt, diesen Schluss zu ziehen, wenn man den tadelnden Vordersatz des Zitats liest: „Um eine Synode handelt es sich nur, wenn du sie mit großem Aufwand und allen Mitteln deiner Herrschaft zusammenzubringen gewohnt bist“ (p. 172,31–32). Doch warum sollte ein rechtläubiger Kaiser nicht die Bischöfe einberufen, wenn er Gefahr für das Nicaenum heraufziehen sah? Das hieß ja auch, dass sie sich zusammen mit den sie begleitenden Priestern und Dienern der kaiserlichen Post bedienen durften (Eusebius, *Historia ecclesiastica* 10,5,23; Ammianus Marcellinus 21,16,18). Lucifer spiele nirgends auf das Recht des Kaisers an, Synoden zu veranstalten, somit erkenne er es implizit an, meint Corti (S. 196): *lucus a non lucendo*.

Eindeutig leitete Lucifer aus Moses' auf *mandata divina* beruhendem Verhalten das Gebot ab: *ut ... iudicia sacerdotis maneant inviolata* (De Athanasio 1,6, p. 12,57–58). Im Verfahren gegen Athanasius hatte sich Constantius darüber hinweggesetzt, und Lucifer fuhr ihn deswegen an: „Beweise, dass du über uns als Richter gesetzt bist, beweise, dass du deswegen zum Kaiser bestellt bist, um uns dahin zu bringen, jeglichen Wunsch deines Freundes, des Teufels, zu erfüllen“ (De Athanasio 1,7, p. 12,2–5; Corti S. 187–188). Die Aufgabe, die der rechtläubige Kaiser als *particeps* der Bischöfe zu erfüllen hatte, war nicht die des Richters, sondern er sollte gemäß *De non conveniendo cum haereticis* das Urteil der Synode vollstrecken und den Verurteilten durch seine Beamten in die Verbannung schicken. So hatte es schon Constantin in Nicaea gehalten: Nachdem alle Bischöfe das Symbolum unterschrieben hatten, legte es der Magister officiorum Photinus im Auftrag des Kaisers dem Arius und seinen Anhängern vor. Sie verweigerten die Unterschrift und gingen lieber in die Verbannung (Philostorgius 1,9). Die Bischöfe hätten gar keine Möglichkeit gehabt, die Bestrafung durchzuführen. Diesen Dienst leistete der Kaiser der Kirche.

Auf die zentrale, bisher erörterte Frage, wie sich Lucifer das Verhältnis von Kaiser und Kirche vorgestellt hat, geht Corti erst im fünften und letzten Kapitel seines Buches

ein. In den beiden ersten Kapiteln untersucht er zunächst die Religionspolitik Constantins und der Constantinssöhne. Leitfaden ist die Auseinandersetzung um das Nicaenum. Lucifer erscheint erstmals im Vorfeld der Synode von Mailand 355 als Gesandter des Papstes Liberius, der die Verurteilung des Athanasius auf der Synode von Arles 353 revidieren will. Die Mailänder Synode, die mit Lucifers Verbannung endet, ist der Fixpunkt seiner Biographie. Mit ihr setzt sich der Bischof – ohne Mediolanum zu erwähnen – vor allem in *De non conveniendo cum haereticis* auseinander. Man sah daher die Schrift häufig als die früheste seiner Polemiken an und vermutete, er habe sie bereits im Jahr 356 an seinem ersten Verbannungsort, Germanicia in Kommagene, abgefasst. Corti will sie eher ins Jahr 358 verlegen (S. 192). Wenn Lucifer einmal von einem *decretum*, das andere Mal von einem *edictum* des Constantius spricht und Sulpicius Severus eine *epistula* im Namen des Kaisers erwähnt (Corti S. 69; 77–78), so handelt es sich stets um denselben kaiserlichen Erlass, der die Verurteilung des Athanasius bestätigte. Für die in literarischen Texten nicht überraschende terminologische Variation findet sich in den Institutionen des Gaius eine Rechtfertigung, der *decretum, edictum und epistula* unter dem Begriff *constitutio principis* zusammenfasst (1,1,5). H. Chr. Brennecke hat in einer sorgfältigen Analyse nachgewiesen, dass in Mailand mit dem kaiserlichen Erlass keine theologische Formel verbunden war (Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., Berlin 1984, S. 184–192). Corti ist ebenfalls dieser Meinung (S. 81) und hellt das dunkle Bild auf, das die nicaenische Opposition im Verein mit dem paganen Historiker Ammianus Marcellinus von Constantius gezeichnet und das die ältere Forschung bestimmt hat. Der jüngst verstorbene Althistoriker R. Klein ist Corti bei der Revision vorangegangen (Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977). Corti bemerkt dazu noch, dass der Kaiser Lucifers Bischofsstuhl in Cagliari und den seines ebenfalls verbannten Mitstreiters Eusebius von Vercelli nicht mit Gegnern des Nicaenums besetzt habe. Daher konnten sie nach der Heimkehr, die ihnen Kaiser Julian Anfang 361 erlaubte, ihre Gemeinden sofort wieder übernehmen. Nachfolger des verbannten Paulinus in der Residenzstadt Trier wurde 358, offensichtlich mit Constantius' Einverständnis, sogar der Presbyter Bonosus, *lui pure niceno* (S. 83). Ein Grund scheint mir zu sein, dass der Kaiser auf jeden Fall Unruhen in den Gemeinden vermeiden wollte. Geschmeidig hatte er 355 in Mailand die Synode in den Palast verlegt, als das Volk gegen das Dekret protestierte, das

Athanasius' Verbannung bestätigte (Sulpicius Severus, *Chronica* 2,39,4–5). Wo Gemeinden das Nicaenum weniger streng verteidigten, zögerte Constantius nicht, ihm gleichgesinnte Bischöfe einzusetzen. Denn sonst hätte sich Julians Bestimmung erübrigt, die Verbannten dürften „nicht in ihre Kirchen, sondern nur in ihre Heimat“ zurückkehren (Brief 110, 398 d Bidez). Die Zahl der Bischöfe wuchs, die Constantius auf den Synoden, die der Mailänder Synode folgten, mit Verbannung bestrafte. Corti behandelt diese Kette von Kirchenversammlungen im Überblick („Il conflitto teologico nel quadriennio 357–360“) und wendet sich im Schlussteil des zweiten Kapitels Lucifers Verbannung zu. Das dritte Kapitel widmet er dann dem Konzil von Alexandria 362 sowie Lucifers Eingreifen in Antiochia und seinem dürftig bezeugten letzten Lebensabschnitt in Cagliari. Die Unnachgiebigkeit, mit welcher der Bischof weiterhin jede vermeintliche Abweichung vom Nicaenum bekämpfte, führte schließlich zum sogenannten luciferianischen Schisma.

Die Religionspolitik des Apostaten Julian habe, so Corti, den Vorteil gehabt, dass sich die theologischen Debatten beruhigten und sich nach den staatlichen Eingriffen der letzten dreißig Jahre „ein Gefühl der Erleichterung bemerkbar machte“ (S. 150). Die Zuversicht verflög jedoch in kürzester Zeit. Denn Julian schürte die theologischen Zwistigkeiten, um sein Ziel zu fördern: Er wollte nichts weniger als die Vernichtung des Christentums (K. Rosen, Julian, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, 233–236). Lucifer starb um 370, und die Luciferianer überlebten ihn nur um etwa eineinhalb Jahrzehnte.

Nach den drei großen historischen Kapiteln behandelt Corti im vierten Kapitel Lucifers fünf polemische Schriften, die er, wie schon ausgeführt, im fünften Kapitel („Temi nell'opera dei Lucifero“) zusammenfassend auswertet. Ein Appendix gibt einen Abriss über die Handschriften, die Editionen und die Chronologie der Schriften Lucifers, gefolgt von einer Bibliographie, einer Zeittafel, einem Index der Bibelzitate sowie einem Index „dei nomi e degli argomenti“. Doch „argomenti“ habe ich dort nur vereinzelt gefunden. Dabei wäre gerade bei Lucifers Arbeitsweise ein ausführlicher Sach- und Themenindex eine große Hilfe. Sein Fehlen zwingt, Cortis Buch systematisch durchzuarbeiten. Man tut es mit Gewinn.

Bonn

Klaus Rosen

Melodos, Romanos: Die Hymnen, übersetzt und erläutert von Johannes Koder (= *Bibliothek der Griechischen Literatur* 62 u. 64) Stuttgart (Hiersemann) 2005–2006, 2

Halbbände, 878 S., 3-7772-0500-1 und 3-7772-0606-7.

Romanos, ein Zeitgenosse Kaiser Justinians I., gehört zweifelsohne zu den bedeutsamsten Hymnographen überhaupt. Gerade in den letzten Jahrzehnten hat man sich wieder vermehrt diesem großen Hymnographen der Byzantinischen Kirche zugewandt und ist dabei auch sehr intensiv den Einflüssen, die in seinen Hymnen (*Kondakia*) nachweisbar sind, nachgegangen. Neben der französischen Übersetzung von J. Grosdidier de Matons in den *Sources Chrétiennes* von 1964–1981 verdient gewiss die vorliegende Übersetzung und Untersuchung größere Aufmerksamkeit, denn nachdem der Fachwelt bei der Untersuchung dieser *Kondakia* von Grosdidier de Matons insbesondere die Vernachlässigung der syrischen Parallelen aufgefallen war, ist hier eine sichtbare Korrektur vorgenommen worden. Diese Ergänzungen sind außerordentlich wichtig.

K. hat seine Übersetzung und Untersuchung der echten Hymnen des Romanos in zwei Halbbänden vorgelegt, wobei die Übertragung dieser *Kondakia* der Anordnung des byzantinischen Festkalenders folgt und somit der liturgische Ablauf zur Kenntnis genommen wurde, was sich auch in der Übersetzung bemerkbar gemacht hat.

Der erste Halbband setzt mit einer insgesamt gelungenen Einleitung (pp. 9–60) ein. Diese schöne Einführung beschäftigt sich mit dem Umfeld des Romanos Melodos, nämlich mit Byzanz zur Zeit des großen Kaisers Justinian (527–565) einschließlich seiner Vorgänger, Justin I. (518–527) und Athanasios I. (491–518), sowie seiner unmittelbaren Nachfolger. Das Leben des Romanos Melodos wird so in seinem geschichtlichen Rahmen beschrieben. Ein Überblick über die Editionen und vorangegangenen Übersetzungen rundet diese gelungene Einführung ab. Daran schließt sich dann die Übersetzung der Hymnen an: dabei der Hymnen des Weihnachtsfestkreises und der anderen feststehenden Feste sowie der Hymnen der Vorfastenzeit und der Großen Fastenzeit.

Der zweite Halbband (beginnend mit p. 435) setzt dann mit den Hymnen des Palmsonntags und der Karwoche ein, gefolgt von den Hymnen der österlichen wie nach-österlichen Zeit, d. h. bis einschließlich dem Sonntag nach Pfingsten, der aller Heiligen gedenkt. In diesem Band findet sich außerdem noch der Akathistos-Hymnus an die Muttergottes. Auch die sich anschließenden Nachträge (zum ersten Halbband) verdienen hervorgehoben zu werden: So wurde das Literaturverzeichnis erheblich ergänzt (pp. 801–

804). Insbesondere die Ergänzung mit weiteren Publikationen, die die Verbindung mit der syrischen Überlieferung beleuchtet haben, sind dabei teilweise außerordentlich wichtig.

Die ausführlichen Register verdienen großes Lob, umfassen sie doch sehr viel Material: (1) die Stellenregister zum Alten und Neuen Testament, außerdem auch zu mehreren Apokryphen sowie zu den frühchristlichen und byzantinischen Autoren, (2) ein Namensregister, (3) ein Sachregister mit dem in Klammern gesetzten griechischem Vokabular (in Transliteration), aus dem sofort die Übersetzungsweise wichtiger Termini ersichtlich wird, (4) ein griechisches Verweisregister zum Sachregister (mit der entsprechenden deutschen Übersetzung des Vokabulars). Allein die nähere Auseinandersetzung mit diesen detaillierten Registern vermittelt wichtige Einblicke; besonders interessant scheinen mir die Angaben zu den Apokrypha und die zahlreichen Vermerke von Romanos' Anleihen bei Ephräm dem Syrer (sowie Pseudo-Ephräm), aber auch bei Pseudo-Chrysostomus zu sein, denn diese Parallelen stimmen doch sehr nachdenklich. Es ist in der Tat so: je eingehender man sich mit einer Sache beschäftigt, umso schwieriger wird „der Umgang mit den Hymnen angesichts der Vielfalt und der Aussagekraft ihres Inhalts“, wie bereits der Autor im Vorwort (p. IX) zu Recht vermerkt.

Nicht ganz einsichtig ist die Entscheidung, die Anmerkungen bei der Einleitung noch jeweils auf die gleiche Seite zu setzen, während sie bei der Übersetzung ganz an das Ende der Übertragung des Texts verlegt wurden! Die Verlagerung der gesamten Anmerkungen – samt einer außerordentlich informativen Einführung zu jedem Hymnus mit Angaben zum Festtag, den entsprechenden Lesungen, mit anschließender Einleitung zum Text, den Handschriften und Editionen (mit den Übersetzungen) und der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Hymnen – an das Ende des jeweiligen Bandes ist sehr lästig! Denn dies bedeutet, dass diese außerordentlich wichtigen Informationen künftig wohl leider nicht genügend zur Kenntnis genommen werden. Und dies, obwohl dieser Teil mit seinen zentralen Angaben eine wahre Fundgrube darstellt und somit von großer Bedeutung ist!

Insgesamt handelt es sich um eine wertvolle Einführung, Erläuterung und Übersetzung der *Kondakien* des Romanos, die einen sehr guten Einblick in die theologische Tiefe und Schönheit dieser in der byzantinischen Liturgie verankerten Hymnen bieten: Die *Kondakien* des Romanos erläutern nämlich auf bereedete Weise den jeweiligen theologischen Sinngehalt eines Festes und zeigen damit, wie der Wesenskern der einzelnen liturgischen Feste mit

seinen Lesungen einst hymnisch erfasst und dargestellt wurde. Diesen Sachverhalt in einem wissenschaftlichen Rahmen erläutern zu haben,

ist das große Verdienst dieser Veröffentlichung, wofür wir dem Autor dankbar sind.
Tübingen
Gabriele Winkler

Mittelalter

Wood, Susan: *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006, Oxford University Press, 1020 S., ISBN 0-19-820697-6 bzw. 978-0-19-82097-2.

Man sieht es diesem Opus magnum über das mittelalterliche Eigenkirchenwesen an, dass für seine Entstehung vier Jahrzehnte aufgewendet wurden, und das nicht allein aufgrund seines gewaltigen Umfangs, sondern noch mehr aufgrund der Fülle an Material, die darin verwertet ist. Zudem werden in dem Werk weitaus mehr Themen angesprochen, als man aufgrund des geradezu bescheidenen Titels erwarten würde. Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile. Der erste („Beginnings“) behandelt die Entstehung des Eigenkirchenwesens am Übergang von der Antike zum Mittelalter. Überzeugend werden die älteren Ableitungen des Phänomens aus einem angeblichen germanischen Hauspriestertum zurückgewiesen; vielmehr wird die in der Spätantike aufkommende private Stiftung von Kirchen als Ausgangspunkt identifiziert: „If churches were to be privately founded, it was almost inevitable, under customary law, that they would be privately owned“ (S. 108). Mehr als die Hälfte dieses ersten Teils ist übrigens den frühmittelalterlichen Eigenklöstern gewidmet, sind diese doch meist wesentlich besser dokumentiert als einfache Landkirchen. Der zweite Hauptteil („Lordship over Higher Churches“) behandelt dann zunächst die Verfügungsgewalt der Könige über Klöster und Bistümer, wobei letzteren der Eigentumscharakter, im Gegensatz zu den Reichsabteien, dezidiert abgesprochen wird. Lediglich in Südf frankreich gibt es einige Fälle, in denen Bistümer wie adliges Allod vererbt, verschenkt und verkauft wurden (die Salzburger Eigenbistümer, die man hier ebenfalls anführen müsste, sind der Verfasserin freilich entgangen). Nach Laienabbat und Vogtei, beides Formen von adliger Herrschaft über geistliche Gemeinschaften, geht es dann um die adligen Klostergründungen des Hochmittelalters sowie um die Eigenklöster von Bistümern und größeren Abteien. Erst der dritte Hauptteil („Lower Churches as Property“) behandelt dann das, was man unter dem Titel des Buchs eigentlich

erwartet, nämlich die kleinen Landkirchen von der Karolingerzeit bis zum 12. Jh. Wiederum werden umfassend alle erdenklichen Aspekte angesprochen: der Grundbesitz dieser Kirchen, der Zehnt und seine Aufteilung, die Ernennung von Priestern, verschiedene Besitzergruppen von Adelsfamilien über Kaufleutegilden bis hin zu Klöstern, Stiften und Bistümern, schließlich auch noch die Rechte des Diözesanbischofs an diesen Kirchen. Der vierte Hauptteil („Ideas, Opinion, Change“) verfolgt dann die wechselnde, keineswegs immer negative Haltung der kirchlichen Autoritäten zum Eigenkirchenwesen. Erst die Gregorianische Reform vermindert in ihrem Anliegen, den Laieneinfluss überhaupt zurückzudrängen, nach und nach auch die Verfügungsrechte der Stifter an ihren Kirchen, die das bisherige, letztlich allein auf Gewohnheitsrechten beruhende Eigenkirchenwesen ablöst.

Schon anhand dieser stichwortartigen Übersicht über die behandelten Themen lässt sich der inhaltliche Reichtum des Buchs erahnen; ein Blick auf das umfangreiche Register, das auch Sach-Stichwörter umfasst, kann diesen Eindruck nur bestätigen. Der besondere Gewinn der Arbeit besteht in der Auswertung eines gewaltigen, fast das gesamte christliche Abendland umfassenden Quellenmaterials, besonders von Privaturkunden, die naturgemäß am meisten Informationen zu diesem Gegenstand liefern; so vollständig erscheint deren Aufarbeitung, dass man das Quellenverzeichnis geradezu als Wegweiser zu den existierenden regionalen Urkundenbüchern verwenden kann. Und weil zum einen die unterschiedlichsten Gegenden Europas von England bis Süditalien und von Spanien bis an die Elbe über den Verlauf eines halben Jahrtausends hinweg betrachtet werden, zum anderen sich die Studie eben nicht bloß auf die „klassische“ Eigenkirche auf dem Land beschränkt, sondern so viele andere Aspekte des Themas anspricht, erweist sich das Eigenkirchenwesen insgesamt als ein überaus vieltaligtes Phänomen, das schwerlich auf einen

einzigsten Nenner gebracht werden kann: „Ambiguity, fuzziness, and even paradox may bring us closer to the proprietary church than logic or legal analysis“ (S. 739). Oft scheint der Begriff der Herrschaft („lordship“) besser als der Begriff des Eigentums („propriety“) geeignet, die Verfügungsgewalt von Personen und Institutionen über Kirchen hermeneutisch zu erfassen.

Der Rezensent ist nach tausend Seiten wie erschlagen von so viel detailliert ausgebreiteter Gelehrsamkeit. Geradezu kleinkrämerisch fühlt er sich, wenn er bemerkt, dass die neuere deutschsprachige Forschung zu einzelnen Aspekten des großen Themas nur unvollständig erfasst ist, obwohl das Literaturverzeichnis auch so schon recht umfangreich geworden ist. Der Sache tut das kaum Abbruch, denn man würde darin zwar Ergänzungen und Nuancierungen zu Einzelheiten finden, aber letztlich keinen Widerspruch zu dem hier vorgelegten Gesamtentwurf. Und dies ist zweifellos die bleibende Leistung der Verfasserin: hundert Jahre nach Ulrich Stutz, dem Erfinder des Begriffs, erstmals wieder ein Gesamtkonzept zum Phänomen der mittelalterlichen Eigenkirchen entwickelt zu haben – mit einer Weite des Horizonts und einer Tiefe der Materialdurchdringung, wie sie in der heutigen Zeit kaum ein Sonderforschungsbereich mehr zustande bringt, geschweige denn ein einzelner Projektmitarbeiter auf einer kurzfristig bemessenen Drittmittelstelle.

München

Roman Deutingen

Horst, Ulrich: Wege in die Nachfolge Christi.

Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF Bd. 12), Berlin, Akademie Verlag, 2006, VIII, 218 S., Geb., ISBN-10: 3-05-004239-7.

Die jungen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner sahen sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts gezwungen, in den heftigen Auseinandersetzungen an der Universität Paris ihre Existenz und ihre Sendung in Predigt und Theologie zu rechtfertigen. Ursachen und Ereignisse dieses Bettelordensstreites sind heute vielfach erforscht. Dennoch setzt die vorgelegte Arbeit eines der besten Kenner der Scholastik des Hohen Mittelalters, selber Mitglied des Dominikanerordens, deutliche neue Akzente. Es geht in der gründlichen Untersuchung um die Fundamente der überaus folgenschweren Armuts- und Bettelordensbewegung, um eine genetische Darstellung aller mit der Existenz und der Funktion des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert verbundenen Fragen, konzentriert um Thomas

von Aquin. Dieser geniale Denker, 1252 von Köln nach Paris berufen, hat sich bis in seine letzte Schaffensperiode mit Fragen nach Wesen, Funktion und Stellung der Orden in der Kirche befasst. Das zentrale Dokument, die erste große theologische Selbstreflexion der Predigergemeinschaft, ist das Opusculum „Contra impugnantes“ des Aquinaten (1255). In zwei weiteren kleineren Schriften (De perfectione spiritualis vitae; Contra doctrinam retrahentium a religione) und in Quodlibeten hat Thomas in Auseinandersetzung mit Gegnern im Säkularklerus, auch mit radikalen Verfechtern der Armutsbewegung, seine Sicht vertieft. Die in diesen Werken noch polemisch entwickelten Gedanken fanden schließlich, und nunmehr in friedlicher Atmosphäre, Eingang in die „Summa contra Gentiles“ und die „Summa Theologiae“. Anliegen der Untersuchung von Prof. Horst ist es, den argumentativen Wegen, die von „Contra impugnantes“ zur „Summa Theologiae“ führen, nachzugehen und die aus dem Streit des 13. Jahrhunderts erwachsenen Antworten des Aquinaten vorzustellen, „die zugleich den spirituellen und intellektuellen Standort des Dominikanerordens in nie wieder erreichter Prägnanz markieren“ (S. V). Die Kontroversen des 13. Jahrhunderts an der Universität Paris wurden auf hohem intellektuellem Niveau ausgefochten. Es artikulierte sich darin auch das Selbstverständnis einer neuen Elite, die sich den neuen Aufgaben in der Kirche ihrer Zeit gestellt hat. – Der Verfasser schreibt im Vorwort nachdenklich und zum Nachdenken stimmend, dass er von einer Aktualisierung zentraler Gedanken der Ordenstheologie des Aquinaten abgesehen habe, dass aber das von Thomas in einem langen Denkprozess artikulierte Programm, an dem auch die Widersacher einen bemerkenswerten Anteil gehabt hätten, nicht nur historische Bedeutung habe. „Genaues Hören auf die hier interpretierten Texte könnte Fremdheit unversehens in Nähe verwandeln. Es wäre töricht, sich von einem solchen Erbe zu verabschieden.“ Dem ist – außer Dank für eröffnete Einsicht – nichts hinzuzufügen.

München

Georg Schwaiger

Brunn, Uwe: Des Contestataires aux „Cathares“. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition. Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge, Turnhout, Brepols & Publishers 2006, 622 S., 978-2-85121-207-8.

Mit der Druckfassung seiner Doktorarbeit füllt U. Brunn eine Forschungslücke, die für die Geschichte der Katharer und heterodoxer

Erscheinungen in Deutschland bestand. Das ist sein unbestreitbares Verdienst. Er gliedert die Darstellung in sieben Kapitel und verteilt sie auf drei Abschnitte. In der Einleitung (S. 13–29) bietet er zunächst einen Forschungsüberblick und beschreibt dann sein Vorhaben, die besagten Erscheinungen im Rheinland oder der Kirchenprovinz Köln vom Beginn des 12. Jh. bis in die Jahre um 1230 zu untersuchen. Das soll auf Grund der handschriftlichen Überlieferung sowie einer neuen Sicht auf die Quellen geschehen. Seine Grundfrage ist, ob das Katharertum in diesem Bereich eine Tatsache oder das gedankliche Gebilde verschiedener Berichterstatter oder Bestreiter sei. Mit ihr schließt er sich M. Zerner, seiner Lehrerin in Nizza, an. Der erste Teil (S. 31–189) behandelt die frühen Belege bis etwa 1147. Vor dem Hintergrund der Kanonikerreform werden Ellenhard, Tanchelm, die Heterodoxen von Köln und Lüttich, ferner die einschlägigen Angaben Evervins von Steinfeld, Bernhards von Clairvaux und Wolberos von St. Pantaleon untersucht. Im Mittelpunkt des folgenden Teiles (S. 191–405) steht der *Liber contra hereses katarorum* Eckberts von Schönau. Seine Aussagen werden ausführlich dargestellt und ausgewertet, ergänzt durch solche Hildegards von Bingen und Elisabeths von Schönau, der Schwester Eckberts. In diesem Zusammenhang spielen die Bezeichnungen *cathari*, *catharistae* und *cataphrygae* eine bedeutende Rolle. Sie entstammen der Väterzeit und werden erneut gebraucht. Wenn der Verfasser behauptet, die Auskünfte aus dieser Zeit und dem Mittelalter träfen völlig auf die Katharer zu, gilt das nur in einem beschränkten Maß. Sie verdanken ferner einen „großen Teil ihrer Lehre“ nicht der angeblich manichäischen Splittergruppe der *catharistae*. Wie die – auch theologische – Untersuchung des frühen Katharertums in Deutschland ergibt, handelt es sich bei seinen Anhängern weder um eine „Projektion der manichäischen Kirche“ nach Augustinus, noch fehlen ihnen eine gemeinsame Lehre und Gliederung ihrer Gemeinschaft. U. Brunn bestreitet nicht, es hätten heterodoxe Gruppen bestanden. Er versteht sie auch nicht als Ergebnis eines gedanklichen Gebildes, das sich auf die Überlieferung zu den altkirchlichen Bezeichnungen stützt. Dennoch meint er, ihre Gestalt sei von daher entwickelt worden. Im dritten Teil (S. 407–540) stellt er zunächst fest, zwischen 1170 und 1230 seien im fraglichen Bereich keine heterodoxen Erscheinungen zu beobachten. Das liege in der Entwicklung städtischer Einrichtungen begründet, in einer anderen Politik der Bischöfe, dem Ende des Papstschismas 1179 und dem Fehlen einer Klosterreformwelle. Nun wird behandelt, wie die besagten Erscheinungen des

12. Jh. in den Chroniken des 13. dargestellt werden, ferner Aussagen zum Albigenerskreuzzug, Belege für die Verteufelung der Heterodoxen und die Verfolgung solcher durch den Inquisitor Konrad von Marburg zwischen 1231 und 1233. Was U. Brunn in der Einleitung angekündigt hat, ist er nicht schuldig geblieben: Die Darstellung ist nicht nur umfassend, sondern stützt sich auch auf eine gründliche Auswertung der handschriftlichen wie edierten Quellen. In der Zusammenfassung (S. 543–548) nimmt er die Grundfrage deutlicher auf, zunächst was den bisherigen Arbeitsbereich angeht. Was Eckbert von Schönau mitteile, entstamme lateinischen Quellen der Spätantike. Wenn er und andere den Katharern Dualismus, eine hierarchische Kirchenordnung und den Namen „Katharer“ zuwiesen, sei das eng mit augustinischen Aussagen verbunden. Eine Vermittlung der katharischen Lehre von Osten nach Westen sei deshalb ausgeschlossen. Dann schließt er auf die Verhältnisse in Südfrankreich und Italien. Der dort gebräuchliche Name „Katharer“ werde auf jene in Südfrankreich übertragen. Die Inquisitionsakten aus diesem Bereich ließen weder einen Dualismus noch „Katharer“ erkennen. Das ist nicht nur schlichtweg falsch, sondern übersieht auch, dass beide Größen allein nicht das Katharertum ausmachen. Dem Verfasser zufolge ist es ein gedankliches oder schriftliches Gebilde, das abweichenden Erscheinungen angeheftet wurde und in der Forschung noch immer wird. Es ist keineswegs von der Hand zu weisen, dass mittelalterliche Berichterstatter, Bestreiter oder Inquisitoren die neuen heterodoxen Erscheinungen in die bisher bekannten einzuordnen versuchten. Wer jedoch von den deutschen Verhältnissen auf die Gesamtheit schließt, begeht nicht nur einen methodischen Fehler. Er lässt auch die erkennbaren Gestalten des Katharertums in den übrigen Verbreitungsgebieten außer acht. Wer sie untersucht, kann unschwer feststellen, dass sie alles andere als eine literarische Erfindung sind oder deshalb entstanden, weil man sie nach väterzeitlichen Angaben zimmerte. Außerdem ist es zumindest fraglich, ob man die eigentlichen Angaben zum Katharertum mit solchen zu anderen tatsächlichen oder vermeintlichen heterodoxen Erscheinungen verbinden darf – selbst wenn sie örtlich und zeitlich verwandt sind –, wie das der Verfasser für seinen Bereich tut. Er entwirft damit zwar ein einleuchtendes Bild, muss aber damit nicht unbedingt die tatsächlichen Verhältnisse treffen. Es scheint, als reihe sich diese im Grund hervorragende Arbeit in jene – vor allem in französischen Kreisen üblichen – Versuche ein, die Katharer nicht eine eigenständige Religionsgemein-

schaft sein zu lassen, sondern sie zu Opfern großkirchlicher Verzeichnung oder Missdeutung zu machen.

München

Gerhard Rottenwöhrer

De Cordova Miralle, Alvaro Fernández: Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492–1503), Dissertationes Series Theologica – XVI, Rom, Edizioni Università della Santa Croce, 2005, 838 S., 88-8333-143-5.

Die vorliegende monumentale Studie ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie eine ganz überwiegend auf neu erschlossene Primärquellen gegründete und in diesem ursprünglichsten und besten Wortsinn wissenschaftliche Studie übergeordnete Deutungszusammenhänge ungeachtet aller Fülle der Belege, aller Faktengenaugigkeit und auch vieler nachvollziehbarer Argumentationen und Rückschlüsse im Einzelnen zu verzeichnen, ja zu verfehlen vermag. Dieses Thema auf oberster, europäischer, ja universalhistorischer Ebene ist der Pontifikat Alexanders VI. Borgia (1492–1503), des Legendenumrankten, Mythenreichen. Und die bei aller hohen Verdienstlichkeit und Ergiebigkeit im Einzelnen ins Auge stechende Einseitigkeit der Untersuchung kommt nicht zuletzt dadurch zustande, dass sich die – es bleibt zu wiederholen: weitgespannten und überaus sorgfältigen – Forschungen des Autors dieses heiklen – permanent die Unterscheidung von Mythos und Realität voraussetzenden Gegenstandes auf der Grundlage eines ebenso umfangreichen wie perspektivisch beschränkten Quellenkorpus annehmen, nämlich der diplomatischen Korrespondenz des Borgiapapstes und der Katholischen Könige Spaniens. Diese Quellen sind fraglos von hoher Bedeutung für den betreffenden Pontifikat – nicht zuletzt aufgrund der Abstammung des Papstes, dessen Familie aus dem Gebiet um Valencia stammt und mit dem Herrschaftsbereich der Reyes Católicos durch vielfache Interessen verknüpft ist. Nicht zuletzt durch diese ganz speziellen Beziehungen – so ist Rodrigo Borgia, der spätere Papst, lange vor seiner Wahl bemüht, seinen Nachkommen günstige Heiratsverbindungen und adelige Lehen auf seiner Heimatinsel zu verschaffen – aber bedarf die Analyse der besagten Korrespondenz einer besonders differenzierten, ja ausgefeilten Quellenkritik, die auf diese Weise zwischen Schein und Sein, kunstvoll aufgebauten Fassaden der Traditionswahrung und dem dahinter stehenden politischen Willen zu unterscheiden vermag. Zum einen nämlich nehmen die Katholischen Könige gewissermaßen als Landsleute

bzw. natürliche Landesherren für sich in Anspruch, „ihrem“ Papst mit einer Direktheit und Unbekümmertheit ins Gewissen zu reden, die Alexander VI. naturgemäß gar nicht schätzte und in Rom mancherlei hässliche Szenen provozierte. Und zum anderen ist dieser Papst ab 1498 so eng mit König Ludwig XII. von Frankreich verbündet, dass es zu einem elementaren Faktor seiner Politik wird, Ziele und Strategien gegen die iberischen Konkurrenten abzuschirmen. Auf diese Weise entspinnen sich mit den spanischen Herrschern Diskurse voller Doppelbödigkeiten, die stets die Interessen der Kirche und der Christenheit vorschieben, wo die der Borgia gemeint sind. Diese Entzifferung aber findet in der vorliegenden Studie nicht statt, und auf diese Weise gewinnt der ganze Pontifikat eine „Normalität“, die er in den Augen besonnener Zeitgenossen (deren Urteil man keineswegs von vornherein als durch Parteilichkeit verfehlt in Abrede stellen kann), aber auch nach Ausweis anderer, mindestens so seriöser Quellen schlichtweg nicht besitzen hat. Man kann im Falle Alexanders VI. trefflich über vieles diskutieren und wissenschaftlich streiten, nicht jedoch über den überragenden Stellenwert, den für diesen Papst die Förderung der Familienangelegenheiten und damit die Gründung einer dauerhaften Familienherrschaft in der Romagna und an anderen strategisch bedeutsamen Punkten des Kirchenstaats bzw. Italiens besessen hat. Ja, dass alle anderen Obliegenheiten, der Politik wie der Kirche, zumindest ab etwa 1500 diesem Ziel untergeordnet wurden, scheint mir auf der Grundlage aller relevanten Zeugnisse schwer bestreitbar. Die vorliegende Untersuchung wird dieser Prioritäten m.E. nach nicht gerecht. Und so legitim es an sich ist, aufgrund neu erschlossener Quellen zu abweichenden Einschätzungen zu gelangen, so ist doch in meinen Augen eine bedenkliche Stufe der Ausblendung erreicht, wenn etwa Giulia Farnese als „presunta amante“ des Papstes bezeichnet und damit eine Tatsache in Frage gestellt wird, die nicht nur durch unanfechtbare Quellen belegt, sondern in hohem Maße Politik bestimmend war. Fazit: durch die Redimensionierung von Nepotismus und begleitender Faktoren der alten Tendenz verpflichtet, den anstößigsten aller Pontifikate zu „normalisieren“, weist die Studie auf der anderen Seite durch die minutiöse Aufarbeitung komplexer Quellenbestände beträchtliche Vorzüge auf. Durch sie wird sie die weitere Forschung voranbringen, deren Stand sie nicht adäquat zusammenfasst.

Fribourg

Volker Reinhardt

Wieland, Christian: *Fürsten, Freunde, Diplomaten*. Die römisch-florentinischen Beziehungen unter Paul V. (1605–1621). Köln/Weimar/Wien, Böhlau-Verlag, 2004, 566 S., ISBN 3-412-09603-2.

Im 16. und 17. Jahrhundert stammten nicht weniger als neun Päpste aus dem Gebiet, welches die Fürsten der Familie Medici ab 1555 beherrschten – eine Frequenz, die eine besondere Nähe, ja eine potentielle Symbiose anzeigt. Sie findet darüber hinaus darin ihren Niederschlag, dass die für die dynastischen Geschicke des Hauses Medici und seinen Aufstieg unter die anerkannten Herrscherfamilien Europas ausschlaggebende Rangerhöhung zum Großherzogtum ebenfalls von einem Papst, Pius V., vorgenommen wird. Eine Analyse der Beziehungen zwischen einem Papst und seinem Nachbarn im Norden hat somit grundsätzlich von inkomparablen Basisverhältnissen auszugehen – umso mehr dann, wenn der betreffende Pontifex maximus Paul V. mit Familiennamen Borghese heißt und damit eine Abkunft aufweist, die in die Traditionen der 1555 eroberten Republik Siena zurückführt. Für den zwar in Rom geborenen, doch eben mit toskanischen Familientraditionen ausgestatteten Papst musste das Verhältnis zu Florenz, nicht zuletzt aufgrund von Förderung, die während der eigenen Ämterlaufbahn erfahren wurde, einen extrem hohen Stellenwert besitzen. Vom Untertanen zu einem Herrscher, dessen Ansprüche politisch wie kirchlich-spirituell den Radius der toskanischen Mittelmacht weit überragen: durch diesen Aufstieg war ein Verflechtungs-, aber auch Spannungsverhältnis von einer Komplexität und Vielgliedrigkeit kreiert, dessen Aufgliederung und Analyse elaborierte Techniken der Quellenkritik und entsprechend vielschichtige methodische Zugänge erforderlich machen. Beides wird in dieser exzellenten Arbeit geradezu exemplarisch geleistet. Dabei dient in sehr adäquater Weise die Alterität der miteinander kommunizierenden Herrschaftssysteme als Ausgangspunkt. Sie ist von wechselseitiger Inferiorität bzw. Superiorität durchmischt. Die grundsätzlich weit überlegene Machtposition des Papstamtes kontrastiert aufs schärfste mit dem eher bescheidenen Familienstatus des Amtsinhabers und den daraus resultierenden Bestrebungen, diesen Rang zu erhöhen – eine Strategie, die Abhängigkeiten impliziert. Zudem ist der Zugriff des neu gewählten Papstes auf materielle Ressourcen wie Loyalitäten an der Kurie durchaus begrenzt – Kreaturen müssen erst noch geschaffen, Pfründen frei werden. Auf der anderen Seite ist die Stellung des toskanischen Großherzogs zwar an sich inferior, doch durch

dynastische Kontinuitäten und gewachsene Fidelitäten charakterisiert. Wie vor diesem Hintergrund zwischen Mai 1605 und Januar 1621 interagiert wird, zeigt die vorliegende Studie mit großer Tiefenschärfe und viel einfühlsamem Scharfsinn auf. In diesem Zusammenhang arbeitet sie die Dimension der verschleiernenden *padre comune*-Ideologie heraus, die es gestattet, ohne zu tiefe Verletzungen weiter reichende Forderungen zurückzuweisen, und zeigt auf der anderen Seite, welche Herrschaftsblößen sich auch das nachtridentinische Papsttum durch den extremen Nepotismus gab. Dieser zielte im Falle Pauls V. allen Ernstes auf eine Allianz Borghese-Medici ab, die nach Maßgabe der Rangverhältnisse, nicht zuletzt aufgrund der Kurzlebigkeit der Herrschaftsstellung der Nepoten, nicht mehr erreichbar war. Nicht minder deutlich wird gezeigt, wie schwierig sich in diesen römisch-florentinischen Beziehungen die Rolle der Diplomaten, speziell der päpstlichen Nuntien gestaltete. Denn auch in ihr Tätigkeitsfeld spielte die Ungleichgewichtigkeit von Prestige und Remunerationschancen hinein, und zwar so intensiv, dass die Loyalität der Botschafter ins Zwielicht geriet. Die hier nur stichwortartig zu präsentierenden Resultate sollen belegen, wie ertragreich Verflechtungsanalysen bzw. diplomatiehistorische Untersuchungen ausfallen können, wenn sie mit offenem kulturgeschichtlichem Horizont, mit tiefem Gespür für die Eigendynamik höfischer Semiotik und damit dem Gegenstand angemessen differenziert geführt werden. Fazit: eine in vieler Hinsicht herausragende und modellhafte Arbeit.

Eribourg

Volker Reinhardt

Wünsch, Thomas (Hrg.): *Religion und Magie in Ostmitteleuropa*. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 8, Münster, LIT-Verlag, 2006, 352 S., Geb., 3-8258-9273-5

Der vorliegende Sammelband, Ergebnis einer an der Universität Passau veranstalteten Tagung aus dem Jahr 2004 und um einige zusätzliche Beiträge ergänzt, bietet eine große Bandbreite an materialreichen Beiträgen zur regionalen Religionsgeschichte Ostmitteleuropas, besonders im Hinblick auf die vielfältigen und komplexen, in unterschiedliche sozialreligiöse Kontexte eingebetteten Konstruktionsprozesse von „Magie“ und „Aberglauben“.

Richard Kieckhefer präsentiert auf der Grundlage reichhaltigen Dokumentationsma-

terials eine Reevaluation des Innsbrucker Hexenprozesses aus dem Jahr 1485 hinsichtlich der Denunziations- und Anklagemuster sowie Koalitionskonstellationen (in den beiden Lagern), und zeigt, dass neben dem inquisitorischen Übereifer Heinrich Kramers und der Nichtbeachtung einer Reihe wichtiger prozeduraler Formalitäten seitens des Anklägers auch die eigenständig agierenden lokalen Gerichtsbehörden und die verhältnismäßig große Verbreitung nichtkirchenkonformer religiöser Aktivitäten in der Bevölkerung entscheidend zum Freispruch der Angeklagten beitrugen. Mit dem Themenkomplex des neuzeitlichen Schatzgrabens und -betens, dem normativen Umgang damit (einschließlich des Strafausmaßes), den beteiligten Personengruppen, dem materiellen Inventar und den gängigen Praktiken in den österreichischen Erbländern befasst sich Martin Scheutz. Thema des Beitrags von Bernd-Ulrich Hegemöller ist die Entwicklung des Reliquienkults in Böhmen während der Zeit des Herrscherhauses Luxemburg, von einem intensiven und systematischen Erwerb unterschiedlichster Reliquien und der damit einhergehenden Herrscher- und Staatstheologie Karls IV., über neue, weniger ostentative Formen der Symbolik unter König Wenzel, exemplarisch analysiert anhand einiger Werke der Miniaturmalerei, hin zur Destruktion der Symbolträger durch die Hussiten. Eine Einführung in mittelalterliche Texte über den Aberglauben aus tschechischen Handschriftensammlungen bietet Zdeněk Uhlíř, samt einer Aufstellung der vorhandenen Quellen im Anhang. Die vielseitigen – künstlerischen, wissenschaftlichen, alchemistischen – Interessen und Betätigungen Rudolfs II. von Habsburg und die am Prager Kaiserhof versammelten Gelehrten stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Christoph Daxelmüller. Einen Einblick in ausgewählte, jesuitische exorzistische Zeichen und Praktiken (etwa die Verwendung von Lamm-Gottes-Wachsbildern sowie von Heiligendarstellungen) aus Mähren, gewährt Stefan Samerski anhand der Jesuitenchronik Johann Schmidts. Bernhart Jähniß untersucht das Fortdauern vorchristlicher Glaubensvorstellungen im Herzogtum Preußen in der Frühen Neuzeit. Dass sich aus normgebender Perspektive solch „originäres“, für magisch erklärtes Verhalten mit dem jesuitisch geprägten Katholizismus verbinden konnte, um ein – aus lutherischer Sicht – „sekundäres Heidentum“ zu bilden, zeigt Thomas Wunsch, der das Wirken des lutherischen Predigers Paul Einhorn in Kurland in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts untersucht. Es folgen mehrere Beiträge zur geographischen Region Polen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit mit den Themen:

Magie- und Aberglaubenskritik in Predigten (Krzysztof Bracha), auf altslawische Ursprünge zurückgehende Elemente in den Riten des spätmittelalterlichen polnischen Festkalenders (Beata Wojciechowska), der Kult der Drei Könige (Jerzy Kaliszuk), die Kriminalisierung des Besitzes nekromantischer Literatur in Krakau (Benedek Láng), Vorstellungen zu den „heiligen und dämonischen Wirkungen“ von Schrift (Edward Potkowski), zu „wunder-tätigen Orten“ im frühneuzeitlichen Polen-Litauen (Tomasz Wislicz). Adam Fijałkowski untersucht die mittelalterliche Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais („Speculum maius“) hinsichtlich der darin enthaltenen Auffassungen zu „Magie“ sowie deren Wirkungsgeschichte im spätmittelalterlichen ostmitteleuropäischen Umfeld. Mit den wichtigsten (franziskanischen und jesuitischen) Quellen kirchlicher Benediktionspraxis in Ungarn in der Frühen Neuzeit befasst sich Dániel Bárh. Der Band schließt mit einer Studie zum „bösen Blick“ in den plurieligen Traditionen Südosteuropas (Thede Kahl).

Insgesamt bieten die hier versammelten Aufsätze eine willkommene und in dieser Konzentration auch längst fällige Auseinandersetzung mit dem Thema und der Region. Die aufschluss- und kenntnisreichen Fallstudien und Einzeluntersuchungen, häufig Ergebnis noch laufender Forschungsarbeiten, sind äußerst lesenswert. Wünschenswert bei derartigen aus Tagungen hervorgegangenen Sammelbänden erscheint freilich eine tiefergehende wissenschafts- und begriffsgeschichtliche sowie systematische Einordnung von zentralen Themen und Begriffen. Unterm Strich macht sich im vorliegenden Fall etwa die mangelnde Rezeption der langjährigen religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Magiebegriff in den Beiträgen bemerkbar. Der um Systematisierung bemühte, gelungene Einführungsteil (Thomas Wunsch) kann das nicht ganz kompensieren. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Perspektive einer Reihe von Beiträgen im vorliegenden Band, die allzusehr von der Warte der dichotomisierenden *master narratives* der jeweiligen christlichen Institutionen auf die Vielfalt der Glaubensvorstellungen und Praktiken in den behandelten Regionen blicken. Trotz dieser Einschränkungen ist der Band ein gelungenes Beispiel für die Untersuchung magiebezogener Fragen in der regionalen Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Es bleibt zu hoffen, dass weitere folgen werden.

Berlin

István Keul

Müller, Andreas: *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites*. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur (Studien und Texte zu Antike und Christentum 37), Tübingen, Verlag Mohr-Siebeck, 2006 (XI + 496 S.) ISBN 3-16-148965-9.

Von Johannes Sinaites lassen sich, außer dass er lange Jahre Eremit auf dem Sinai und später Abt des Sinaiklosters war, kaum gesicherte Lebensstationen ausmachen. Nach der von Fr. Nau 1902 begründeten und breit rezipierten Datierung (z.B. L¹hK³; RGG⁴; LACL) wurde Johannes vor 579 geboren und lebte bis ca. 649. An Werken des Sinaiten finden sich die kleine Schrift „An den Hirten“, eine Art Abtsspiegel, und seine „Paradiesesleiter“ (griech. κλίμαξ – Leiter), von der her Johannes auch den Beinamen Climacus erhalten hat. Die „Leiter“, in der in dreißig Stufen der geistliche Aufstieg beschrieben wird, muss als eine der einflussreichsten Schriften des östlichen Mönchtums angesehen werden.

Andreas Müller (= M.) hat sich in seiner an der ev.-theol. Fakultät der Universität München eingereichten Habilitationsschrift, die nun gedruckt vorliegt, ausführlich mit Johannes Sinaites beschäftigt, näherhin mit dessen Konzept des geistlichen Gehorsams, wie es sich der „Paradiesesleiter“ entnehmen lässt. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Beobachtung, dass die orthodoxe Konfessionskultur stark von der charismatisch begründeten Autorität der geistlichen Vaterschaft geprägt ist, die sich im geistlichen Gehorsam zuspitzt (1). Die untrennbare Zusammengehörigkeit von geistlicher Vaterschaft und geistlichem Gehorsam in der orthodoxen Frömmigkeitspraxis, in der enthusiastische Freiheit und bindender Gehorsam miteinander verwoben sind, lässt M. danach fragen, „wo und wann es in besonders ausgeprägter Weise zu solch einer Verbindung gekommen ist“ (9).

M. sucht eine Antwort auf diese Frage, indem er sich in seiner historischen Analyse auf die „Leiter“ des Johannes Sinaites beschränkt und aus diesem Werk zu erheben versucht, „warum in einer bestimmten Zeit ein bestimmter Erfahrungshorizont in besonderer Weise populär werden und sich womöglich sogar über diese Zeit hinaus als Mentalität einer konkreten Konfessionskultur etablieren konnte“ (17). Veranlasst durch seinen historischen Zugang zum Thema des geistlichen Gehorsams anhand der „Leiter“ des Johannes Sinaites behandelt M. breit die historische Verortung des Werkes (Kap. II–V). In Kap. II (21–56) wird die von Nau begründete Datierung der „Leiter“ und ihres Autors ins 7. Jh. problematisiert und eine Rückdatierung

ins 6. Jh. vorgenommen, ein Versuch, den M. selbst zweimal als hypothetisch bezeichnet (18). Diese hypothetische Neudatierung wird aber im weiteren Fortgang der Arbeit als gegeben vorausgesetzt und bildet den Anstoß, in Kap. III (57–95) die Situation des Sinai und des Dornbuschklosters im 6. Jh. darzustellen, sowie in Kap. IV (96–141) die Kirchen- und Klosterpolitik Kaiser Justinians mit seiner Förderung des koinobitischen Mönchsideals (unter Zurückdrängung der anachoretischen bzw. semianachoretischen Lebensform) als Hintergrund für die „Leiter“ aufzuweisen. Im folgenden, mit „Quellen der Klimax“ überschriebenen Kap. V (142–164) kommt M. zum Ergebnis, dass die „Leiter“ nicht durch das koinobitische Klosterideal Basilius' d. Gr. beeinflusst ist, obwohl Johannes selbst Abt des Sinaiklosters, also eines Koinobions, war, sondern das anachoretische bzw. semianachoretische Ideal der Apophthegmata widerspiegelt.

Auf diesem historischen Hintergrund analysiert M. sodann im Hauptteil seiner Arbeit (Kap. VI–IX) die „Leiter“. Kap. VI (165–204) hebt als Mönchsideal der Klimax die Hesychia heraus, welche als eine Haltung verstanden wird, die an keine Organisationsform (koinobitisch oder anachoretisch) gebunden ist. In Kap. VIII (205–247), das der Institution der geistlichen Vaterschaft in der Klimax nachgeht, wird festgehalten, dass gemäß Johannes Sinaites der geistliche Vater als charismatisch-enthusiastische Gestalt sich auf keine bestimmte monastische Organisationsform beschränkt, sondern in allen Formen des Mönchtums zu finden ist. Als Ergebnis von Kap. VIII (248–297), das sich dem eigentlichen Thema des geistlichen Gehorsams in der Klimax zuwendet, hebt M. hervor, dass Johannes im geistlichen Gehorsam, durch den sich ein Mönch einem geistlichen Vater unterstellt, eine Haltung sieht, die soteriologisch begründet ist und nicht auf eine bestimmte mönchische Organisationsform abzielt. Dieses Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites wird in Kap. IX (298–399) mit den Gehorsamskonzeptionen des Pachomius, des Basilius und der Apophthegmata verglichen; der Unterschied zu Pachomius und Basilius wird betont, eine Rezeption der Welt der Apophthegmata für möglich gehalten.

Im Schlussteil seiner Arbeit geht M. in Kap. X (400–427) auf die Wirkungsgeschichte der Klimax und ihres Gehorsamskonzeptes ein. Hierbei stellt er – nicht ohne auf gewisse Gefahren hinzuweisen – fest, dass sich das in einer bestimmten historischen Situation entwickelte Gehorsamskonzept des Johannes Sinaites, das zwischen verschiedenen Mönchsidealen und ihren Organisationsformen ver-

mitteln wollte, aus seinem monastischen Kontext gelöst hat und so zu einer die orthodoxe Konfessionskultur bestimmenden Komponente werden konnte. In Kap. XI (428–438) formuliert M. sein Resumé. Dabei wiederholt er nochmals das Anliegen seiner Arbeit, nämlich den Versuch „einer gewissen Historisierung des auf den ersten Blick vollkommen geschichtslos entstandenen geistlichen Konzeptes“ (428), welcher ihn ja dazu führte, die „Leiter“ ins 6. Jh. zu datieren. Doch lässt sich fragen, ob nicht die breite Rezeption der „Leiter“ gerade dadurch ermöglicht wurde, dass sich diesem Werk kaum Anhaltspunkte seiner historischen Entstehung entnehmen lassen und somit die Datierung ins 6. Jh. letztlich doch hypothetisch bleibt. So wird man M.s spekulativen Versuch einer historischen Situierung der Klimax als mutig ansehen, aber der weiteren Forschung anheimstellen, ob er Bestand hat. Unabhängig davon ist M.s Analyse des Textes der Klimax selbst sowie seine Darstellung des geistlichen Gehorsams, wie er sich aus diesem Werk ergibt. Ebenfalls besitzen M.s Gedanken zum großen Einfluss der Klimax Gültigkeit, der bis heute in der Institution der geistlichen Vaterschaft und des geistlichen Gehorsams in der Orthodoxie greifbar ist. Dabei ist M.s Hinweis, diese orthodoxe Frömmigkeitsstruktur für die antioökumenischen Ressentiments bestimmter Kreise der Orthodoxie in Anschlag zu bringen und sie im ökumenischen Gespräch nicht zu vernachlässigen, äußerst bedenkenswert (435–438).

Auf eine interessante Stelle der „Leiter“ sei näher eingegangen: In gr. IV 21 wird vom Abt des alexandrinischen Metanoia-Klosters berichtet, er habe den arroganten alexandrinischen Stadtadeligen Isidor nach siebenjähriger Bußzeit als überaus würdig angesehen, „den Brüdern beizuzählen und der Ordination zu würdigen bzw. für würdig zu halten (χειροτονίας ἀξιώσαι)“. M. will die Wendung mit „der [Priester]weihe würdigen“ übersetzen und zieht in Erwägung, dass dieser Abt – M.s Meinung nach wahrscheinlich ein Nichtkleriker – möglicherweise das bischöfliche Recht zur Priesterweihe besaß. Leider geht M. dieser Vermutung nicht weiter nach. Er zerstreut sie sogar selbst dadurch, dass er einerseits einwirft, man könne die Stelle auch so deuten, dass der Abt entschieden habe, wer zur Priesterweihe zugelassen wird, andererseits ins Feld führt, bei diesem Abt könnte es sich um einen nominieren oder bereits installierten alexandrinischen Patriarchen handeln (243–244). Nun wird man aber sagen müssen, wie immer diese Stelle zu deuten ist, dass sich kaum vorstellen lässt, ein Nichtbischof, geschweige denn ein Nichtkleriker, hätte zu dieser Zeit (6. od. 7. Jh) das Ordinationsrecht besessen.

M.s Arbeit, die durch ausführliche Register erschlossen wird, besticht durch ihren klaren Aufbau und ihre gute Leserführung. Wer sich in Zukunft mit Johannes Sinaites und seiner Klimax beschäftigt, wird an dieser Studie nicht vorbeigehen können.

Horb

Felix Thome

Reformation und frühe Neuzeit

Roeck, Bernd: *Civic Culture and Everyday Life in Early Modern Germany, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, V. CXV, Leiden/Boston, Brill Verlag, 2006, XII, 286 S., Geb., 978-90-04-15269-4.

Deutschsprachige historische Forschungsbeiträge zum höheren Anspruchs und daher komplexer Ausdrucksweise werden im anglo-amerikanischen Raum entgegen aller anderslautenden Beteuerungen nach wie vor selten wirklich zur Kenntnis genommen. Gleichzeitig haben die Übersetzungskosten atemberaubende Höhen erreicht. Umso nachdrücklicher ist es zu begrüßen, wenn es doch zu entsprechenden, inhaltlich gelungenen Übertragungen kommt. Der vorliegende Band fällt zweifellos in diese Kategorie. Er basiert (Vor-

wort S. XIII) auf dem erstmals 1991 in der Reihe Enzyklopädie deutscher Geschichte erschienenen Lehrbuch „Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der Frühen Neuzeit“ des Verfassers. Hinzu gekommen sind 20 Quellenauszüge, 28 Illustrationen sowie ein zusätzliches Kapitel, von der selbstverständlichen Aktualisierung der Bibliographie abgesehen.

Das Themenspektrum und die stets überzeugend teils auf höherer zusammenfassender Ebene angesiedelte, teils tiefeschürfend-detailreiche Behandlung der Themen des Haupttextes sind bekannt und vielfach gewürdigt worden. Stadtgeographie, Stadtarchitektur, Wohnen, Alltag, Lebensläufe, Feste und Freizeitbeschäftigungen, Kunst und die Verhältnisse des Bürgertums zu Humanismus, Barock und Aufklärung kommen ebenso zur Sprache

wie die mit ihnen jeweils verbundenen Forschungsansätze und -probleme. Spezifischer Annotierung bedarf hingegen das angesprochene neue, knapp 20seitige Abschlusskapitel, betitelt „The Invention of the Cultural History of the German Bourgeoisie: Artworks as Sources and Lieux de mémoire.“ Es vereinigt Überlegungen zur Bedeutung der städtisch-bürgerlichen Objekt- und Bilderüberlieferung, die quellenkritisch vertieft werden, mit wissenschafts- und ideologie- bzw. mythenkritischen Erwägungen zur Konstruktion, nationalen Positionierung und Tradition angeblich spezifisch deutscher Bürgerkultur bis zur Gegenwart. Der Verfasser charakterisiert diesen Komplex nachvollziehbar als „bizarr“ (S. 192). Angesichts der Vorstellungen über deutsche Besonderheiten, die insbesondere in den USA noch immer bestehen, erscheint es zudem völlig richtig, auf den Variantenreichtum der deutschen (bürgerlichen) Kultur als Folge sowohl der politischen Fragmentierung und daraus resultierend politisch-kulturellen Wettbewerbs als auch des durch die europäische Mittellage Deutschlands bewirkten besonders dichten Kulturaustauschs zu verweisen. Die ausgewählten Quellentexte und Bilder sind diesem Grundanliegen des Bandes ohne Zweifel dienlich. Was sich der Rezensent gleichwohl gewünscht hätte, wären deutlichere Hinweise darauf, dass die ‚deutsche Kultur‘ der Frühen Neuzeit ihre Erscheinungsform wesentlich stärker auch der Hof-, Adels- und kirchlichen Kultur verdankt als die ‚bürgerliche‘ Kulturwissenschaft seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert wahrzunehmen bereit ist.

Augsburg

Wolfgang E. J. Weber

Strohmeyer, Arno: Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650). Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. f. Universalgeschichte, Bd. 201; Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches, Nr. 16, hrsg. v. K.O. Frhr. v. Aretin u.a. Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2006, X, 561 S., Geb., 3-8053-3570-6.

Das Bild vom adlig-ständischen Widerstand gegen die habsburgische Herrschaft in den beiden Erzherzogtümern Österreich ob der Enns und Österreich unter der Enns im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert wird bis heute maßgeblich durch die Arbeiten von Hans Sturmberger geprägt. Den Höhepunkt, gleichzeitig aber auch den Endpunkt einer eindringlicheren Erforschung dieses Gegenstandes bildet Sturmbergers 1953 erschienene Biographie des oberösterreichi-

schen Ständeführers Georg Erasmus von Tschernembl. Seither gilt es als ausgemacht, dass die Ständebewegungen in Nieder- und Oberösterreich von einem kleinen Kreis calvinistischer Adliger mit Tschernembl als zentraler Figur getragen worden seien, dass ihre Leitvorstellungen und Verfassungskonzeptionen dementsprechend calvinistisch-monarchomachischen Ursprungs gewesen seien und dass sich die lutherischen Stände, durchdrungen von der Vorstellung eines „leidenden Gehorsams“, nur halbherzig und ohne eigene Impulse zu setzen am Widerstand gegen die Habsburger beteiligt hätten.

Mit seiner Bonner Habilitationsschrift gelangt Arno Strohmeyer eine völlige Neubewertung dieser Vorgänge. Ermöglicht wurde ihm dies zum einen durch eine veränderte Quellenlage; nicht nur hat er die bisherige Quellenbasis durch Studien in 16 Archiven erheblich verbreitern können; vielmehr kam ihm auch die Wiederentdeckung der lange verloren geglaubten sogenannten „Religionsbücher der Stände des Landes ob der Enns“ in der Wiener Erzbischöflichen Bibliothek zugute, die er für seine Arbeit erstmals systematisch auswerten konnte. Zum anderen hat Strohmeyer ganz neue Fragestellungen an seinen Gegenstand herantragen können. Dabei hat er namentlich an die Forschungen Robert von Friedeburgs anknüpfen können. Die ältere Vorstellung, es handle sich beim Widerstandsrecht um ein Recht der Untertanen gegen den Staat und seine Organe, gibt Strohmeyer folglich auf, weil es im 16. und 17. Jahrhundert weder ein exklusives staatliches Gewaltmonopol noch einen geschlossenen Untertanenverband gegeben habe. Im ständischen Widerstand gegen fürstliche Herrschaft werden ihm zufolge auch keine grundsätzlichen Alternativentwürfe im neuzeitlichen Staatsbildungsprozess sichtbar. Bei der Untersuchung ständischen Widerstands kann es dementsprechend nicht um die Rekonstruktion konkurrierender Verfassungsprinzipien auf dem Weg in die Moderne gehen. Das Widerstandsrecht wird von ihm vielmehr konsequent historisiert. Es wird in ein Verfassungsverständnis eingeordnet, in dem „sich die Verfassung als Diskurs zwischen dem Landesfürsten und seinen adlig-ständischen Untertanen mit dem Ziel der Konstruktion einer rechtlich fundierten, der Macht- und Interessenlage konformen und von allen Beteiligten akzeptierten politischen Ordnung“ darstellt. „Diese Ordnung wurde auf kommunikativem Weg hergestellt. Sie konstruierte sich aus Denkfiguren, Ordnungsvorstellungen und Normen, die alle Beteiligten anerkannten“ (S. 431). Widerstand und Widerstandsrecht werden vor dem Hintergrund eines solchen Verfassungsverständnisses zum

integrativen Bestandteil eines Fürst und Stände gleichermaßen umfassenden politischen Wertesystems. „Unter ‚Widerstandsrecht‘ werden demnach diejenigen als verpflichtend geltenden Regeln zur ordnungsgemäßen Ausübung von Widerstand verstanden, die ihrer Bestimmung nach auf allgemeine Gültigkeit hin angelegt waren und zum Grundbestand der verfassungsrechtlichen Ordnung des Gemeinwesens zählten“ (S. 50). „Ständischer Widerstand war somit essentieller Bestandteil der Herrschaftsordnung und nicht nur eine für den Notfall vorgesehene Maßnahme“ (S. 56). Er führte im Normalfall nicht zur Gewaltanwendung, sondern zum Konsens. In diesem Sinne sind alle Handlungen Widerstand, mit denen die Stände Einfluss auf den Herrscher zu nehmen versuchten. Das Repertoire von Widerstandshandlungen ist demnach denkbar weit gefasst; Bitten und Geschenke zählen ebenso dazu wie Steuerverweigerung und Bündnisse mit auswärtigen Mächten. Als allerletztes, spektakulärstes Mittel konnte es sogar zu Herrscherabsetzung und Tyrannenmord kommen; diese außerordentlichen Maßnahmen werden indes nicht als systemsprengend aufgefasst, weil sie sich nicht gegen die Herrschaftsordnung als solche, sondern lediglich gegen die Person des ungerecht handelnden Herrschers wendeten. Als Beleg für ein solches zeitgenössisches Verständnis von Widerstand dient Strohmeyer Tschernembls Schrift „De resistetia“.

Methodisch verfährt Strohmeyer so, dass er in Anwendung der sprachanalytischen Theorien Skinners und Pococks die Argumentationsmuster zur Legitimierung bzw. Abwehr adlig-ständischen Widerstands untersucht. Sein Ziel ist es, die Deutungen und Sinnzuschreibungen, mit denen die politisch Handelnden selbst das Widerstandsrecht versahen, aufzudecken. Nicht bei theoretischen Äußerungen, sondern bei den konkreten Verhandlungen zwischen Fürst und Ständen setzt er deshalb an. Ins Zentrum seiner Überlegungen rückt er insbesondere die Huldigungsverhandlungen zwischen den österreichischen Ständen und den habsburgischen Landesfürsten; denn aufgrund der Schwäche des Landesfürstentums beim Herrscherwechsel und der zentralen verfassungsrechtlichen Bedeutung der Huldigung kulminierten hier die politischen und konfessionellen Probleme der Zeit. In drei großen Kapiteln gibt Strohmeyer eindringliche, die bisherige Forschung ungemein bereichernde mikrohistorische Darstellungen der Herrschaftswechsel zu Rudolf II. 1577/78, zu Matthias 1608/09 und zu Ferdinand II. 1619/20. Die Auflösung der dort hervorgetretenen Frontstellungen zwischen Landesherr und Ständen verdeutlicht er am Beispiel des Herr-

schaftsantritts Ferdinands III. 1637 und der Huldigungen für Ferdinand IV. 1651/52. In Längsschnitten schildert er dabei zunächst jeweils höchst detailliert die zur Huldigung führenden ereignisgeschichtlichen Abläufe; daran schließen sich dann Feinanalysen der Widerstandssprache an, in denen er dem zeitgenössischen Verständnis von Vertragsdenken, vom alten Herkommen, vom Gemeinwesen als patriarchalischer Familie, von der Gewissensfreiheit und vom Gemeinwohlgedanken nachgespürt; auf diese Weise kann er kleinste Bedeutungsverschiebungen in der Widerstandssprache der Zeit sichtbar machen. Ein eigenes Kapitel ist der Herkunft der Widerstandssprache gewidmet. Darin lehnt Strohmeyer die Auffassung Sturmbergers, die Verfassungsvorstellungen der österreichischen Stände seien in erster Linie auf einen Transfer calvinistisch-monarchomachischen Gedankenguts aus Frankreich und den Niederlanden mit Tschernembl als Vermittler zurückzuführen, entschieden ab. Stattdessen stellt er verschiedene Überlieferungsstränge vor, aus denen unabhängig von calvinistischer Vermittlung widerstandsrechtliche Argumente gewonnen worden seien. Dazu gehörten die Lehren der Konziliaristen, das römische Recht, der Humanismus, der Einsatz von Geschichte als Argument, kontraktuelle und föderaltheologische Vorstellungen. Dies alles gehörte zum Gemeingut der Zeit. Die daraus ableitbaren widerstandsrechtlichen Ideen waren demzufolge nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession gebunden. Was sich schon in der ereignisgeschichtlichen Darstellung zeigte, bestätigt sich hier erneut, dass nämlich die scharfe Trennlinie, die Sturmberger zwischen calvinistischem Widerstand und lutheranischem „leidenden Gehorsam“ gezogen hat, bei näherem Hinsehen verschwimmt. In einem letzten Kapitel beschäftigt sich Strohmeyer schließlich mit dem Fragenkreis Widerstandssprache und Verfassungswandel. Zwar hat Strohmeyer im ereignisgeschichtlichen Teil seines Werkes scharf herausgearbeitet, wie die österreichischen Stände gerade in der Auseinandersetzung mit Ferdinand II. ein neuartiges Ordnungsgefüge errichten wollten (S. 310); ferner hat er unterstrichen, wie Ferdinand II. im Gegenzug nach der Niederwerfung der Ständebewegung „eine ganz andere Verfassung“ (S. 309) konstruierte, indem er das Erbrecht festigte, die Huldigung zu einem Instrument der Herrschaftsstabilisierung umformte und im Diskurs mit den Ständen die Interpretationshoheit über die Begriffe gewann, so dass es zu einer tiefgreifenden Umstrukturierung der Herrschaftsverhältnisse zugunsten des Landesherrn kam. Doch lehnt Strohmeyer es ab, in diesem

Zusammenhang Kategorien wie „Ständestaat“ und „Absolutismus“ zu verwenden, die nach seiner Ansicht letztlich einander ausschließende Staatsmodelle repräsentierten. Denn die Denkfiguren, Ordnungsvorstellungen und Normen, um die der Diskurs von Fürst und Ständen kreiste, seien durch die Zeitläufte unverändert geblieben. Verschieben habe sich in einem komplizierten Transformationsprozess die Semantik und Konfiguration dieses „Vokabulars“ sowie sein Stellenwert in der politischen Kommunikation. Davon habe der Landesfürst profitiert, ohne dass die politische Ordnung jedoch auf eine neue Basis gestellt worden sei. Dass der Landesherr durch Ausweisungen und Besitzumschichtungen den Kreis der Teilnehmer des künftigen Diskurses tiefgreifend umgestaltete und durch seine Rekatholisierungsmaßnahmen ganze Themenbereiche daraus ein für allemal ausschloss, erörtert Strohmeier in diesem Kontext allerdings nicht. Die Verschränkung von „alt“ und „neu“ sieht Strohmeier mithin als charakteristisch für den Wandel der Herrschaftsordnung zwischen 1550 und 1650 an, den er unter souveräner Beherrschung der Quellen und in engem Dialog mit der Forschung beeindruckend beschreibt, ohne ihn nach dem Verzicht auf die Kategorien „Ständestaat“ und „Absolutismus“ begrifflich neu zu bestimmen.

Würzburg Hans-Wolfgang Bergerhausen

Fragnito, Gigliola: *Proibito capire*. La chiesa e il volgare nella prima età moderna, Il Mulino, Bologna 2005, 325 S.

Schon 1997 hat Gigliola Fragnito eine erste ausführliche Untersuchung zum Schicksal der volkssprachlichen Bibelausgaben in Italien zwischen Ende des Mittelalters und dem frühen 17. Jahrhundert veröffentlicht (*La Bibbia al rogo*, Bologna 1997). *Proibito capire* weitet diese Unternehmung in doppelter Hinsicht aus. Zum einen mit Blick auf die verfügbaren Quellen, denn in die vorliegende Studie hat die Autorin erstmals ausführlicher die Bestände des seit 1998 zugänglichen Archivs der Glaubenskongregation einbeziehen können; diese machen denn auch den Großteil des eingesehenen Materials aus. Zum anderen thematisch: Gegenstand der Darstellung ist jetzt die gesamte volkssprachliche Literatur Italiens in (vorrangig der ersten Hälfte) der frühen Neuzeit. Der reißerische Titel ist dabei durchaus Programm. Die Autorin dürfte kaum jenen Historikern zuzurechnen sein, die in den letzten Jahren ein revisionistisches Bild der Inquisition entworfen haben, welches den Einfluss dieser traditionell so gefürchteten Institution auf die

gesellschaftliche Entwicklung Italiens als de facto eher gering veranschlagt hat.

Schon Paolo Sarpi hat – in einer Textpassage, die die Autorin ihrer Einleitung voranstellt – diese Wirkung sehr genau erfasst. Selbst bei hochgelehrten Personen sei es, so Sarpi, in Italien zur Regel geworden, in Religionssachen der Herausforderung kritischen Denkens aus dem Wege zu gehen und sich damit abzufinden, alles zu glauben, was die katholische Kirche zu glauben vorgebe. Dabei dürfte schon Sarpi kaum gezögert haben, wie auch Fragnito nicht, diese Einstellung weitgehend auf die repressive Tätigkeit der Inquisition zurückzuführen, auf eine Zensur, die sich nicht damit zufrieden gab, von der Lektüre einzelner, dem katholischen Glauben unmittelbar widersprechender, „häretischer“ Werke abzuhalten, sondern weitaus radikaler darauf zielte, alles zu bekämpfen, was die einfachen Gläubigen auch nur auf den Gedanken bringen konnte, altergebrachte Traditionen in Frage zu stellen bzw. sich schlicht dem eigenen Denken anzuvertrauen. Dies war natürlich auch der Grund des Verbots volkssprachlicher Bibeln, zumal die Inquisitoren ziemlich eindeutig der Vorstellung anhängen, dass die freie, aber auf diese Weise „fehlgeleitete“ Lektüre der Heiligen Schrift entscheidend zu Entstehung wie Ausbreitung der Reformation beigetragen hatte. Aus der hier privilegierten Perspektive war die Bibel indes nur Teil eines weiter gefassten Ganzen: Zum Gegenstand der Repression wurde die gesamte anspruchsvollere Literatur in italienischer Sprache. Gewiss traf das Verdikt auch „volkstümlichere“ Werke, solche nämlich, die – häufig (spät)mittelalterlichen Ursprungs und zu jener Zeit Ausdruck der sich verringernden Kluft zwischen Laien und religiöser Schriftkultur – Inquisition oder Indexkongregation jetzt entweder als Heiliges und Profanes allzu sehr vermengend oder aber als abergläubisch verurteilten. Doch ist es charakteristisch für die von Fragnito postulierte Entwicklung, dass gerade mit Blick auf letztgenannte Werke die getroffenen Zensurmaßnahmen weniger konsequent durchgehalten wurden. Was die Grundthese des Buches ironisch verschärft: Entscheidend war es, den „semplici“ den Zugang zu den Arkana des höheren (theologischen) Wissens zu verwehren; „abergläubische“ Traditionen hingegen wurden, wenn es darauf ankam, d.i. zumindest sofern sich Widerstand in der Bevölkerung regte, toleriert. Während vor allem in den protestantischen Ländern Nordwesteuropas die allen anempfohlene Bibellektüre und eine auf dieser basierende, in der Innerlichkeit verankerte Religiosität den Weg in die Moderne wiesen – „la via dell'interiorizzazione e dell'intellettualizzazione della fede“, wie Frag-

nito das nennt (p.24) -, verblieb der großen Mehrheit der Italiener über Jahrhunderte nichts als eine sich gewiss an der barocken „spettacolarizzazione dei riti e delle devozioni“ (ebd.) ergötzende, nichtsdestotrotz aber sich aus ritualisierten Praktiken und unverständenen lateinischen Formeln zusammensetzende Alltagsreligiosität.

Die einzelnen Abschnitte des Buches unternehmen es, die unterschiedlichen Aspekte des Themas differenziert zu untersuchen. Dabei wendet sich die Autorin zunächst den normgebenden Vorgängen innerhalb der Kurie zu. Das erste Kapitel analysiert die Hintergründe der drei publizierten römischen Indizes des 16. Jahrhunderts. Dabei wird klar, dass das Programm des „proibito capire“ im 16. Jahrhundert keineswegs auf ungeteilte Zustimmung bei allen Kirchenoberen gestoßen ist, die Durchsetzung der unterschiedlichen Haltungen von den wechselnden Machtverhältnissen innerhalb von Kirche und Kurie abhing. Vor allem unter den Bischöfen, die mit dem Index des Konzils von Trient (1564) zeitweilig ein eher gemäßigtes Zensurinstrument ja auch durchzusetzen verstanden, fanden sich Gegner. Die „Hardliner“ hingegen stellten Fragnito zufolge von Beginn an die Kardinäle des heiligen Offiz, auf die bereits der rigoristische Index Pauls IV. (1558) zurückging, während sie den Konzilsindex seit dem Amtsantritts Pius V. durch eine Unzahl strengerer Einzel-erlasse mehr oder weniger systematisch zu unterwandern suchten. Der Index Clemens VIII., Werk der 1572 geschaffenen Indexkongregation, wird gern als eine Art von Kompromiss zwischen Gemäßigten und Falken dargestellt, machte letzteren aber genügend viele Zugeständnisse, um die bekannte Repressionsmoral ins Werk zu setzen.

In den geschilderten Auseinandersetzungen spielte, wie das zweite Kapitel zeigt, die Frage der volkssprachlichen Literatur vorzüglich religiösen Inhalts von Beginn an eine entscheidende Rolle. In den Mittelpunkt der Debatte rückte dabei seit den 1570er Jahren die Ausweitung des Lektüreverbots der volkssprachlichen Bibel auf all jene Textarten, in denen die Heilige Schrift zwar nicht als Ganze, wohl aber in Teilen übersetzt (Episteln, Psalmen-sammlungen) oder auch nur mehr oder weniger originalgetreu, wenn auch selektiv nacherzählt wurde (dem liturgischen Jahr angepasste „Kompendien“ der Bibel; „Summarien“ oder Chroniken derselben, wie etwa die mittelalterlichen *Fioretti* oder die für Altes wie Neues Testament existierenden *Figure della Bibbia*, etc.). Betroffen waren auch Passionserzählungen und Viten Jesu sowie die höchst populären *Ufficiali della Madonna*. Hinzu kamen schließlich zahllose Editionen

volkssprachlicher Gebete. Gewiss erfolgten viele dieser Verbote auch im Namen der Bekämpfung des Aberglaubens. Doch gingen die Zensoren nicht weniger entschieden gegen in Reimform gefasste Adaptationen der Bibel vor, wobei hier ein deutliches Misstrauen gegen die über den Sinn der Heiligen Schrift sich nur allzu leicht im Namen poetischer Freiheit hinwegsetzende Dichtkunst zum Tragen kam. Gemeinsamer Nenner der Zensurmaßnahmen blieb daher das Misstrauen gegenüber der Volkssprache, dem das Argument zugrunde lag, Übertragung oder Adaptation zerstörten die Reinheit des Originals und öffneten Fehlinterpretationen Tür und Tor.

Besteht an der Rigidität der getroffenen Maßnahmen kein Zweifel, so ließ deren Kohärenz vielfach zu wünschen übrig. Jedes Verbot zog daher unweigerlich eine Flut von Eingaben nach sich, die um Aufklärung der hervorgerufenen Verständnisprobleme baten. Kein Zweifel besteht allerdings daran, welche Literaturgattungen grundsätzlich ins Visier der Zensoren gerieten, Gattungen, die Kapitel 3 als solche der eingehenderen Analyse unterzieht. Neben den Bibelübersetzungen selber zielten die Verbote zunächst auf eine ganze Phalanx traditioneller, Teile der Heiligen Schrift ins Italienische übertragende Devotionsliteratur, daneben aber auch auf die in der Volkssprache verfasste Kontroverstheologie, da diese zur Verteidigung der rechtgläubigen ja notgedrungen auch die „unorthodoxen“ Positionen zu schildern hatte, die den „semplici“ besser vorenthalten blieben. Darüber hinaus gerieten unzählige Werke der italienischen Literatur in die Mühlen der Zensur – abgesehen von allen „frivolen“ Klassikern der Renaissance (von Boccaccio bis Pietro Aretino) insbesondere die bereits erwähnten, gereimten aber auch in Prosa daherkommenden Bibeladaptionen sowie die Werke der höfischen Literatur, die Welt der Ritterromane mit ihrer allzu sorglosen Lobpreisung weltlicher Liebe und ihrem Aufwand an reichlich heidnischen Formen des Wunderbaren.

Gerade mit Blick auf die Welt der Literaten war die Zensur durchaus erfolgreich, wobei sie von letzteren keinesfalls leicht akzeptiert wurde. Die Selbstzensur wurde zur Regel (wie etwa ein Blick auf den zuvor in der Dichtung so häufig gebrauchten, nun aber nicht mehr statthaften und wie zufällig denn auch immer weniger auftauchenden Begriff der „fortuna“ zeigt), und am Beispiel des Fragnito zufolge etwas vorschnell zu einem typischen Vertreter der Gegenreformation ausgerufenen Dichters Ansaldo Cebà macht die Autorin eindrucksvoll deutlich, wie sehr es erst eines nicht ohne Druck seitens der Indexkongregation in Gang gesetzten „Lern-

prozesses“ bedurfte, um den Mann einsehen zu lassen, dass die Änderungen gegenüber dem Text der Bibel, die er in seinem Werk *La Reina Esther* vorgenommen hatte, in keiner Weise als legitimes Verfahren der Poesie zu rechtfertigen war „la quale“, wie Cebà meinte, „perderebbe il suo nome, se non favoleggiasse su l'istoria“ (p. 172). Von einer „naturale propensione dei letterati italiani a lasciarsi asservire al progetto di clericalizzazione della cultura“ (p. 177) kann angesichts dieser Vorgänge nicht die Rede sein, und zu einem sehr ähnlichen Ergebnis kommt Fragnito in Kapitel 4 für den Großteil der italienischen Bevölkerung. Die in Rom eingegangenen Schreiben bezeugen einen höchst widerwillig akzeptierten Anpassungsprozess an die ergangenen Verbote, wobei vor allem die Unterdrückung der Bibeltexte und deren Adaptationen in der Volkssprache, mit der die Unmöglichkeit Hand in Hand ging, nachzuvollziehen, was in der Messe gesprochen wurde, von der „einfachen“, des Lateinischen unkundigen Bevölkerung wie ein Alptraum erlebt wurde. Dies zumindest ab 1596, denn zuvor, so argumentiert die Autorin, waren die ausgesprochenen Verbote kaum umgesetzt worden. Jetzt aber gingen die Inquisitoren ungleich entschlossener zur Sache, riefen damit aber auch Protest hervor, was die Kongregationen in Rom schon bald zum Einlenken zwang. Kompromisslos blieb die Haltung zwar gegenüber allen volkssprachlichen Editionen des reinen Bibeltextes. In der „bibelnahen“ Literatur wurden aber Zugeständnisse gemacht: gegen kurze Auszüge der Bibel war nichts mehr einzuwenden, und auch die dem liturgischen Jahr angepassten „Kompendien“ der Bibel wurden in von „verlässlichen“ Autoren kommentierten Editionen erneut erlaubt. Auf ganzer Linie brachen die Inquisitoren im Bereich der volkssprachlichen Gebete ein. Nur allzu schnell wurde deutlich, dass nicht nur das „einfache Volk“, sondern auch ein Gutteil des Klerus nicht bereit war, die vor Ort verankerten Traditionen aufzugeben. Vielfach wurde für den „privaten“ Gebrauch für duldbar erklärt, was in öffentlicher Form weiterhin verboten blieb. Vor allem aber kapitulierten die Kardinäle vor der Masse an einschlägigen Flugschriften, deren effiziente Kontrolle die römischen Kongregationen vor unüberwindliche „technische“ Probleme gestellt hätte.

Es ergibt sich auf diese Weise das bekannte Bild einer Bevölkerung, der spätestens mit dem Index von 1596 die Lektüre potentiell „emanzipatorischer“ Stoffe systematisch entzogen, oder bestenfalls mit entsprechenden „Verständnishilfen“ versehen bzw. in expurgierter Form zugänglich gemacht wurde. Das letzte Kapitel vertieft dieses Portrait mit Blick auf die

am stärksten betroffenen Leserkreise. Die „semplici“, um die es dabei zunächst geht, stammten keineswegs nur aus dem „einfachen Volk“, auch wenn dessen heute wohl berühmtester Vertreter, Carlo Ginzburgs Müller Menocchio, bestens in Fragnitos Thesen passt, bezeichnete er doch den Primat des Lateinischen glattweg als Verrat an der großen Masse der Bevölkerung, die der Sprache der Gebildeten nicht kundig war. De facto fanden sich die Betroffenen jedoch in allen Schichten der Bevölkerung, und auch wenn Angehörige der sozialen Eliten noch die besten Chancen hatten, für problematische volkssprachliche Lektüren eine Leseerlaubnis zu erhalten, so sind selbst für höchste Kreise Beispiele vorhanden, in denen letztere verweigert wurde. Besonders empfindlich getroffen wurden von den Verböten die Frauen, und hier vor allem die Mitglieder der weiblichen Orden, deren Kontakt mit dem gedruckten Wort erhebliche Einbussen verzeichnen musste. Weiter dringt Fragnito freilich nicht in die Soziologie der Leser und ihrer Lektüren ein, stattdessen diskutieren die letzten Abschnitte noch einmal längerfristige Folgen der Verböten, unter denen auch die verzögerte Entwicklung einer italienischen Hochsprache und der im 19. Jahrhundert zu Tage tretende Alphabetisierungsrückstand im Vergleich zu den nordwesteuropäischen Standards rangieren. Die Autorin ist intelligent genug, solche Thesen nur als Möglichkeit anzudeuten und dabei die Bedeutung anderer Faktoren nicht auszublenden. Keinen Zweifel aber lässt Fragnito daran, dass die mit dem Index von 1596 virulent werdende Zensorenmental eine Entwicklung definitiv umkehrte, die im Spätmittelalter und bis ins frühe 16. Jahrhundert hinein auch und gerade in Italien zu einer bemerkenswerten Emanzipation der Laien in religiösen Dingen geführt hatte, beginnend mit einer lebhaften Verbreitung der Bibel in der Volkssprache. Nicht zufällig richteten sich so auch die meisten seit 1558 erlassenen Verböten volkssprachlicher Literatur gegen Werke, die eben jenen Zeiten der Laienemanzipation entstammten.

So viele gewichtige Themen das Buch angeht, so anregend die vorgetragenen Thesen sind, so gelehrt sie begründet werden – Fragnito ist eine vorzügliche Kennerin ihres Arbeitsfeldes, und die geleistete Forschung wird in einem üppigen Anmerkungsapparat ausgebreitet –, so viele Probleme wirft die Studie auf. Fragnito, so darf man zunächst festhalten, gibt sich nicht allzu viel Mühe, den Leser systematisch in die von ihr behandelten Sachverhalte einzuführen. Im ersten Kapitel etwa kommen gewichtige Grundlagen, wie die zehn im Konzilsindex enthaltenen Zensurverfahrensregeln, nie gesondert zur Darstellung,

sondern werden stillschweigend vorausgesetzt. Man hat es hier wohl mit den Fallen zu tun, die ein zweites Buches zum gleichen Thema stellt – Autor wie Leser. Problematisch sind aber vor allem die Thesen der Studie, bzw. die Art und Weise, wie diese dargestellt und begründet werden. Fragnito liebt apodiktische Aussagen und hat dabei einen gewissen Hang zum Manichäischen. Geschichte ist die von klar auszumachenden Akteuren, die für ihre Taten verantwortlich zeichnen, geschichtliche Entwicklung ein Ergebnis von Machtkämpfen. Dort, wo die „Hardliner“ sich durchsetzen, ist letztere aufgezwungen, wo dies nicht gelingt, ist Widerstand am Werk. Nach den Auseinandersetzungen um den Index von 1596 kommen diese Prozesse allerdings urplötzlich zum Stillstand. Erreicht ist eine Art von „point of no return“, im Rahmen der gefundenen Kompromisse kann das Programm des „proibito capire“ ab nun offenbar ungestört die bekannt Langzeitwirkung entfalten. Aber lässt sich diese tatsächlich auf ein paar, wenn auch noch so rigide Maßregelungen zurückführen? Den Nachweis dafür bleibt die Autorin bis zu einem gewissen Grad schuldig. Zwar zeigt sie überzeugend auf, wie vehement die Inquisitoren ab 1596 zur Sache gingen, wie sehr sich die Bücherverbrennungen häuften – ebenso wie die konsternierten Reaktionen der Bevölkerung. Das angeführte Material reicht jedoch kaum über die 1620er Jahre hinaus; der gesamte Zeitraum eines „langen“ 17. Jahrhunderts, das de facto bis zur Mitte des 18. reicht, wird so gut wie nicht angerührt. Als erste Zeugen der gesellschaftlichen Verhältnisse nach der „Schwellenzeit“ um 1600 werden die eine wie in Dauerschlaf versetzte „Welt von gestern“ vorfindenden Aufklärer heranbeimht. Nun sind sich allerdings die meisten einschlägig tätigen Historiker einig, dass der Repressionsdruck der römischen Inquisition im 17. Jahrhundert schon bald nachgelassen hat. Sollten hier nicht erneut Freiräume entstanden sein? Dies genauer zu erforschen, würde gewiss ein weiteres Buch erfordern. Aber selbst wenn die Antwort negativ ausfallen sollte, dürfte klar sein, dass der entsprechende Erfolg nicht allein den (sich ja abschwächenden) Unterdrückungsmaßnahmen zu verdanken gewesen sein kann. Ein solcher „Erfolg“ ist nur denkbar, wenn die Gesellschaft als Ganze (oder jedenfalls in weiten Teilen) in irgendeiner Weise „mitzog“, wenn insbesondere die Eliten einschließlich der Intellektuellen, Künstler und Literaten in dem sich etablierenden System einen Platz fanden, mit dem sie sich anfreunden konnten (was „Anpassungsschwierigkeiten“ bei manchen natürlich nicht ausschließt...). Fragnitos Vorstellung von einer Gesellschaft, die geprägt ist durch einige klar

auszumachende, ideologisch radikalisierte Unterdrücker, während der Rest der Bevölkerung alles nur erleidet, erscheint hier wenig befriedigend. Zugleich kommt damit das eigentliche Manko des Buches zum Vorschein. Es analysiert überzeugend die Haltung der Protagonisten von Inquisition und Indexkongregation, bleibt aber im wesentlichen auf eben diese „Zentralperspektive“ fixiert. Der Weg in die Praxis „vor Ort“ wird nur selten eingeschlagen. Dies zeigt sich auch darin, dass Fragnito zwar immer wieder hervorhebt wie wichtig die später verbotene Literatur für die von ihr Gebrauch machende Bevölkerung gewesen ist, aber so gut wie nie den Versuch unternimmt, an zumindest einigen Beispielen diese gewiss nicht immer gleiche Rezeption genauer vorzustellen. Dies gilt natürlich erst recht für die als abergläubisch eingeschätzte, aber letztlich der Bevölkerung belassene Literatur, wobei man hier den Eindruck gewinnt, dass Fragnito den Widerwillen der Inquisitoren diesen Stoffen gegenüber durchaus teilt. So aber bleibt die Studie in diesen Belangen blass.

Lyon

Albrecht Burkardt

Vogel, Christine: *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773)*. Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Universalgeschichte 127), Mainz, Zabern 2006, 433 S. Geb., ISBN-10: 3-8053-3497-5.

Die Verfasserin dieses auf eine Gießener geschichtswissenschaftliche Dissertation (bei Rolf Reichardt) zurückgehenden Werkes fragt nach der publizistischen Resonanz der Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Sie unterscheidet drei Gattungen: Presse, Bildpublizistik und „Streitschriften“ und konstatiert Defizite der Forschung vor allem bei den jesuitischen Widerlegungen antijesuitischer Veröffentlichungen und bei der Bildpublizistik (für die sie eindrucksvolle Beispiele mit Abbildungen bringt), aber auch bei der Presse im Sinne von Zeitschriftenveröffentlichungen, von denen sie vor allem die zwischen 1728 und 1803 in einer Auflage von 2.000 bis 6.000 Exemplaren wöchentlich erscheinende jansenistische Untergrundzeitschrift „Nouvelles ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus“ auswertet. Sie unterscheidet drei Phasen der Publizistik um den Jesuitenorden im 18. Jahrhundert, von der die erste Phase mit der Diskussion der portugiesischen Jesuitenaffaire während der Jahre 1758 und 1761 zusammenfällt. In der zweiten Phase während der Jahre 1761 bis 1764 verlagerte

sich die Debatte nach Frankreich, wo von den nach der Schleifung des Klosters Port-Royal des Champs 1710 und der Bulle „Unigenitus“ Clemens' XI. von 1713 verbliebenen Jansenisten eine antijesuitische Verschwörungstheorie verbreitet wurde, während sich die Verteidiger der *Societas Iesu*, allen voran Jesuiten, „zu einem gegenauflärerischen Diskurs von besonderer, nämlich ‚antiphilosophischer‘ Prägung“ (21) vereinigten. Die dritte Phase, in die die Aufhebung des Ordens 1773 fiel, lässt sie 1765 beginnen. In Anlehnung an Catherine Maire (u. a. „De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle“, Paris 1998) arbeitet Vogel die jansenistische antijesuitische Tradition heraus, die nach 1710/13 keineswegs spurlos untergegangen sei, sondern ihre Kräfte aus der Verfolgung der Jansenisten bezogen habe und gegen die Jesuiten als Verfolger einer ‚rechtgläubigen‘ Minderheit zu Felde gezogen sei. Eine ähnliche Wirkung für die Integration des jansenistischen Antijesuitismus scheint seit 1732 von den Wunderheilungen am Grab des jansenistischen Asketen François de Paris ausgegangen zu sein. Für die Zeit nach etwa 1760 hebt Vogel auch den Antijesuitismus des österreichischen Spätjansenismus hervor.

In dem umfangreichen zweiten Teil ihres Werkes behandelt Vogel die portugiesische Jesuitenaffaire der Jahre 1758 bis 1761 mit dem in Lissabon seit 1750 als Minister, seit 1756 als Premierminister amtierenden Pombal als Schlüsselfigur und den sieben Jesuiten-Reduktionen in Südamerika, in denen Tausende von Guarani-Indianern unter der Führung von Jesuiten lebten und die nach dem spanisch-portugiesischen, die Kolonialgebiete in Südamerika betreffenden Grenzvertrag von 1750 in das spanische Gebiet umgesiedelt werden sollten, sich der Zwangsumsiedlung gemeinsam mit ihren jesuitischen Protektoren aber widersetzten, was mit ihrer Niederlage endete. 1755 – im Jahr des Erdbebens von Lissabon – entzog Pombal den Jesuiten die weltliche Verwaltung der Indianersiedlungen in Südamerika. 1758 ersuchte der portugiesische Hof Benedikt XIV., die portugiesischen Jesuiten als Auführer zu bestrafen, bevor ihnen das Anfang September 1758 erfolgte Attentat auf König José I. zur Last gelegt wurde und im Januar 1759 neben einigen Adligen drei Jesuiten, darunter der frühere Beichtvater der Königs, in Belém hingerichtet und alle Jesuitengüter in Portugal beschlagnahmt und im Herbst 1759 neben 1000 Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien in den Kirchenstaat zwangsverbracht wurden, bevor Pombal den Jesuitenpater Gabriele Malagrida im Dezember 1760 persönlich bei der Inquisition anzeigte, der im November 1761 in Lissabon

öffentlich hingerichtet wurde. Auch ohne formelle Aufhebung war das das faktische Ende des Jesuitenordens in Portugal. Die Vorgänge in Lissabon – das Attentat auf den König, der Prozess und die Hinrichtungen – fanden ein europaweites Medienecho, bei dem offiziöse Schriften des portugiesischen Hofes – vor allem Pombals „Relação abbreviada“ von 1760 und die teilweise ebenfalls von Pombal verfasste und unter dem Namen José de Seabra da Sylva veröffentlichte zweibändige „Dedução chronologica e analytica“ von 1767 –, die noch im 19. und 20. Jahrhundert dem Antijesuitismus Stichworte lieferten, im Mittelpunkt standen.

In Frankreich ging die Gegnerschaft gegen die Jesuiten nicht vom König oder vom Hof aus – Ludwig XV. suchte den Orden zu protegieren –, sondern von den mit der *parti janséniste* sympathisierenden *parlements*, nachdem der seit 1747 amtierende Erzbischof von Paris, Christophe de Beaumont, prominenten Jansenisten wie dem 1749 ohne Sterbesakrament gestorbenen ehemaligen Rektor der Sorbonne Charles Coffin die Sakramente verweigerte. 1761 verurteilte das *Parlement de Paris* die Lehren wichtiger Jesuitentheologen, deren Bücher öffentlich verbrannt wurden, verbot die Aufnahme von Novizen, erklärte die Auflösung der Laienkongregationen und ordnete die Schließung der Jesuitenkollegien an. In dem anschließenden Machtkampf zwischen König und Parlamenten – das *Parlement de Paris* verweigerte die Registrierung des königlichen Edikts, das die Parlamentsbeschlüsse aufhob, aber die Jesuiten in Frankreich auf die *Declaratio cleri gallicani* von 1682 festlegte und im Sinne des Gallikanismus von der römischen Ordensleitung trennte –, während die Provinzparlamente, vor allem das *Parlement de Rouen*, noch weiter gingen. Da der König nicht mehr auf der Registrierung seines Edikts bestand – einmal mehr zeigten sich hier die Grenzen des nur in der Theorie existierenden Absolutismus –, schien das Schicksal des Ordens in Frankreich 1762 besiegelt zu sein. 1764 verließen viele Jesuiten das Land. Erst 1765 schwächte sich der Konflikt zwischen König und Parlamenten ab, so dass die noch nicht ins Exil gegangenen Jesuiten in Frankreich – mit Niederlassungsverboten in Paris und einigen anderen Städten – bleiben konnten. Die publizistische Resonanz der Vorgänge ist dadurch gekennzeichnet, dass im Ausland die wichtigen Zeitungen im katholischen Süden des Reiches – das „Wienerische Diarium“ und die „Augsburgische Postzeitung“ – überhaupt nicht berichteten, während im protestantischen Norden Deutschlands die „Berlinischen Nachrichten“ sporadisch und der „Hamburgische Correspondent“ regelmäßig

darauf eingingen. Anders die in den Niederlanden in französischer Sprache erscheinenden Blätter und die jansenistischen „Nouvelles ecclésiastiques“! Hier wurde umfassend – natürlich im antijesuitischen Sinne – über die Debatten in den Parlamenten Frankreichs berichtet. 1767 wurden die Jesuiten aus Spanien ausgewiesen, danach aus dem Königreich Neapel und aus Parma. 1769 brachten die Gesandten Spaniens, Frankreichs und Neapels Clemens XIII. gegenüber kurz vor dessen Tod den Wunsch ihrer Höfe nach Aufhebung des Jesuitenordens zum Ausdruck, den Clemens XIV., dem es um Aussöhnung des Heiligen Stuhls mit den bourbonischen Höfen und mit Portugal zu tun war, 1773 mit dem Breve „Dominus ac Redemptor“ erfüllte. Und die Medienresonanz? „Hatte schon die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien ein vergleichsweise geringes publizistisches Echo hervorrufen, so löste die päpstliche Aufhebung in den katholischen Reichen Europas kaum noch nennenswerte Reaktionen aus“ (301). Nur in Deutschland war das anders, wo sich auch die jesuitische Publizistik, ausgehend von den auch nach der Aufhebung weiter in Gemeinschaft lebenden Augsburger Jesuiten – St. Salvator in Augsburg wurde zu einem Zentrum aufklärungskritischer Publizistik – und getragen von Autoren wie dem Kontroverstheologen und Aufklärungsgegner Alois Merz SJ oder dem Ingolstädter Exjesuiten Benedikt Sattler, noch behaupten konnte, deren Publi-

zistik in der des Italieners Francesco Antonio Zaccaria SJ eine Parallele hatte.

Vogel fasst zusammen: „In der ersten Phase des Medienereignisses gingen die entscheidenden Impulse zwar vom portugiesischen Hof aus. Pombal speiste mit seinen Publikationen die Debatte in den Kernländern Italien und Frankreich und indirekt auch in Deutschland. Der Erfolg seiner Kampagne basierte aber wesentlich auf einem Netzwerk jansenistischer Publizisten in Frankreich und Italien. [...] In der zweiten Debattenphase, während der französischen Jesuitenverbote, funktionierte das antijesuitisch-jansenistische Netzwerk noch in Teilen, jedoch nicht mehr so reibungslos wie in der ersten Phase“ (308f.). Deutlich wird der Einfluss der *parti janséniste*, vor allem gestützt auf die „Nouvelles ecclésiastiques“. Das Buch eröffnet, neben dem Ertrag für die Geschichte der Publizistik und der auch methodisch überzeugenden Auswertung publizistischer (und bildpublizistischer) Quellen, wichtige Einblicke in die Geschichte des Jesuitenordens und seiner Aufhebung im 18. Jahrhundert, in die Geschichte der jansenistischen Strömungen nach Port-Royal und „Unigenitus“ und in die Geschichte der katholischen Aufklärung. Die Bibliographie zeitgenössischer Schriften ist von hohem Wert. Nur muss man sich hüten, an die Stelle alter antijesuitischer Verschwörungstheorien neue antijansenistische zu setzen.

Köln und Fribourg

Harm Kluiting

Neuzeit

Dowe, Christopher: *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 171, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 384 S., kart., 3-525-35152-9.

In letzter Zeit nahm die Kritik am Paradigma des „Katholischen Milieus“ deutlich zu. In der Druckfassung seiner preisgekrönten Dissertation schließt sich der junge Historiker Christopher Dowe dieser Kritik an. Er richtet seinen Blick auf katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich, Gruppen, die sowohl den Milieuforschern als auch den Historikern des deutschen Bürgertums allenfalls als eine Randerscheinung erschienen. Damit will er zeigen, dass es trotz des Kulturkampfes der 1870er Jahre und der vielen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken

und Liberalen „wichtige Gruppen gläubiger Katholiken gab, die dem Bildungsbürgertum angehörten und zugleich einen Platz innerhalb des Katholizismus des Katholizismus besaßen“ (S. 11). Er geht von der Annahme aus, dass der Katholizismus und das Bildungsbürgertum der Wilhelminischen Ära pluraler und heterogener waren, als die Vertreter des Milieuparadigmas es wahrhaben wollen.

In seiner Darstellung beschränkt sich der Autor vor allem auf die katholischen studentischen Vereinigungen, denen in den letzten Jahren des Kaiserreichs ungefähr 40% aller katholisch getauften Studenten und 24% aller katholisch getauften Studentinnen angehörten. Zu diesen regional übergreifenden Korporationen zählten auch viele „alte Herren“, überwiegend katholische Akademiker, die als Ehrenmitglieder den Vereinigungen noch angehörten.

Überzeugend beschreibt Dowe, wie sich in ihrer Weltanschauung und in ihrer alltäglichen Praxis die katholischen Organisationen von ihren protestantischen Pendanten unterschieden. Die katholischen Gruppen lehnten Mensur und Duell entschieden ab, da beides mit dem katholischen Glauben nicht in Einklang zu bringen war und sogar mit der Exkommunikation bedroht wurde. Außerdem pflegten die katholischen Studenten im allgemeinen einen strengeren Umgang mit der Sexualität als viele protestantische Studenten, denen der Verkehr mit Prostituierten als Beweis für ihre Männlichkeit galt. Jedoch gab es zugleich manche Übereinstimmungsbereiche sowie eine gemeinsame Trinkkultur.

Vor allem weist dieses Buch viele Neuigkeiten auf, wenn sich der Autor mit den katholischen Vorstellungen zur Nation und zur Wissenschaft befasst. Zwar waren die katholischen Studierenden am Kaiserkult beteiligt, aber zugleich war es ihnen möglich, den Papst zu verehren. Bis zum Ersten Weltkrieg bewahrten die katholischen Studenten eine Distanz zu den radikalen Nationalisten und dem damit verbundenen völkischen und militaristischen Gedankengut, weil solche Gruppen in ihrer Haltung verharrten, Katholiken als Reichsfeinde anzusehen. Allerdings gaben sich die meisten katholischen Studenten beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges ebenfalls den nationalen Illusionen und Vorstellungen hin.

Überzeugend wirken in diesem Zusammenhang Doves Analysen der positiven Geschichts- und Wissenschaftsvorstellungen der katholischen Studierenden. Diese Vorstellungen waren nicht nur in der katholischen Lehre verankert, sondern schlugen sich auch in dem Versuch nieder, sich aus dem Dilemma der konflikträchtigen Deutungen konfessioneller und nationaler Mythen um die Reformation oder den Reichsgründer Bismarck zu befreien.

Zweifelloso erweitert Doves aufschlussreiche Darstellung unsere Perspektiven über das Bildungsbürgertum. Manchmal hätte man sich gewünscht, dass der Autor das Problem der „dualen Identitäten“ ausführlicher angegangen wäre, wenn er die katholischen Studierenden und Akademiker ganz schlicht als Bildungsbürger verortet. Doch häufig fehlt in der Arbeit der Zugriff auf die inneren Konflikte um die geteilten Identitätsmuster als katholische Bildungsbürger, in die viele katholische Studenten geraten mussten, vor allem aufgrund der Antipathie der militant protestantischen Bildungsbürger gegen alles, was nur einen Hauch des Katholisch-seins verströmte, und der Abneigung ultramontaner Katholiken gegen alle Anpassungsversuche an die Moderne.

Obwohl diese Hardliner in der universitären Landschaft niemals numerisch überwogen, gaben sie trotzdem den scharfen Ton in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche an. Das waren Stimmen, über die sich die katholischen Studenten nicht ohne Weiteres hinwegsetzen konnten. Hier hätte die Einbeziehung von Quellen von nichtkatholischen Studentenkorporationen, die die Wahrnehmung der katholischen Studentenvereinigungen von außen zum Vorschein hätte bringen können, die Aussagen dieser Darstellung sicherlich bekräftigt und der Arbeit eine größere Komplexität verliehen. Trotz dieser Desiderata besticht dieses erste Werk eines jungen Historikers durch seinen klaren Schreibstil und vor allem durch seine notwendige Revision der immer noch vorherrschenden Milieu- und Bürgertumsparradigmen.

St. Louis (USA)

Mark Edward Ruff

Wolf, Hubert: *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München, C.H. Beck, 2006, 300 S., Abb., Geb., 3-406-54371-5.

Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf ist in dem relativ kleinen Kreis jener Forscher, die sich Experten für die päpstliche Buchzensur nennen dürfen, zu Recht geschätzt und gerühmt. Seine zahlreichen Publikationen im Rahmen des recht jungen DFG-Forschungsprojektes „Römische Inquisition und Indexkongregation“ sind bereits zu weltweiter Bekanntheit gelangt. Zwar wurde das Archiv der Römischen Inquisition und Indexkongregation erst vor rund zehn Jahren für die Forschung geöffnet, aber Hubert Wolf hat sich schon weit länger auf der Grundlage mühsam gesammelten, aber authentischen Materials mit dem Zensurverfahren beschäftigt. Während sich Forscher wie De Bujanda vor allem mit dem eigentlichen *Index librorum prohibitorum* befassten, also mit dem Katalog und den Büchern, deren Verurteilung er öffentlich machte, untersuchen Hubert Wolf und seine Schüler auch das eigentliche Verfahren und die Zensurbehörden, also nicht bloß die Frage, welche Bücher verboten wurden, sondern wie eine Zensur oder ein Verbot zu Stande kam, und warum. Viele unterschiedliche Instanzen in Rom konnten eine Veröffentlichung „verurteilen“ und verbieten, an erster Stelle der Papst selbst. W. beschränkt sich in seiner Untersuchung jedoch auf die zwei römischen Kardinalskongregationen, welche *ex officio* mit der Zensur schon gedruckter Bücher befasst waren: die Heilige Römische und Universale Inquisition und die Indexkongregation. Eine Synthese von dem,

was W. und seine zahlreichen Mitarbeiter in für Nicht-Spezialisten oft schwer zugänglichen Beiträgen und Büchern schon veröffentlichten, stellt er jetzt in diesem Buch, das seit 2006 in 2., durchgesehener Auflage vorliegt, „einer breiteren Leserschaft“ vor. Dem Publikum, das ihn bereits aus Artikeln, Interviews oder Vorträgen kennt, bietet er damit einen Gesamtüberblick, eine Reflexion über die fast zwanzigjährige persönliche Beschäftigung mit der Buchzensur und der römischen Kurie des 19. Jahrhunderts. Es ist kein Geheimnis, dass der Limburger Diözesanarchivar Herman Schwedt ihm diesen Weg gewiesen hat, vgl. das Geleitwort zum 7. Band der Reihe „Römische Inquisition und Indexkongregation“.

Warum wurde ein Buch in Rom denunziert, und wer denunzierte? Bei welcher Instanz wurde diese Anzeige eingereicht? Wie ging man in Rom mit ihr um? Wie verliefen die Sitzungen? Aufgrund welcher Motivationen und Argumente wurde ein Buch verurteilt? Warum wurden viele denunzierte Werke nicht verurteilt? Hubert Wolf führt seine Leser ein in eine Welt minutiöser Recherchen und spannender Detektivarbeit. Beide sind notwendig, um die verschiedenen Causae mit Erfolg zu rekonstruieren und eine anregende Darstellung zu garantieren. Dass er eine spitze Feder führen kann, beweist er in diesem Buch mehrere Male, z.B. in seiner Schilderung, wie das Heilige Offizium das „revolutionäre“ Werk „Onkels Toms Hütte“ von Harriet Beecher Stowe aufspürte, das von Toskaner Schmugglern „in den Kirchenstaat eingeschleust war“ (157–164). Es bereitet Vergnügen, wenn auch Wolf das Gefühl der Empörung, das manche Forscher angesichts der Urteile mancher Gutachter überwältigt, nicht unterdrückt (siehe z.B. im Fall Augustin Theiner), aber andere Fälle mit viel Witz oder aufrechter Sympathie beschreibt. Er beschönigt nichts, macht aber auch nicht den Fehler, „moralisierend und mit erhobenem Zeigefinger generell“ zu verurteilen, denn die „Zensur stellte den ‚Normalzustand‘ dar im frühneuzeitlichen Europa“ und noch lange Zeit danach. Nicht verurteilen, sondern erklären, das haben Wolf und seine Schüler sich zum Ziel gemacht. Wolfs wichtigster Beitrag zu einem richtigen Verstehen der „*censura librorum*“ und allem, was damit zusammenhängt, ist seinem hartnäckigen Bemühen zu verdanken, sachlich zu beschreiben, „wie es eigentlich gewesen“ ist. Jeder Paragraph dieses Buches atmet dieses Streben, jeder Satz und jedes Wort ist abgewogen. Immer hat er den historischen und sozialen Kontext, ohne den eine Verurteilung oder ein Freispruch eines Buches unverständlich wäre, im Auge, und er schildert ihn in mehr als gelungenen Ab-

schnitten, etwa über die „Illuminaten“, über den deutschen Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts, über die Zusammenarbeit zwischen Rom und Wien zu Zeiten Gregors XVI., über die Revolution 1848 in Rom und über die „Armen Seelen“, über die Gedankenwelt religiöser Orden und das Kölner Mülheim im 19. Jahrhundert. Forscher aus allen Wissensgebieten, die sich in der einen oder anderen Weise mit dem Phänomen „Index“ befassen, müssen auf diese Informationen zurückgreifen: Dieses Buch bietet ohne Zweifel die klarste und erhellendste Zusammenfassung, die aktuell überhaupt zur Verfügung steht. Die „breitere Leserschaft“ erhält mit Wolfs Buch historisch korrekte und verlässliche Informationen – das ist immer noch etwas sehr seltenes auf dem breiten Markt der populären Arbeiten über Zensur und Inquisition.

Nach einem ersten Teil (*Hinter den Mauern des Vatikans*, 13–65), in der W. die Geschichte und die Verfahren der päpstlichen Zensurbehörden darlegt, illustriert und erläutert er diese im zweiten Teil (*Im Visier der Glaubenswächter*, 69–237) durch die Vorstellung einer Reihe von Publikationen, die im 19. Jahrhundert bei der Indexkongregation behandelt worden sind. Ein Epilog über das Schicksal des Index (die Kongregation wurde 1917 aufgehoben, und der Katalog verlor 1966 seine Rechtskraft) im 20. Jahrhundert (239–249) beschließt das Buch. Als Anhang (255–281) findet man im Überblick die wichtigsten Ausgaben des gedruckten Index der verbotenen Bücher, eine Auswahl der bekanntesten indizierten Werke und – durchaus interessanter – eine Auswahl von Werken zwischen 1815 und 1917 (der Zeitabschnitt, den W. und seine Equipe im Rahmen seines DFG-Projekts schon gründlich erforscht hat), die in Rom angeklagt, aber nie auf dem Index gelandet und daher bisweilen unbekannter geblieben sind als verbotene Werke: Es handelt sich um etwa 100 Schriftsteller. Dabei ist anzumerken, dass es sich nicht nur um nicht als irrig beanstandete Bücher handelt (wie z.B. Knigge, Stowe, May und Reusch). Die Verurteilung des Löwener Philosophieprofessors Gerard Casimir Ubaghs durch das Hl. Offizium wurde weltweit bekannt gemacht, aber seine Werke sind niemals auf dem Index gelandet. Jeder, der sich mit einem Thema vertieft befassen möchte, findet am Ende des Buches Belegstellen und, für jedes Kapitel, eine Auswahl der vom Autor verwendeten Literatur (282–298).

Betrachten wir zunächst, wie der Autor im ersten Teil seine Leser in die Geheimnisse der päpstlichen Bücherzensur einführt. Das Phänomen „Index“ – eine Liste verbotener Bücher und ein Kardinals-gremium innerhalb der römischen Kurie – zu beschreiben und es

auch verständlich zu machen, das hat sich W. im ersten Teil dieses Buches zur Aufgabe gemacht. Die Leserschaft soll verstehen, dass dieses Phänomen historisch und gesellschaftlich eng mit der Erfindung des Buchdrucks verknüpft war und nur eine Erscheinungsform des in ganz Europa verbreiteten „Kontrollbedürfnisses der alten Autoritäten“ angesichts der „nun entstehenden literarisch-publizistischen Öffentlichkeit und der damit verbundenen grenzüberschreitenden Kommunikation der ‚Intelligentia‘“. Kaiser, Könige, Universitäten und schließlich der Papst versuchten, mittels Zensurmaßnahmen und Verboten weltweit das ganze Buchwesen schon vor der Veröffentlichung der Informationen zu kontrollieren. Das findet man im ersten Kapitel: „Die Erfindung der Bücherverbote“. Im zweiten Kapitel „Buchzensur und heilige Pflicht“ richtet W. seinen Blick auf das Kontrollsystem, das sich von 1550 über ganz Europa ausbreitete: „schwarze“ Listen verbotener Bücher. Erst spät wurde ein solches System auch im Kirchenstaat eingeführt. „Ein ganzes Jahrhundert dauerte es, um das System der Bücherverbote, wie es bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bestand, zu erfinden im Kontext der (verspäteten) Reaktion der katholischen Kirche und speziell der Römischen Kurie auf die protestantische Reformation“. Unter dem Titel „Inquisition und Inquisitionen“ zeichnet W. ein klares Bild dieses Ermittlungsverfahrens und dessen dreifacher Erscheinungsform: die Ketzerinquisition (1231), die spanische Inquisition (1482/1484) und schließlich die Heilige Römische und Universale Inquisition, 1542 von Paul III. gegründet, um die Reinerhaltung der katholischen Lehre zu überwachen – ein Amt (*officium*), das bis dahin die theologischen Fakultäten der Universitäten innehatten, das aber jetzt für die gesamte katholische Kirche in Rom zentralisiert wurde. Damit verbunden war auch die römische Zentralisierung der Erstellung der Kataloge verbotener Bücher, die seit 1544 von verschiedenen Autoritäten (der erste war von der Pariser Sorbonne zusammengestellt) publiziert wurden. Dieser Vorgeschichte ist der zweite Paragraph gewidmet: „Die Geburt des Index“. Weil der erste römische Index Pauls III. (1559) recht drakonisch war, milderte Paul IV. ihn ab (1561) und beauftragte darüber hinaus die Trienter Konzilsväter mit der Regelung der Buchzensur. Dem „Trienter Index“ (1564) widmet Wolf einen ganzen Abschnitt: „Die Trienter Indexregeln“. Die zehn Regeln, die seitdem oberste Richtschnur für das Zensurverfahren in der Weltkirche waren, fasst Wolf kurz zusammen, denn sie zeigen, dass Katholiken das Lesen einer großen Anzahl von Büchern grundsätzlich nicht gestattet war.

Alles, was vor 1515 verdammt worden war, blieb verboten (erste Regel). Alles, was nach 1515 von Häretikern, d. h. Protestanten, geschrieben wurde, war verboten oder mindestens verdächtig (zweite Regel; die dritte und fünfte Regel behandeln Ausnahmen). Den Laien waren Bibelübersetzungen in den Volkssprachen verboten (vierte Regel), ebenso nicht Lateinisch verfasste kontroverstheologische Werke (sechste Regel). Obszöne Bücher und Schriften über Magie, Astrologie und Wahrsagerei waren strengstens verboten (siebte und neunte Regel). Daher war es nicht mehr nötig, solche Bücher expressis verbis in den Index der verbotenen Bücher aufzunehmen. Die Konzilsväter hatten vor, eine vollständige Auflistung aller bis dahin verbotenen Bücher zu erstellen und zukünftig die Zensur den lokalen Behörden zu überlassen mittels einer Präventivzensur (zehnte Regel). Den lokalen Inquisitionsbehörden wurde die „Säuberung“ an sich guter Schriften anvertraut (*expurgatio*, neunte Regel). All dies erwies sich jedoch als utopisch angesichts des exponentiell wachsenden Buchmarktes. Die Inquisition musste sich daher fortwährend mit der Nachzensur beschäftigen. Ebenso unrealistisch waren lokale Vorhaben, bereits verurteilte Werke zu korrigieren und zu verbessern. Die Säuberung wurde deswegen ebenfalls in Rom zentralisiert und einer neuen Kardinalskongregation, der Indexkongregation, übertragen, welche auch die Indexausgabe von 1564 herausgeben sollte. Die neue Kongregation konnte der schwarzen Liste neue Titel hinzufügen, hatte aber auch die Vollmacht, bereits verurteilte Werke von dieser Liste zu streichen. Als man das ambitionierte Projekt der Expurgation der gesamten Weltliteratur 1612 als definitiv gescheitert einsah, wurde die Buchzensur, erst nur ein Nebenauftrag, zur Hauptbeschäftigung, nämlich die Bücherverbote zu publizieren und den Katalog zu führen. Zwar hat die Inquisition die Buchzensur nicht völlig aus der Hand gegeben, doch im Laufe der Zeit war das Überprüfen denunzierter Werke Aufgabe der Indexkongregation geworden. W. stellt die Entstehung und die erste Entwicklung dieser neuen Kongregation in „Zu den Anfängen der Indexkongregation“ dar. Das bis heute eher bescheidene Wissen über Index und Inquisition im 17. und 18. Jahrhundert behandelt er im Kapitel „Die Entwicklung des Zensurverfahrens“.

Mit dem Blick für das Wesentliche beschreibt der Autor im dritten Kapitel „Alles muss seine Ordnung haben“ die Periode, mit der er am besten vertraut ist. Im ersten Abschnitt „Das Zensurverfahren im 19. Jahrhundert“ behandelt er kurz die Indexreform Benedikts XIV., dessen Konstitution *Sollicita ac Provida* (1753) die Zensurarbeit von Index

und Inquisition festen Regeln zu unterwerfen suchte. In diesem Teil versucht W., einerseits die Kongregation und ihre Arbeit und andererseits die äußere Erscheinungsform oder Gestalt der Kataloge zu erfassen, die viel aussagt über das Selbstverständnis der Zensurbehörden. Hier erlaube ich mir folgende Bemerkung über die erste Phase in dieser Untersuchung. Der Sekretär der Indexkongregation musste entscheiden, wie mit der Anzeige eines Buches umzugehen ist und sich dabei mit zwei Konsultoren beraten. „Quellen für dieses Vorverfahren haben sich nur äußerst selten erhalten. Wahrscheinlich erfolgte es häufig mündlich.“ Meine eigene Untersuchung der Causa Ubaghs ist einer dieser seltenen Fälle, in dem der Sekretär jedoch nur einen Konsultor benannt hat für dieses Vorverfahren und in dem dieser, als der Sekretär beschloss, dass das Werk zensurwürdig sei, auch das eigentliche Gutachten erstellte, bereits mit einem Auge auf der Verhandlung (einer der Konsultoren, nämlich Augustin Theiner, weigerte sich ein Gutachten zu verfassen). Das Vorverfahren ist also sehr wohl dokumentiert, wiewohl das Gutachten natürlich wesentlich die Argumente enthält, die den Sekretär dazu gebracht hatten, das Werk der Kongregation vorzulegen. Im zweiten und letzten Abschnitt „Von Denunzianten und Zensoren“ befasst sich Wolf mit der Zusammensetzung und den Mitarbeitern der beiden Kongregationen. Mit seiner klaren Darstellung gelingt es ihm, auch dem nicht informierten Leser verständlich zu machen, worin der wesentliche Unterschied zwischen der „*Suprema congregatio*“, der Inquisition, und ihrer „kleinen Schwester“, der Indexkongregation, bestand.

Im vierten und letzten Kapitel berichtet W. von den Archiven des Index und der Inquisition, was übrigens kein zusätzlicher Luxus ist, denn der Leser muss bisweilen darauf zurückgreifen, wenn im zweiten Teil die Recherchen in den verschiedenen Serien beschrieben werden.

In diesem sehr umfassenden zweiten Teil stellt W. eine Reihe von Zensurfällen aus dem 19. Jahrhundert vor: die italienische Übersetzung vom Traktat „Über den Umgang mit Menschen“ von Adolph Freiherr von Knigge (1820), die Folgen einer frühen Denunziation eines Traktats Johann Sebastian Dreys 1817, die französischen Übersetzungen Heinrich Heines (1836) und seine „Neuen Gedichte“ (1845), Rankes „Päpste“ (1838/1841), die italienische Übersetzung von „Onkel Toms Hütte“ (1853), einen Inquisitionsprozess gegen Johann Michael Sailer (1873), einen „Fall Karl May“ (1910) und die Überprüfung der bekanntesten Studie über den Index des Bonner Professors Franz Heinrich Reusch (1885). Das

tragische Schicksal der Brüder Augustin und Johann Anton Theiner (1829 und 1845) gibt ihm die Möglichkeit, einige Aspekte der Figur des Konsultors zu vertiefen. Wie wichtig es ist, eine gründliche Kenntnis der Atmosphäre innerhalb der römischen Kurie – dem einzigen Staatsapparat, der nur aus Geistlichen bestand – und der sozialen Umwelt des katholischen Rom zu haben, ergibt sich aus seiner Behandlung der Fälle Ranke, Drey und Sailer. Noch wichtiger ist die genaue Kenntnis der Prozeduren und der ungeschriebenen Regeln, die zu einer Zensur führten. Die mächtige Position der Sekretäre des Index (vgl. dazu Knigge und May, aber auch Ranke), die Formulierung von Voten (vgl. z. B. 160–161 und 164–165), die (manchmal entgegengesetzten) Interessen der religiösen Orden (vgl. 143 und Sailer), die soziale Stellung der Ankläger, das Ansehen des Konsultors (z. B. Theiner), der Anteil und die Interferenzen des am meisten „säkularen Arms“ des päpstlichen Hofes bzw. des Staatssekretariats, all dies bestimmte den Verlauf und das Ergebnis der Zensuren. Die Prosopographie der beteiligten Konsultoren und Kardinäle (Alter, Bildung, Aufgaben innerhalb der römischen Kurie, Freundschaften und Feindschaften ...) beinhaltet oft einen Hinweis oder sogar eine Erklärung für Regelwidrigkeiten und Eigenartigkeiten eines Zensurverfahrens, das nicht selten für politische und kirchenpolitische Zwecke inner- und außerhalb der Kurie instrumentalisiert wurde. Man darf dabei nicht vergessen, dass der Papst bis 1870 einer der wichtigsten europäischen Fürsten war und über einen beachtlichen Teil des heutigen Italiens herrschte. Index und Inquisition arbeiteten an erster Stelle für den päpstlichen Staat, und nur in zweiter Instanz umfasste ihre Arbeit die geographische Ausdehnung der katholischen Weltkirche. Wenn der Inhalt einer Publikation nicht religiöse Fragen im engeren Sinn betraf, wurde es von der Indexkongregation nur zur Kenntnis genommen, wenn es in einer der für die Untertanen des Kirchenstaates verständlichen Sprache verfasst war – entweder Französisch, Spanisch oder Italienisch – und gleichzeitig eine Gefahr darstellte für die politische und gesellschaftliche Ordnung. Die weithin bekannten Verurteilungen (Lammenais, Hermes, Günther, Rosmini, Ubaghs usw.) fanden und finden noch immer starke Beachtung, sind aber nicht typisch für ein Verfahren. W. hat sich entschieden, diese „*causes célèbres*“ nicht zu behandeln, wie auch die berühmten Literaten des 19. Jahrhunderts nicht, die auf dem Index landeten. Romanschreibern wie Dumas, Sand etc. hat Wolf weniger Aufmerksamkeit geschenkt als „*Onkel Toms Hütte*“. Nur am

Rande erwähnt W. Georg Hermes und George Sand (so auch Desiderius Erasmus, Bellarmin, Kant und Gregorovius).

Die neun von W. ausgewählten Beispiele, die ihn zu mannigfaltigen Recherchen in verschiedenen weiteren Archiven gezwungen haben, sind jeder für sich Modell für andere ähnliche Zensurfälle (ausgenommen Reusch: Sein Buch, das im Prinzip auf dem Index hätte landen müssen, machte so viel Eindruck, dass es den Anstoß für die Indexreform Leos XIII. gegeben hat). Die Darstellung dieser Fälle wird dem großen Publikum ohne Zweifel gefallen. Dass Adolph von Knigge und Harriet Beecher Stowe in Rom angeklagt worden sind, wussten bis jetzt nur wenige. Die Verfahren gegen Johann Sebastian Drey, Heinrich Heine, die Brüder Theiner, Leopold von Ranke, Karl May, Johann Michael Sailer und Franz Heinrich Reusch waren bereits bekannt, weil W. darüber schon ausführlich berichtet hat. Zwar bietet der Verfasser in diesen Fällen keine wirklich neuen Aspekte, doch zeigen seine Synthesen um so deutlicher, dass nicht nur viele Forschungserkenntnisse der „Deutschen Schule“ grundlegend neu sind, sondern dass vor allem ihre Methode, nämlich die Geschichte der Einzelfälle zu rekonstruieren aufgrund tiefgehender Untersuchungen in *allen* zur Verfügung stehenden Archiven, erfolgreich und durchaus maßgebend geworden ist.

Rom

Johan Ickx

Schmidtman, Christian: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen; Bd. 102). Paderborn: Schöningh 2006, 535 S., ISBN 3-506-72873-3.

Ohne Zweifel: Christian Schmidtman hat das Thema seiner bei Wilhelm Damberg in Bochum erstellten Dissertation gut gewählt: Die „alte“ Bundesrepublik vor der Wiedervereinigung war katholisch geprägt wie schon lange kein deutsches Staatswesen mehr und Studierende bleiben genau das in der Regel nicht, sondern werden zu gesellschaftlichen Führungskräften. Wer also „Katholische Studierende 1945–1973“ untersucht, verlässt das rein kirchengeschichtliche Terrain über eine seiner – spätestens seit der Gründung des Jesuitenordens – interessantesten Brücken: die kirchliche Elitenprägung.

Die Quellenlage ist angesichts solch eines umfassenden und diffusen Untersuchungsgegenstandes natürlich schwierig. Schmidtman hat einen handhabbaren Schlüssel gefunden. Er stützt sich primär auf die Akten der 1973

aufgelösten „Katholischen Deutschen Studenteneinigung“ (KDSE), der Dachorganisation der katholischen Hochschulpastoral nach dem Krieg. Seine Quellenbasis umfasst darüber hinaus Akten ausgewählter Hochschulgemeinden (Bonn, Berlin, Freiburg und Münster), den Nachlass des zuständigen Paderborner Kardinals Jaeger, einige Akten der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk sowie autobiografische Zeugnisse von einschlägigen Akteuren der Zeit, ergänzt durch 24 lebensgeschichtliche Interviews mit Akademikerinnen und Akademikern, die damals ihre Prägung durch die katholische Hochschulpastoral erhielten. Ohne Zweifel steht damit Schmidtmanns Untersuchung auf einer eindrucksvoll breiten Quellengrundlage.

Erklärtes methodisches Ziel der Studie ist es, „den kulturgeschichtlichen Fragehorizont auch für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung fruchtbar zu machen“ (20) und so die „Veränderungen in der individuellen und kollektiven Identität ... am Beispiel katholischer Studierender nachzuzeichnen“ (21). Um es vorwegzunehmen: Das gelingt Schmidtman.

Der Autor periodisiert den Untersuchungszeitraum in drei Phasen: in die Nachkriegs- und Konsolidierungszeit 1945–1957, in die Zeit eines beginnenden „Kritischen Katholizismus“ 1958–1966 und in die von der Studentenbewegung geprägten Jahre 1967–1973. Schmidtman arbeitet nachvollziehbar heraus, dass bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg unter den katholischen Studierenden „das Bemühen um Relevanz des Christlichen im gesellschaftlichen Kontext“ (99) eingesetzt habe, dass Staat und Gesellschaft als religiöse Aufgabe begriffen worden seien und man sich bewusst war, dass „kein Weg mehr zurück“ in die „gesellschaftliche, politische und kulturelle Abgrenzung“ führte (101). Damit setzten die katholischen Jungintellektuellen früh eine signifikante Differenz zur Zeit der Weimarer Republik und gar des Nationalsozialismus. Basis freilich war auch bei ihnen weitgehend noch die recht selbstverständliche Frontstellung gegen „Relativismus“, „Materialismus“ und „Liberalismus“. Zusätzlich bietet Schmidtman auch eine (klassische) Institutionengeschichte der deutschen katholischen Hochschulpastoral vor allem auf überregionaler Basis. Das ist pastoralgeschichtlich durchaus spannend, schließlich musste gerade die Hochschulpastoral ihren eigenen (und letztlich immer unentschiedenen) Weg zwischen den nicht selbstverständlich kompatiblen Gemeinde-, Verbände- und KA-Konzepten finden.

Für das Ende der 50er Jahre setzt Schmidtman eine neue Phase an. Vor allem die vorsichtige Öffnung zur Sozialdemokratie und

überhaupt hin zum „kritischen Geist“, verkörpert etwa in Walter Dirks und Carl Amery, aber auch Heinrich Böll, wird eindrucksvoll rekonstruiert, etwa an Hand des Konflikts um die KDSE-Zeitschrift „Initiative“. Als Gegenpol fungiert bei Schmidtmann der langjährige Studentenfarrer, autokratische erste Leiter des Cusanuswerks und charismatische Prälat Bernhard Hanssler, der sich immerhin bis 1966 weigern konnte, Studentinnen in „sein“ Werk aufzunehmen oder diesem irgendwelche kontrollierbaren Statuten zu geben.

Gleichzeitig kommt es nun, angestoßen nicht zuletzt von den Studentenfarrern, zu einer massiven Differenzierung, Professionalisierung und Entklerikalisierung des personalen Angebots der Hochschulgemeinden, womit man allerdings nur der allgemeinen Professionalisierungstendenz kirchlichen Handelns und letztlich der generellen gesellschaftlichen Entwicklung folgt. Die Bildungsangebote der Hochschulpastoral, neben Liturgie und Geselligkeit eines ihrer drei klassischen Handlungsfelder, wandeln sich von Veranstaltungen zur „Formierung“ (so hieß das damals tatsächlich) kirchentreuer Akademiker (und in gewissem wohl dosierten Maße auch Akademikerinnen) hin zu dialogischen, problemorientierten offenen Foren.

Mit „1968“ endete schließlich endgültig, so Schmidtmanns Analyse, was in der Nachkriegszeit begann. Während sich katholische Studierende in der Nachkriegszeit „in dem Bewusstsein in die Politik eingemischt hatten, über die letztgültige, weil in der Glaubenswahrheit abgesicherte gesamtgesellschaftliche Konzeption zu verfügen, sah die Herde die Grundlage der Gemeinsamkeit nun darin, daß sie eine solche eben nicht hätten“ (320). Das „spezifisch Katholische“ löste sich auf, in Schmidtmanns konstruktivistisch eingefärbter Sprache: Es nahte das „Ende exklusiver ‚katholischer‘ Selbstkonstruktion“. Zwar sei es zu einer partiellen „Rethologisierung des gesellschaftlichen Engagements“ (332) gekommen, vor allem aber zu einer politischen Solidarisation mit linken gesellschaftskritischen Bewegungen. Die Kombination von beiden führte schließlich die KDSE und manche Studentengemeinde in den unausweichlichen Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie und schließlich zum Entzug aller kirchlichen Fördermittel 1973. Auslöser war nicht zuletzt ein „Schwerpunktprogramm“ der KDSE (1971), das, so Schmidtmann, „in seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Welt, Glaube und gesellschaftlichem Engagement, Religiosum und Sakralem, Kirche und politischem Verband“ den „vorläufigen Abschluß jener Entgrenzung der Bereiche“ markierte, „die nach dem Krieg eingesetzt hatte“ (358).

Ohne Zweifel: Schmidtmann hat eine materialreiche, instruktive, unbedingt anstehende Studie vorgelegt. Sie ist gut und nachvollziehbar gegliedert, beherrscht ihr umfangreiches Quellenmaterial und traut sich, ihm selbstbewusst interpretatorisch entgegenzutreten. Überzeugend und in dieser Klarheit durchaus neu ist etwa der Aufweis, dass bereits die unmittelbare Nachkriegsgeneration nachhaltig und in großer Breite Konsequenzen aus dem politischen Verhalten der katholischen Kirche in Weimar und im Nationalsozialismus gezogen hat und das Modell regionaler Zuständigkeiten von Kirche und Staat zugunsten eines unabhängigen politischen Auftrages der Kirche und da gerade auch der katholischen Laieneliten zurückwies.

Überzeugend ist auch Schmidtmanns Nachweis, wie sehr der „Kritische Katholizismus“ bereits vor 1962 und auch vor 1968 unter katholischen Studierenden verbreitet war. Aber auch viele Detailbeobachtungen machen den Reiz der Studie aus, so etwa die Rekonstruktion des „Falls Initiative“ (1960), als erstmals im katholischen Bereich eine kritische Studentenzeitschrift herauskam und die Redakteure prompt abgesetzt wurden. Spannend ist auch zu sehen, welche Rolle damals noch kritische Intellektuelle wie Walter Dirks spielen konnten als Fensteröffner in einer relativ geschlossenen Welt. Wie nebenbei zeigt sich im Übrigen auch, dass dezidiert reaktionäre, gar anti-demokratische Positionen, wie sie vor dem Kriege ja durchaus auch in der katholischen Studentenschaft zu finden waren, praktisch keine Chance mehr hatten: Die katholischen Studierenden hatten ihre demokratische Lektion gelernt, waren keine „Vernunft-“, sondern „Überzeugungsdemokraten“ und wurden ja auch, wie etwa der jüngst verstorbene Rainer Barzel oder Hans Maier, verantwortliche Akteure der Bundesrepublik.

Schmidtmann wagt etwas und gewinnt vieles. Freilich geht er auch Risiken ein. Das ehrt ihn, provoziert aber Rückfragen. Zwei seien expliziert, sie betreffen einige interpretatorische Grundthesen der Arbeit. Die Etikettierung der Perioden etwa, in die Schmidtmann seinen Untersuchungszeitraum einteilt, offenbart bei näherem Hinsehen einen spezifischen Ansatz. Die Periodisierung selbst erscheint plausibel, ihre Benennung aber offenbart eine subtile Verschiebung. Denn während die erste Phase mit einer damals zweifelsohne ebenso geläufigen wie konsensfähigen Selbstausage charakterisiert wird („Wir müssen das Vakuum füllen“) wechselt der Titel der zweiten Periode zu einer historiografisch-analytischen Perspektive („Ende oder Anfang“?) während die dritte Phase über die Problematisierung normativ Zugehörigkeitskriterien beschrieben

(„Wer gehört überhaupt dazu?“) und im Untertitel gar der „Verlust des ‚Eigenen‘“ konstatiert wird. Dahinter steckt die von Schmidtmann so genannte „Entgrenzungsthese“. Sie besagt, dass „die Studierenden der sechziger Jahre ... Träger eines Narrativs“ gewesen wären, „das Christentum und Christlichkeit als eine von der Kirche unabhängige Größe konstruiert und dieses Verhältnis in vielen Punkten als dichotomisches beschreibt“ (492). Die katholischen Studierenden setzten, so Schmidtmann, „hier den nach dem Krieg begonnen kognitiven Neuorientierungsprozeß konsequent um, rissen die Grenzen zwischen Sakralem und Säkularem endgültig nieder und waren weltlich religiös“ (493), ein Prozess, für den dann vielleicht nicht ganz zufällig die Dresdner Religionsphilosophin und Guardini-Biografin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit ihren „Erlebnissen“ aus der Münchner KHG des Jahres 1968 zur Kronzeugin wird.

Solch ein Interpretationsmuster, nahe verwandt, wenn nicht gar identisch mit der allseits bekannten (Selbst)Säkularisierungsthese, wird der epochalen Neukonstellation von „Kirche“ und „Welt“, von „Säkularem“ und „Religiösem“, wie sie sich damals tatsächlich ereignete, nicht wirklich gerecht, weder aus der Perspektive der Akteure, die Schmidtmann ansonsten sehr wichtig ist, noch aus einer externen, etwa theologischen, Beobachterperspektive. Denn diese „Entgrenzungsthese“ analysiert zwar zutreffend das Ende einer (mehr oder weniger) unbefragten sozialen Konstitution des Katholischen in einem (mehr oder weniger) geschlossenen kirchlichen Raum, nimmt aber die neue Konstellation, die nun entsteht, primär unter Differenzkategorien zur alten Konstellation wahr. Mit anderen Worten: Sie ist tendenziell konservativ. Es gibt aber eben eine Alternative zur falschen Alternative „Integralismus“ versus „Entgrenzung“ (vgl. 161): Das II. Vatikanum etwa hat sie gesucht und gefunden.

Schmidtmanns hier theologisch deutlich unterkomplexes Konzeptdesign verwundert, insofern sein Vorwort mit einer sehr schönen Referenz an T. R. Peters, einen Vertreter der „Neuen Politischen Theologie“, beginnt und sein Schlusswort in einer noch schöneren Volte den diagnostizierten „Entgrenzungsprozess“ methodologisch auf das eigene Buch, ja das eigene Fach zurückwendet, insofern sich in ihm „jene Wirklichkeitskonstruktion“ niederschlägt, „deren allmähliche Etablierung im Text beschrieben wird“ (497). Die erste Referenz hätte den Autor zu einer komplexeren Perspektive des Verhältnisses von gläubigem Einzelnen, kirchlicher Sozialgestalt und religiösem (Handlungs-)Auftrag verleiten können, die letzte aber hätte nicht zur Rettungs-

flucht in den methodologischen Hafen der Geschichtswissenschaft führen müssen, wie Schmidtmann sie antritt, und auch nicht nur in das natürlich zwar richtige, aber doch recht allgemeine „theologische Plädoyer“ für „Unsicherheit“, „Vielfalt“, „Mehrstimmigkeit“. Denn wenn Schmidtmann nicht die Selbstauflösung der Kirchengeschichtswissenschaft als theologischer Disziplin riskieren will, dann muss ihn spätestens der Blick auf seine eigene Disziplin dazu bringen, einen Weg zwischen herkömmlicher Institutionengeschichtsschreibung und tendenzieller Auflösung des kirchengeschichtlichen Untersuchungsgegenstandes zu finden. Vielleicht liefert ja Schmidtmanns schöne Schlussformel von den „unabgeschlossenen Geschichten der Menschen mit Gott“ (497) einen Hinweis, wo man da suchen könnte: in einer „Theologisierung“ der Kirchengeschichtsschreibung, deren Kriterien ausgewiesen, deren Ergebnisse revidierbar und deren „Katholizität“ nicht primär als soziales Zuschreibungsmerkmal, sondern als materiales Wahrnehmungsmerkmal sich versteht. Es zeigt sich jedenfalls wieder einmal: Es gibt keine „theologieabstinente“ Kirchengeschichtsschreibung und je mehr sie es sein will, umso weniger ist sie es.

Ähnlich diskussionswürdig scheint mir Schmidtmanns (zugegeben: sehr differenzierte und vorsichtige) Zurückweisung der mittlerweile klassischen „Milieutheorie“ zur Beschreibung der jüngeren Katholizismusgeschichte. Dass Einzel- und Detailanalysen, zumal einer intellektuellen und gesellschaftlichen Elite, diese Milieutheorie vielfältig differenzieren, ist nur selbstverständlich. Ansonsten dürften Schmidtmanns Quellen nicht wirklich viel für eine grundlegende Kritik der Milieutheorie hergeben. Denn gerade wenn man, wie Schmidtmann es will und tut, die Subjektperspektive einnimmt und also die (Selbst)Wahrnehmungen der KatholikInnen und etwa ihre Identitätsdiskurse in den Blick nimmt, dann wird deutlich, wie die katholischen Studierenden bis weit in die 60er Jahre hinein noch ihre kritischsten Initiativen in einem selbstverständlich katholischen Argumentationsrahmen platzierten und wie sehr sich das später gewandelt hat, sich also nicht nur die Legitimationsargumente, sondern die Legitimationshorizonte geändert haben: ein klassisches Signal sich auflösender sozial-moralischer Milieus.

Zudem sind milieutheoretische Ansätze nicht ganz so blind für die „Innensicht“ der Dinge, so fern aller phänomenologischen Aufmerksamkeit auf das Einzelne und den Einzelnen, wie Schmidtmann offenbar annimmt. Es ist, etwa angesichts von Ebertz' Arbeiten zum eschatologischen Diskurs, schon

eine etwas verkürzende Darstellung, wenn Schmidtmann schreibt, dass in einer „historisch arbeitenden katholischen Religionssoziologie“ nicht gesehen werde, dass Menschen ihre „Wirklichkeit“ spezifisch interpretieren, ihren Handlungen Bedeutung geben, Strukturen nicht nur erleiden, sondern zugleich auch schaffen, tradieren und verändern“ (19f). Der „sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ ist schließlich keine ganz neue Erkenntnis für die Soziologie.

Zwei kleinere, zufällig aufgespürte Corrigenda und eine marginale Ergänzung: Hubertus Halbfas war stets Religionspädagoge und nie Pastoraltheologe (346), die ersten Ferienakademien für den „weiblichen Zweig“ des Cusanuswerkes unterschieden sich sehr wohl und signifikant von jenen des männlichen, insofern kann damals von einer „identische(n) Bildungspraxis“ (293) nicht die Rede sein: Sie waren mit zwei Wochen eine Woche kürzer und statt der Philosophie wurde Kunstgeschichte gelehrt. Hanssler, der von Schmidtmann eindringlich in seiner faszinierenden Arroganz geschildert wird, äußerte noch 1996 gegenüber dem Verfasser dieser Rezension: „Was ich wollte, das war ein Opus Dei ohne dessen spanische Härten“. Das lässt ihn als verspäteten religiös-charismatischen Führer erscheinen, wie er für die Zwischenkriegszeit charakteristisch war, der überraschend seine zweite Chance bekam (oder sie sich nahm) und im gewissen Sinne auch nutzte.

Die hier gestellten Rückfragen schmälern selbstverständlich nicht den hohen Wert der Studie Schmidtmanns. Dieser Wert liegt nicht zuletzt in den Anstößen, die sie, etwa auch für die Pastoraltheologie, aus sich entlässt. So ermöglicht Schmidtmanns quellengesättigte Arbeit manche instruktive Beobachtungen jenseits ihrer eigenen Untersuchungsperspektiven. Zum einen fällt etwa auf, wie sehr sich über alle Phasen des Untersuchungszeitraums auch unter den katholischen Studierenden ein kulturpessimistischer Krisendiskurs zieht, der

die Gesellschaft stets als rettungsbedürftig diagnostiziert, am besten natürlich durch einen selbst. Dieser zuerst „konservativ-christliche“, später dann eher „gesellschaftskritisch-linke“ Überlegenheitsgestus mag verständlicher jugendlicher Unbescheidenheit geschuldet sein, er befremdet aber auch in seiner unaufmerksamen Selbstverständlichkeit.

Auch erschreckt, wie sehr die zeitgenössischen Analysen und Optionen rückblickend weit mehr über ihre Autoren als über das von ihnen Analytierte aussagen: Man kennt dieses Phänomen, es aber an einer zeitlich wie auch sonst relativ nahe stehenden Personengruppe so vor Augen geführt zu bekommen, muss bescheiden machen. Das gilt im gewissen Sinne auch für eine andere Beobachtung. Deutlich wird nämlich bei der Lektüre der Studie auch, dass noch das sich auflösende katholische Milieu seine zunehmend ungehorsamen Kinder stark machte, vielleicht gerade damals, als es noch kräftig genug war, um ein echter Gegner zu sein, aber nicht mehr kräftig genug, um wirklich homogen formieren und Dissidenz wirksam sanktionieren zu können. Vielleicht waren die katholischen Studierenden von 1945–1973 zumindest in dieser Hinsicht Angehörige einer unwiederholbar privilegierten Generation.

Auf Seite 399 der Studie notiert ihr Autor die ebenso bemerkenswerte wie richtige Einsicht, „dass die ‚wissenschaftliche‘ Konstruktion der Wirklichkeit ihrerseits keine von anderen Diskursebenen isolierbare Form der Wirklichkeitskonstruktion darstellt.“ Das meint wohl, dass auch Wissenschaft, bei aller Methodenreflexion und Methodenkontrolle, einen hohen konstruktiven Anteil aufweist und ihre Objektivitätsprätention eben dies ist: eine Prätention. Dem kann der Rezensent zustimmen. Was natürlich nicht heißt, dass die bisweilen mühselige Arbeit der Wissenschaft ganz und gar unnütz wäre. Die vorliegende Arbeit beweist es durchaus eindrucksvoll.

Gratz

Rainer Bucher

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

1. *Beales, Derek, Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution 1650-1815*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2008, XVII, 426 S., Geb., 978-3-412-205-77675-8
2. *Berwinkel, Roxane, Weltliche Macht und geistlicher Anspruch. Die Hansestadt Stralsund im Konflikt um das Augsburger Interim, Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel*, Bd. 28, Berlin, Akademie Verlag, 2008, 245 S., Geb., 978-3-05-004493-4
3. *Decot, Rolf (Hrg.), Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 77*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, IX, 222 S., Geb., 978-3-8053-3820-2
4. *Fürst, Alfons, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster, Aschendorff, 2008, 311 S., Kart., 978-3-402-06961-5
5. *Kaiser, Jochen-Christoph, Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 2008, 304 S., Paperback, 978-3-17-020163-7
6. *Kaufmann, Thomas, Raymund Kottje (Hrg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, Ökumenische Kirchengeschichte, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, 586 S., Geb., 978-3-534-19238-0*
7. *Lexutt, Athina, Volker Mantey, Volkmart Ortmann (Hrg.), Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation*, Bd. 43, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 276 S., Geb., 978-3-16-149638-7
8. *Maurer, Catherine, Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*, Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 2008, 328 S., Kart., 978-3-7841-0970-1
9. *Mühlengkamp, Christine, „Nicht wie die Heiden“. Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband Kleine Reihe 3*, Münster, Aschendorff Verlag, 2008, VIII, 232 S., Geb., 978-3-402-10911-3
10. *Schneider, Helmuth (Hrg.), Feindliche Nachbarn. Rom und die Germanen*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau-Verlag, 2008, 314 S., Geb., 978-3-412-20219-4
11. *Strauch, Dieter, Der Große Schied von 1258. Erzbischof und Bürger im Kampf um die Kölner Stadtverfassung, Rechtsgeschichtliche Schriften im Auftrage des Rheinischen Vereins für Rechtsgeschichte e.V. zu Köln*, Bd. 25, Köln, Böhlau-Verlag, 2008, XVII, 303 S., Geb., 978-3-412-20210-1

Kirchengeschichte bei Mohr Siebeck

Albrecht Beutel
Reflektierte Religion
 Beiträge zur Geschichte des
 Protestantismus
 2007. XI, 348 S. ISBN 978-3-16-
 149219-8 fBr € 34,-

Catherine Atkinson
**Inventing Inventors in
 Renaissance Europe**
 Polydore Vergil's
 ›De inventoribus rerum‹
 2007. XIII, 325 S. (SMHR 33). ISBN
 978-3-16-149187-0 Ln € 84,-

Calvin Handbuch
 Hrsg. v. Herman J. Selderhuis
 2008. XI, 569 S. ISBN 978-3-16-
 149229-7 Broschur € 39,-; ISBN
 978-3-16-149791-9 Ln € 79,-

Jörg Feuchter
Ketzer, Konsuln und Büßer
 Die städtischen Eliten von
 Montauban vor dem Inquisitor
 Petrus Cellani (1236/1241)
 2007. XIV, 607 S. (SMHR 40). ISBN
 978-3-16-149285-3 Ln € 119,-

**Gottes Nähe unmittelbar
 erfahren**
 Mystik im Mittelalter und bei
 Martin Luther
 Hrsg. v. Berndt Hamm u.
 Volker Leppin, unter Mitarb. v.
 Heidrun Munzert
 2007. X, 349 S. (SMHR 36). ISBN
 978-3-16-149211-2 Ln € 89,-

Konrad Hammann
**Rudolf Bultmann –
 Eine Biographie**
 2009. XIII, 582 S. ISBN 978-3-16-
 148526-8 Ln € 49,-

Berndt Hamm /
 Michael Welker
Die Reformation
 Potentiale der Freiheit
 2008. VII, 133 S. ISBN 978-3-16-
 149782-7 fBr € 19,-

Richard Klein
**Zum Verhältnis von Staat und
 Kirche in der Spätantike**
 Studien zu politischen, sozialen
 und wirtschaftlichen Fragen
 2008. XI, 176 S. (TrC 3). ISBN 978-
 3-16-149819-0 fBr € 19,-

**Luther und das monastische
 Erbe**
 Hrsg. v. Christoph Bultmann,
 Volker Leppin u. Andreas
 Lindner
 2007. VIII, 326 S. (SMHR 39).
 ISBN 978-3-16-149370-6 Ln € 89,-

Matthias Pohligh
**Zwischen Gelehrsamkeit und
 konfessioneller
 Identitätsstiftung**
 Lutherische Kirchen- und
 Universalgeschichtsschreibung
 1546-1617
 2007. XIII, 589 S. (SMHR 37). ISBN
 978-3-16-149191-7 Ln € 99,-

Maßgeschneiderte
 Informationen:
www.mohr.de



Mohr Siebeck
 Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

